

PROSIDING KONFERENSI NASIONAL GENDER DAN GERAKAN SOSIAL

Vol.1 No.1 2022

“Mindful Parenting dan Perilaku Asertif
Anak dalam Pencegahan Kekerasan
Seksual”

Institut Agama Islam Negeri
Palangka Raya



Mindful Parenting dan Perilaku Asertif Anak dalam Pencegahan Kekerasan Seksual

Aghnaita*

Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya

**Correspondence: aghnaita94@gmail.com*

Abstract

The existence of data on violence against children in 2022 still shows the high level of violence against children in Indonesia, including early childhood. This is a concern that should receive important attention. Especially in the most basic scope, namely parents. Parents should pay attention to every aspect of development and form of parenting so that children can avoid various forms of violence, especially sexual harassment. Among them are mindful parenting and assertive behavior. This study aims to describe mindful parenting and assertive behavior of children in the prevention of sexual abuse. The research method uses descriptive quantitative research. The sample in this study was 97 samples of parents spread across various regions of Indonesia. The data collection technique uses a questionnaire with a Likert scale. Based on the findings, the application of mindful parenting obtained an average of 58.8 with a percentage of 60.6% in the good category. Meanwhile, in teaching assertive behavior in early childhood, the average was 52 with a percentage of 53.6% in a fairly good category. Mindful parenting and good assertive behavior in addition to supporting the development and basic needs of children can also be a preventive measure against sexual violence against children.

Keywords: *Mindful Parenting; Assertive Behavior; Early childhood; Sexual Violence*

Abstrak

Adanya data kekerasan pada anak di tahun 2022 masih menunjukkan tingginya tingkat kekerasan anak di Indonesia, tidak terkecuali anak usia dini. Hal ini merupakan suatu keprihatinan yang seharusnya mendapatkan perhatian penting. Terutama pada lingkup yang paling mendasar yaitu orang tua. Orang tua hendaknya memperhatikan setiap aspek perkembangan dan bentuk pengasuhan sehingga anak dapat terhindar dari berbagai bentuk kekerasan, terutama pelecehan seksual. Di antaranya yaitu melalui *mindful parenting* dan perilaku asertif. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan *mindful parenting* dan perilaku asertif anak dalam pencegahan pelecehan seksual. Metode penelitian menggunakan penelitian kuantitatif deskriptif. Sampel pada penelitian ini adalah 97 sampel orang tua yang tersebar di berbagai wilayah Indonesia. Adapun teknik pengumpulan data menggunakan angket dengan skala likert. Berdasarkan hasil temuan, maka penerapan *mindful parenting* diperoleh rata-rata 58,8 dengan persentase 60,6% dengan kategori baik. Adapun dalam mengajarkan perilaku asertif pada anak usia dini diperoleh rata-rata 52 dengan persentase 53,6% kategori cukup baik. *Mindful parenting* dan perilaku asertif yang baik selain dapat menunjang perkembangan serta kebutuhan mendasar anak, juga dapat menjadi langkah preventif dalam kekerasan seksual pada anak.

Kata Kunci: *Mindful Parenting; Perilaku Asertif; Anak Usia Dini; Kekerasan Seksual*

PENDAHULUAN

Berdasarkan data yang dipaparkan oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Anak tahun 2022 terkait kasus kekerasan terhadap perempuan dan anak menunjukkan bahwa per Juni 2022 terdapat 828 orang anak usia 0-5 tahun dan 2.190 orang anak usia 6-12 tahun yang menjadi korban kekerasan (Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (Kemen PPPA), 2022). Data tersebut menunjukkan masih tingginya tingkat kasus kekerasan terhadap anak di Indonesia, termasuk anak usia dini. Padahal anak usia dini merupakan masa awal yang urgen terhadap kehidupannya di masa mendatang.

Oleh sebab itu, keluarga sebagai lingkungan pertama diharapkan dapat menolong serta memberikan pengawalan terhadap masa perkembangan anak. Keluarga juga dapat menjadi benteng dalam menanamkan nilai-nilai maupun norma-norma yang berlaku di masyarakat sosial. Hal ini termasuk dalam memahami anak mengenai term “seks” bagi anak usia dini. Seperti pendidikan seksual maupun pencegahan kekerasan seksual sebagai langkah preventif bagi anak. Berdasarkan hal demikian, maka keluarga perlu memahami berbagai bentuk keterampilan dan pengetahuan dalam pendidikan dan pengasuhan anak (Sofyan, 2018).

Salah satu bentuk pengasuhan yang selaras dengan permasalahan tersebut yaitu konsep *mindful parenting* bagi anak usia dini. Menurut Kiong, *mindful parenting* atau yang juga disebut sebagai mengasuh berkesadaran dapat dimaknai sebagai suatu pendekatan berkesadaran (*mindful*) dalam pengasuhan (*parenting*). Ini meliputi dari segi pola berpikir maupun berucap sehingga membangun hubungan yang aman antara orang tua dan anak (Kiong, 2015). Hal ini juga seperti yang disampaikan oleh Ma dan Siu (2016), *mindful parenting* merupakan dapat bermanfaat bagi kesejahteraan dan hubungan antara orang tua dan anaknya.

Selain adanya konsep *mindful parenting*, penanaman perilaku asertif bagi anak bagi Peneliti juga dapat menjadi salah satu cara dalam pencegahan kekerasan seksual bagi anak usia dini. Perilaku asertif merupakan kemampuan seseorang dalam mengkomunikasikan sesuatu yang diinginkan dengan penuh percaya diri, tegas, jujur, namun tetap menjaga perasaan orang lain. Perilaku asertif juga melindungi hak

individual tanpa mengganggu hak orang lain. Penanaman perilaku asertif sejak dini bermanfaat agar anak dapat berkembang menjadi individu yang lebih percaya diri, memiliki konsep diri, *self-esteem*, dan hubungan sosial yang berkembang dengan baik (Budiyono, 2012; Lestari, 2021; Suarti, 2012). Adanya pengasuhan dan pendidikan yang optimal dalam keluarga maka sikap asertif anak pun akan berkembang dengan baik (Budiyono, 2012).

Berbagai penelitian terdahulu telah mengkaji dua kata kunci dalam penelitian ini, yaitu *mindful parenting* dan perilaku asertif anak terhadap kekerasan seksual. Seperti penelitian yang dilakukan oleh Ying Ma dan Angela F.Y. Siu dengan judul “*A Qualitative Exploration of an Eight-Week Mindful Parenting Program for Parents*”. Mengungkapkan bahwa terdapat empat aspek penting yang diperoleh dalam program *mindful parenting*. Yaitu adanya peningkatan regulasi emosi, terdapat kasih sayang, perubahan positif dalam hubungan orang tua-anak, serta melatih konsistensi dan hambatan (Ma & Siu, 2016). Hal sejalan juga dijelaskan oleh Iyan Sofyan dengan judul “*Mindful Parenting: Strategi Membangun Pengasuhan Positif dalam Keluarga*”. *Mindful parenting* menjadi salah satu strategi bagi orangtua dalam menciptakan komunikasi efektif sehingga memunculkan pengasuhan positif bagi anak. Ada 5 aspek dalam *mindful parenting* yaitu mendengarkan dengan penuh perhatian, tidak menghakimi, sabar, bijaksana, serta welas asih. (Sofyan, 2018).

Penelitian lainnya dilakukan oleh Ni Ketut Alit Suarti dengan judul “Menanamkan Perilaku Asertif Sejak Anak Usia Dini”. Menjelaskan adanya penanaman perilaku asertif dapat dilakukan melalui kegiatan bermain sambil belajar. Karena melalui kegiatan tersebut dapat menciptakan lingkungan yang menyenangkan, sehingga anak mulai belajar untuk mengontrol dirinya dengan baik. Selain itu juga dapat dilakukan dengan metode bercerita agar dapat menumbuhkan kreatifitas dan imajinasi anak (Suarti, 2012). Selanjutnya dari Enik Suhariyanti dan Sri Margowati dengan judul “Partisipasi Orang Tua dalam Mendukung Perilaku Asertif Anak Sekolah terhadap Kekerasan Seksual”. Menunjukkan bahwa dukungan orang tua dalam memenuhi kebutuhan dan menciptakan lingkungan untuk menanamkan perilaku asertif dapat mencegah terjadinya kekerasan seksual pada anak usia sekolah. Selain itu, bentuk dukungan

lainnya juga dapat dilakukan dengan cara memberikan bimbingan dan motivasi pada anak terkait perilaku asertif (Suhariyanti & Margowati, 2018).

Mengacu pada beberapa penelitian terdahulu yang telah dipaparkan di atas, maka Peneliti akan menjelaskan terkait gap penelitian yang dilakukan. Pada dasarnya, persamaan penelitian ini dengan penelitian terdahulu yaitu sama-sama membahas mengenai *mindful parenting* dan perilaku asertif bagi anak. Adapun yang menjadi titik perbedaannya ialah penelitian ini lebih berfokus pada penerapan *mindful parenting* dan perilaku asertif sebagai bentuk pencegahan kekerasan seksual pada anak usia dini yang telah dilakukan oleh orang tua di Indonesia. Berdasarkan hal demikian, maka tujuan penelitian ini ialah untuk mendeskripsikan *mindful parenting* dan perilaku asertif anak dalam pencegahan kekerasan seksual.

Penelitian yang dilakukan merupakan jenis penelitian deskriptif kuantitatif (Sugiyono, 2013) dengan menggunakan metode survei yaitu melakukan pengambilan sampel dan menggunakan angket dalam mengumpulkan data (Singarimbun & Effendi, 1989). Subjek penelitian berupa 97 sampel orang tua di Indonesia dengan menggunakan teknik *random sampling*. Penelitian ini dilakukan pada bulan Oktober-November 2022. Adapun teknik pengumpulan data dilakukan melalui angket terkait *mindful parenting* sebanyak 5 indikator dan sikap asertif anak sebanyak 9 indikator yang telah ditentukan dengan menggunakan skala likert. Yaitu: 1 (sangat tidak setuju), 2 (tidak setuju), 3 (netral), 4 (setuju), dan 5 (sangat setuju). Pada tahapan analisis data menggunakan analisa tabel tunggal dengan membagikan variabel penelitian ke dalam beberapa kategori yang dilakukan berdasarkan frekuensi dan persentase (Singarimbun & Effendi, 1989). Adapun rumus hitung persentase yang digunakan (Arikunto, 2006):

$$P = \frac{F}{N} \times 100\%$$

Keterangan:

P : Presentase

F : Frekuensi

N : Jumlah Responden

PEMBAHASAN

Mindful Parenting dalam Pencegahan Kekerasan Seksual

Menurut Kiong, *mindful parenting* dapat dibagi menjadi lima dimensi. Di antaranya yaitu: 1) mendengarkan dengan penuh perhatian dan berbicara dengan empati, 2) pemahaman dan penerimaan untuk tidak menghakimi, 3) pengaturan emosi atau sabar, 4) pola pengaturan diri yang bijaksana atau tidak berlebihan, dan (5) sikap kasih sayang (Kiong, 2015). Mengacu pada lima dimensi tersebut, maka data hasil penelitian yang diperoleh dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 1. Persentase Penerapan Mindful Parenting Bagi Anak Usia Dini

No	Dimensi	Skala				
		1	2	3	4	5
1	Mendengarkan dengan penuh perhatian dan berbicara dengan empati kepada anak	1 (1%)	1 (1%)	3 (3,1%)	28 (28,9%)	64 (66%)
2	Memiliki pemahaman dan penerimaan untuk tidak menghakimi anak secara negatif	1 (1%)	1 (1%)	4 (4,1%)	23 (23,7%)	68 (70,1%)
3	Memiliki kesadaran terhadap emosi anak	-	2 (2,1%)	6 (6,2%)	33 (34%)	56 (57,7%)
4	Memiliki pola pengaturan diri yang baik dalam pengasuhan anak	-	5 (5,2%)	15 (15,5%)	46 (47,4%)	31 (32%)
5	Memiliki sikap kasih sayang kepada anak	-	1 (1%)	3 (3,1%)	18 (18,6%)	75 (77,3%)
Rata-rata		0,4 (0,41%)	2 (2,06%)	6,2 (6,39%)	29,6 (30,5%)	58,8 (60,6%)

Data Primer Diolah (2022)

Berdasarkan data di atas maka dapat diketahui bahwa persentase orang tua yang telah melaksanakan konsep *mindful parenting* yaitu rata-rata 58,8 atau 60,6% dengan kategori baik. Adanya penerapan *mindful parenting* pada anak usia dini juga memberikan dampak terhadap adanya kesadaran penuh dalam pengasuhan dan

pendidikan anak. Hal ini juga terkait akan kemampuan membangun komunikasi secara sadar antara orang tua sebagai individu dan anak (Myla & Kabat-Zinn, 2014).

Orang tua sebagai irisan utama dalam keluarga merupakan peletakkan pendidikan pertama bagi anak. Seringkali orang tua mengalami berbagai permasalahan dan tantangan dalam hal pengasuhan anak. Salah satunya ialah disebabkan pola komunikasi antara orangtua dan anak yang kurang efektif (Sofyan, 2018). Oleh sebab itu, adanya *mindful parenting* bagi anak usia dini dapat memberikan bentuk komunikasi dan pengasuhan berkesadaran serta menitikberatkan anak sebagai aktor utama dalam pengasuhan. Pengasuhan yang tepat inilah sebagai salah satu bentuk pencegahan dari berbagai kasus pelecehan seksual yang sering terjadi pada anak. Saat orang tua menerapkan lima dimensi *mindful parenting*, maka orang tua secara sadar dapat memberikan perhatian yang penuh kepada anak, orang tua juga menerima dapat menerima anak sesuai dengan kondisinya, menyadari terhadap emosi anak yang fluktuatif, adanya regulasi diri yang baik serta memiliki sikap kasih sayang.

Berdasarkan hal tersebut, maka anak juga akan belajar dengan penuh kesadaran saat berbicara, berperilaku maupun proses regulasi emosinya. Anak akan belajar untuk mengungkapkan berbagai kondisi maupun permasalahan yang dialaminya. Misalkan, pada saat anak mengalami kekerasan maupun pelecehan anak akan mampu mengungkapkan situasi tersebut kepada orang tuanya. Anak juga tidak kesulitan dalam menceritakan kekerasan atau pelecehan yang terjadi kepada orang tua. Oleh sebab itu, anak akan menjadi individu yang memiliki karakter serta memiliki kesadaran yang tinggi akan posisi dirinya.

Perilaku Asertif Anak dalam Pencegahan Kekerasan Seksual

Menurut Galassi (1977), perilaku asertif dibagi menjadi 3 kategori. *Pertama*, mengungkapkan perasaan positif, seperti: memberi dan menerima pujian, meminta bantuan atau pertolongan, mengungkapkan perasaan emosi positif, serta memulai dan terlibat dalam perbincangan. *Kedua*, afirmasi diri, seperti mempertahankan hak, menolak permintaan dan mengungkapkan pendapat pribadi. *Ketiga*, mengungkapkan perasaan negatif seperti mengungkapkan ketidaksenangan dan mengekspresikan

kemarahan. Mengacu pada tiga kategori tersebut, maka data hasil penelitian yang diperoleh dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 2. Persentase Perilaku Asertif Anak Usia Dini

No	Indikator	Skala				
		1	2	3	4	5
1	Mengajarkan anak untuk memberi dan menerima pujian	3 (3,1%)	2 (2,1%)	14 (14,4%)	27 (27,8%)	51 (52,6%)
2	Mengajarkan anak meminta bantuan atau pertolongan kepada orang lain	1 (1%)	4 (4,1%)	13 (13,4%)	32 (33%)	47 (48,5%)
3	Mengajarkan anak dapat mengungkapkan perasaan suka, cinta, dan sayang	1 (1%)	-	7 (7,2%)	29 (29,9%)	60 (61,9%)
4	Mengajarkan kepada anak untuk dapat memulai dan terlibat dalam perbincangan	-	3 (3,1%)	12 (12,4%)	35 (36,1%)	47 (48,5%)
5	Mengajarkan anak untuk mempertahankan haknya	-	5 (5,2%)	9 (9,3%)	30 (30,9%)	53 (54,6%)
6	Mengajarkan anak untuk menolak permintaan yang tidak disukai	1 (1%)	1 (1%)	16 (16,5%)	26 (26,8%)	53 (54,6%)
7	Mengajarkan anak mengungkapkan pendapat pribadi	-	2 (2,1%)	7 (7,2%)	20 (20,6%)	68 (70,1%)
8	Mengajarkan anak mengungkapkan ketidaksenangan atau kekecewaan	3 (3,1%)	2 (2,1%)	8 (8,2%)	27 (27,8%)	57 (58,8%)
9	Mengajarkan anak mengekspresikan kemarahannya	8 (8,2%)	6 (6,2%)	11 (11,3%)	40 (41,2%)	32 (33%)
Rata-rata		1,9 (1,96%)	2,78 (2,87%)	10,78 (11,1%)	29,56 (30,5%)	52 (53,6%)

Data Primer Diolah (2022)

Berdasarkan data di atas maka dapat diketahui bahwa persentase orang tua yang telah mengajarkan perilaku asertif pada anak usia dini yaitu rata-rata 52 dengan persentase 53,6% kategori cukup baik. Pada dasarnya penerapan perilaku asertif pada anak akan dapat mendorongnya untuk mengekspresikan ide, keinginan, dan perasaannya. Selain itu juga dapat meningkatkan kemampuan anak untuk mempertahankan diri, tidak mudah terpengaruh, serta kemampuan untuk menerima pendapat orang lain (Santoso & Utama, 2019). Berdasarkan hal demikian, maka perilaku asertif bagi anak diantaranya juga dapat menjadi langkah preventif dalam kekerasan seksual anak usia dini. Anak dapat mengemukakan perasaannya, baik perasaan positif maupun negatif. Anak juga tidak menjadi individu yang tertutup dan sulit menyampaikan perasaan serta ide-idenya. Akan tetapi, anak usia dini memiliki intensitas perilaku yang berbeda berdasarkan dengan tahapan usianya sehingga dalam mengajarkan perilaku asertif harus disesuaikan dengan kondisinya (Santoso & Utama, 2019).

Di sisi lain, perilaku asertif pada anak usia dini juga memerlukan pembiasaan dan pengulangan yang diterapkan oleh orang tua. Orang tua juga dapat mencontohkan secara langsung cara yang baik dalam menunjukkan perilaku asertif dalam kehidupan sehari-hari secara terus menerus (Suarti, 2012). Hal ini juga dipertegas oleh Lestari bahwa perilaku asertif agar anak dapat bersosialisasi terhadap lingkungan sekitarnya. Anak juga mampu mengungkapkan sesuatu yang dirasakan dan diinginkannya secara langsung, tanpa harus merasa tidak nyaman dan menutupi perasaannya (Lestari, 2021). Berdasarkan hal demikian, maka orang tua yang memberikan pengasuhan dan perawatan dengan baik maka dapat memenuhi kebutuhan dasar anak (Lim, 2021). Di sisi lain, anak juga mendapatkan gambaran yang baik cara menyampaikan perasaan dan kebutuhannya tanpa harus merasa dibatasi. Lebih lanjut lagi, hal ini juga bermanfaat agar anak tercegah dari kekerasan maupun pelecehan yang dapat terjadi pada anak.

SIMPULAN

Berdasarkan hasil temuan, maka penerapan *mindful parenting* diperoleh rata-rata 58,8 dengan persentase 60,6% dengan kategori baik. Adapun dalam mengajarkan

perilaku asertif pada anak usia dini diperoleh rata-rata 52 dengan persentase 53,6% kategori cukup baik. *Mindful parenting* dan perilaku asertif yang baik selain dapat menunjang perkembangan serta kebutuhan mendasar anak, juga dapat menjadi langkah preventif dalam kekerasan seksual pada anak. Hal ini disebabkan anak mendapatkan pengasuhan secara berkesadaran serta mampu mengekspresikan dirinya dengan baik. Oleh sebab itu, merupakan hal yang penting penerapan *mindful parenting* dan perilaku asertif bagi anak usia dini. Bagi penelitian selanjutnya, dapat melakukan pengembangan media maupun melihat terkait pengaruh maupun hubungan antara *mindful parenting* dan perilaku asertif anak terhadap pencegahan kekerasan seksual.

DAFTAR PUSTAKA

- Arikunto, S. (2006). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Rineka Cipta.
- Budiyono, A. (2012). Sikap Asertif dan Peran Keluarga terhadap Anak. *Komunika*, 6(1), 1-8.
- Galassi, Dee, M., & Galassi, J. P. (1977). *Assert Your Self: How To Be Own Person*. Human Sciences Press.
- Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (Kemen PPPA). (2022). *Data Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan dan Anak*. www.kekerasan.kemenpppa.go.id
- Kiong, M. (2015). *Mindful Parenting*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Lestari, M. C. D. (2021). Peran Orangtua dalam Menanamkan Sikap Asertif terhadap Anak Usia Dini di Masa Pandemi Covid-19. *GENERASI EMAS: Jurnal Pendidikan Islam Anak Usia Dini*, 4(1), 44-51.
- Lim, V. (2021). *Powerful Skills, Techniques, Strategies to Raise Your Child Magnificent Child Empowerment with Positive Parenting*. Notion Press.
- Ma, Y., & Siu, A. F. Y. (2016). A Qualitative Exploration of an Eight-Week Mindful Parenting Program for Parents. *Journal of Asia Pacific Counseling*, 6(2), 87-100. <https://doi.org/10.18401.2016.6.2.2>
- Myla, & Kabat-Zinn, J. (2014). *Everyday Blessings The Inner Work of Mindful Parenting*. Hachette Books.
- Santoso, S. T. P., & Utama, I. W. (2019). Profil Kemampuan Asertif pada Usia Pra

Sekolah. *PRESCHOOL: Jurnal Perkembangan Dan Pendidikan Anak Usia Dini*, 1(1), 29–42.

Singarimbun, M., & Effendi, S. (1989). *Metode Penelitian Survei Edisi Revisi*. LP3S.

Sofyan, I. (2018). Mindful Parenting: Strategi Membangun Pengasuhan Positif dalam Keluarga. *Journal of Early Childhood Care & Education: JECCE*, 1(2), 41–47.

Suarti, N. K. A. (2012). Menanamkan Perilaku Asertif Sejak Anak Usia Dini. *Ganec Swara*, 6(2), 89–95.

Sugiyono. (2013). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D* (19th ed.). Alfabeta.

Suhariyanti, E., & Margowati, S. (2018). Partisipasi Orang Tua dalam Mendukung Perilaku Asertif Anak Sekolah terhadap Kekerasan Seksual. *Journal of Holistic Nursing Science (JHNS)*, 5(2), 113–119.



Pencegahan Kekerasan Seksual Pada Anak Berbasis Budaya dan Implikasinya pada Bimbingan dan Konseling di Kota Bengkulu

Asniti Karni¹, Hermi Pasmawati², Dila Astarini³

^{1,2,3}Islamic Guidance and Counseling Study Program UIN Fatmawati Sukarno
Bengkulu

*Correspondence: hermipasmawati@iainbengkulu.ac.id

Abstract

This study aims to identify the characteristics of victims, perpetrators and the location of incidents of sexual violence against children and describe and analyze culturally based child sexual prevention and the resulting output implications of research findings in the form of Guidance and Counseling programs. This type of research is qualitative with a descriptive approach. The Informen Selection Technique uses purposive random sampling with a total of 27 informers, consisting of 12 perpetrators, 8 victims and 7 companions. Data collection techniques use interviews and documentation studies with data analysis using the Milers and Hubermen models. and analysis of implications for Guidance and Counseling services. The findings of the study showed that the characteristics of the perpetrators and victims reviewed were aspects of age, personality, level of education, economy, parents' occupation, causes of occurrence, and the location of the incident. Implications for Guidance and Counseling services, namely in orientation services, information, individual counseling, group guidance, group counseling and family counseling.

Keywords: *sexual violence, culture, characteristics of the perpetrator, victim and location of the incident, guidance and counseling services*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi karakteristik korban, pelaku dan lokasi kejadian tindak kekerasan seksual pada anak serta mendeskripsikan dan menganalisis pencegahan seksual pada anak berbasis budaya serta dihasilkannya output Implikasi hasil temuan penelitian dalam bentuk program Bimbingan dan Konseling. Jenis penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Teknik Pemilihan Informan menggunakan teknik Purposive sampling dengan jumlah informen 27 orang, yang terdiri dari 12 orang pelaku, 8 orang korban dan 7 orang pendamping. Teknik pengumpulan data menggunakan wawancara dan studi dokumentasi dengan analisis data menggunakan model Milers dan Hubermen. serta analisis implikasi terhadap layanan Bimbingan dan Konseling. Temuan penelitian menunjukkan bahwa karakteristik pelaku dan korban yang ditinjau dari aspek usia, kepribadian, tingkat pendidikan, ekonomi, pekerjaan orang tua, penyebab terjadinya, serta lokasi kejadian. Implikasi pada layanan Bimbingan dan Konseling, yaitu pada layanan orientasi, informasi, konseling individu, bimbingan kelompok, konseling kelompok serta konseling keluarga.

Kata Kunci: *kekerasan seksual, budaya, karakteristik pelaku, korban dan lokasi kejadian, layanan bimbingan dan Konseling*

PENDAHULUAN

Setiap tanggal 23 Juli masyarakat Indonesia selalu memperingati Hari Anak. Penetapan ini telah ada sejak 35 Tahun yang lalu. Peringatan ini dilakukan berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 22 Tahun 1984. Isi dari Keputusan Presiden tersebut antara lain menyebutkan “anak merupakan generasi penerus cita-cita perjuangan bangsa, oleh karenanya harus ada jaminan yang baik terhadap keamanan anak. Namun, 35 tahun berselang kasus kekerasan terhadap anak, semakin meningkat jumlahnya, terutama kekerasan seksual. Berdasarkan berita dari CNN Indonesia tahun 2018 tentang survey Nasional tentang Anak dan Remaja tercatat bahwa dua diantara tiga anak di Indonesia mengalami tindakan kekerasan disepanjang hidupnya. Kekerasan tersebut meliputi kekerasan fisik, kekerasan seksual, dan kekerasan emosional. Namun, yang lebih ironis pelaku kekerasan seksual ini justru masih dilingkungan terdekat anak, yaitu orangtua, kakak, paman bahkan kakek dari anak itu sendiri.¹

Selanjutnya berdasarkan data Yayasan Pupa Bengkulu bahwa kasus kekerasan yang terjadi sepanjang rentang tahun 2018 dari bulan Januari-Oktober 2018, tercatat 113 kasus mengenai kekerasan terhadap anak dan perempuan. Kasus tertinggi terjadi pada bulan Januari yaitu sebanyak 16 Kasus. Adapun persentasi dari 113 kasus tersebut adalah 26,6% kasus pemerkosaan, 22% kasus pencabulan, 22% kasus penganiayaan, dan sisanya 18,6 % KDRT. Dampak terparah dari kasus tersebut adalah trauma yang sangat mendalam, gangguan psikologis hingga kematian. Pelaku kasus kekerasan seksual dilakukan oleh orang-orang terdekat korban, yaitu teman 21, 52%, tetangga 14,58%, dan ayah kandung 4, 16%. KDRT oleh suami sebesar 15,97%. Sisanya dilakukan oleh ibu kandung, ayah tiri, guru/wakil/kepala sekolah, pacar, saudara tiri/kandung, mantan suami, calon mertua, saudara ipar, sebanyak 19,77% sisanya dilakukan oleh orang yang tidak dikenal sebanyak 24% dari total kasus.² Selanjutnya Berdasarkan catatan lembaga *Women Crisis Centre* (WCC) Bengkulu, pada tahun 2019, tercatat 110 kasus pencabulan, perkosaan 39 kasus dan 27 kasusu incest.

¹ <https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20190723100531-284-414596> diunduh tgl 1 Agustus 2019.

² <http://www.Beritasatu.com> diposting oleh Usmin/WBP pada tanggal 26 November 2018.09:40 WIB.

Temuan ini juga relevan dengan rekapitulasi data dari Yayasan *Corien Centre* (CC) Bengkulu yang merupakan lembaga pengembang Sumber Daya Manusia (SDM), sekaligus sebagai mitra pendamping kasus kekerasan seksual pada anak, menyebutkan bahwa sepanjang tahun 2018 kekerasan anak khususnya kasus kekerasan seksual sangat tinggi, yaitu tercatat, 13 kasus yang dilakukan pendampingan, dengan korban terbanyak dialami oleh anak di bawah umur, bahkan ada korban yang masih usia balita. Rata-rata pelaku adalah keluarga (ayah kandung, kakek, paman, saudara tiri) dan orang terdekat, pacar, teman, pengurus masjid, ada beberapa kasus yang dilakukan secara berkelompok baik korban ataupun pelaku.³ Selanjutnya berdasarkan hasil wawancara serta dokumentasi data di LPKA Kelas II A Bengkulu pada bulan Maret 2021 diperoleh keterangan bahwa selama pandemi Covid-19 terjadi kenaikan angka yang signifikan pada kasus asusila yaitu terjadi penambahan sebanyak 25 orang atau kasus, angka ini mencapai 50% dari jumlah Andik (Anak didik yang di Bina di LPKA).⁴

Fenomena kekerasan yang terjadi pada anak saat ini, layaknya fenomena gunung es yang terungkap saat ini hanya bagian kecil kasus kekerasan yang terjadi, sedangkan yang belum terungkap kepermukaan lebih banyak lagi, hal ini karena pelaku dari kekerasan terhadap anak adalah berasal dari keluarga terdekat anak sendiri, sehingga timbul keengganan di masyarakat untuk mengungkap peristiwa kejahatan yang terjadi terhadap anak. Melihat fenomena ini Menteri P3A Yohana Yembise mengatakan bahwa harus adanya kerjasama semua pihak dalam menangani kasus kekerasan terhadap anak. Sebagai Negara yang seperempat abad lebih telah meratifikasi Konvensi Hak Anak sejak September 1990, sudah sepatutnya melakukan kewajiban untuk terus memperhatikan permasalahan seputar pemenuhan hak perlindungan terhadap anak.

Pentingnya upaya untuk meminimalisir dan pencegahan terhadap perilaku kekerasan seksual terhadap anak mengingat dampak jangka panjang dari kekerasan seksual yang dilakukan, yaitu secara psikologis, seperti efek trauma yang mendalam pada korban, masa depan korban ataupun pelaku yang suram, dapat menimbulkan

³ Studi Dokumentasi Rekapitulasi data klien pendampingan korban kekerasan seksual di Yayasan *Corien Centre* Bengkulu Agustus 2018.

⁴ Data Profil Andik di LPKA Kelas II.A Bengkulu.

perilaku seksual yang abnormal. Anak laki-laki dan perempuan yang pernah mengalami kekerasan akan memberikan kemungkinan dan memiliki kesempatan atau kemungkinan untuk menjadi pelaku dari kekerasan atau kejahatan seksual, karena efek trauma yang dialami pada saat masih kecil belum tuntas. Berbagai efek jangka pendek maupun jangka panjang serta saling berkaitan antara kondisi kekerasan yang dialami oleh anak perlu mendapat perhatian dan solusi yang sifatnya pencegahan, terutama untuk di daerah pelosok, usaha dan kontribusi langsung dari berbagai kalangan sangat dibutuhkan. Berbagai upaya telah dilakukan oleh pihak pemerintah serta lembaga terkait. Upaya tersebut antara lain menanamkan sikap berani pada anak untuk melawan tindakan-tindakan kekerasan yang dialaminya, menanamkan sikap hati-hati terhadap orang disekitarnya, serta menanamkan pada anak sikap terbuka kepada orang yang lebih tua atau dewasa untuk menceritakan kejadian atau tindak kekerasan yang dialaminya. Namun, upaya-upaya ini sepertinya masih belum memberikan hasil yang signifikan terhadap penurunan angka kejahatan dan kekerasan terhadap anak

Hasil survey awal Penulis melalui *google form* terhadap beberapa orang responden yang berasal dari beberapa kabupaten di Provinsi Bengkulu serta informasi dari beberapa media online di Bengkulu, diperoleh informasi bahwa daerah atau kabupaten yang rentan terjadi tindak kekerasan seksual adalah di daerah, Rejang Lebong, Bengkulu Utara, Seluma, Kepahayang dan Kaur. Selanjutnya deskripsi singkat tentang penanganan atau pencegahan yang ada belum begitu terprogram dengan baik. Pembicaraan tentang seks apalagi dikalangan anak dan remaja masih dianggap ranah yang sangat tabu untuk dijelaskan, meskipun sosialisasi dari dinas terkait telah dilakukan namun belum menjangkau semua pihak yang terlibat langsung dengan anak, sebagai lingkungan terdekat dan pertama bagi anak. Namun kondisi riil yang terjadi di lapangan, upaya yang sangat banyak dilakukan adalah pada pendampingan korban kekerasan, tanpa mengedukasi pelaku, kemudian program juga masih banyak belum tepat sasaran, misalnya sosialisasi di hotel-hotel, sedangkan kondisi yang sangat tidak aman bagi anak justru di lingkungan terdekat.

Beberapa penelitian tentang pencegahan seksual sudah banyak dilakukan namun dengan basis budaya sebagai aspek yang cukup berpengaruh belum begitu banyak

dilakukan. Penelitian yang cukup relevan dengan penelitian penulis Mirnawati dengan judul Peran konselor dalam menangani korban kekerasan seksual di yayasan cahaya perempuan women's crisis centre (WCC) Bengkulu.⁵ Focus penelitian lebih ke upaya kuratif dan traupetik konselor pada korban kekerasan atau peran dalam pendampingan. Selanjutnya penelitian yang dilakukan Utami Zahira Noviani P, dkk dengan judul Mengatasi dan Mencegah Tindak Kekerasan Seksual Pada Perempuan dengan Pelatihan Asertif.⁶ subjek kajian atau informen penelitian focus pada perempuan dan strategi pencegahan yang dilakukan serta aspek-aspek yang di alami dalam perilaku kekerasan seksual. Berdasarkan permasalahan di atas, kajian yang mendalami terkait permasalahan kekerasan seksual pada anak, ditinjau dari Karakteristik pelaku, korban dan lokasi kejadian sangat penting dilakukan. Temuan penelitian akan menjadi bahan implikasinya pada pelayanan konseling yang isinya mencakup jenis layanan yang berbasis budaya.

METODE PENELITIAN

Untuk mendeskripsikan dan menganalisis karakteristik pelaku, korban dan lokasi kejadian dari tindak kekerasan seksual pada anak penulis menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan studi kasus yaitu; ⁷penelitian kualitatif yang mengkaji kasus dalam konteks atau setting kehidupan ril kontemporer.⁸ Teknik pemilihan informan dalam penelitian menggunakan teknik *purposive sampling*⁹, sehingga didapat jumlah informan sebanyak 27 orang dari lima lembaga atau lokasi penelitian yang terdiri atas 12 orang pelaku, 8 orang korban dan 7 orang pendamping. Teknik pengumpulan data menggunakan wawancara dan studi dokumentasi, sedangkan analisis data menggunakan model Miles and Huberman yang terdiri atas empat tahap

⁵ Mirnawati. *Peran Konselor Dalam Menangani Korban Kekerasan Seksual Di Yayasan Cahaya Perempuan Women's Crisis Centre (WCC) Bengkulu*.

⁶ Utami Zahira Noviani P, dkk. *Mengatasi dan Mencegah Tindak Kekerasan Seksual Pada Perempuan dengan Pelatihan Asertif*. Jurnal Penelitian PPM Vol.5 No.1.2018.

⁷ Sugiyono. *Metodologi Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*. 2018.207

⁸ J.W.Creswell. 2013. *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset*. Alih Bahasa Ahmad Lintang Lazuardi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

⁹ Haris, Hardiansyah. 2012. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Salemba Humanika.

yaitu; pengumpulan data, reduksi data, penyajian (display) data, dan penarikan kesimpulan¹⁰.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Karakteristik pelaku, korban dan lokasi kejadian tindak kekerasan seksual pada anak di Kota Bengkulu

a. Karakteristik Pelaku

Berdasarkan temuan penelitian pada aspek **Usia Pelaku**, bahwa kekerasan seksual dapat terjadi pada semua tingkatan usia, baik pada anak-anak, remaja, dewasa maupun lansia, sebagaimana pendapat Whealin Julia¹¹, Deiesmy Humaira, dkk,¹² bahwa pelaku kekerasan seksual rentan dilakukan oleh orang-orang terdekat dengan korban, untuk persentase masing-masing dari status pelaku, 30% dari keluarga (Ayah, paman, atau sepupu), 60% kenalan lain, teman, pengasuh, tetangga dan 10 %, melalui orang asing, bisa melalui internet. Hal ini senada dengan pernyataan bahwa kekerasan seksual dapat terjadi terhadap laki-laki pada segala umur termasuk anak-anak, yang terjadi dimana-mana semua tingkatan usia, baik pada anak-anak, remaja, dewasa maupun lansia (Ni Nyoman Juwita Arsawati, dkk 2019).¹³ Hal ini didukung juga oleh hasil penelitian yang dilakukan di sebuah rumah sakit bersalin menunjukkan bahwa 90% dari ibu muda berusia 12-16 tahun melahirkan karena diperkosa ayahnya (kandung), ayah tiri atau orang-orang terdekat (Abdul wahib, 2001) ¹⁴

Pendidikan Pelaku, temuan penelitian menunjukan bahwa baik anak yang sekolah maupun tidak sekolah rentan menjadi pelaku, baik ditingkat SD, SMP, SMA dan perguruan tinggi. temuan ini didukung oleh laporan fakta komnas perlindungan anak tahun 2020, grafik pelaku kekerasan seksual pada anak terus mengalami kenaikan dari tahun 2015 sampai 2020, hal ini juga terjadi karena orietasi pendidikan belum sampai

¹⁰ Lexy J, Moleong. 2007. Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya.

¹¹ Whealin, Julia. (2007). Child Sexual Abuse. National Center for Post Traumatic Stress Disorder. US Department of Veterans Affair (Online). Diunduh dari <http://www.answers.com/topic/child-abuse>.

¹² Humaira B, Diesmy dkk. 2015. Kekerasan Seksual pada Anak: Telaah Relasi Pelaku Korban dan Kerentanan pada Anak. Jurnal Psikologi Islam (JPI). 12 (2). Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim.

¹³ Ni Nyoman Juwita Arsawati, dkk 2019. Anak Korban Kekerasan Seksual Akibat Ketimpangan Gender. Jurnal Legislasi Indonesia, Vol.16.Nomor.2 Tahun 2019.

¹⁴ Abdul Wahid. 2001. Perlindungan Terhadap Korban Kekerasan Seksual.PT Refika Aditama. Bandung.

aspek afektif dan psimotor dalam penerapan. Kekerasan seksual sering terjadi pada individu yang memiliki pendidikan yang rendah. Individu yang pendidikannya rendah cenderung memiliki kuasa dan sumber daya yang lebih kecil dibandingkan dengan individu yang memiliki pendidikan tinggi. Hal ini relevan dengan Markin, R.S¹⁵, bahwa, Individu yang memiliki pendidikan yang tinggi cenderung memiliki *social power* yang juga tinggi, karena semakin tinggi pendidikannya, maka jaringan sosial dan modal sosialnya juga akan semakin luas dan besar. Kekerasan seksual juga dapat terjadi karena rendahnya pengetahuan yang dimiliki oleh seseorang. Seseorang yang tidak memiliki pengetahuan yang cukup terkait dengan seks, gender, deskriminasi gander dan seksualitas dapat memiliki interpretasi dan konstruksi yang kurang tepat terkait posisi, peran dan nilai yang dimiliki oleh laki-laki dan perempuan Sagala¹⁶.

Kepribadian pelaku, berdasarkan temuan secara umum lebih cenderung introverts, sejalan dengan pendapat, Syafruddin¹⁷. **Ekonomi orang tua pelaku**; secara umum terjadi dikalangan ekonomi menengah ke bawah. Hal ini sesuai dengan temuan penelitian I Ketut Gusti Ayu dan Ketut Sudibia¹⁸ yang menyampaikan bahwa kasus kekerasan seksual pada anak terjadi pada kalangan masyarakat menengah ke bawah, kondiis kemiskinan juga sangat rentan memicu perilaku kekerasan seksual pada anak, sebagaimana data dari jurnal perempuan 82% kasus kekerasan seksual pada anak terjadi pada kalangan kelas ekonomi menengah ke bawah Muhammad Teja¹⁹ mengatakan bahwa kekerasan seksual terjadi di sekitar masyarakat yang secara sosial ekonomi miskin. Hal ini sesuai dengan pendapat Yatimin²⁰ menyatakan bahwa faktor-faktor yang mempengaruhi perbuatan penyimpangan seksual adalah: faktor psikologis, faktor sosiokultural (sosial dan kebudayaan), faktor pendidikan dan keluarga, faktor

¹⁵ Merkin, R. S. (2012). *Sexual harassment indicators: The socio-cultural and cultural impact of marital status, age, education, race, and sex in Latin America*. *Intercultural Communication Studies XXI*, 1, 154–172.

¹⁶ Sagala, R. V. (2020). *Dunia kerja, kekerasan, dan pelecehan berbasis gender*. Bandung: Yayasan Institut Perempuan

¹⁷ Alwi, Syafrudin. 2001. *Manajemen Sumber Daya Manusia*. Yogyakarta: BPFE

¹⁸ I Ketut Gusti Ayu dan Ketut Sudibia. 2017. *Faktor-faktor Sosial Ekonomi Penyebab terjadinya Kasus Pelecehan Seksual Pada Anak di Kota Denpasar*. *Jurnal Piramida*. Volume. XIII.No.1.hal 9-17.

¹⁹ Teja, Muhammad. 2015. *Pembangunan untuk kesejahteraan masyarakat di kawasan pesisir*. *Jurnal Aspirasi*. Vol.6, No. 1. Undang-undang No.6 Tahun 2014 P

²⁰ Abdullah, M. Yatimin. *Studi Akhlak dalam Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Amzah. 2007.

fisiologis (biologis). Kasus kekerasan seksual, baik yang terjadi di rumah tangga maupun dalam masyarakat, perempuan atau anak sebagai korban mendapatkan posisi yang rendah karena kodratnya yang lemah lembut, perasa, sabar. Menurut Maidin Gultom²¹ hal tersebut dipengaruhi oleh kondisi internal ataupun eksternal, diantaranya adalah anak dan perempuan dari keluarga miskin, anak dan perempuan di daerah terpencil, anak dan perempuan cacat, serta anak dan perempuan dari keluarga *broken home*.

Pekerjaan orang tua pelaku, temuan penelitian menunjukkan bahwa pekerjaan orang tua pelaku sebagai Petani dan swasta (pedagang, buruh) temuan ini sangat rasional terjadi, mengingat pekerjaan sebagai petani, biasanya berada jauh dari tempat tinggal, secara otomatis akan sangat kesulitan dalam mengontrol dan mengawasi perilaku anak, di samping itu kurangnya waktu berkualitas kebersamaan dengan anak juga cukup besar memberikan peluang pada anak untuk melakukan kenaklan, bahkan kriminal, sebagaimana pendapat Khairul Ihsan²² kondisi orang tua yang lalai terhadap anak sangat rentan menyebabkan anak melakukan perilaku kriminal, salah satunya adalah tindak kekerasan seksual. Hal ini sesuai dengan pendapat Muhammad Teja²³ menyatakan bahwa pekerjaan orang tua pelaku kekerasan seksual masyarakatnya adalah pekerja kebun. Kemiskinan akan mengakibatkan orang atau masyarakat mengabaikan lingkungannya, termasuk keluarga dan anak-anak mereka. Padahal keluarga adalah lembaga sosial terkecil yang mejadi dasar awal sebelum beranjak ke lingkungan yang lebih besar.

Penyebab terjadinya kekerasan, Pengaruh Internet atau media sosial, kurang perhatian atau kurang kelekatan atau kedekatan pada orang tua, kondisi keluarga yang beroken, kurang penerapan fungsi keluarga, kontrol diri rendah dan perilaku impulsif pada anak dan pengaruh teman sebaya. Temuan ini sangat relevan terjadi mengingat anak sangat mudah terpengaruh oleh tontonan, terutama dari internet, temuan ini

²¹ Gultom, Maidin. 2014. *Perlindungan Hukum Terhadap Anak dan Perempuan*. Bandung: PT Refika Aditama.

²² Khairul, Insan. 2016. *Faktor Penyebab Anak Melakukan Tindak Kriminal*. JOM FISIP Volume.3 Nomor.2

²³ Teja, Muhammad. 2015. *Pembangunan untuk kesejahteraan masyarakat di kawasan pesisir*. Jurnal Aspirasi. Vol.6, No. 1. Undang-undang No.6 Tahun 2014 .

sangat relevan dengan pendapat Faizin Abdul²⁴. Selanjutnya berdasarkan Sabda Tuliah²⁵ bahwa pengaruh tontonan, kurang harmonisnya hubungan dalam keluarga dan kurangnya pemahaman agama yang menjadi faktor penyebab seseorang melakukan kekerasan seksual pada anak. Berdasarkan hasil temuan bahwa **asal daerah** pelaku dominan berasal dari kabupaten Bengkulu Utara, hal ini relevan dengan budaya di Bengkulu utara, yang cenderung majemuk atau budaya yang berbedaa-beda, dan pekerjaan orang tua sebagai Petani. Peristiwa pelecehan seksual dapat terjadi dalam berbagai seting. Biasanya dilakukan di tempat-tempat yang dirasa aman oleh pelaku untuk melakukan niatnya seperti tempat sepi yang jauh dari jangkauan penglihatan masyarakat sekitar, di kebun, dalam rumah, atau hutan Poerwandari, E. K.²⁶

b. Karakteristik Korban

Berdasarkan temuan penelitian karakteristik korban dari aspek **Usia korban**, anak di bawah umur dan remaja, meskipun yang menjadi korban juga ada pada individu yang sudah dewasa, namun pada usia anak dan remaja ini sangat rentan terjadi, karena pelaku lebih mudah dalam mengambil kesempatan, karena pada usia ini, anak cenderung masih bisa dibujuk, diancam, sebagaimana pendapat Yuda Saputra bahwa anak dilihat dari segi fisik maupun psikologis masih dipandang sebagai individu yang lemah, ketakutan dalam menceritakan perilaku seksual yang dilakukan orang pada diri mereka, intiny anak lebih cendrung untuk mudah dikuasai baik secara fisik maupun psikologis.²⁷

Pendidikan korban, yang menjadi korban kekerasan ada yang sekolah maupun tidak, selanjutnya jika dilihat dari tingkatan pendidikan, mulai dari anak PAUD sampai Perguruan tinggi berpotensi untuk menjadi korban, namun jika dilihat dari tingkatan usia dan pendidikan pada tingkat sekolah dasar atau usia 6-12 tahun adalah masa yang

²⁴ Faizin, Abdul. 2010. Perindungan Hukum Terhadap Anak Korban Kekerasan Seksual. Salatiga: Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri.

²⁵ Sabda Tuliah. 2018. Kajian Motif Pelaku Kekerasan Seksual Terhadap Anak Melalui Modus Operan di lingkungan Keluarga. *Junal Sosiatri-Sosiologi*. Vol. 6 (2). Hal.1-17.

²⁶ Poerwandari, E. K. 2000. Kekerasan Terhadap Perempuan: Tinjauan Psikologi Feministik, dalam Sudiarti Luhulima (ed) *Pemahaman Bentuk-bentuk Tindak Kekerasan Terhadap Perempuan dan Alternative Pemecahannya*. Jakarta: Kelompok kerja Convention Watch. Pusat Kajian Wanita dan Jender. Universitas Indonesia.

²⁷ Dita Anggraini Siregar." Penanggulangan Kekerasan Seksual pada Anak dalam Dunia pendidikan Seksual Violence Children In Education. Vol.1, No.1, 2022. <http://jurnal.umsu.ac.id/index.php/sanksi/article/view/10082>

paling tinggi terjadi kekerasan seksual pada anak, temuan ini diperkuat oleh data dari IDAI (2014), kasus kekerasan seksual pada anak terjadi paling banyak pada usia 6-12 tahun (33%) dan terendah 0-5 tahun (7,7%)²⁸. Menurut Wong (2008), usia 6-12 tahun adalah usia anak sekolah dasar, yang artinya menjadi pengalaman inti anak. Selanjutnya dari aspek.²⁹

Kepribadian korban, Dominan yang menjadi korban adalah anak dengan kepribadian Introvert, meskipun akhir-akhir ini anak dengan kepribadian ekstrovert juga berpotensi menjadi korban, sebagaimana pendapat yang ekstrover juga dapat dan Ekstrovert. Secara **Ekonomi** korban kekerasan seksual cenderung terjadi pada anak yang berada pada golongan Menengah ke Bawah, hal ini diperkuat dengan temuan penelitian yang menyatakan bahwa kemiskinan serta pengangguran, dan globalisasi informasi merupakan faktor-faktor terjadinya tindak kekerasan seksual.³⁰

Asal daerah korban, berdasarkan temuan penelitian ini berada di kota Bengkulu, namun asal dari korban sendiri secara umum dari provinsi Bengkulu yang tersebar dikabupaten dan kota. Berdasarkan dari hasil penelitian yang dilakukan asal daerah yang paling dominan terjadi di daerah, Bengkulu Utara dan Kepahyang dan Kota Bengkulu.

Pekerjaan Orang tua korban: secara umum pekerjaan orangtua korban adalah swasta, kebun, buruh harian dan pekerjaan yang menghabiskan waktu diluar rumah dan tidak tetap. **Motif/Penyebab**, Ada kesempatan, kurang perhatian dari Orang tua, Broken home. Faktor-faktor penyebab timbulnya kekerasan seksual tersebut adalah ancaman hukuman yang relative ringan, perubahan hormon, perubahan psikologi, perkembangan IT, perubahan gaya hidup, persepsi masyarakat yang masih memandang tabu dengan masalah kekerasan seksual, social budaya masyarakat yang mempengaruhinya seperti

²⁸ Rini Dwi Septiani “ Pentingnya Komunikasi Keluarga dalam Pencegahan Kasus Kekerasan Seks pada Anak Usia Dini. *Journal Pendidikan Anak*, Vol.10 (1), 2021, 50-58.

²⁹ Rini Dwi Septiani “ Pentingnya Komunikasi Keluarga dalam Pencegahan Kasus Kekerasan Seks pada Anak Usia Dini. *Journal Pendidikan Anak*, Vol.10 (1), 2021, 50-58

³⁰ Resty Justicia, “Pandangan Orang Tua Terhadap Pendidikan Seks Untuk Anak Usia Dini. *Journal Pendidikan*. Vol.1,No.2, November 2017

diskriminasi gender, persepsi masyarakat menganggap kasus kekerasan seksual yang harus ditutupi.³¹

c. Lokasi Kejadian

Berdasarkan temuan penelitian, semua tempat kejadian berpotensi, jika kurang pengontrolan bisa di tempat-tempat berikut: Di Sekolah, di rumah korban dan pelaku, di kos, tempat bermain, ditempat yang sepi, di Toilet Masjid). Rumah yang dulunya dianggap sangat aman bagi anak, ternyata juga menjadi bagian dari tempat yang cukup rentan terjadinya kekerasan seksual pada anak. Begitu juga ruang-ruang publik, tempat bermain anak, yang dulunya merupakan tempat yang cukup aman, pada kondisi sekarang menjadi tempat yang cukup rentan terjadi kekerasan seksual bagi anak. Waktu dan lokasi kejadian pelanggaran seksual juga bervariasi antar negara dan antar kota. Dari data *Bureau of justice statistic*, sekitar 33% kasus pelanggaran seksual dilakukan antara pukul 6 pagi sampai pukul 6 sore, sekitar 43% antara pukul 6 sore hingga tengah malam, dan sekitar 23, 6% terjadi antara tengah malam hingga pukul pagi.³² Begitupula yang terjadi hasil penelitian di lapangan, kekerasan seksual terjadi kadang siang, kadang sore dan kadang malam.

Lokasi kejadian pelanggaran seksual dapat terjadi di rumah pelaku, tempat kerja pelaku, rumah korban, rumah anggota keluarga. Dari data *Bureau of justice statistic* sekitar 37% pelanggaran seksual terjadi di rumah korban, sekitar 19 % terjadi di rumah teman, tetangga, atau kerabat, sekitar 10% terjadi di jalanan yang jauh dari rumah, sekitar 7% terjadi ditempat parkir, dan sekitar 26% terjadi di lokasi yang lain³³

Berdasarkan kriteria atau aspek-aspek yang dikaji di atas maka secara terinpsit terdapat aspek budaya yang sangat mempengaruhi terjadinya perilaku tindak kekerasan pada anak, yaitu;

- a. Budaya Patriarki: (Laki-laki lebih berkuasa dari perempuan)

³¹ Tania Suci Maharani dan Oci Sanjaya, "Perlindungan Hukum Terhadap Anak Yang Menjadi Korban Kekerasan Rumahtangga di Indonesia. *Jurnal Kertha Semaya*. Vol. 9 No. 10 Tahun 2021, hlm. 1851-1864

³² Ahmad Richardo, "Karakteristik Pelaku Pelanggaran Seksual". *Jurnal Kedokteran Medika*, Vol. 22, No. 60. September-Desember. 2016

³³ <https://law.ui.ac.id/bahaya-dampak-kejahatan-seksual/> diakses 22 Juli 2022

Budaya di Indonesia sangat kental akan budaya patriarki. Patriarkhi adalah sebuah sistem sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang kekuasaan utama dan mendominasi dalam peran kepemimpinan politik, otoritas moral, hak sosial dan penguasaan properti. Dalam domain keluarga sosok yang disebut ayah memiliki otoritas terhadap perempuan, anak-anak dan harta benda. Secara tersirat sistem ini melembagakan pemerintah dan hak istimewa laki-laki serta menempatkan posisi perempuan di bawah laki-laki.³⁴

Lebih lanjut dalam Wikipedia tersebut dijelaskan bahwa sistem sosial patriarkhi menjadikan laki-laki memiliki hak istimewa terhadap perempuan. Dominasi mereka tidak hanya mencakup ranah personal saja, melainkan juga dalam ranah yang lebih luas seperti partisipasi politik, pendidikan, ekonomi, sosial, hukum dan lain-lain. Dalam ranah personal, budaya patriarkhi adalah akar munculnya berbagai kekerasan yang dialamatkan oleh laki-laki kepada perempuan. Atas dasar hak istimewa yang dimiliki laki-laki, mereka juga merasa memiliki hak untuk mengeksploitasi tubuh perempuan.³⁵ Hal senada juga diungkapkan oleh Fakhri Indonesia sangat kental ketidakadilan gender yang termanifestasikan dalam berbagai bentuk ketidakadilan, termasuk kekerasan. Artinya tindakan kekerasan termasuk kekerasan seksual sangat dipengaruhi oleh ideologi ketidakadilan gender yang berkembang di masyarakat, yang menempatkan perempuan sebagai objek kekerasan seksual. Anak seringkali ditempatkan dipihak lemah, tidak berdaya sehingga menjadi tempat pelampiasan, baik pelampiasan kekerasan fisik maupun kekerasan seksual.

- b. Longgarnya sanksi sosial (tidak dilakukan kebiasaan cuci kampung, perilaku kekerasan sudah dianggap biasa, sehingga tidak ada efek jera baik dari pelaku maupun korban)
- c. Kebiasaan dalam memecahkan masalah dengan jalan musyawarah, sehingga masalah yang terkait kekerasan seksual dianggap cukup diketahui oleh keluarga dan diselesaikan secara mufakat kedua belah pihak atau kekeluargaan).

³⁴ <https://www.kemendppa.go.id/index.php/page/read/31/1436/hak-perempuan-untuk-mencapai-kesetaraan-gender>, diakses, 22 Juli 2022

³⁵ Asmaunizar, " Eksploitasi Perempuan dalam Periklanan Menurut Pandangan Islam", Jurnal Al-Bayan, Vol. 21, No. 32, Juli- Desember 2015.

2. Pencegahan kekerasan seksual pada anak berbasis budaya yang terimplikasi pada layanan Bimbingan Konseling (Pencegahan Kekerasan Seksual pada Anak

a. Layanan Orientasi

Pencegahan kekerasan seksual pada anak dapat dilakukan melalui layanan orientasi, konselor bekerjasama dengan pihak LPKA untuk mengenalkan pada anak tentang UU PPAT dan sanksi hukum pada anak terkait perilaku kekerasan seksual.

b. Layanan Informasi

Pencegahan kekerasan seksual pada anak dapat dilakukan dengan cara pemberian layanan informasi pada tokoh Masyarakat (Perangkat Desa, tokoh agama, tokoh adat, ketua dusun, warga) untuk memberlakukan kembali ritual budaya (cuci kampung pada pelaku dan korban). Pencegahan juga dapat dilakukan dengan cara memberikan edukasi pada masyarakat bahwa perilaku kekerasan pada anak, baik pelaku maupun korban harus diberikan efek jera berupa sanksi hukum, sanksi adat dan sanksi sosial.

c. Layanan Konseling Individu

Pencegahan kekerasan seksual pada anak dapat dilakukan dengan cara pemberian layanan konseling individu dan kelompok baik di sekolah maupun di luar sekolah.

d. Layanan Bimbingan Kelompok

Pencegahan kekerasan seksual pada anak dapat dilakukan dengan cara memberikan layanan bimbingan kelompok dengan materi tentang; Peraturan tentang kekerasan seksual pada anak, dampak negatif media sosial, Menjadi Remaja yang mandiri, memiliki self kontrol yang baik, Dampak kekerasan seksual perspektif Hukum, Agama dan Budaya.

e. Konseling Keluarga

Memberikan edukasi berbasis budaya pada keluarga, dengan meningkatkan sikap *awere* atau peka pada lingkungan situasi bermain anak, tempat anak ditinggalkan saat orangtua bekerja atau berkebun. Memberikan edukasi pada keluarga untuk meningkatkan komunikasi pada anak, minimal menanyakan kegiatan yang anak lakukan selama orang tua bekerja di luar rumah. Dengan kondisi dan keadaan orang tua yang memang diharuskan untuk memenuhi kebutuhan keluarga dengan banak

menghabiskan waktu di Kebun, memberikan edukasi pada orang tua supaya lebih peka dan berhati-hati dalam meninggalkan anak bersama orang-orang terdekatnya, seperti kakek, paman, dan saudara laki-laki yang memeing akan ada potensi dan kesempatan untuk melakukan kekerasan seksual pada anak.

SIMPULAN

Karakteristik Pelaku, ditinjau dari usia berada pada usia remaja, dewasa, dan lansia. Tingkat pendidikan ada yang sekolah dan juga tidak sekolah. Kepribadian mayoritas intorvert dan ekstrovert. Tingkat ekonomi dari kalangan bawah-sampai menengah. Pekerjaan orangtua bekebun dan swasta. Asal daerah semua Kabupaten/Kota di provinsi Bengkulu. yang paling dominan terjadi di daerah Bengkulu Utara dan Kepahiang. Dan motif/penyebab adalah pengaruh internet/penasaran, tidak tersalurkan kebutuhan Sex dan pengaruh teman. Karakteristik Korban, ditinjau dari usia anak di bawah umur, remaja dan motif/penyebab ada kesempatan, kurang perhatian dari orang tua dan kondisi keluarga broken home. Tingkat pendidikan, kepribadian dan tingkat ekonomi serta pekerjaan orang tua cenderung ada kesamaan dengan pelaku. Lokasi Tempat Kejadian semua berpotensi, jika kurang pengontrolan bisa di tempat-tempat berikut: Di Sekolah, di rumah korban dan pelaku, di kos, tempat bermain, di tempat yang sepi, di Toilet tempat ibadahpun berpotensi. Implikasi terhadap layanan Bimbingan dan Konseling dalam pencegahan terjadinya kekerasan seksual adalah dengan memberikan berbagai layanan orientasi, layanan informasi, konseling keluarga, layanan konseling perorangan, layanan bimbingan kelompok dan konseling kelompok serta bekerja sama dengan mitra baik pemerintah, swasta maupun LSM.

Rekomendasi penelitian, direkomendasikan pada pihak-pihak berikut; pertama, Lembaga lokasi penelitian (LPKA Kelas II.A Bengkulu, Yayasan Bintang Terampil Bengkulu, Women Crisis Centre Bengkulu, Corien Centre Bengkulu dan Yayasan Pupa Bengkulu), di harapkan dapat memberikan materi kegiatan pendampingan sesuai dengan kebutuhan pelaku, korban dan karakteristik lokasi kejadian. Memberikan sosialisasi ke pihak sekolah tentang efek perilaku seksual bukan hanya sebatas pada sanksi sosial saja, meskipun dilakukan suka sama suka, namun tetap sanksi secara

hukum. Kedua, Tokoh masyarakat, dengan adanya temuan penelitian, diharapkan dapat dijadikan masukan dan saran dalam menentukan kebijakan desa dan sanksi yang tegas pada masyarakat yang melakukan, jangan terlalu memberi kelonggaran dan toleransi pada masyarakat, sehingga kejadian serupa cenderung terulang dan tidak memberikan efek jera pada masyarakat. Ketiga, Program Studi Bimbingan dan Konseling Islam (BKI), temuan penelitian diharapkan dapat menjadi acuan dalam membuat program di tempat magang mahasiswa, serta membuat modul Program Bimbingan dan Konseling Islam yang berbasis budaya, yang diaplikasikan dalam bentuk layanan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. 2007. Yatimin. Studi Akhlak dalam Perspektif Al-Qur'an. Jakarta: Amzah.
- Abdul Wahid. 2001. Perlindungan Terhadap Korban Kekerasan Seksual. PT Refika Aditama. Bandung.
- Alwi, Syafrudin. 2001. Manajemen Sumber Daya Manusia. Yogyakarta: BPFE.
- Asmaunizar. Eksploitasi Perempuan dalam Periklanan Menurut Pandangan Islam. Jurnal Al-Bayan, Vol. 21, No. 32, Juli- Desember 2015.
- Creswell, J.W. 2013. Penelitian Kualitatif dan Desain Riset. Alih Bahasa Ahmad Lintang Lazuardi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dita Anggraini Siregar. Penanggulangan Kekerasan Seksual pada Anak dalam Dunia pendidikan Seksual Violence Children In Education. Vol.1, No.1, 2022.
- Faizin, Abdul. 2010. Perindungan Hukum Terhadap Anak Korban Kekerasan Seksual. Salatiga: Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri.
- Gultom, Maidin. 2014. Perlindungan Hukum Terhadap Anak dan Perempuan. Bandung: PT Refika Aditama.
- Hardiansyah, Haris. 2012. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Salemba Humanika.
- Humaira B, Diesmy dkk. Kekerasan Seksual pada Anak: Telaah Relasi Pelaku Korban dan Kerentanan pada Anak. Jurnal Psikologi Islam (JPI). 12 (2). Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim. 2015
- I Ketut Gusti Ayu dan Ketut Sudibia. Faktor-faktor Sosial Ekonomi Penyebab terjadinya Kasus Pelecehan Seksual Pada Anak di Kota Denpasar. Jurnal Piramida. Volume. XIII.No.1.hal 9-17.2017.
- Khairul, Insan. Faktor Penyebab Anak Melakukan Tindak Kriminal. JOM FISIP Volume.3 Nomor.2. 2016.
- Moleong, Lexy J. 2007. Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya.

- Merkin, R. S. *Sexual harassment indicators: The socio-cultural and cultural impact of marital status, age, education, race, and sex in Latin America. Intercultural Communication Studies XXI*, 1, 154–172.2012.
- Mirnawati. *Peran Konselor Dalam Menangani Korban Kekerasan Seksual Di Yayasan Cahaya Perempuan Women's Crisis Centre (WCC) Bengkulu.*
- Ni Nyoman Juwita Arsawati, dkk 2019. Anak Korban Kekerasan Seksual Akibat Ketimpangan Gender. *Jurnal Legislasi Indonesia*, Vol.16.Nomor.2 Tahun 2019.
- Poerwandari, E. K. 2000. Kekerasan Terhadap Perempuan: Tinjauan Psikologi Feministik, dalam Sudiarti Luhulima (ed) *Pemahaman Bentuk-bentuk Tindak Kekerasan Terhadap Perempuan dan Alternative Pemecahannya.* Jakarta: Kelompok kerja Convention Watch. Pusat Kajian Wanita dan Gender. Universitas Indonesia.
- Resty Justicia, "Pandangan Orang Tua Terhadap Pendidikan Seks Untuk Anak Usia Dini. *Journal Pendidikan.* Vol.1,No.2, November 2017.
- Rini Dwi Septiani "Pentingnya Komunikasi Keluarga dalam Pencegahan Kasus Kekerasan Seks pada Anak Usia Dini. *Journal Pendidikan Anak*, Vol.10 (1), 2021.
- Sabda TulihaKajian Motif Pelaku Kekerasan Seksual Terhadap Anak Melalui Modus Operan di lingkungan Keluarga. *Junal Sosiatri-Sosiologi.* Vol. 6 (2). Hal.1-17.2018.
- Sagala, R. V. (2020). *Dunia kerja, kekerasan, dan pelecehan berbasis gender.* Bandung: Yayasan Institut Perempuan.
- Sugiyono. 2018. *Metodologi Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D.* Jakarta: Rodaskarya.
- Tania Suci Maharani dan Oci Sanjaya, "Perlindungan Hukum Terhadap Anak Yang Menjadi Korban Kekerasan Rumahtangga di Indonesia. *Jurnal Kertha Semaya.* Vol. 9 No. 10 Tahun 2021.
- Teja, Muhammad. 2015. *Pembangunan untuk kesejahteraan masyarakat di kawasan pesisir.* *Jurnal Aspirasi.* Vol.6, No. 1. Undang-undang No.6 Tahun 2014.
- Utami Zahira Noviani P, dkk. Mengatasi dan Mencegah Tindak Kekerasan Seksual Pada Perempuan dengan Pelatihan Asertif. *Jurnal Penelitian PPM* Vol.5 No.1.2018.
- Whealin, Julia. (2007). *Child Sexual Abuse. National Center for Post Traumatic Stress Disorder. US Department of Veterans Affair (Online).* Diunduh dari <http://www.answers.com/topic/child-abuse>.



Legal Politics In Indonesia's Criminal Policy Of Sexual Harassment: Problems And Challenges

Iqbal Kamalludin¹, Heris Suhendar², Bunga Desyana Pratami³,
Muzaki⁴, Anna Diah Azizah⁵

^{1,2,3,4,5} Fakultas Syariah, UIN K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan

*Correspondence: Iqbal.kamalludin@uingusdur.ac.id

Abstract

Sexual violence crimes are increasingly troubling with the development of the modes used, regardless of gender or age. KUHP, Indonesian Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence, Indonesian Law Number 35 of 2014 concerning Child Protection, Law Number 23 of 2004 concerning the Elimination of Domestic Violence already need development to deal with criminal acts of sexual violence. This paper discusses legal politics in criminal law policies in Indonesia using three criteria, namely the policies issued; legal policy background; and law enforcement of issued policies. The purpose of Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence is to achieve national goals in accordance with the Preamble to the 1945 Constitution. However, several problems and challenges have arisen, for example not yet regulated related to rape, so that rape is defined narrowly. Article 295 of the Criminal Code. In addition, in terms of non-physical sexuality, law enforcement officers need to work hard and be thorough in proving that legal justice, moral justice, and social justice are realized while still taking the side of the victim.

Keywords: Criminal law; Politics of law; Sexual harassment

Abstrak

Kejahatan kekerasan seksual semakin meresahkan dengan makin berkembangnya pula modus yang digunakan, tanpa memandang jenis kelamin maupun usia. KUHP, Undang-Undang RI Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, Undang-Undang RI Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga sudah semakin butuh pengembangan untuk menangani tindak pidana pelecehan seksual. Paper ini membahas tentang politik hukum dalam kebijakan hukum pidana pelecehan seksual di Indonesia menggunakan tiga kriteria, yaitu kebijakan hukum yang dikeluarkan; latar belakang kebijakan hukum; dan penegakan hukum dari kebijakan yang dikeluarkan. Tujuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan seksual adalah mewujudkan tujuan nasional sesuai dengan Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945. Meskipun begitu, beberapa permasalahan dan tantangan berpotensi muncul, misalnya belum diaturnya secara pasti terkait perkosaan, sehingga perkosaan diartikan secara sempit dalam Pasal 295 KUHP. Selain itu, dalam hal pelecehan seksual nonfisik, perlu kerja keras dan ketelitian aparat penegak hukum dalam melakukan pembuktian agar terwujud keadilan hukum, keadilan moral, dan keadilan sosial dengan tetap berpihak pada korban.

Kata Kunci: Hukum Pidana; Pelecehan Seksual; Politik Hukum

INTRODUCTION

Sexual urges carried out through violence are a category of serious crimes, especially if they occur in children, with disabilities, or in children with special needs. (Widyastuti, 2016) Unfortunately, the number of sexual violence during the COVID-19 pandemic actually continued to increase, this made the status of the crisis of sexual violence crimes to be carried out by this nation. (Kamalludin & Arief, 2019) Policies in tackling crimes of sexual violence have been accommodated through the formulation of criminal provisions in Law No. 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence, which regulates what sexual violence is and what forms of offense are included in the category of crimes of sexual violence.

As recorded in the data (FHUI, 2022) most women experience physical sexual harassment, and apart from physical, sexual harassment is also common in cyberspace. The increasing trend of digital sexual harassment is one of the effects of new normal activities, since the COVID-19 pandemic hit the world. (Salamor & Salamor, 2022) The cases were dominated by women, and the majority of women admitted that they had experienced virtual bullying. Based on the records of research results presented in 2020 stated that the number of non-gender-based sexual violence through online media has increased by more than 40%. (Kristian, 2022) There were 281 cases of sexual violence in 2019, and 659 cases were recorded in the 10 months of 2020, mostly among the younger generation. Due to the extraordinary prevalence of young internet users, this group is quite vulnerable to being perpetrators and victims of cyber-sexual violence. Meanwhile, if based on gender, the data is presented that 71% of victims of crimes of sexual violence in cyberspace are mostly women. Unfortunately, in Indonesia there is still a lack of clear regulations on how the provisions of criminal acts of sexual violence are based on gender equality and based on victim justice.

When discussing crucial issues such as sexual violence, the victims are often women. This happens because women tend to be placed in unequal positions in society. (Adriana, 2009) The social environment tends not to support women's rights as defined by international organizations, but this causes a change in attitude. (Kurzman et al., 2019) Women are often placed in positions of male power which continue to be

recorded as a mosaic in social change. (Khulaisie, 2020) There are various forms of gender-based sexual violence behavior in cyberspace, including sexual violence with media abuse of technology, namely sexual violence carried out via the internet (can be in the form of obscene acts, sexual torture, rape, physical exploitation). Even some victims do not realize that the action is classified as a crime. (Hairi, 2015). Then there is the distribution of sexual content, various types, for example, the distribution of immoral photos, immoral videos, as well as screenshots of conversations with intimate elements between the perpetrator and the victim.

In addition, there is also an element of revenge in the form of pornography, which is usually caused by parties who have had immoral relationships in the past. (Mannika, 2018) This happens, given that pornography is the main cause of exposure to sexual violence crimes that occur in Mayantara, there is a tendency for victims to not have the courage to report that sexual violence has occurred due to the risk that immoral videos will be used as content and cause a commotion that has a domino effect in the future. day. Victims' sadness increases when the environment does not support them, they are confused about who to ask for help and who to rely on, especially they tend to be blamed or intimidated. (Ayuningtyas, 2021) Among the various crimes of sexual violence in cyberspace, the perpetrator threatens the victim in different ways and causes further crime for the perpetrator.

Verbal sexual harassment is also quite high apart from other forms of physical sexual harassment. (Trihastuti & Nuqul, 2020) This is an unfortunate condition, because sexual harassment also happens repeatedly and is carried out in public places such as in public transportation, offices, campuses and schools, as well as the environment around the house. (Fatura, 2019) Several cases of sexual violence were even cruelly perpetrated on victims of disabilities, as well as various other forms of sexual violence related to power relations. (Ayuningtyas, 2021)

The current criminal system in the Criminal Code, which is the main building, does not include any types of sexual violence, which includes explicit sexual harassment. (Kamalludin et al., 2018) In addition, the positive law of Indonesia mentioned above is

also unable to accommodate the fulfillment of the rights of victims completely starting from complaints to recovery of victims of sexual violence.

RI Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence which is full of interesting issues and problems to be studied in depth. It is necessary to know the real purpose of Law No. 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence. This is done in order to be able to answer the problems that exist in Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence. The study of Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence will not be separated from the study of legal politics. This is because the study of legal politics is a legal policy drawn up by a country in order to realize the goals of the state nationally. Issues and problems regarding criminal acts of sexual violence are a challenge to the Law of the Republic of Indonesia Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence. That is, there are two studies in this paper, including (1) the legal politics of the policy formulation of the criminal law of sexual harassment in Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence, and (2) Problems and challenges faced by Law Number 12 2022 concerning the Crime of Sexual Violence.

DISCUSSION

Legal Politics Criminal Law Policy on Sexual Harassment in Indonesia Perspective of Law Number 12 of 2022 concerning Criminal Acts of Sexual Harassment

The discussion of legal politics cannot be separated from the study of the definition of legal politics. Until this moment, there is no agreed definition regarding legal politics. Every expert who has an analytical focus on legal politics, has its own meaning of legal politics. Legal politics experts in Indonesia have their own definition of legal politics. By Moh Mahfud MD, legal politics is defined as "Legal politics is a legal policy or official line (policy) on law that will be enforced either by making new laws or by replacing old laws, in order to achieve state goals. Thus, legal politics is a choice of laws that will be enacted as well as choices about which laws will be repealed or not enforced, all of which are intended to achieve state goals as stated in the preamble of the 1945 Constitution. (Mahfud MD, 2009)

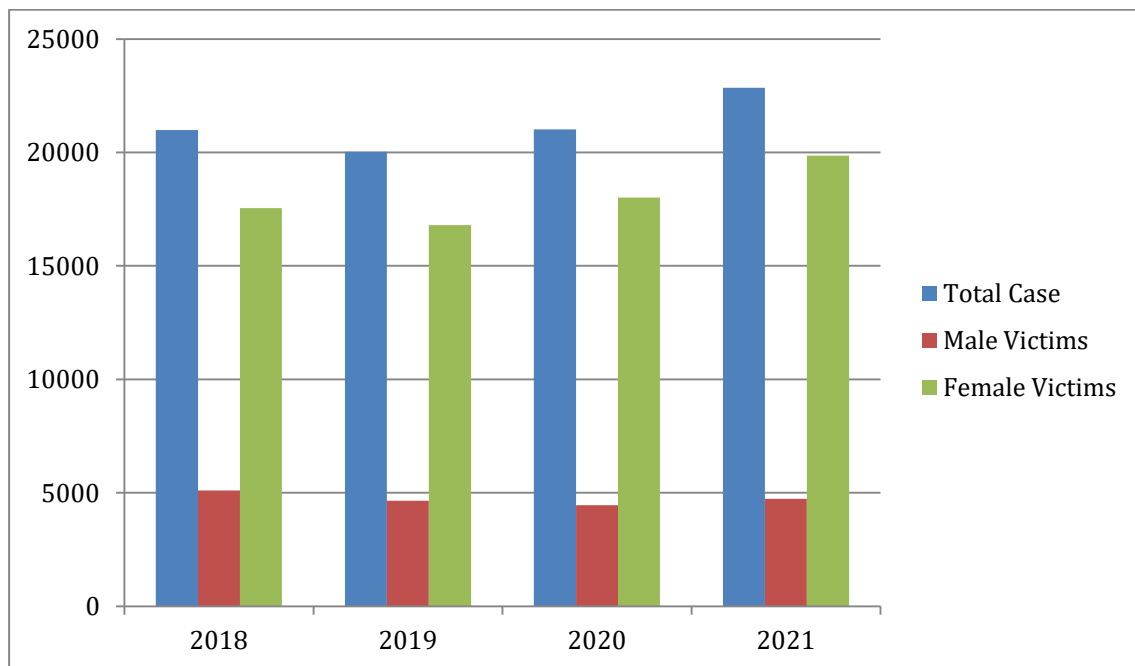


Diagram 1. Sexual violence in Indonesia in 2018 - 2021
source: (Kemenppa, 2022)

The data on sexual violence cases presented above describes the number that is not small to exceed thousands of cases that make Indonesia a sexual violence emergency, ironically this number represents the number of victims of women, men and children. The long road to the idea of a legal umbrella in the form of the PKS Bill with the aim of tackling sexual violence in Indonesia, which was initiated by the National Women's Commission, is the result of the thought of the rampant issue. However, the government's response was considered slow, even in 2020 the Bill on the Elimination of Sexual Violence was revoked from the Priority National Legislation Program (Prolegnas).

From a criminal policy perspective (Arief, 2017) The draft law on the elimination of sexual violence has urgency to be discussed and included in the priority prolegnas. This is a policy effort that is part of criminal politics. Because of its position as part of criminal politics, the purpose of establishing criminal sanctions by legislators should also lead to the goals to be achieved from criminal politics in the overall sense, namely "protection of society to achieve the happiness of the citizens" (happiness of the citizens) "a healthy and refreshing cultural life" (a wholesome and cultural living), "social welfare" or to achieve a balance (equality). The operation of the law can also be

interpreted as law enforcement activities which are essentially a process to realize legal goals, legal ideas become reality. (Pujirahayu, 2005) The goal of achieving equality which has been determined as the ultimate goal of criminal politics, therefore quoting the opinion of Barda Nawawi Arief, the concept of punishment must start from the 'balance' between two main targets, namely the protection of society and the protection of individuals. In this context, not only victims are protected, but also the wider community.

Term “kebijakan” diambil dari istilah “*policy*” (England) or “*politiek*” (Netherland). Starting from these two foreign terms, the term "criminal law policy" or "criminal law politics" can be used. The politics of criminal law means how to seek or make and formulate a good criminal law. Good legislation here, of course, does not have multiple interpretations and can give birth to certainty and justice.

Crime prevention policies use the means of criminal law (penal) which go through the stages of formulation (legislative policy), application (judicial/judicial policy) and execution (executive/administrative policy). Its operation starts from the formulation stage, not only the task of law enforcement officers who play an important role but also the task of law-making officials. Even legislative policy is the most strategic stage of penal policy. This is because the mistakes/weaknesses of legislative policies are strategic mistakes that can hinder efforts to prevent and combat crime at the application and execution stages. (Arief, 2014) Like the positive law in Indonesia that is currently in effect, it is still considered unable to accommodate the rights of victims and ensnare perpetrators of sexual violence.

The concept that was initiated in the Bill on the Elimination of Sexual Violence formulates a criminal act with an expansion of the meaning of sexual violence in nine criminal acts, the formulations of which are sorted from the lightest to the most severe, namely Sexual Harassment; Sexual exploitation; forced contraception; Forced abortion; Rape; Forced marriage; Forced prostitution; Sexual slavery and sexual torture. (Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Tentang Penghapusan Kekerasan Seksual, 2017) Sexual harassment is defined as a sexual act through physical or non-physical touch that targets the sexual organs or sexuality of the victim. This includes using whistling, flirting,

sexually suggestive speech, displaying pornographic material with sexual desire, touching or touching body parts, gestures or gestures of a sexual nature that cause discomfort, be offended, feel humiliated, and may cause health problems and safety. (Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Tentang Penghapusan Kekerasan Seksual, 2017)

Sexual harassment is divided into two forms, namely sexual harassment in the form of physical (body contact), including but not limited to touching, rubbing, poking, hugging, and/or kissing. (Gentile & Feiner, 2021) Meanwhile, sexual harassment in non-physical forms (no body contact) includes but is not limited to whistling, blinking of the eye, speech, which has a sexual nuance, invitation to have sexual intercourse, showing pornographic material, showing genitals, recording or taking photos secretly. silence someone's body. (Hemel & Lund, 2018) Thus, there are three key elements of the criminal act of sexual harassment, which include (1) actions: physical (body contact) and/or non-physical (no body contact) actions; (2) relating to one's sexuality; (3) causes a person to feel humiliated, intimidated, humiliated and/or humiliated.

There is a criminal law reform that is related to the formulation of verbal sexual harassment or commonly known as catcalling. (Sherman et al., 2021) N.K. Endah Triwijati formulated psychologically, a form of verbal sexual harassment is carried out by referring to something related to sex which is commonly called catcalling behavior, the forms of which include: (Prihadi, 2019) (1) "Joking, flirting with the opposite sex or the same sex, or asking questions about sexuality in discussions or chats that are not specifically about sexual matters"; (2) "Sexually oriented whistling"; (3) "Submit or ask other people about sexual desires or sexual activities that have been carried out by that person, which makes people uncomfortable"; and (4) "Criticizing or commenting on physical forms that lead to parts of sexuality, for example the shape of a person's body or genital size."

From the various forms above, there are two criteria for verbal sexual harassment, namely (1) "Speech accompanied by physical movements such as pointing a finger" and (2) "The act is done repeatedly against the victim." Furthermore, various identifications of articles in the Bill on the Elimination of Sexual Violence are presented

before being ratified into Law of the Republic of Indonesia Number 12 of 2022 as follows:

Accommodating acts that include acts of sexual violence, Sexual Violence is any act of humiliating, insulting, attacking, and/or other acts against a person's body, sexual desire, and/or reproductive function, by force, against the will of a person, which causes a person to it is not able to give consent in a state of freedom, due to inequality in power relations and/or gender relations, which results in or can result in physical, psychological, sexual suffering or misery, economic, social, cultural, and/or political harm. (Article 1 point 1)

Efforts to eliminate sexual violence are regulated in Article 4 (1) the Elimination of Sexual Violence includes: a. Prevention; b. Handling; c. Protection; d. Victim Recovery; and e. Prosecution of perpetrators. (2) Elimination of Sexual Violence as referred to in paragraph (1) is the state's obligation.

Criminal acts classified as sexual violence are regulated in Chapter V of the Crime of Sexual Violence Article 11 (2) consisting of: a. Sexual harassment; b. Sexual Exploitation, c. Forced contraception, d. Forced Abortion, e. Rape, f. Forced Marriage, g. Coercion of Prostitution, h. Sexual Slavery, and/or i. Sexual Torture. The next paragraph regulates the scope of personal, household, work relations, public relations, and other special situations. (NOVIANI P et al., 2018)

In the context of this research which focuses on sexual harassment, the Draft Law on the Elimination of Sexual Violence before it was passed into the Sexual Violence Criminal Act, defines sexual harassment in a separate article, namely Article 12 as follows (1) "Sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a is sexual violence that is carried out in the form of physical or non-physical actions against other people, which is related to a person's body part and related to sexual desire, so as to cause other people to be intimidated, humiliated, humiliated, or humiliated"; (2) "Sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a is a complaint offense, unless it is committed against children, persons with disabilities and children with disabilities."

The crime of sexual harassment is a complaint offense, which is contained in Part Three of the Crime of Sexual Harassment, Article 91 states that: "(1) Anyone who commits non-physical sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a which causes a person to feel humiliated, humiliated or humiliated, shall be punished with special rehabilitation for a maximum of 1 (one) month." "(2) If the sexual harassment as referred to in paragraph (1) is committed by: a. parents or family; b. a person who has a role, duty or responsibility for maintaining, supervising, or fostering in educational institutions, religious institutions, social institutions, child care centers, or other places where children are located and their safety should be protected; c. superior, employer or employer; d. someone who has a position as a religious figure, traditional leader, community leader, or official; then the criminal threat as referred to in paragraph (1) is added with additional social work punishment."

As for the criminal threat imposed, it is contained in Article 92, namely: "(1) Any person who commits physical sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a to someone who causes that person to feel humiliated, humiliated or humiliated, shall be punished. imprisonment for a maximum of 3 (three) years and additional punishment for special coaching."; "(2) Any person who commits physical sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a to a child, shall be sentenced to a maximum imprisonment of 4 (four) years and additional special guidance; (3) "Everyone who commits physical sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a to a person with a disability, shall be sentenced to a maximum imprisonment of 4 (four) years and an additional penalty of special coaching"; (4) "Everyone who commits physical sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a to a child with a disability, shall be punished with imprisonment for a maximum of 5 (five) years and additional punishment for special coaching."

The inclusion of a separate article related to the fulfillment of rights which shows that the PKS Bill is not only for the victim but also for the victim's family and also the witness, is regulated in Chapter VI on the Rights of the Victim, Victim's Family and Witness in Article 22, including regulating the right to treatment; right to protection (Rosania Paradiatz, 2022); right to recovery. Furthermore, the rights of the victims as

referred to in paragraph (1) above are regulated in detail in a special paragraph and a separate article in the bill.

Furthermore, regarding the expansion of evidence other than those recognized in the Criminal Procedure Code that can strengthen evidence in court to ensnare perpetrators of sexual violence, it is regulated in Chapter VII Handling of Sexual Violence Cases, which is regulated in Article 44, which states that "(1) Evidence in the examination of each the stages of sexual violence cases are carried out based on the applicable criminal procedural law, unless otherwise stipulated in this law."; (2) Other evidence provided for in this Law includes: a. certificate of psychologist and/or psychiatrist; b. medical records and/or forensic examination results; c. records of examinations in the investigation process; d. information that is spoken, sent, received or stored electronically by optical means or similar; e. document; f. bank account check results.

From the point of view of criminal sanctions, formulated in the PKS Bill with additional penalties to provide a deterrent effect on the perpetrators, it is regulated in Part Two of the Criminal Code, Paragraph 1 concerning Principal and Additional Criminal Crimes, namely in Article 87, that "(1) The principal punishment for perpetrators of criminal acts Sexual violence consists of: a. imprisonment; b. special rehabilitation; (2) Additional penalties for perpetrators of sexual violence consist of: a. Compensation; b. deprivation of profits derived from criminal acts; c. Social work; d. special coaching; e. revocation of custody; f. revocation of political rights; and/or revocation of position or profession."

There is also special rehabilitation provided for convicts in cases of sexual harassment, which is contained in Article 88 Paragraph 2 concerning Special Rehabilitation, namely (1) "Special rehabilitation is carried out by means of counseling, therapy, and other intervention measures"; (2) "Special rehabilitation as referred to in paragraph (1) shall be carried out by a unit under the ministry in charge of legal affairs and human rights which organizes special rehabilitation"; (3) "Special rehabilitation as referred to in paragraph (1) shall only be imposed on: a. convict children under the age of 14 (fourteen) years; or b. convicted of sexual harassment."

In more detail, it is also regulated regarding the inclusion of threats in sexual harassment, in Article 93 "If the sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a is accompanied by threats to the Victim, causing a person to experience mental shock, and/or causing the person to experience serious injury shall be punished with imprisonment for a minimum of 4 (four) years and a maximum of 8 (eight) years and additional special guidance.

There is also protection from sexual harassment carried out in office environments, religious circles, educational institutions and others as contained in Article 94 (1) "If the sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a is committed by: a. superior, employer or employer; or b. religious leaders, traditional leaders, community leaders, or officials; shall be sentenced to a minimum imprisonment of 5 (five) years and a maximum of 10 (ten) years and an additional penalty of special coaching. (2) "If the sexual harassment as referred to in Article 11 paragraph (2) letter a is committed by: a. parents or family; or b. a person who is responsible for maintaining, supervising, or fostering in educational institutions, religious institutions, social institutions, child care centers, or other places where children are located and their safety should be protected; shall be sentenced to a minimum imprisonment of 5 (five) years and a maximum of 12 (twelve) years and an additional penalty of special coaching.

Legal protection related to sexual harassment after the enactment of Law Number 12 of 2022 concerning Criminal Acts of Sexual Violence, regarding criminal acts, is regulated in Chapter II Article 4 concerning types of criminal acts of sexual violence, sexual harassment is defined in two forms, namely non-physical sexual harassment, and physical sexual harassment. By definition, physical sexual harassment is regulated in Article 6, that physical sexual acts are carried out and directed against the body, sexual desires, and or reproductive organs with the intention of degrading a person's dignity based on his sexuality and/or decency. In addition, it can also be intended to place someone under his control against the law, both inside and outside of marriage. Sexual harassment can also occur by abusing one's position, authority, trust, or prestige arising by means of deceit or relationship circumstances or taking advantage of a person's

vulnerability, inequality or dependence, through coercion or misdirection to move people to have or allow sexual intercourse.

As for non-physical sexual harassment, in accordance with Article 7 of the Republic of Indonesia Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence, it is regulated in Article 5, namely for subjects who commit non-physical sexual acts aimed at the body, sexual desire, and/or reproductive organs. with the intention of degrading the dignity of a person based on his sexuality and/or decency. The above regulations were drafted as a form of the state's commitment to eliminating forms of torture as well as ways of degrading human dignity and discrimination against women, children, and persons with disabilities. Philosophically, the purpose of Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence is to realize national goals in accordance with the Preamble to the 1945 Constitution. Although a separate study is needed if you want to see the effectiveness of law enforcement against Law Number 12 of 2022. The high number Sexual violence has been properly accommodated by the state through the Republic of Indonesia Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence.

Problems and Challenges of Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence

The process of ratifying the Draft Law on the Elimination of Sexual Violence into the Sexual Violence Crime Act has been going on for almost 10 years. Since it was initiated by the National Commission on Violence against Women (Komnas Perempuan) in 2012, against the backdrop of an increasingly emergency society against sexual violence, then in 2014 legal drafting in the form of the PKS Bill was started. A series of discussions, dialogues, and alignment of various facts and theories are carried out in the process. Until May 2016, the PKS Bill for the first time got a place for discussion in the Indonesian House of Representatives. (Maker et al., 2001)

Even though it was unclear, because in 2016 the Legislative Body of the House of Representatives agreed to include the PKS Bill on the 2016 Prolegnas priority. Then on 6

April 2017, the PKS Bill was agreed as an initiative of the DPR which then Commission VII of the DPR RI continued for discussion.

In fact, in 2020, the PKS Bill was removed from the DPR's Prolegnas Prioritas because the discussions were not easy. However, in 2021 the PKS Bill was again a priority for the 2021 Prolegnas and there was a change of name from the PKS Bill to the TPKS Bill. Although the quality of a law is not shown by the length or brevity of the drafting process, a rule is not free from its weaknesses. (Rais et al., 2019)

Law No. 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence, apparently experienced a reduction in the rules in regulating rape and forced abortion. Although rape is mentioned in the criminal act of sexual violence in Article 4 paragraph (2), it does not clearly state the threat of punishment for the perpetrators. The draft that previously regulated forced abortion was also not included in its ratification. (Anisah, 2018) The regulation on rape was returned to the Criminal Code rules, even though Article 285 is very biased towards the definition of rape, this is because in that article rape is limited to "the entry of the penis into the vagina." Whereas in the draft of the PKS Bill, the element of rape is interpreted quite comprehensively, namely "every act with violence, threats of violence, deceit, a series of lies, or abuse of power, or using the condition of a person who is unable to give consent to have sexual intercourse, by inserting his genitals, , body parts, or objects to the genitals, anus, mouth, or other body parts of the organs." (Diamond et al., 2020)

The draft in this Article, apart from having an expansion on the definition of rape, also accommodates gender equality by being oriented towards victims of sexual violence. There was a legal uncertainty when the rape article was abolished, on the grounds that the rape article was regulated in the RKUHP, the ratification of which was not yet known. (Zaidan, 2014)

Furthermore, in the case of a criminal act of non-physical sexual harassment, which is a new term, it has a potential burden of proof that must be shown through its consequences. (Herrera et al., 2014) For example, causing a sense of fear, loss of self-confidence, loss of ability to act, feeling helpless or intimidated, or suffering psychologically in someone. (Hemel & Lund, 2018) This proof is certainly not easy in the

law enforcement process. Then what becomes interesting is the way to prove the element of "degrading one's dignity and worth", the element with the intention of degrading the dignity and worth of a subjective nature attached to the victim's confession so that it is vulnerable to criminalization of innocent parties so it is necessary to carry out an in-depth analysis of the modes and motives in the crime. the chronology of the case and relying on a system of evidence based on the law in a negative way where the evidence is based on the law.

The next challenge is related to non-physical violence that demeans a person's dignity and that is related to one's deviant sexual desire/desire.(Anisah, 2018) Is it an act that can be punished when someone says "same-sex lover." This is based on the phrase sexual desire/sexual desire related to a person's sexual activity, which is then included in the element of non-physical sexual harassment, including insults to sexual deviations. Fulfillment of the elements contained in the sentencing article as well as some subjective evidence becomes a separate problem for law enforcement officers, especially for judges in realizing decisions that meet legal justice, moral justice, and social justice.

CONCLUSION

Protection of the right to be free from threats and violence is one of the objectives of the constitutional rights of citizens. The drafting of the Law on the Elimination of Sexual Violence which was later ratified into Law of the Republic of Indonesia Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence is a legal progressive step towards the high rate of sexual violence in Indonesia. Even so, several problems and challenges have the potential to arise, for example, there is no definite regulation regarding rape, so that rape is defined narrowly in Article 295 of the Criminal Code. In addition, in terms of non-physical sexual harassment, law enforcement officers need to work hard and be thorough in providing evidence in order to realize legal justice, moral justice, and social justice while still taking the side of the victim.

REFERENCES

- Adriana, I. (2009). Kurikulum Berbasis Gender (Membangun Pendidikan yang Berkesetaraan). *TADRIS: Jurnal Pendidikan Islam*, 4(1).
- Anisah, L. N. (2018). Tindak Pidana Perzinaan RUU KUHP: Perlindungan Hukum Versus Kriminalisasi Perempuan. *Jurnal Perempuan*, 23(2), 87–95.
- Arief, B. N. (2014). *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*. Kencana Prenada Media Group.
- Arief, B. N. (2017). *Reformasi Sistem Peradilan (Sistem Penegakan Hukum di Indonesia)*. Badan Penerbit Universitas Diponegoro.
- Ayuningtyas, K. (2021). Hentikan 'Tradisi' Penghakiman Korban Pelecehan Seksual | *SOSBUD: Laporan seputar seni, gaya hidup dan sosial* | DW | 29.06.2021. <https://www.dw.com/id/hentikan-tradisi-penghakiman-korban-pelecehan-seksual/a-58076897>
- Diamond, D., Yunara, E., & Ekaputra, M. (2020). *Perlindungan Hukum Terhadap Lelaki Dewasa Korban Tindak Pidana Perkosaan (Analisis Perbandingan Hukum Pidana dan RKUHP)*. Universitas Sumatera Utara.
- Fatura, F. N. (2019). Telaah Tindak Pidana Pelecehan Seksual Secara Verbal Dalam Hukum Pidana Indonesia. *Recidive*, 8(3), 238–244.
- FHUI, H. (2022). *Kekerasan seksual di internet meningkat selama pandemi dan sasar anak muda: kenali bentuknya dan apa yang bisa dilakukan? Oleh Lidwina Inge Nurtjahyo - Fakultas Hukum Universitas Indonesia*. Law.Ui.Ac.Id. <https://law.ui.ac.id/kekerasan-seksual-di-internet-meningkat-selama-pandemi-dan-sasar-anak-muda-kenali-bentuknya-dan-apa-yang-bisa-dilakukan-oleh-lidwina-inge-nurtjahyo/>
- Gentile, J., & Feiner, K. (2021). To Tell the Truth, (Re)Tell One's Tale: On Pedophilia, Taboo Desire, and Seduction Trauma-- Introduction to The Tale and Leaving Neverland: A Panel on Two Films on Childhood Sexual Abuse. *Studies in Gender and Sexuality*, 22(2), 71–79. <https://doi.org/10.1080/15240657.2021.1913341>
- Hairi, P. J. (2015). Problem Kekerasan Seksual : Menelaah Arah Kebijakan Pemerintah dalam Penanggulangannya. *Negara Hukum*, 6(1), 16.

- Hemel, D., & Lund, D. S. (2018). Sexual harassment and corporate law. In *Columbia Law Review* (Vol. 118, Issue 6).
- Herrera, M. C., Herrera, A., & Expósito, F. (2014). Stop Harassment! Men's reactions to victims' confrontation. *European Journal of Psychology Applied to Legal Context*, 6(2), 45–52. <https://doi.org/10.1016/j.ejpal.2014.06.006>
- Kamalludin, I., & Arief, B. N. (2019). Kebijakan Formulasi Hukum Pidana Tentang Penanggulangan Tindak Pidana Penyebaran Ujaran Kebencian (Hate Speech) Di Dunia Maya. *Law Reform*, 15(1), 113. <https://doi.org/10.14710/lr.v15i1.23358>
- Kamalludin, I., Rahma, H., Sari, A. A., & Pujiyono. (2018). Politik Hukum dalam Kebijakan Hukum Pidana LGBT. *Cita Hukum*, 6(2), 317–342. <https://doi.org/10.15408/jch.v6i2.7805> Abstract.
- Kemenppa. (2022). *SIMFONI-PPA*. <https://drc-simfoni.kemenpppa.go.id/ringkasan>
- Khulaisie, R. N. (2020). Islam Progresif dan Kesetaraan Gender Menurut Pemikiran Abdullah Saeed. *MUWAZAH – Jurnal Kajian Gender*, 12(1), 71–88. <https://doi.org/10.28918/muwazah.v11i1.1886>
- Kurzman, C., Dong, W., Gorman, B., Hwang, K., Ryberg, R., & Zaidi, B. (2019). Women's Assessments of Gender Equality. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*, 5, 237802311987238. <https://doi.org/10.1177/2378023119872387>
- Mahfud MD, M. (2009). *Politik Hukum di Indonesia*. Rajagrafindo Persada.
- Maker, A. H., Kimmelmeier, M., & Peterson, C. (2001). Child sexual abuse, peer sexual abuse, and sexual assault in adulthood: A multi-risk model of revictimization. *Journal of Traumatic Stress*, 14(2), 351–368. <https://doi.org/10.1023/A:1011173103684>
- Mannika, G. (2018). Studi deskriptif potensi terjadinya kekerasan seksual pada remaja perempuan. *Calyptra: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Universitas Surabaya*, 7(1), 2540–2553.
- Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Tentang Penghapusan Kekerasan Seksual, 13 Ekp 1576 (2017).
- NOVIANI P, U. Z., Arifah, R., CECEP, C., & Humaedi, S. (2018). Mengatasi Dan Mencegah Tindak Kekerasan Seksual Pada Perempuan Dengan Pelatihan Asertif. *Prosiding*

- Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat*, 5(1), 48.
<https://doi.org/10.24198/jppm.v5i1.16035>
- Prihadi, I. A. (2019). GAGASAN KRIMINALISASI TERHADAP PELECEHAN SEKSUAL SECARA VERBAL DALAM PEMBAHARUAN HUKUM PIDANA DI INDONESIA. *JOM Fakultas Hukum Universitas Riau*, VI(2), 1–15.
- Pujirahayu, E. W. (2005). *Pranata Hukum Sebuah Telaah Sosiologis*. Suryandaru Utama.
- Rais, N. F., Manurung, G. P., & Wardani, A. K. (2019). Analisis Keberlakuan RKUHP dan RUU-PKS dalam Mengatur Tindak Kekerasan Seksual. *Lex Scientia Law Review*, 3(1), 55–68.
- Rosania Paradiatz, E. S. (2022). Perlindungan Hukum Terhadap Korban Pelecehan Seksual. *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia*, 4(1), 64.
- Salamor, Y. B., & Salamor, A. M. (2022). Kekerasan Seksual Terhadap Perempuan (Kajian Perbandingan Indonesia-India). *Balobe Law Journal*, 2(1), 7.
<https://doi.org/10.47268/balobe.v2i1.791>
- Sherman, A. D. F., Allgood, S., Alexander, K. A., Klepper, M., Balthazar, M. S., Hill, M., Cannon, C. M., Dunn, D., Poteat, T., & Campbell, J. (2021). Transgender and Gender Diverse Community Connection, Help-Seeking, and Mental Health Among Black Transgender Women Who Have Survived Violence: A Mixed-Methods Analysis. *Violence Against Women*, 1077801221101388.
<https://doi.org/10.1177/10778012211013892>
- Trihastuti, A., & Nuqul, F. L. N. (2020). Menelaah Pengambilan Keputusan Korban Pelecehan Seksual Dalam Melaporkan Kasus Pelecehan Seksual. *Personifikasi*, 11(1), 1–15.
- Widyastuti. (2016). *Peta Kekerasan dalam Rumah Tangga (Studi Atas Perkara Perceraian di Pengadilan Agama Batang Tahun 2015)*. 8(2), 244–257. <http://e-journal.stain-pekalongan.ac.id/index.php/Muwazah>
- Zaidan, M. A. (2014). Perempuan Dalam Perspektif Hukum Pidana. *Jurnal Yuridis*, 1(2), 217–231.



A Comprehensive And Integrative Approach To Sexual Violence In Islamic Campus: An Ulul Albab Model

Istiadah ^{1*}, Aprilia Mega Rosdiana², Muallifah³

^{1,2,3} UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

* istihalim123@gmail.com

Abstract

This study aims to prevent sexual violence in a comprehensive and integrative manner on the campus of UIN Maulana Malik Ibrahim Malang with the ULUL ALBAB approach. The research method is carried out through a qualitative case study approach to explore the problem in more depth. Sources of qualitative research data are information obtained from interviews, participation observations, and documentation. Research informants were educators, education staff and survivors from UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. The results of this research on prevention of sexual violence are carried out through 3 activities, namely socialization, governance and culture. Socialization on prevention of sexual violence is carried out in several ways, namely campaigns, training and learning. In learning in curriculum, lesson plans, modules and books. In preventing sexual violence through governance, it will be seen from the existence of gender responsive infrastructure, standard operating procedures (SOP), Integrity Pacts and Cooperation. The cultivation of anti-sexual violence culture at UIN Malang is integrated with the cultivation of Islamic values.

Keywords: *prevent, sexual violence, integrative approach, Islamic Campus*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk melakukan pencegahan kekerasan seksual secara comprehensive dan integrative dikampus UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dengan pendekatan ULUL ALBAB. Metode penelitian dilakukan melalui pendekatan kualitatif studi kasus untuk menggali permasalahan secara lebih mendalam. Sumber data penelitian kualitatif informasi yang diperoleh dari wawancara, Observasi partisipasi, dan dokumentasi. Informan penelitian adalah tenaga pendidik, tenaga kependidikan serta para penyintas dari UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Hasil penelitian pencegahan kekerasan seksual ini melalui 3 kegiatan, yakni sosialisasi, tata kelola dan budaya. Sosialisasi tentang pencegahan kekerasan seksual dilakukan dengan beberapa cara yaitu Kampanye, pelatihan dan Pembelajaran. Dalam pembelajaran di Kurikulum, RPS, Modul dan Buku. Dalam pencegahan kekerasan seksual melalui tata kelola akan dilihat dari adanya sarana prasarna responsive gender, standar operasional prosedur (SOP), Pakta integritas dan Kerjasama. Penanaman budaya anti kekerasan seksual di UIN Malang terintegrasi dengan penanaman nilai-nilai Islami.

Kata Kunci: *pencegahan, kekerasan seksual, pendekatan integratif, kampus Islami.*

PENDAHULUAN

Perguruan Tinggi dengan atribut keagamaan Islam tidak bisa diasumsikan pasti bebas dari kasus kekerasan seksual. Lembaga Islam yang diharapkan menjadi tempat yang aman

sebagai mencari ilmu tampaknya tidak dapat dipisahkan dari risiko kekerasan seksual. Artikel ini bertujuan untuk melanjutkan temuan (Ameri et al., 2017). Dikatakan bahwa religiusitas dapat mencegah risiko munculnya kasus kekerasan seksual di lembaga-lembaga Islam di Iran. Perencanaan dan pelaksanaan yang tepat budaya-keagamaan yang kondusif program akan secara efektif mengurangi dan menangkal perilaku berisiko seperti kekerasan seksual, penyalahgunaan alkohol dan obat-obatan terlarang, dan lain-lain.

Studi sebelumnya tentang kekerasan seksual dalam pendidikan cenderung melihat tiga hal. Pertama, penelitian yang mengetahui dampak kekerasan seksual. Beberapa peneliti menemukan kekerasan seksual memiliki efek psikologis ringan seperti kecemasan (Martin-Storey & August, 2016; Selkie, E. et al., 2015a). Sehingga dampak buruk seperti ide bunuh diri itu muncul (Lijster et al., 2016). Kekerasan seksual mungkin juga memiliki dampak pendidikan. Korban dari sekolah/ perguruan tinggi negeri beresiko dikeluarkan dari sekolah/ kampus atau jika masih diberikan kesempatan belajar, mereka kehilangan minat belajar. Tema kedua dari penelitian sebelumnya adalah penelitian tentang sumber informasi seksualitas yang dilakukan oleh Apaak dan Sarpong yang mengungkapkan bahwa sebagian besar penelitian mereka di Ghana menunjukkan bahwa siswa mengetahui pelecehan seksual melalui media massa, bukan dari lembaga pendidikan atau dari sekolah serta orangtua mereka.

Tren ketiga dari penelitian sebelumnya adalah penelitian mengenai kebijakan terkait pencegahan dan penanganan kekerasan seksual di kampus. Mohammed & Hashish (2015) mengemukakan pentingnya kebijakan pencegahan dan penanggulangan kekerasan seksual di kampus. Dari penelitian sebelumnya diketahui bahwa masih sedikit yang membahas tentang best practice layanan kampus dalam pencegahan kekerasan seksual.

Penelitian sebelumnya tentang kekerasan seksual di kampus menyatakan ada tiga bentuk kekerasan seksual. Pertama, kekerasan seksual yang dilakukan oleh siswa terhadap siswa lain. Kedua, kekerasan seksual yang dilakukan dosen atau karyawan terhadap mahasiswa/i. Ada kekerasan seksual terhadap siswa di lembaga pendidikan di Kendra Vidyalaya, Navodaya Vidyalaya di India (Reena & Saheab, 2014). Sedangkan Aja (2014) menemukan bahwa yang paling banyak terjadi adalah kekerasan seksual yang dilakukan oleh dosen atau karyawan terhadap mahasiswa (Aja, 2014). Hasil penelitian menunjukkan bahwa 98,8% responden mengatakan mayoritas kekerasan seksual dilakukan oleh dosen laki-laki terhadap mahasiswa perempuan (Taiwo, M. O., Omole, O. C., & Omole, 2014).

Studi lain menunjukkan angka kekerasan seksual di institusi. Studi tersebut menemukan bahwa perempuan berusia antara 18 dan 24 tahun berada pada risiko tertinggi untuk kekerasan seksual (Basile et al., 2011; Voth Schrag, 2017) beberapa perguruan tinggi memperkirakan bahwa sebanyak 40% mahasiswi mengalami viktimisasi seksual (Voth Schrag, 2017), sementara 5-7% pria melaporkan mengalami kekerasan seksual selama kuliah (Abebe et al., 2018). Pelajar juga rentan terhadap kekerasan dalam pacaran, dengan 22% mahasiswi mengalami viktimisasi ini (Voth Schrag, 2017).

Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk Bagaimana Universitas Maulana Malik Ibrahim Malang berupaya melakukan pencegahan kekerasan seksual secara komprehensif dan integratif.

Adapun literatur review dalam penelitian ini sebagai berikut;

Kekerasan Seksual

Kekerasan seksual adalah setiap tindakan merendahkan, menghina, melecehkan, menyerang tubuh, fungsi reproduksi orang lain, yang disebabkan oleh ketidaksetaraan kekuasaan atau relasi gender, yang menyebabkan korban menderita gangguan psikologis, fisik, kesehatan reproduksi dan hilangnya kesempatan untuk mendapatkan pendidikan yang aman dan optimal (Kemendikbud, 2022). Dalam Undang-Undang tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, yang dimaksud dengan: “Kejahatan kekerasan seksual adalah semua perbuatan yang memenuhi unsur-unsur tindak pidana sebagaimana diatur dalam Undang-Undang ini dan tindak kekerasan seksual lainnya yang diatur dalam Undang-Undang sepanjang masih berlaku. diatur dalam Undang-undang ini” (UU KDRT, 2022).

Oleh karena itu, kekerasan seksual dapat diartikan sebagai suatu perbuatan, baik verbal maupun non-verbal, yang memenuhi unsur-unsur kejahatan yang diatur dalam tindak pidana kekerasan seksual yang menyebabkan orang lain menderita kerugian fisik, psikis, sosial, ekonomi, dan kesehatan reproduksi. Undang-undang pidana kekerasan seksual juga menyebutkan bahwa jenis-jenis kekerasan seksual meliputi pelecehan seksual non-fisik, pelecehan seksual fisik, kontrasepsi paksa, sterilisasi paksa, kawin paksa, penyiksaan seksual, eksploitasi seksual, perbudakan seksual, kekerasan seksual berbasis elektronik, pemerkosaan, hubungan seksual dengan orang lain, perbuatan cabul terhadap anak, eksploitasi seksual terhadap anak, perbuatan melanggar kesusilaan yang bertentangan dengan kehendak korban, pornografi yang melibatkan anak atau pornografi yang secara eksplisit memuat kekerasan dan

eksploitasi seksual, pelacuran paksa, tindak pidana perdagangan orang yang dimaksudkan untuk eksploitasi seksual, kekerasan seksual dalam rumah tangga, tindak pidana pencucian uang yang asal tindak pidananya merupakan tindak pidana kekerasan seksual, tindak pidana lain yang secara tegas dinyatakan sebagai tindak pidana kekerasan seksual sebagaimana diatur dalam ketentuan peraturan perundang-undangan (UU Kekerasan Seksual, 2022).

Berbagai laporan menunjukkan bahwa dampak kekerasan seksual terhadap korban sangat serius seperti gejala trauma, gangguan hubungan sosial, perubahan perilaku dan stres emosional dan psikologis (Crivatu et al., 2021). Korban kekerasan seksual juga mengalami depresi dan dalam beberapa kasus bahkan memicu korban untuk bunuh diri. Korban kekerasan seksual merasa bahwa apa yang dialaminya adalah suatu aib, sehingga mereka memilih diam bahkan dipersalahkan atas kekerasan yang menimpa dirinya. Selain itu, karena peristiwa seksual ini dianggap sebagai aib, tidak hanya aib bagi korban tetapi juga aib bagi keluarga atau masyarakat sehingga menyebabkan korban dikucilkan dan dicap buruk di masyarakat.

Kondisi ini menyebabkan korban kekerasan seksual menjadi korban untuk kedua kalinya di lingkungan sosialnya. Korban kekerasan seksual merasa hidup dan masa depannya telah hancur sehingga tidak dapat melanjutkan hidup dan mencapai tujuan dan masa depannya. Hal ini menunjukkan bahwa peristiwa kekerasan seksual mempengaruhi kualitas generasi dan kesejahteraan masyarakat. Maka perlu diciptakan upaya preventif dan kuratif dalam pencegahan dan penanganan kasus kekerasan seksual khususnya yang terjadi di lingkungan kampus UIN Maulanan Malik Ibrahim Malang.

Pencegahan Kekerasan Seksual

Pelayanan terpadu di kampus tentang pencegahan dan penanganan kekerasan seksual belum semua tersedia/ ada. Meski sebagai Universitas Islam Negeri, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang telah mengeluarkan SK Rektor namun layanan terpadu ini belum terbina secara tegas. Pelayanan terpadu kekerasan seksual harus dikembangkan dan SOP (*standard operating procedure*) perlu diterapkan. Terbentuknya layanan terpadu akan membantu semua sektor/ stakeholder dalam pencegahan dan penanganan kekerasan seksual. Seperti yang disampaikan Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Bintang Puspayoga di depan media Februari lalu, beliau menyatakan bahwa layanan terpadu untuk membantu korban kekerasan seksual perlu dibuat (Antaraneews.com, 2022). Fakta ini sejalan dengan pendataan PTKIN (Pendidikan Tinggi Islam Negeri) di 16 PTKIN tahun 2019 silam. Ada

1.011 kasus kekerasan seksual dalam berbagai jenis. Kemenag bahkan telah membuat komitmen dengan Komnas Perempuan dalam bentuk Surat Keputusan Dirjen Pendidikan Islam Nomor 5494 Tahun 2019 tentang Pencegahan Kekerasan Seksual di Sekitar PTKIN.

Hal ini diperkuat dalam Undang-Undang Kekerasan Seksual (2022) yang menyebutkan bahwa pelayanan terpadu merupakan penyelenggaraan pelayanan terpadu, multi aspek, lintas fungsi dan sektoral bagi Korban, Keluarga Korban, dan/atau Saksi Kekerasan Seksual. Berdasarkan dokumen UU TPKS, ada sembilan jenis tindak pidana kekerasan seksual sebagaimana diatur dalam Pasal (4) Ayat (1) UU tersebut. Kesembilan kejahatan kekerasan seksual tersebut adalah pelecehan seksual non-fisik, pelecehan seksual fisik, kontrasepsi paksa, sterilisasi paksa, kawin paksa, penyiksaan seksual, eksploitasi seksual, perbudakan seksual, dan kekerasan seksual berbasis elektronik. Selain sembilan jenis kejahatan kekerasan seksual sebagaimana dimaksud pada ayat (1), ada 10 jenis kekerasan seksual lainnya yang tercantum dalam Pasal (4) Ayat 2, yaitu pemerkosaan, perbuatan cabul, hubungan seksual dengan anak, perbuatan cabul terhadap anak. , dan/atau eksploitasi seksual terhadap anak, dan perbuatan melanggar kesusilaan yang bertentangan dengan kehendak korban.

Berbagai jenis kekerasan dan pelecehan seksual diharapkan dapat diidentifikasi melalui pusat pengaduan dan layanan bantuan. Hendrik, (2018) menyebutkan pentingnya lembaga pengaduan dan pelayanan terpadu untuk mencegah kekerasan seksual terhadap perempuan dan anak. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pelayanan terpadu antara kesehatan dan kekerasan seksual yang telah berjalan, meskipun belum optimal, merupakan pelayanan penting untuk terus memerangi kekerasan seksual. Purwanti (2017) juga menyebutkan hasil penelitiannya bahwa perempuan yang mengalami pelecehan dan kekerasan seksual membutuhkan pelayanan medis, bantuan hukum, pelayanan penegakan hukum, sosialisasi hukum, pelayanan shelter dan pelayanan konseling. Hal ini menunjukkan bahwa diperlukan pelayanan terpadu dalam penanganan korban pelecehan dan kekerasan seksual serta berbagai sosialisasi pencegahan.

Sementara itu, tindakan yang telah dilakukan di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang selain merespon kebijakan pelayanan terpadu, juga telah melakukan berbagai program pencegahan, yaitu; adanya layanan pengaduan dan curhat antar siswa sebaya terkait tindakan pelecehan dan kekerasan seksual, sosialisasi anti kekerasan melalui poster ramah perempuan dan penolakan anti pelecehan/ kekerasan, layanan konseling bagi korban pelecehan/

kekerasan dan korban kekerasan dalam pacaran untuk siswa. Berbagai langkah dan pelayanan yang dilakukan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang ini diharapkan mampu mencegah dan membantu korban pelecehan dan kekerasan seksual terhadap mahasiswa, dosen dan karyawan. Selanjutnya diharapkan tercipta lingkungan yang positif dan ramah perempuan.

Pendidikan karakter Ulul Albab

Pendidikan karakter yang berbasis ulu al-albab di UIN Maliki Malang tidak terlepas dari tata nilai yang melandasinya. Pendidikan karakter berbasis ulu al-albab dilandasi oleh sifat-sifat yang terdapat pada pribadi ulu al-albab yang terdapat dalam al-Qur'an. Pendidikan karakter berbasis ulu al-albab dilandasi oleh sifat-sifat yang terdapat pada pribadi ulu al-albab yang terdapat dalam al-Qur'an tersebar pada 16 ayat al-Qur'an sebagaimana tersebut dalam buku pedoman mata kuliah Tarbiyah Ulul Albab. Ayat-ayat tersebut adalah (1) QS. Al-Baqarah; 179, (2) QS. Al-Baqarah 197, (3) QS. Al-Baqarah 269, (4) Qs. Ali Imran: 7, (5) Qs. Ali Imran; 190, (6) al-Maidah: 100; (7) Yusuf: 111, (8) al-Ra'd: 19, (9) Ibrahim: 52; (10) Shad: 29, (11) Shad 43; (12) al-Zumar: 9, (13) al-Zumar: 18, (14) al-Zumar 21; (15) al-Mu'min: 54, dan (16) al-Thalaq:10

Bangunan ilmu yang dikembangkan oleh UIN Maliki Malang tidak lain diarahkan untuk melahirkan lulusan yang disebut "Intelek Profesional yang Ulama' dan Ulama' Profesional yang Intelek." Untuk mencapai pada tujuan itu, pendidikan di UIN Maliki Malang dikemas dalam bentuk integrasi antara tradisi perguruan tinggi dan pesantren atau Ma'had 'Aly.

untuk saat ini selama satu tahun, dan diwajibkan pula mengikuti proses pendidikan dan/atau tradisi yang dikembangkan di dalamnya, seperti sholat wajib secara berjama'ah di masjid, sholat malam, tadarrus al-Qur'an, belajar bahasa Arab dan Inggris, dan kegiatan pendidikan lainnya. Melalui proses pendidikan seperti itu diharapkan para mahasiswa UIN Maliki Malang mampu mengembangkan empat kekuatan sekaligus, yaitu (1) kedalaman spiritual, (2) keagungan akhlak, (3) keluasan ilmu dan (4) kematangan profesional.

Adapun metode penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif studi kasus untuk menggali permasalahan secara lebih mendalam sehingga diperoleh data tentang pencegahan kasus kekerasan seksual di lembaga-lembaga Islam. Metode penelitian lapangan merupakan jenis penelitian yang tepat untuk mendeskripsikan pencegahan dan penanganan kekerasan seksual di UIN Malang. Melalui penelitian lapangan, peneliti mengumpulkan dan mendeskripsikan data kualitatif, kemudian mengembangkan aplikasi *mobile*. Tujuan penelitian kualitatif adalah untuk menggambarkan secara cermat realitas empiris di balik fenomena yang terjadi di suatu lapangan (Strauss dan Corbin, 2003: 4). Pengumpulan data

dilakukan melalui pendekatan sosial budaya dari respon kampus dalam mencegah dan menangani kekerasan seksual.

Jenis penelitian kualitatif yang digunakan adalah studi kasus. Peneliti akan menganalisis dan mendeskripsikan secara rinci fenomena yang terkait dengan kasus kekerasan seksual dan upaya penanganannya. Studi kasus adalah rangkaian kegiatan investigasi untuk menggambarkan dan menganalisis secara intensif dan rinci suatu fenomena atau unit sosial tertentu, seperti individu, kelompok, komunitas, atau institusi.

Informan dalam penelitian ini adalah tenaga pendidik, tenaga kependidikan serta para penyintas dari UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Tim melakukan wawancara dengan 5 dosen pengampu mata kuliah yang relate dengan gender dan kekerasan seksual, 6 staf yang menangani kegiatan KKN dan PBAK dan 204 Mahasiswa yang bersedia mengisi angket evaluasi PBAK. Sumber data penelitian kualitatif adalah kata-kata dan tindakan sedangkan beberapa data tambahan dapat berupa dokumen dan lain-lain. Ada dua sumber data khusus dalam penelitian ini, yaitu sumber data primer dan sekunder. Sumber kualitatif informasi yang diperoleh dari wawancara, Observasi partisipasi, dan dokumnetasi.

PEMBAHASAN

Pencegahan akan terjadinya kekerasan seksual di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dilakukan sebagaimana yang diamanatkan oleh Peraturan Menteri Agama Nomormor 73 Tahun 2022 yaitu melaui tiga hal yaitu sosialisasi, tata kelola dan budaya.

Sosialisasi

Sosialisasi tentang pencegahan kekerasan seksual dilakukan dengan beberapa cara yaitu Kampany dan pelatihan dan Pembelajaran. Dalam pembelajaran dil Kurikulum, RPS, Modul dan Buku

Kampanye tentang pencegahan kekerasan seksual di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang telah dilakukan mulai diterbitkannya SK Dirjend Pendis No 5494 Tahun 2019.

Sosialisasi SK tersebut kepada pejabat dan tendik dilakukan pada Tanggal 25 Januari 2020 bertepatan dengan peresmian Ruang laktasi bantuan dari direktur Jenderal Pendidikan Tinggi Islam, selanjutnya dilakukan Webinar bersama dengan Student Crisis Centre (SCC) bersama

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

Komnas Perempuan dan Lembaga Pengada Layanan Women's Crisis Centre (WW) Dian Mutiara, Pada bulan Desember 2020 PSGA melakukan Webinar bersama Ibu Prof. Dr. Siti Ruhaini Duhayatin dari Kantor Sekretariat Presiden (KSP), bapak Kyai Nahe'i dari Komnas Perempuan dan bapak Mahrus sebagai kasubdit Penelitian Kemenag RI. Sosialisasi kepada mahasiswa juga dilakukan melalui media elektronik seperti TV yaitu melalui Jawa timur TV (JTV) dan melalui Radio Simponi FM. Sosialisasi kepada pengurus Organisasi Intra Kampus yang diikuti oleh seluruh Dewan Eksekutif Mahasiswa (DEMA) baik dari tingkat universitas maupun tingkat fakultas. Kegiatan pada Omik ini sdh dilaksanakan dua kali yang pertama pada Tanggal 14 Nopember 2021 di Hotel Filadelfia batu dan yang kedua dilaksanakan pada Tanggal 29 Juli 2022 di Aula lantai tiga Fakultas Humaniora pada tanggal 29 Juli 2022. Kegiatan yang kedua ini diikuti lebih banyak peserta karena melibatkan Duta Kampus dan Tim Podcast PSGA.

Pelatihan dan workshop yang telah dilakukan oleh UIN Malang adalah Pelatihan HAM dan Gender yang dilakukan pada bulan Desember 2020, Pelatihan Psikologi dan Hukum bagi Sahabat juga dilakukan pada bulan desember 2020. Untuk mencegah Kekerasan seksual UIN Malang tidak hanya melulu membahas tentang kekerasan seksual, tetapi memandang perlu untuk melakukan pelatihandlam isu terkait seperti pelatihan pra nikah. Pelatihan pra nikah ini dilakukan secara rutin setiap tahun kepada mahasiswa. Pada Tahun 2022 pelatihan pra nikah dilakukan dengan menggunakan podcast dengan berbagai fakultas danmelibatkan duta kampus pada setiap fakultas.

Pencegahan kekerasan seksual melalui pembelajaran dilakukan oleh beberapa Fakultas dan program studi melalui beberapa strategi. Ada yang secara eksplisit memasukkan materi gender dan feminisme atau perempuan, ada pula yang secara implisit. Pada Fakultas Syariah Program Studi Akwalusy Syahsiyah tingkat strata satu ada dua Mata Kuliah yaitu sosiologi Hukum dan Hukum Keluarga (wawancara dengan Prof Mufidah 10 Oktober 2019). Pada fakultas humaniora prodi Sastra Inggris ada tiga mata kuliah yaitu Feminism in Language and Literature, Sosciology of Literature dan Cultural Studies (sumber : dokumen kurikulum dan RPS). Sedangkan di Fakultas Psikologi terdapat mata kuliah yang disisipi kesetaraan gender dan anti kekerasan seksual yaitu Psikologi lintas Budaya, Psikologi Komunitas, Psikologi perkembangan dan Psikologi Sosial . Sedangkan Strata dua pada prodi Ahwalus Syahsiyah ada mata kuliah Psikologi keluarga dan community development. Pda prodi Magister Pndidikan

Bahasa Arab ada penyisipan materi gender pada mata kuliah Pendekatan studi Islam. Sedangkan pada program magister SIAI terdapat mata kuliah yang secara Eksplisit berbunyi Gender dan Islam. Dengan adanya mata kuliah tersebut diharapkan terjadi penyadaran tentang penghormatan terhadap harkat martabat perempuan

Tata Kelola :

Dalam pencegahan kekerasan seksual melalui tata kelola akan dilihat dari adanya sarana prasarana responsive gender, standar operasional prosedur (SOP), Pakta integritas dan kerjasama

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang mempunyai sarana dan prasarana yang responsive gender dan mendukung pencegahan kekerasan seksual di kampus walaupun belum sempurna. Adanya toilet terpisah antara laki-laki dan perempuan di semua tempat menunjukkan adanya kesadaran pentingnya memberikan pelayanan yang untuk mencegah kekerasan seksual. Walau masih ada beberapa tempat yang toilet berhadapan antara laki-laki dan perempuan. UIN Malang mempunyai sebelas ruang laktasi yang tersebar di tujuh fakultas dan ruang kuliah bersama (Kaber) serta pasca Sarjana. UIN Malang juga mempunyai sarana CCTV di tempat-tempat yang biasa dipakai mangkal mahasiswa. Walaupun belum menyeluruh di tempat sepi.

Ruang konsultasi tentang kekerasan seksual sengaja tidak didekatkan dengan PSGA dan tidak diberi tulisan agar tidak menimbulkan stigma kepada korban.

Di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Dosen dan mahasiswa sudah berhasil diharuskan mengisi pakta integritas anti kekerasan seksual. Fakultas yang sudah secara rutin mewajibkan mahasiswa baru menandatangani pakta integritas adalah Fakultas Humaniora. Sedangkan pakta integritas untuk dosen telah secara rutin dilakukan untuk dosen pembina KKN. Baik KKN daring maupun luring semua diwajibkan mengisi pakta integritas. Pakta integritas ini dahulu hanya berisi tentang anti korupsi dan anti rasuah namun beberapa tahun terakhir ini ditambahkan dengan pakta integritas secara spesifik tentang tidak akan melakukan kekerasan seksual dan bersedia mendapatkan sanksi sesuai dengan peraturan perundangan yang berlaku.

Di bidang kerjasama UIN Maulana Malik Ibrahim Malang telah bekerjasama dengan beberapa lembaga layanan di kota dan kabupaten Malang Malang maupun yang berada di luar kota.

Dalam rangka capacity building focal poin PSGA Uin Malang juga mengadakan bench marking dengan beberapa pengada layanan. Pengada Layanan yang ada di Malang antara lain WCC Dian Mutiara dan Kopatara beberapa kali melakukan kegiatan bersama. Sedangkan yang di luar kota dilakukan benchmarking dengan Lembaga Pengada Layanan “Rifka Annisa Yogyakarta” dan PSGA Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada Tanggal 29 Oktober 2019.

Budaya anti Kekerasan Seksual

Penanaman budaya anti kekerasan seksual di UIN Malang terintegrasi dengan penanaman nilai-nilai Islami terutama dengan mewajibkan semua mahasiswa tinggal di Ma’had selama tahun pertama mahasiswa. Ma’had Al-Aly UIN Maulana Malik Ibrahim Malang merupakan makhad atau asrama yang terintegrasi dengan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dalam mengembangkan dan meningkatkan kualitas spritualitas mahasiswa. Berbagai kegiatan pengajaran keislaman sampai pada insternalisasi melalui berbagai kegiatan ubudiyah yang dilaksanakan bersama-sama. Selain itu, makhad difungsikan sebagai proses pendidikan integratif keislaman yang ahrus diikuti oleh mahasiswa yang belajar di kampus UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, terutama di tahun pertama. Keberadaan ma’had sangat strategis untuk mendukung visi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, yakni terwujudnya pendidikan tinggi integratif dalam memadukan sains dan Islam yang bereputasi internasional. Oleh karena itu posisi ma’had sangat strategis dan utama dalam mendukung ketercapaian visi tersebut. Dimana makhad sebagai pusat kegiatan yang mengintegrasikan dan mengembangkan kajian keislaman sebagai daar integrasi antara sains dan Islam.

Sebagaimana rukun UIN Maulana Malik Ibrahim Malang berjumlah 9 yang bisa diurutkan sebagai berikut; (1) Dosen, (2) Masjid, (3) Ma’had, (4) Perpustakaan, (5) Laboratorium, (6) Ruang kuliah, (7) perkantoran sebagai sarana pelayanan mahasiswa, (8) Pusat Pengembangan Seni dan Olah Raga dan (9) Sumber Pendanaan yang luas dan kuat. Berdasarkan urutan tersebut menunjukkan bahwa makhad mejadi urutan ketiga yang sarana untuk mendukung ketercapaian visi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

Selain itu, berbagai kegiatan positif dan edukatif yang mampu mendukung tercapainya kualitas dan berbagai soft skill yang dimiliki mahasiswa. Diantara kegiatan yang dilaksanakan secara rutin untuk pengembangan mahasiswa adalah; kedisiplinan, berlatih kepemimpinan, tanggung jawab terhadap diri sendiri, serta berbagai kajian keislaman yang

terintegrasi dengan masing-masing fakultas. Lebih rinci kegiatan terjadwal sebagai berikut; hari Senin, Selasa, Rabu dan Kamis pagi setelah subuh sampai jam 07.00 WIB dilakukan kajian kitab klasik dan kontemporer secara bergantian di masing-masing gedung tempat tinggal mahasiswa. Pembina kegiatan ini adalah para pengasuh ma'had dibantu oleh beberapa dosen dan murabbi yang sudah terseleksi. Pada hari Jum'at pagi setelah subuh, para santri diajak untuk memperdalam spiritual dengan membaca doa bersama di masjid. Pada hari Sabtu pagi, setelah subuh sampai jam 06.00 mengikuti kuliah bersama di masjid kampus. Setiap hari, mulai jam 14.00 sampai jam 17.00 WIB seluruh mahasiswa diwajibkan mengikuti kuliah bahasa Arab intensif, yang pengelolaannya ditangani oleh PPBA (Pusat Pengembangan Bahasa Arab).

SIMPULAN

Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa UIN Maulana Malik Ibrahim Malang telah mengupayakan pencegahan terjadinya kasus kekerasan seksual dengan mengadakan sosialisasi, tata kelola dan pengadaan lingkungan kondusif agar tumbuh budaya anti kekerasan seksual. Sosialisasi telah dilakukan melalui beberapa cara baik seminar, workshop, webinar tentang kekerasan seksual, pelatihan HAM, Gender dan *capacity building*. Sosialisasi dilakukan pula lewat radio dan televisi sampai mengadakan *mobile expo* tentang bentuk-bentuk kekerasan seksual. Pencegahan melalui tata kelola dilakukan dengan mempunyai sarana dan pra sarana yang responsive gender dan mendukung pencegahan kekerasan seksual di kampus walaupun belum sempurna. Pencegahan dilakukan pula dengan adanya standar operasional prosedur (SOP), Pakta integritas dan kerjasama dengan beberapa penyedia layanan baik dalam kota maupun luar kota. Sedangkan penanaman dan penciptaan budaya anti kekerasan seksual di UIN Malang terintegrasi dengan penanaman nilai-nilai Islami dalam berbagai kegiatan pendidikan, dan mewajibkan semua mahasiswa tinggal di ma'had Sunan Ampel al Aly, tempat menggembelng karakter Islami dengan jargon penyiapan ulama yang intelek dan intelektual yang ulama. Menjaga situasi anti kekerasan seksual dengan adanya pengawasan berjenjang mahasiswa, musrif, murobbi sampai mudirul ma'had. Penelitian ini dengan metode kualitatif belum mengukur keefektifan metode pencegahan kekerasan seksual, oleh karena itu perlu ditindaklanjuti dengan penelitian kuantitatif tentang efektifitas metode pencegahan kekerasan seksual yang diterapkan di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

DAFTAR PUSTAKA

- Abebe, K. Z., Jones, K. A., Culyba, A. J., Feliz, N. B., Anderson, H., Torres, I., ., & Miller, E. (2018). Engendering healthy masculinities to prevent sexual violence: Rationale for and design of the Manhood 2.0 trial. 18-32. doi: <https://doi.org/10.1016/j.cct.2018.05.017>. *Contemporary Clinical Trials*, 71(1).
- Aja, O. (2014). The Right To Higher Education For National Development And Equal Opportunity In Nigeria: The Major Challenges Of Our Time. *European Scientific Journal*, 10(10), 356–367.
- Ameri, Z., Mirzakhani, F., Nabipour, A. R., Khanjani, N., & Sullman, M. J. (2017). The relationship between religion and risky behaviors among Iranian university students. *Journal of Religion and Health*, 56(6).
- Basile, K. C., Black, M. C., Breiding, M. J., Chen, J., Merrick, M. T., & Smith, S. G., .. (2011). National intimate partner and sexual violence survey: . *2010 Summary Report*.
- Crivatu, I. M., Horvath, M. A., & Massey, K. (2021). *The impacts of working with victims of sexual violence: a rapid evidence assessment. Trauma, Violence, & Abuse*, 15248380211016024.
- Hendrik, A. et. (2018). Towards a more integrated and gendersensitive care delivery for victims of sexual assault: key findings and recommendations from the Belgian sexual assault care centre feasibility study. . *International Journal for Equity in Health*, 17:152.
- Lijster, G., Felten, H., Kok, G., & Kocken, P. (2016). Effects of an Interactive School-Based Program for Preventing Adolescent Sexual Harassment: A Cluster-Randomized Controlled Evaluation Study. . *Journal of Youth and Adolescence*, 45(5), 874–886.
- Martin-Storey, A., & August, E. (2016). Harassment Due to Gender Nonconformity Mediates the Association Between Sexual Minority Identity and Depressive Symptoms. *Journal of Sex Research*, 53(1), 85-.
- Mohammed, G., & Hashish, R. (2015). Sexual violence against females and its impact on their sexual function. , doi:<https://doi.org/10.1016/j.ejfs.2014.08.004>. *Egyptian Journal of Forensic Sciences*, 5(3), 96–1.
- Purwanti, A. (2017). Protection and Rehabilitation for Women Victims of Violence according to Indonesian Law (Study on Central Java Government's handling through KPK2BGA). *Diponegoro Law Review*, 2(2), 312-.
- Reena, M., & Saheab, O. (2014). Sexual Harassment Against Women At Educational Institutions. Retrieved from <https://www.ijsr.net/archive/v3i12/U1VCMTQ1ODI=.pdf>. *International Journals of Science and Research*, 3(12), 914.
- Selkie, E., R., Chan, & Moreno, M. (2015). Cyberbullying, Depression, and Problem Alcohol Use in Female College Students: A Multisite Study. *Cyberpsychology*

Behavior and Social Networking, 18(2),(79-86.).

Taiwo, M. O., Omole, O. C., & Omole, O. E. (2014). Sexual harassment and psychological consequence among students in higher education institution in Osun State, Nigeria. . *International Journal of Applied Psychology, 4(1), 13–18.*

Voth Schrag, R. J. (2017). *Campus based sexual assault and dating violence: A review of study contexts and participants. Affilia, . 32(1), 67-.*



Penguatan Pusat Studi Gender dan Anak Sebagai Upaya Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual Berbasis Kearifan Lokal

Ravico^{1*}, Lia Angela², Anggi Desviana Siregar³, Tiara⁴, Muhammad Alfian⁵

^{1,2,3,4,5} Institut Agama Islam Negeri Kerinci

*Correspondence: ravicoiainkerinci@gmail.com

Abstract

The gender and violence issues are the biggest issues that are still unfinished till now. To prevent and treat this issues, it is necessary to have a Gender and Children Study Center. In the term of strengthening PSGA, the national and international materials are often used as those references, but the local wisdom which based values are also necessary for it. Then, the implementation of the GCSC becomes as own strength. Besides, the research method used was a qualitative method that interprets and describes the culture to be studied deeply in this reserch. Moreover, the data collection technique used observation and interviews. Thus, the result of the research was the material PSGA based on the local wisdom can be found in various traditions that still exist in the Kerinci community. The kenduri sko tradition is a form of cooperation between male and female society. This form of cooperation is a form of gender equality. This concept is in line with the theory of nature. The strengthening of PSGA at the State Islamic Institute of Kerinci which is internalisation with the value of local wisdom is contained in the work program and policies PSGA of State Islamic Institute of Kerinci.

Keywords: Women; PSGA; Kerinci Tribe; Local Wisdom; Violence

Abstrak

Isu-isu gender dan kekerasan masih menjadi pekerjaan yang masih belum tuntas hingga saat ini. Untuk mencegah dan penanganan tersebut maka perlu adanya pusat studi agender dan anak (PSGA). Dalam wacana penguatan PSGA materi nasional dan internasional sering menjadi rujukan, namun perlu juga nilai-nilai berbasis kearifan lokal. Agar pelaksanaan PSGA menjadi kekuatan tersendiri. Adapun metode penelitian yang digunakan yaitu metode kualitatif yang menginterpretasikan dan mendeskripsikan kebudayaan yang akan dikaji. Langkah-langkah penelitian yang digunakan langkah observasi dan wawancara. Hasil penelitian ialah materi penguatan PSGA berbasis kearifan lokal dapat ditemukan pada berbagai tradisi yang ada pada masyarakat Kerinci. Tradisi *kenduri sko* merupakan bentuk kerjasama antara *anak jantan* dan *anak betino*. Bentuk kerjasama inilah yang merupakan wujud kesetaraan gender. Konsep ini sesuai dengan teori *nature* atau sesuai dengan kodrati. Penguatan kelembagaan PSGA IAIN Kerinci yang menginternalisasi nilai kearifan lokal tertuang dalam program kerja dan kebijakan PSGA IAIN Kerinci.

Kata Kunci: Perempuan; PSGA; Suku Kerinci; Kearifan Lokal; Kekerasan

PENDAHULUAN

Hadirnya isu kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan pada umumnya dilatarbelakangi rasa ketidakpuasan dan perlakuan yang dianggap menyudutkan perempuan. Tidak jarang dapat dijumpai kasus-kasus yang mendeskriminasikan kaum perempuan, bahkan menghilangkan makna keberadaannya (Rahminawati, 2001). Selain hal tersebut, isu-isu gender ini tanpa disadari sudah tertanam baik dalam budaya atau adat masyarakat di Indonesia. Dalam budaya ini perempuan merupakan pelayan dan berada di bawah kekuasaan laki-laki. Hal inilah yang kerap memicu perempuan sebagai objek kekerasan. Begitu juga anak perempuan, mereka juga mendapatkan perlakuan yang sama dari anak laki-laki. Dalam budaya ini, mereka tidak semestinya mendapatkan pendidikan tinggi, karena pada akhirnya kehidupan mereka berputar pada lingkungan rumah dan halamannya (Arfiansyah, 2018). Artinya isu-isu gender ini masih menjadi pekerjaan rumah yang terus menumpuk.

Dari berbagai data isu-isu gender ini seolah tidak pernah selesai, dari tahun ke tahun kasus-kasus masalah gender mengalami peningkatan yang sangat tajam. Pada CATAHU (Catatan Akhir Tahun) 2022 Komisi Nasional Perempuan mencatat dinamika pengaduan langsung ke Komnas Perempuan, lembaga layanan dan Badilag. Terkumpul sebanyak 338.496 kasus kekerasan berbasis gender (KBG) terhadap perempuan dengan rincian, pengaduan ke Komnas Perempuan 3.838 kasus, lembaga layanan 7.029 kasus, dan BADILAG 327.629 kasus (PEREMPUAN, 2022).

Tajamnya angka pada kasus-kasus kekerasan, pelecehan seksual pada perempuan menunjukkan perlu adanya kebijakan, regulasi dan perhatian pihak-pihak terkait yang ikut terlibat dalam perlindungan perempuan. Selain isu-isu perempuan yang juga sangat berkaitan ialah isu kepada anak. Tercatat dari Kementerian PPA (Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak) sebanyak 4.116 kasus terjadi dalam 7 bulan terakhir. Kekerasan pada anak terjadi justru dari orang-orang terdekat seperti orang tua atau saudara-saudara yang lainnya (Mansir, 2022). Tindakan kekerasan tidak hanya terjadi di tengah lingkungan masyarakat akan tetapi juga di lingkungan pendidikan seperti di Sekolah maupun di perguruan tinggi. Akhir-akhir ini trend meningkatnya pelecehan seksual kepada mahasiswa.

Dalam rangka perlindungan dan pencegahan pelecehan seksual dan tindakan kekerasan terhadap perempuan dan anak, maka diberbagai perguruan tinggi memiliki Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA). Keberadaan PSGA memiliki peran penting dan sentral dalam menyuarakan dan mensosialisasikan perlindungan terhadap perempuan dan anak.

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kerinci sebagai salah satu perguruan tinggi di Provinsi Jambi juga ikut berperan aktif dalam menyuarakan dan mensosialisasikan perlindungan terhadap gender dan anak. Hal ini terwujud dengan dibentuknya Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA). Dalam pelaksanaannya PSGA IAIN Kerinci secara aktif melakukan kajian-kajian literasi perlindungan perempuan dan anak. Selain itu keberadaan PSGA IAIN Kerinci sebagai wadah bagi perempuan terutama dosen, tenaga kependidikan dan mahasiswa untuk mensuarakan aspirasi perempuan di kalangan kampus maupun di luar kampus. PSGA IAIN kerinci aktif bergerak dalam mensosialisasikan isu-isu kekerasan seksual terhadap perempuan.

Keberadaan PSGA IAIN Kerinci pada dasarnya juga berupaya untuk meningkatkan nilai-nilai kemanusiaan yang sangat mengedepankan penghormatan dan perlakuan manusia sesuai dengan harkat dan martabanya. Nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat universal tersebut tidak hanya terdapat dalam perjanjian internasional, namun terdapat juga dalam prinsip hukum umum, dan termasuk juga dalam adat dan budaya (ICRC, 2020). Dengan demikian, kajian PSGA lebih berfokus pada nilai-nilai kemanusiaan perempuan dan anak. Pada dasarnya nilai-nilai kemanusiaan tersebut telah ada dalam budaya dan adat di Indonesia pada umumnya dan di Kerinci khususnya.

Di Kerinci Nilai-nilai kemanusiaan telah diikat erat dengan norma-norma adat, dan setiap tindak tunduk perilaku masyarakat di Kerinci telah diatur sedemikian dengan aturan adat, mulai dari perkara kecil hingga perkara besar. Baik dalam bentuk tradisi lisan (tradisi tutur) maupun tradisi tulisan. Selain itu, norma kehidupan masyarakat juga erat dengan Islam yang kemudian dikenal dengan selako "*Adat bersendi Syarak – Syarak bersendi Kitabullah*" dan *adat berbuwul sentak – sentak berbuwul mati*", adat boleh berubah- syarak tidak boleh mati (Ravico, 2019). Dengan demikian, terdapat relasi antara ajaran Islam dan norma adat pada masyarakat Kerinci.

Sebagaimana telah disinggung di atas, bahwa norma adat telah menjadi aturan bagi setiap masyarakat dan masyarakat yang melanggar mendapatkan sanksi adat. Salah satu norma, yang dikaitkan dengan kajian ini yaitu norma yang mengatur mengenai perempuan dan eksistensinya serta perlindungan terhadap anak. Sebagai contoh dalam norma adat Kerinci seperti perlindungan wanita, hal ini nampak pada norma yang melarang laki-laki berkunjung ke rumah perempuan yang disukai lewat jam 09.00 malam. Jika hal ini dilanggar laki-laki tersebut mendapatkan sanksi adat, bahkan ada yang dinikahkan langsung.

Dinamika tersebut di atas menjadi penting, karena dalam kajian gender dan anak mengenai peran perempuan terhadap nilai kearifan lokal dan budaya yang dapat menjadi penyelaras dan penyeimbang kebijakan pemerintah belum mendapat tempat dalam proses pembangunan nilai-nilai kemanusiaan (Shalihin & Firdaus, 2019). Dengan demikian perlunya kajian secara komprehensif mengenai nilai-nilai budaya yang bertemakan perempuan dan keterlibatan pemerintah. Dalam hal ini PSGA IAIN Kerinci mampu mengintegrasikan nilai-nilai kearifan yang ada pada masyarakat suku Kerinci.

Berangkat dari adat istiadat tersebut yang masih terlestarikan pada masyarakat Kerinci, maka menarik bagi peneliti untuk mengkaji tema penguatan kelembagaan pusat studi gender dan anak (PSGA) berbasis kearifan lokal terutama pada PSGA di IAIN Kerinci. Adapun permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini, *pertama* bagaimana adat-istiadat Kerinci yang berkaitan dengan perempuan dan *Kedua*, bagaimana menginternalisasi nilai-nilai norma adat tersebut ke dalam kelembagaan PSGA IAIN Kerinci.

Selanjutnya, kajian gender ini menggunakan metode penelitian kualitatif (Moeleong, 2005). Kajian ini berupaya menginterpretasikan dan mendeskripsikan kelompok sosial, budaya, atau sistem yang dipusatkan pada kepercayaan, ritual, bahasa dan cara-cara pada masyarakat Kerinci. Pendekatan kajian ini bersifat empiris dan teoritis, tujuannya untuk mendapatkan analisis dan deskripsi yang mendalam mengenai tema kebudayaan berdasarkan penelitian di lapangan. Sumber informasi yaitu *ninik mamak*, pemuka adat, ketua PSGA IAIN Kerinci dan masyarakat Kerinci.

Teknik pengumpulan data dengan cara wawancara semi terstruktur, observasi dan pengumpulan dokumen. Sumber primer disusun dari transkrip hasil wawancara dan catatan observasi. Sedangkan sumber skunder diperoleh dari dokumen-dokumen, catatan, dan teks dari lapangan (Muhadjir, 2000). Kemudian data tersebut diinterpretasikan agar tidak timbul ambiguitasnya dan langkah terakhir kedua data tersebut disusun dengan baik dan runut agar menjadi tulisan ilmiah.

Teknik analisis dilakukan dengan pemaparan secara naratif dan apa adanya, tim peneliti akan melakukan proses pengkodean dalam mencari tema dari hasil jawaban pertanyaan riset (Emzir, 2010). Analisis data dilakukan secara terus menerus dan bersama dalam pelaksanaan pengumpulan data.

Kajian relevan mengenai peran perempuan melalui PSGA berbasis kearifan lokal, telah menjadi trend kajian diantaranya penelitian dari Maila Dinia Husni Rahiem, Wahdi Sayuti dan Husni Rahim (2019) dengan judul "Status dan Peran Perempuan pada Suku Besemah Suatu Upaya Mengurangi Tindak Kekerasan Terhadap Perempuan Melalui Pendidikan Nilai Berbasis Kearifan Lokal". Adapun hasil penelitian tersebut yaitu upaya pengembangan kearifan lokal Suku Besemah untuk dijadikan bahan pendidikan nilai dalam rangka pencegahan dan penanggulangan kekerasan pada perempuan.

Selanjutnya kajian yang diteliti oleh Jajang A. Rohmana dan Ernawati (2014) dengan judul "Perempuan dan Kearifan Lokal: Performativitas Perempuan Dalam Ritual Adat Sunda", hasil penelitian ini menjelaskan bahwa adanya negosiasi dalam penerimaan perempuan dan pakaian serta gerakan yang ditampilkan pada diri perempuan yang dibayangi secara ideal pada komunitas adat Sunda. Dari kedua literatur ini menunjukkan bahwa trend masalah gender masih sangat menarik, akan tetapi perbedaan keduanya dengan penelitian yang diteliti terletak pada tempat dan konsep kearifan lokal yang dimiliki.

PEMBAHASAN

Kearifan lokal dan budaya memiliki nilai dan makna yang sakral dan luhur, sehingga patut untuk dilestarikan pada setiap generasi. Salah satu metode untuk melestarikan nilai-nilai kearifan lokal dengan mengintegrasikan nilai tersebut dalam

suatu kebijakan maupun pendidikan, terkhusus pada pendidikan dan kebijakan mengenai gender dan anak. Kebudayaan Kerinci yang sampai saat ini masih dapat dijumpai pada berbagai macam tradisi dan upacara adat. Hukum adat pun juga masih tampak terutama pada sanksi-sanksi adat dalam hukum masyarakat. Masyarakat Kerinci memiliki banyak adat istiadat yang terlestarikan, dalam penelitian ini tidak semua tradisi yang terkait dimasukkan.

Adat-Istiadat Kerinci yang Berkaitan dengan Perempuan

1. Tradisi *Kenduri Sko*

Secara harfiah *kenduri Sko* berasal dari kata *kenduhai* yang bermakna pesta dengan *ske* bermakna pusaka. Dengan demikian *kenduri sks* bermakna pesta pusako, akan tetapi makna ini mengalami pergeseran. Dalam beberapa tradisi *kenduri sks* dimaksudkan sebagai upacara penobatan dan pengukuhan depati (pemimpin petinggi adat), sebagai ucapan rasa syukur atas panen yang berlimpah atau yang diperoleh, dan terakhir sebagai upacara adat penurunan benda-benda *pusako* (pusaka) yang disimpan pada *umah larik gedang* dimandikan dan dibersihkan oleh peninggi adat (Sepdwiko, 2016). Tradisi *kenduri sks* yang terselenggara pada setiap beberapa tahun sekali merupakan perhelatan adat terakbar yang dilakukan secara turun temurun hingga saat ini (Syaputra Z.E., 2019).

Dalam pelaksanaan *kenduri sks* tidak hanya diperankan oleh pihak laki-laki, dalam pelaksanaan ini pihak perempuan juga ikut andil. Sebelum dilaksanakan *kenduri*, hal yang pertama dilakukan adalah musyawarah oleh *anak jantan* (pihak laki-laki) dan *anak batino* (pihak perempuan) di rumah *gadoang*. Musyawarah ini bertujuan untuk menentukan waktu dan persiapan yang diperlukan dalam pelaksanaan *kenduri sks* (Suhirman, 2021).

Tahapan dalam pelaksanaan yang cukup panjang, peran perempuan juga terlihat pada persiapan memasak lemag dan masak-masak. Dalam kegiatan masak-masak dan memasak lemag pihak *anak jantan* mengambil peran dalam mempersiapkan perlengkapan seperti mencari bambu dan bahan bakar lainnya. Sedangkan *anak batino* mengambil peran memasaknya.

Dari penjelasan di atas dapat dilihat bahwa dalam pelaksanaan *kenduri sko* terdapat persamaan gender antara laki-laki dan perempuan. Jika dilihat peran perempuan pada pelaksanaan *kenduri sko*, hal ini senada dengan teori *nature*. Teori ini menjelaskan bahwa perbedaan peran laki-laki dan perempuan bersifat kodrati dan alami (*nature*) (Utaminingsih, 2017). Artinya persamaan peran perempuan dalam pelaksanaan *kenduri sko* lebih berperan pada sifat kodratinya.

2. Hukum Adat Kerinci

Hukum adat merupakan hukum yang tidak tertulis, hukum ini hidup sebagai peraturan kebiasaan yang masih dipertahankan di dalam pergaulan kehidupan. Dengan demikian masyarakat adat memiliki hukum adat yang strukturnya bersifat teritorial yaitu masyarakat adat yang hukum adatnya disusun berazaskan lingkungan daerah. Masyarakat hukum adat bercirikan pada para anggotanya merasa bersatu dan bersama-sama, menyatu dalam kesatuan masyarakat hukum adat yang bersangkutan. Oleh karena itu, mereka memiliki entosentris kedaerahan yang ditunjukkan pada ikatan antara mereka masing-masing dengan tanah tempat tinggal mereka.

Di Kerinci, hukum adat masih bertahan hingga saat ini, hukum adat di Kerinci bercorak komunal atau kemasyarakatan yang mana hukum ini mengedepankan nilai kemanusiaan, mengutamakan kepentingan masyarakat di atas kepentingan perorangan. Sehingga aturan yang hadir melahirkan rasa saling menghormati, dihargai dan setiap keputusan yang diambil oleh *ninik mamak* lebih bijaksana.

Kembali pada tema penelitian, hukum adat di Kerinci juga ikut melindungi perempuan seperti yang dikemukakan oleh *ninik mamak* Desa Sumur Jauh Tanjung Pauh Bapak Anwar (2022), ia menjelaskan:

“Perlindungan terhadap perempuan mendapat kuasa untuk mengelolah harta warisan, hal ini bertujuan agar warisan tersebut dapat dijaga dan tidak terjual. Dari sisi perlindungan hukum, jika terjadi kekerasan terhadap perempuan, perempuan itu berhak mengadukan kepada *ninik mamak*, Kemudian *ninik mamak* memerikan solusi secara kekeluargaan. Namun jika tidak ditemukan solusi maka pelaku kekerasan tersebut memperoleh sanksi sesuai dengan ganjaran perbuatannya. Sanksi terberat bagi pelaku kekerasan ialah dikeluarkan dari desa.”

Dari pemaparan yang dikemukakan oleh *ninik mamak* tersebut dapat dipahami bahwa perempuan memiliki kuasa terhadap pengelolaan warisan. Hal ini senada juga

dalam penjelasan Khusairi & Sarmigi (2022) dalam pembagian warisan dalam masyarakat Kerinci terbagi dalam 5 bagian yaitu harta perolehan orang tua, pembagian harta warisan orang tua, harta yang dikelola bersama, harta warisan dari kakek dan nenek dari sebelah ibu, dan harta warisan dari kakek dan nenek dari sebelah bapak. Kesemua harta warisan tersebut dikelola oleh anak perempuan.

Konsepsi kedudukan perempuan pada masyarakat di Kerinci tidak jauh berbeda dengan masyarakat Mingakabau yaitu sistem matrilineal. Budaya matrilineal sangat kental dengan corak ajaran feminisme dan emansipasi. Bagi masyarakat Kerinci perempuan merupakan harta pusaka bagi suatu keluarga, sehingga keberadaannya mendapat kedudukan terhormat di masyarakat (Iva Ariani, 2015).

Selanjutnya, berbicara mengenai perlindungan perempuan sebagaimana yang dijelaskan oleh ninik mamak Anwar (2022) di atas yang menjelaskan mengenai sanksi-sanksi adat pada pelaku kekerasan. Keberadaan hukum adat ini merupakan bentuk pencegahan dan perlindungan terhadap perempuan. Jika melihat sanksi dalam Hukum Adat maka dapat dilihat bagaimana hukuman yang harus dipenuhi oleh seorang yang melanggar dengan membayar denda sesuai dengan hasil musyawarah *ninik mamak* dan keluarga yang menjadi korban. Dalam hal ini, pelaku harus menerima hukuman dan denda secara kontan atau dibayar secara tunai.

3. Internalisasi Nilai-Nilai Adat Pada Kelembagaan PSGA IAIN Kerinci

PSGA merupakan pusat penyebaran ide kesetaraan dan keadilan dalam masyarakat (Akmaliyah, 2019). Integrasi nilai kearifan lokal pada PSGA IAIN Kerinci sejalan dengan visi dari PSGA IAIN Kerinci yaitu terwujudnya Pusat Studi Gender dan Anak yang unggul dan kompetitif serta ramah terhadap perempuan dan anak dengan berbasis kearifan lokal. Jadi program kerja PSGA IAIN Kerinci tidak terlepas dari pelestarian nilai kearifan lokal. Nilai kearifan yang difokuskan yaitu mengenai perempuan dalam pelestarian kebudayaan dan peran perempuan sebagai penyeimbang dalam kebijakan pembangunan di IAIN Kerinci. Sebagaimana pada tradisi *kenduri sko* nilai dan makna kearifan lokal yang diinternalisasikan yaitu peran perempuan dan perlindungan terhadap perempuan dalam masyarakat Kerinci. Prinsip ini menjadi dasar dalam kebijakan dan program PSGA IAIN Kerinci. Seperti PSGA IAIN Kerinci telah

melaksanakan kegiatan-kegiatan yang bertema perlindungan perempuan dan anak terhadap kekerasan dan pelecehan seksual. Kegiatan ini semacam seminar dan workshop yang bertujuan untuk mengedukasi dan mensosialisasi kepada masyarakat untuk dapat memahami adanya kesetaraan gender dalam lingkungan bermasyarakat dan memberi pengetahuan kepada masyarakat bahwa perempuan mendapat perlindungan hukum baik itu hukum negara maupun hukum adat terhadap kekerasan dalam bentuk apapun termasuk kekerasan dan pelecehan seksual.

Penginternalisasian nilai kearifan lokal yang sejalan dengan tradisi *kenduri sko* dan norma adat Kerinci juga tergambar dalam kebijakan PSGA IAIN Kerinci yang menjadikan IAIN Kerinci sebagai institusi pendidikan terbesar di Kota Sungai Penuh dan Kerinci yang berkontribusi dalam mewujudkan lembaga yang ramah bagi perempuan dan anak serta mampu mencegah tindakan kekerasan atau tindakan menyimpang (Busni, 2022). Hal ini dimaknai bahwa perempuan memiliki hak yang sama dalam pembangunan institusi dan melalui kebijakan dan program PSGA IAIN Kerinci mengedukasi pada semua kaum perempuan terutama dosen dan tenaga kependidikan di lingkungan kampus bahwa adanya peluang dan kesempatan yang sama bagi perempuan untuk berkarir dalam mendukung pembangunan institusi dan lembaga (Asa'ari, 2022). Kebijakan dalam program PSGA IAIN Kerinci mengangkat peranan perempuan dalam bidang pembangunan. Dimana adanya kesetaraan dan keadilan gender yang menjadikan posisi laki-laki dan perempuan sebagai mitra, saling mendampingi, saling melengkapi dan mempunyai akses yang sama dalam pengambilan keputusan, sehingga tidak ada yang menonjol dan dominan diantara laki-laki dan perempuan. Kebijakan ini memberi ruang kepada kaum perempuan untuk berbuat dan melakukan tindakan sesuai dengan ketentuan adat dalam memposisikan perempuan sebagai *gender acts* (Rohmana & Ernawati, 2014).

Internalisasi prinsip nilai kearifan lokal yang terkandung dalam tradisi *kenduri sko* di Kerinci juga tergambar dalam kerjasama yang dibina oleh PSGA IAIN Kerinci dengan POLRES Kerinci dan Pusat Studi Perempuan dan Anak (PUSPA) Provinsi Jambi terkait dengan perlindungan perempuan dan anak (Mahasiswa) terhadap kekerasan baik kekerasan dan pelecehan seksual. Kerjasama ini dimulai dari tahun 2019 dengan

kegiatan rutin setiap tahun. Kegiatan yang dilaksana dari tindak lanjut kerjasama ini yaitu berupa seminar mengenai pencegahan kekerasan dan pelecehan seksual dan kesetaraan gender. Hasil dari kerjasama ini telah disahkannya peraturan Rektor IAIN Kerinci mengenai upaya pencegahan dan perlindungan terhadap pelecehan seksual di lingkungan kampus.

Selain itu bentuk penguatan kelembagaan PSGA IAIN Kerinci melalui nilai kearifan lokal yaitu terwujud dalam bentuk pengabdian kepada masyarakat. PSGA IAIN Kerinci aktif melakukan pengabdian kepada masyarakat dalam memberi layanan konsultasi krisis dan rehabilitasi terhadap korban pelecehan seksual dan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). PSGA IAIN Kerinci membuka layanan bagi masyarakat untuk konsultasi dengan menggandeng pusat bimbingan karir yang ada di IAIN Kerinci. Pelaksanaan kegiatan ini merupakan wujud dari adanya perlindungan terhadap korban terutama perempuan dan anak terkait dengan kekerasan yang terjadi. Kegiatan pengabdian ini memberi wawasan kepada masyarakat (para perempuan) khususnya masyarakat Kerinci untuk berani *speak up* terhadap kekerasan yang terjadi dalam rumah tangga atau di lingkungan bermasyarakat. Himbauan atau sosialisai serta pendampingan ini mengedukasikan kepada masyarakat bahwa dalam kehidupan bermasyarakat ada aturan atau norma adat yang berlaku selain hukum negara.

SIMPULAN

Perlindungan perempuan terhadap kekerasan merupakan wacana yang terus didengungkan bahkan pada tingkat akademik. Salah satu wujudnya dengan adanya Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA). PSGA ini perlu adanya penguatan materi baik pada tahapan nasional dan internasional. Namun perlunya materi kearifan lokal sebagai wacana penguatan PSGA pada tahapan selanjutnya. Adapun hasil penelitian yang bertema tentang “Penguatan Pusat Studi Gender dan Anak Sebagai Upaya Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual Berbasis Kearifan Lokal” dapat disimpulkan bahwa: Materi penguatan PSGA berbasis kearifan lokal dapat ditemukan pada berbagai tradisi yang ada pada masyarakat Kerinci. Tradisi *kenduri sko* merupakan bentuk kerjasama antara *anak jantan* dan *anak betino*. Bentuk kerjasama inilah yang

merupakan wujud kesetaraan gender. Konsep ini sesuai dengan teori *nature* atau sesuai dengan kodrati. Selanjutnya masalah hukum adat, peran perempuan sesuai dengan konsep matrilineal, yang mengedepankan ajaran feminisme dan emansipasi. Internalisasi nilai kearifan lokal pada penguatan PSGA IAIN Kerinci adalah sejalan dengan visi PSGA IAIN Kerinci yang tegambar dalam bentuk program kerja dan kebijakan yang tidak terlepas dari upaya pelestarian nilai kearifan lokal sesuai dengan tradisi kenduri sko.

Kajian ini merupakan kajian singkat yang masih perlu dikaji dan dikoreksi ulang. Tulisan ini, masih perlu dikaji lebih dalam supaya menjadi rujukan untuk penelitian lanjutan. Selain itu, kajian ini diarahkan untuk “merangsang” aktivis perempuan, PSGA lainnya untuk dapat mengintegrasikan nilai-nilai kearifan lokal dengan peran gender dan anak.

DAFTAR PUSTAKA

- Akmaliyah, A. (2019). *Model pengembangan Pusat Studi Gender dan Anak UIN Sunan Gunung Djati Bandung: Studi analisis hasil kajian PSGA/PTKIN/S*. <http://digilib.uinsgd.ac.id/29591/1/BUKU Model Pengembangan.pdf>
- Anwar. (2022). *Wawancara Hukum Adat Kerinci*. Hukum Adat Kerinci.
- Arfiansyah, A. (2018). Melihat Adat sebagai Mekanisme Perlindungan terhadap Perempuan dan Anak. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 20(2), 196. <https://doi.org/10.22373/substantia.v20i2.5156>
- Asa'ari. (2022). *Wawancara Rektor IAIN Kerinci*. Kebijakan Institusi.
- Darti, B. (2022). *Wawancara Kepala Pusat PSGA IAIN Kerinci*. Program dan Kebijakan PSGA IAIN Kerinci.
- Emzir. (2010). *Metodologi Penelitian Kualitatif (Analisis Data)*. Raja Grafindo Persada.
- ICRC. (2020). *Program Nilai Kemanusiaan di ICRC Indonesia*. Icrc.
- Iva Ariani. (2015). Nilai Filosofis Budaya Matrilineal di Minangkabau (Relevansinya bagi Pengembangan Hak-Hak Perempuan di Indonesia). *Jurnal Filsafat*, 25(1), 32–55.
- Khusairi, H., & Elex Sarmigi. (2022). *Peluang Wisata Budaya dan Religi dalam Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat*. Qiara Media.
- Mansir, F. (2022). *Tantangan Dan Ancaman Anak Indonesia: Potret Pendidikan Nasional*

- Era Digital. *PAUDIA : Jurnal Penelitian Dalam Bidang Pendidikan Anak Usia Dini*, 11(1), 387–399. <https://doi.org/10.26877/paudia.v11i1.9990>
- Moeleong, L. J. (2005). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosdakarya.
- Muhadjir, N. (2000). *Metode Penelitian Kualitatif*. Rake Sarasin.
- PEREMPUAN, K. (2022). *Bayang-bayang Stagnansi: Daya Pencegahan dan Penanganan Berbanding Peningkatan Jumlah, Ragam dan Kompleksitas Kekerasan Berbasis Gender terhadap Perempuan*. <https://Komnasperempuan.Go.Id/>.
- Rahiem, M. D. H., Sayuti, W., & Rahim, H. (2019). Status dan Peran Perempuan pada Suku Besemah: Suatu upaya Mengurangi Tindak Kekerasan terhadap Perempuan melalui Pendidikan Nilai Berbasis Kearifan Lokal. *Kafa'ah: Journal of Gender Studies*, 8(2), 169. <https://doi.org/10.15548/jk.v8i2.207>
- Rahminawati, N. (2001). Isu Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan (Bias Gender). *Mimbar: Jurnal Sosial Dan Pembangunan*, 17(3), 273–283.
- Ravico, R. (2019). MENELUSURI TRADISI LISAN PARNO (PANGKU PARBAYO) ADAT DESA KOTO MAJIDIN, KABUPATEN KERINCI SEBAGAI WUJUD IDENTITAS MASYARAKAT. *TAMADDUN: Jurnal Kebudayaan Dan Sastra Islam*. <https://doi.org/10.19109/tamaddun.v19i1.3395>
- Rohmana, J. A., & Ernawati, M. (2014). PEREMPUAN DAN KEARIFAN LOKAL: Performativitas Perempuan Dalam Ritual Adat Sunda. *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam*, 13(2), 151. <https://doi.org/10.14421/musawa.2014.132.151-166>.
- Sepdwiko, D. (2016). Upacara Adat Kenduhai Sko Pada Masyarakat Kerinci. *Besaung Jurnal Seni, Desain Dan Budaya*, 1(1), 49–55.
- Shalihin, N., & Firdaus, F. (2019). Transformasi Gender: Strategi Pembebasan Perempuan dari Jerat Pembangunan dan Kapitalisme. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 14(1), 109. <https://doi.org/10.21580/sa.v14i1.3366>
- Suhrman. (2021). *Kenduri Sko*.
- Syaputra Z.E., D. (2019). Ritus dan Manuskrip: Analisis Korelasi Naskah dengan Kenduri Sko di Kerinci. *Hadharah*, 13(2), 79–102.
- Utaminingsih, A. (2017). *Gender dan Wanita Karir*. UB Press.



Gang Rape: Upaya Penangan LSM Rifka Annisa dalam Tinjauan *Maqasid Syariah*

Meri Andani^{1*}

¹Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Hamzah Fansuri

**Correspondence: mery2304muis@gmail.com*

Abstract

Rifka Annisa's Non-Governmental Organization movement in protecting women victims of violence is a form of deep concern for the emergence of a patriarchal culture that strengthens the position of men and weakens the position of women. As a result, women are vulnerable to become victims of violence. The Rifka Annisa movement plays an active role in providing protection to women victims of violence in the form of assistance and prevention. The emergence of the Gang Rape case in public spaces has become a concern for Rifka Annisa in an effort to educate about the prevention of Gang Rape. Seeing from Rifka Annisa's efforts to prevent Gang Rape, it will also be reviewed from Maqasid Syariah.

Keywords: Gang Rape, *Maqasid Syariah*, Rifka Annisa

Abstrak

Gerakan Lembaga Swadaya Masyarakat Rifka Annisa dalam perlindungan perempuan korban kekerasan menjadi bentuk kepedulian yang mendalam terhadap munculnya budaya patriarki yang memperkuat posisi laki-laki dan melemahkan posisi perempuan. Sebagai akibatnya perempuan rentan menjadi korban kekerasan. Gerakan Rifka Annisa berperan aktif memberikan perlindungan kepada perempuan korban kekerasan dalam bentuk pendampingan dan pencegahan. Munculnya Kasus Gang Rape di ruang publik menjadi perhatian bagi Rifka Annisa dalam upaya mengedukasi pencegahan Gang Rape. Melihat dari upaya Rifka Annisa mencegah Gang Rape akan ditinjau juga dari Maqasid dSyariah.

Kata Kunci: Gang Rape, *Maqasid Syariah*, Rifka Annisa

PENDAHULUAN

Gerakan Lembaga Swadaya Masyarakat Rifka Annisa menjadi bentuk perhatian mendalam atas munculnya kebiasaan atau tradisi budaya patriarkhi yang memberikan posisi atau bagian teratas pada laki-laki dan posisi atau derajat terendah bagi perempuan. Sebagai akibatnya perempuan rentan menjadi korban kekerasan. Berbicara persoalan perlindungan, setiap negara bahkan agama telah mengaturnya. Bagaimana selayaknya korban diperlakukan dan diberikan perlindungan. Perlindungan terhadap korban kejahatan telah dijamin di aturan negara dan aturan hukum Islam.

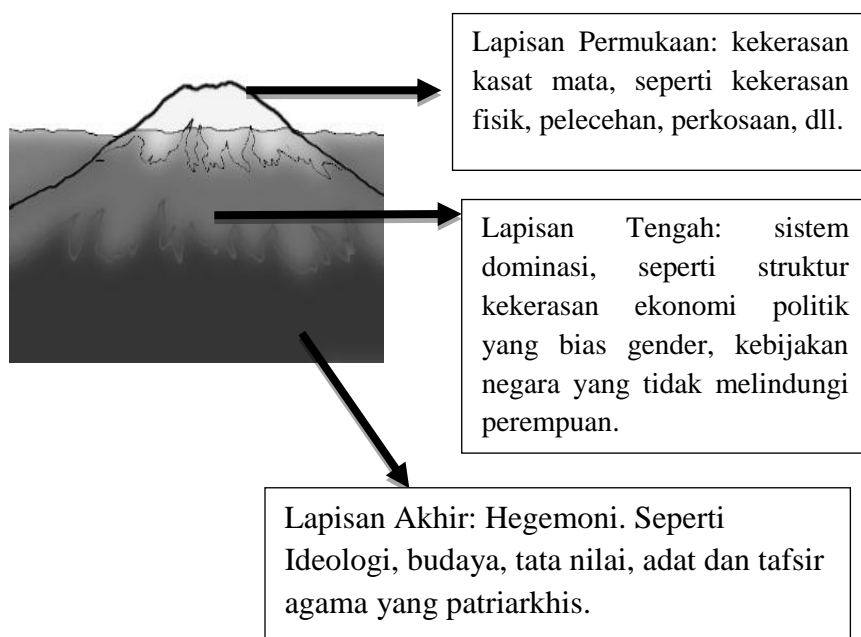
Secara umum, aturan dalam Islam dan hukum positif bukan hanya memberikan perlindungan kepada korban dan menghukum pelaku. Tapi menyediakan pencegahan terjadinya kekerasan (Arifin & Santoso, 2016). Lebih jauh lagi Islam ditetapkan sebagai maslahat bagi ummat.¹ Islam menjamin dalam memelihara jiwa, harta, kehormatan, agama dan akal manusia. Sebagaimana telah diatur dalam hukum islam yang dikenal dengan istilah *maqâsid asy-syarî'ah* (Asy-Syatibi, 2010). Lima indikator dalam *maqâsid asy-syarî'ah* tersebut merupakan jaminan perlindungan manusia yang dapat menjadi relevansi dalam melindungi perempuan korban kekerasan untuk mendapatkan perlindungan hukum seutuhnya dan memperoleh hak-hak mereka. Begitulah Islam dalam kajian *maqâsid asy-syarî'ah* mengatur dan memberikan jaminan perlindungan terhadap perempuan korban kekerasan.

Adanya ketentuan perlindungan dalam Islam atau yang dikenal dengan *maqâsid asy-syarî'ah* dan aturan negara kepada perempuan korban kekerasan menjadi dasar terhadap perlindungan perempuan. Namun kurangnya informasi dan edukasi kepada perempuan korban kekerasan menjadi penghalang bagi mereka untuk mengetahui akses bantuan hukum dari pemerintah. Korban tidak mengetahui harus melapor dimana atau adanya ketidakpercayaan korban terhadap lembaga yang tersedia oleh pemerintah.

PEMBAHASAN

Permasalahan kekerasan terhadap perempuan bisa diibaratkan seperti gunung es, yang berada di atas permukaan lebih sedikit dibanding jumlah yang sesungguhnya. Kekerasan terhadap perempuan lebih banyak disembunyikan dalam rumah tangga dan sampai hilang oleh waktu. Penyebabnya tak lain karena perempuan merasa takut untuk menyampaikan bahwa mereka adalah korban kekerasan, ketakutan inipun juga disebabkan masyarakat yang berpersepsi miring terhadap korban, seperti korban kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) ataupun juga korban pemerkosaan.

¹ Al-Anbiya' (21): 107. Dalam ayat ini, kata "belas kasih" berarti cinta dan kasih sayang. Ketika itu terkait dengan Allah, itu berarti bahwa Allah menegaskan nikmat, kebajikan dan kasih sayang untuk semua makhluk melalui syariahnya kepada Nabi Muhammad. M. Quraisy Syihab menjelaskan bahwa rahmat tidak dibatasi oleh waktu dan tempat. Jadi, ayat ini memperjelas bahwa pelajaran dari nabi Muhammad sebagai syariah bagi umat manusia tanpa batasan waktu dan tempat. Lihat Husain bin Muhammad al Isfihany, *al Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, (Damaskus, Dar al-Qalam, 1412 H), hlm. 347. Lihat juga M. Quraisy Syihab, *Tafsir al Misbah*, vol. 8, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 519.



Gambar: *Realitas Kekerasan terhadap Perempuan*

Kekerasan terhadap Perempuan bukanlah tindakan yang berdiri sendiri. Tampak nyata dalam pengalaman Rifka Annisa selama dua puluh tujuh tahun ini. Kekerasan terhadap perempuan merupakan fenomena yang terbentuk dan terjalin oleh konstruksi-konstruksi sosial masyarakat, konstruksi relasi sosial dan konstruksi berpikir manusia. Oleh sebab itu, setiap tindak kekerasan yang menimpa perempuan selalu diiringi oleh kondisi-kondisi lain yang seringkali tidak nampak. Seperti yang muncul dalam gambaran diatas, kekerasan terhadap perempuan terdiri dari tiga lapisan besar. Pada lapisan teratas, lapisan yang paling kasat mata dan sangat mudah terlihat, terdapat tindak kekerasan secara fisik, pelecehan seksusal dan lain-lain (Rifka Annisa, 2003, p. 43).

Pada lapisan kedua, lapisan yang mulai tidak terlihat tetapi masih cukup mudah untuk dilacak keberadaannya adalah sebuah sistem struktural yang mendominasi. Sistem ini cenderung mengabaikan posisi perempuan dan acapkali tidak dapat melindungi perempuan dari kekerasan. Lapisan paling bawah dan paling susah dibongkar adalah hegemoni yang dibentuk oleh ideologi, budaya dan tata nilai masyarakat. Lapisan ini walaupun kemudian dapat dilacak, namun sangat sulit untuk dibongkar. Harus diakui

bahwa kekerasan terhadap perempuan ternyata hampir selalu ditopang oleh kondisi budaya dan tata nilai yang hegemonik tersebut (Rifka Annisa, 2003).

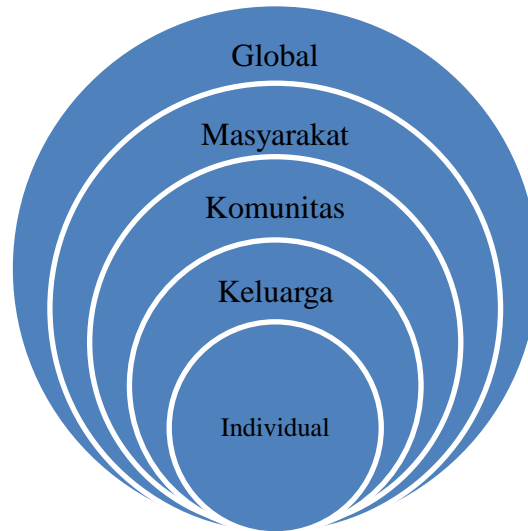
Kekerasan terhadap perempuan terjadi bukan karena kesalahan perempuan akan tetapi karena memang perempuan diposisikan sebagai pihak yang serba lemah dalam budaya masyarakat. Budaya yang memosisikan perempuan serba lemah ini yang kemudian disebut sebagai budaya patriarki. Melihat kenyataan akar persoalan inilah yang melatarbelakangi mengapa Rifka Annisa pada awal berdirinya sampai sekarang konsisten memegang teguh model pendekatan *Women Crisis Center* dan prinsip *self determination*² dalam mengorganisir dan menemani perempuan korban kekerasan secara langsung agar mereka dapat menemukan solusi yang tepat atas persoalan yang menyimpannya melalui jalur pendampingan psikologis dan pendampingan hukum. Sebagai *Women Crisis Center* pertama di Indonesia, Rifka Annisa saat ini telah dikenal sebagai lembaga yang konsisten melakukan pendampingan langsung terhadap perempuan korban kekerasan (Rifka Annisa, 2003, p. 25).

Kerangka ekologis merupakan instrument yang dipakai Rifka Annisa dalam memahami penyebab adanya tindakan kekerasan kepada perempuan. Instrumen ini dideskripsikan ke dalam lima lingkaran saling berhubungan satu dan lainnya. Lingkaran pertama yang disebut juga sebagai lingkaran paling dalam dalam kerangka ekologis adalah riwayat biologis dan pribadi yang dibawa oleh masing-masing individu ke dalam tingkah laku mereka dalam suatu hubungan. Lingkaran kedua merupakan konteks yang paling dekat dimana kekerasan sering terjadi, yaitu pada lingkaran keluarga, kenalan atau hubungan dekat dengan orang lain. Lingkaran ketiga dari komunitas dan struktur sosial, baik secara formal maupun informal, dimana hubungan ini tertanam dalam bentuk pertetangaan, di tempat kerja, jaringan sosial dan kelompok kemitraan. Lingkaran keempat berasal dari lingkungan sosial dan ekonomi, termasuk di dalamnya norma-norma budaya dan sistem hukum negara. Terakhir, lingkaran kelima merupakan lingkaran yang disebut sebagai lingkaran paling luar yang merupakan lingkaran

² Prinsip *Self Determination* yang telah dipilih oleh Rifka Annisa merupakan tahap menumbuhkan rasa percaya diri, rasa harga diri, ketabahan, mengenal dirinya sendiri, mengenal hak dan kewajibannya, serta keberanian dalam rangka memperjuangkan permasalahan yang dialami korban. Sumber Rifka Annisa, *Gerakan sosial Menuju Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan*, Team Penyusun: ReaD (Research, Education and Alternative Dialogue, 2003), hlm. 47.

ekonomi dan sosial global, institusi dan struktur sosial global , kelompok kemitraan global atau bilateral, jaringan global (Rifka Annisa, 2007, pp. 8–9).

Diagram Kerangka Ekologis



Sumber: Rifka Annisa, *Kekerasan Terhadap Perempuan Berbasis Gender*, Jogjakarta

Kerangka kerja ekologis ini menjadi landasan Rifka Annisa terlibat dalam perlindungan perempuan korban kekerasan dan sebagai upaya untuk mencegah dan mengurangi korban kekerasan kepada perempuan.

Adanya budaya patriarki dalam masyarakat, membuat sosok laki-laki menjadi lebih dominan dibanding perempuan, laki-laki merasa mendapatkan keistimewaan karena menanggung beban yang lebih besar hingga memiliki ekspektasi sendiri dalam masyarakat, semisal laki-laki layak menjadi pemimpin dibanding perempuan, sehingga hal ini secara tidak langsung menimbulkan kekerasan terhadap perempuan.

Tindakan kekerasan terhadap perempuan dalam sistem budaya *patriarki*, menjadi laki-laki seringkali sebagai pelaku, dan perempuan yang menjadi korbannya. Budaya patriarki inipun juga direfleksikan merupakan warisan dari nilai masa lalu yang beranggapan bahwa perempuan hanya mengurus dapur, sumur dan kasur. Maka dalam hal ini, keterlibatan perempuan dalam mewujudkan kesetaraan gender tidaklah cukup. Adanya budaya yang cukup kuat dalam masyarakat menjadi tantangan dalam mewujudkan kesetaraan gender tidaklah mudah, karena masih banyak anggapan perempuan lebih lemah dibanding laki-laki.

Gang Rape

Gang Rape (Pemeriksaan berkelompok) adalah bentuk kejahatan seksual terhadap satu korban di mana pelakunya berjumlah lebih dari satu orang atau banyak orang. Gang rape terjadi karena pelaku gang rape memiliki mentalitas yang disebut sebagai mentalitas mafia yang mendorong suatu kelompok melakukan perilaku kejahatan secara bersama-sama tanpa berpikir jernih (Roychowdhury, 2013).

Gang rape kerap terjadi karena pelaku cenderung melakukan suatu kejahatan karena dirinya merasa bisa lolos dari hukuman dengan pemikirannya bahwa kemungkinan statistik tidak tertangkap. Inilah akibat dari hukuman ringan terhadap pelaku pemeriksaan dan kejahatan seksual. Hukuman ringan tersebut dapat memberikan pesan tidak langsung kepada masyarakat bahwa kejahatan seksual tidak dianggap terlalu buruk. Akibatnya tidak akan memberikan efek jera bagi pelaku pemeriksaan dan kejahatan seksual yang berkeliaran di luar sana.

Ada beberapa faktor yang dapat mengakibatkan mengapa gang rape itu bisa terjadi, antaranya:

1. Bystander Effect. Pelaku saling mengamati dan melakukan kejahatan seksual oleh pelaku terhadap satu korban serta tidak ada yang berniat untuk menolong korban tersebut.
2. Ketidakpedulian Pluralis. Dalam gang rape terdapat kesan bahwa jika salah satu atau lebih pelaku merasa tidak bersalah melakukan kejahatan seksual, maka perbuatan keji tersebut dianggap wajar saja jika dilakukan itulah yang disebut dengan ketidakpedulian pluralis.
3. Ketiadaan Empati. Tidak adanya rasa empati dalam suatu kelompok yang umumnya disebabkan karena terdapat pembiaran terhadap perilaku negatif.
4. Budaya Pelimpahan Kesalahan Pada Pihak Korban. Umumnya ini disebut dengan vicim blaming, dimana saat terjadinya pemeriksaan maka pihak korbanlah yang disalahkan karena cara berpakaian atau karena perilakunya yang dianggap menggoda pelaku untuk berbuat kejahatan.
5. Adanya Cult of Masculinity. Peneliti sosial Beth Quinn dari University of Colorado, menjelaskan bahwa pelaku gang rape didefenisikan sebagai dorongan pelaku laki-

laki untuk memperlihatkan maskulinitas dan kebutuhan untuk mendominasi korban (cult of masculinity) (Rifka Annisa, 2022).

Kasus Gang Rape

Berita terbaru terkait empat pegawai KemenKop UKM berinisial Z, M, F, dan N dilaporkan melakukan pemerkosaan terhadap rekan kerja mereka, seorang perempuan berinisial ND. Kasus ini menjadi sorotan banyak publik, “Kasus dugaan pemerkosaan pegawai KemenKop UKM: ‘Ini aib bagi kementerian, bagi keluarga kami ini musibah’. Aktivis perempuan dan Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak ingin mengusut kembali kasus ini karena dianggap merugikan bagi keluarga korban. Dimana kasus awal ini terjadi pada 2019 hingga dilaporkan dan berakhir didamaikan atau dinikahkan dengan salah satu pelaku berinisial Z atas saran dan usulan pihak keluarga pelaku dan pihak polisi. Komnas Perempuan menyebut ini merupakan kasus pemerkosaan pertama yang dilakukan ramai-ramai di lingkup pemerintah (BBC, 2022).

Selanjutnya kasus “Gadis 14 Tahun Diperkosa 12 orang, 1 Pelaku Anggota DPRD”. Berita seorang remaja perempuan 14 tahun yang diperkosa oleh 12 orang bahkan salah satu pelakunya merupakan anggota DPRD ini sangat memprihatinkan. Kasus ini dilaporkan pada Rabu (22/1/2014) oleh paman korban karena merasa iba dan marah terhadap apa yang sudah dialami korban. Pada mulanya korban diculik dan diperkosa oleh 5 orang yang tidak dikenal korban pada Desember 2013, kemudian paman korban meminta bantuan kepada anggota DPRD untuk melaporkan kasus pemerkosaan. Kemudian anggota DPRD itu membawa korban dan melakukan pemerkosaan terhadap korban dengan mengajak 6 teman pelaku lainnya (Kompas, 2022).

Rifka Annisa: Upaya penanganan Korban pemerkosaan dan kekerasan seksual

Secara Umum Ada tiga tahapan yang dilakukan oleh Rifka Annisa untuk klien atau korban kekerasan terhadap perempuan. Pertama, Layanan Litigatif (Pendampingan Hukum). Pada layanan ini konselor akan mengantarkan langsung korban ke RPK bila korban perlu segera mendapatkan layanan kepolisian untuk menempuh proses litigasi.

Kedua, layanan konseling psikologi (Pendampingan Psikologis). Bila kondisi emosional korban stabil, Rifka Annisa akan memberikan layanan konseling langsung. Bila korban mampu mengambil keputusan untuk mendapatkan layanan medis dan litigatif, maka Rifka Annisa akan merujuk mereka ke Unit Pelayanan Perempuan (UPP) RS Panti Rapih dan Ruang Pelayanan Khusus (RPK) dengan atau tanpa didampingi Konselor. Terakhir, Layanan Medis (Pendampingan Medis). Layanan ini diperuntukkan bila korban perlu segera mendapatkan pelayanan medis, maka konselor Rifka Annisa akan mengantar korban ke UPP RS Panti Rapih (Rifka Annisa, 2003, p. 24).

Kekerasan dan Gerakan Perlindungan Terhadap Perempuan Dalam Tinjauan *Maqâsid Asy-Syarî'Ah*

Perlindungan dari kekerasan yang dialami oleh perempuan-perempuan ini ditujukan untuk melindungi eksistensi jiwa dan akal manusia agar kehidupan manusia pada masa yang akan datang dapat lebih terarah dan mendapatkan keamanan serta kenyamanan hidup sehingga dapat bersosialisasi kembali dengan masyarakat luas. Terciptanya hukum Islam tentu saja memiliki tujuan atau yang bisa disebut dengan *Maqâsid asy-syarî'ah* yaitu guna melindungi eksistensi akal, agama, jiwa, keturunan dan harta manusia untuk mewujudkan kemaslahatan bagi hidup manusia baik itu kehidupan di dunia maupun akhirat. Dalam pelaksanaan perlindungan dan pendampingan bagi korban tindakan pelecehan seksual haruslah ditujukan untuk melindungi kelima eksistensi tersebut.

Memberikan perlindungan dan pendampingan yang dilakukan oleh suatu lembaga dalam Islam haruslah dilakukan, guna melindungi jiwa manusia yang paling haqiqi. Jika saat ini terdapat praktek-praktek perlakuan yang tidak pantas kepada perempuan dalam masyarakat Islam, itu bukanlah ajaran agama Islam. Akan tetapi ajaran Islam tersebut tidak diimplementasikan dalam tataran praktis, dan juga disebabkan adanya tradisi atau adat istiadat yang berkembang dalam masyarakat tersebut sangat jauh dari ajaran Islam (Al Hibri, 2001).

Korelasi gerakan LSM Rifka Annisa dalam bentuk perlindungan dan pendampingan yang dilakukan oleh LSM Rifka Annisa dengan tujuan hukum Islam

sangat relevan, di mana keduanya bertujuan untuk menjaga psikis korban atas tindakan yang didapatkannya dari ruang publik, tempat kerja, atau wilayah domestik, menjaga diri dan menguatkan diri korban dari segala bentuk ancaman yang diterima korban, serta memberikan anjuran kepada perempuan bahwa untuk menghindari bahaya maka seorang wanita haruslah percaya diri dan tegas dalam bertindak sehingga ia dapat melindungi dirinya dari segala macam kekerasan dan ancaman kejahatan. Sebagaimana Islam telah menyerukan kepada manusia untuk bisa bersikap percaya diri dan tegas.

Tinjauan Maqâsid asy-syarî'ah Terhadap Gerakan LSM Rifka Annisa Dalam Pendampingan Perempuan Korban Kekerasan

Gerakan LSM Rifka Annisa dalam Pelaksanaan pendampingan diperlukan untuk menentukan kategorisasi kepentingan umum, salah satunya dengan memandang kepentingan umum dari segi akibatnya, yaitu mempertimbangkan suatu perbuatan yang pada awalnya dilihat sebagai sesuatu yang umum untuk diperbuat ternyata memiliki akibat yang dapat merusak atau memiliki *mafsadat* sehingga dapat memberikan peluang munculnya kemaksiatan maka harus dihindari (Yusdani, 2000).

Pendampingan psikologis dan hukum terhadap perempuan korban kekerasan merupakan kebutuhan manusia yang bersifat *darûriyât* (primer) yang harus dijaga secara maksimal oleh setiap manusia karena apabila tindakan pendampingan psikologis dan hukum tidak dilakukan maka dapat mengancam keselamatan manusia lainnya. Sebagaimana tujuan hukum Islam yaitu untuk melindungi kemaslahatan hidup umat manusia, begitupun pemberian pendampingan dalam Maqâsid asy-syarî'ah berguna untuk dapat melindungi jiwa, akal dan harta manusia (al Qardawi, 1999, p. 59).

Gerakan LSM Rifka Annisa dalam memberikan perlindungan terhadap perempuan korban kekerasan dilaksanakan dalam rangka menjaga jiwa manusia dari kejahatan yang dapat merugikan keadaan psikologis dan diri seseorang. Menjaga jiwa seorang manusia yang menjadi korban pendampingan dilakukan dengan mendampingi korban dalam melakukan proses hukum, pemberian support untuk dapat menjalankan kehidupannya secara normal seperti sebelumnya serta menguatkan korban agar korban tidak merasa takut akan hal tersebut dapat terulang kembali, serta pemberian

informasi-informasi secara luas mengenai apa yang harus dilakukan apabila seseorang mendapatkan tindakan yang serupa.

LSM Rifka Annisa dalam memberikan pendampingan terhadap perempuan korban kekerasan diberikan guna melindungi jiwa manusia di mana hal tersebut merupakan salah satu upaya preventif dalam melindungi dan menjaga korban dalam masa pemulihan jiwa. Pemberian pendampingan juga memberikan kemerdekaan kepada korban untuk dapat hidup nyaman tanpa adanya ancaman dari pelaku serta melindungi korban dari gangguan pelecehan seksual dan lainnya.

Selanjutnya, hukum Islam juga bertujuan untuk melindungi akal manusia, pendampingan terhadap perempuan korban kekerasan juga dimaksudkan sebagai penambahan sarana edukasi terhadap korban mengenai langkah apa yang harus dilakukan oleh korban ketika mendapatkan tindakan kekerasan berupa fisik maupun psikis, serta dapat mengedukasi orang-orang di sekitarnya. Perlindungan akal dalam pendampingan terhadap korban juga dimaksudkan agar korban dapat lebih paham mengenai langkah hukum yang harus dilakukan untuk melaksanakan proses hukumnya. Terakhir Perlindungan harta bagi korban adalah berupa pemberian kompensasi dari pelaku atas perbuatan yang sudah dilakukannya yang telah merugikan korban (Ali, 2004, pp. 63–64).

Islam secara sempurna memberikan perlindungan untuk perempuan dan menolak tegas tindak kekerasan. Islam telah bertransformasi menjadi solusi atas persoalan yang dihadapi perempuan. Sehingga perempuan tidak lagi menjadi korban patriarki didalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Perlunya persiapan negara untuk memaksimalkan penegakan hukum dalam tataran implementasi peraturan perlindungan terhadap perempuan. Prinsip utama dari perlindungan yaitu meringankan beban, menghilangkan kesulitan, dan memudahkan manusia mendapat manfaat.

SIMPULAN

Gang rape atau dikenal dengan istilah pemerkosaan berkelompok ini sudah banyak terjadi. Gang rape juga merupakan tindakan kekerasan seksual bagi

perempuan. Bahkan yang lebih ironisnya lagi pelaku tidak hanya sendiri tapi pelaku dapat melakukan kejahatannya dengan berkelompok. Korban Pemerkosaan dan kekerasan seksual bagi perempuan setiap tahunnya semakin meningkat, bahkan anak-anak juga sering kali menjadi korban. pelaku kekerasan seksual tidak hanya dilakukan oleh orang yang tidak dikenal saja, sering terjadi pelaku justru orang terdekat korban dan bahkan pelakunya bisa berkelompok. Gerakan Rifka Annisa konsen dalam memberikan beberapa penanganan dan perlindungan untuk perempuan dan anak korban pemerkosaan dan kekerasan seksual.

Gerakan LSM Rifka Annisa dalam memberikan perlindungan kepada perempuan korban berupa pendampingan secara hukum, pendampingan psikologi, dan pendampingan medis. Pendampingan yang diberikan oleh LSM Rifka Annisa dilakukan secara aktif dalam mendampingi korban. Hal tersebut dilakukan mulai dari penyusunan berita acara pemeriksaan dan pemberian informasi-informasi mengenai gambaran persidangan, pendampingan dalam proses pemeriksaan di kepolisian dan pertemuan dengan jaksa, mendampingi korban dengan memberikan dukungan secara psikologis dan hukum. Akan tetapi, dalam proses hukum adanya kelemahan hukum yang berlaku di Indonesia karena belum mendukung adanya penyelesaian proses hukum juga pendampingannya serta terjaminnya pemenuhan hak-hak perempuan korban kekerasan.

Tinjauan *maqâsid asy-syarî'ah* terhadap gerakan LSM Rifka Annisa dalam perlindungan perempuan korban kekerasan merupakan salah satu perwujudan pemenuhan kebutuhan manusia yang bersifat *darûriyât* (primer) yang harus dipenuhi untuk dapat melindungi eksistensi manusia apabila tidak mendapatkan perlindungan maka dapat mengancam keselamatannya. Proses perlindungan yang dilakukan oleh LSM Rifka Annisa merupakan pemberian pendampingan terhadap perempuan korban kekerasan dalam *maqâsid asy-syarî'ah* ditunjukkan untuk melindungi hak-hak korban dengan melindungi eksistensi jiwa, akal dan harta manusia sesuai dengan tujuan hukum Islam. Perlindungan jiwa ditunjukkan untuk mempertahankan eksistensi kehidupan manusia, perlindungan akal ditunjukkan untuk memberikan edukasi kepada korban atau masyarakat luas untuk mencegah tindakan kekerasan terjadi sehingga tidak akan

mengganggu keselamatan akal manusia serta dapat mengetahui proses hukum mengenai tindakan kekerasan, sedangkan perlindungan harta ditunjukkan untuk menjaga kehidupan manusia dengan pemberian kompensasi atas kejadian yang dialaminya sebagai bentuk penggantian kerugian dari pemberian ancaman yang ditimbulkan dari tindakan kekerasan terhadap perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al Hibri, A. (2001). *Wanita dalam Masyarakat Indonesia, Akses Pemberdayaan dan Kesempatan* (M. A. Mudzhor, S. A. Alvi, & S. Sadli, Eds.). Sunan Kalijaga Press.
- al Qardawi, Y. (1999). *Madkhal li Dirâsat al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. Makabah Wahbah.
- Ali, M. D. (2004). *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Islam Di Indonesia*. PT. Raja Grafindo Persada.
- Arifin, B., & Santoso, L. (2016). Perlindungan Perempuan Korban Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Hukum Islam. *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syari'ah*, 8 (2), 113–1125.
- Asy-Syatibi. (2010). *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*. Dar al-Kutub al 'Ilmiyyah.
- BBC. (2022). *Kasus dugaan pemerkosaan pegawai KemenKop UKM: 'Ini aib untuk kementerian, bagi keluarga kami ini musibah.'*
<https://www.bbc.com/indonesia/articles/ce5gze14rn0o>
- Kompas. (2022). *Gadis 14 Tahun Diperkosa 12 Orang, 1 Pelaku Anggota DPRD*.
<https://regional.kompas.com/read/2014/01/22/1608042/Gadis.14.Tahun.Diperkosa.12.Orang.1.Pelaku.Anggota.DPRD>.
- Rifka Annisa. (2003). *Gerakan sosial Menuju Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan*. Read Research, Education and Alternative Dialogue.
- Rifka Annisa. (2007). *Kekerasan Terhadap Perempuan*. Rifka Annisa.
- Rifka Annisa. (2022). *Gang Rape and Rape Culture*.
<https://www.instagram.com/p/CkN5kuTL5I-/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>
- Roychowdhury, P. (2013). “The Delhi gang rape’: The making of international causes.” *Feminist Studies*, 39 (1), 282–292.

Yusdani. (2000). *Peran Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin At-Tufi*. UII Press.



Revitalizing Local Cultural Values in Preventing Sexual Violence

Momy A. Hunowu^{1*}, Hatim Badu Pakuna², Rahmin T. Husain³, Indra Dewi Sery Yusuf⁴, Lamsike Pateda⁵

^{1,2,3,4,5}Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo

*Correspondence: momyhunowu@gmail.com

Abstract

This paper aims to discuss the revitalization of local cultural values to protect women as well as cultural approaches and the central role of parents in preventing sexual violence. This study is explained through library research on local traditions in Gorontalo as well as an analysis of the revitalization of cultural values that demand the role of parents and the government. The study found that the people of Gorontalo practice traditions that are specific to women. Cultural values in the mohi bele'uto tradition, the mongubingo tradition, the mome'ati tradition and the mohatamu tradition can fortify women from sexual violence, both during childhood, adolescence and adulthood. Today these traditions are still practiced ceremonially and have lost their function. Responding to the increasing sexual violence against women, a cultural approach is important by revitalizing local cultural values. This paper concludes that the spearhead of the revitalization of local cultural values is to strengthen the role of parents in Islam and local culture. In the family environment there are victims and perpetrators living side by side. Living cultural values will narrow the possibility of sexual violence. Efforts to revitalize cultural values require the local government's seriousness to build family resilience to form an anti-sexual violence culture.

Keywords: Revitalization, sexual violence, the role of parents and local government

Abstrak

Tulisan ini bertujuan mendiskusikan revitalisasi nilai budaya lokal untuk melindungi perempuan serta pendekatan budaya dan peran sentral orangtua dalam mencegah kekerasan seksual. Studi ini dijelaskan melalui penelusuran dokumen (library research) tentang tradisi lokal di Gorontalo serta analisis revitalisasi nilai budaya yang menuntut peran orangtua dan pemerintah. Studi menemukan bahwa masyarakat Gorontalo mempraktikkan tradisi-tradisi yang dikhususkan kepada kaum perempuan. Nilai-nilai budaya dalam tradisi mohi bele'uto, tradisi mongubingo, tradisi mome'ati dan tradisi mohatamu dapat membentengi kaum perempuan dari kekerasan seksual, baik pada masa anak-anak, masa remaja hingga usia dewasa. Kini tradisi-tradisi itu masih dipraktikkan secara seremonial dan telah kehilangan fungsinya. Merespon kekerasan seksual terhadap perempuan yang terus meningkat, pendekatan budaya menjadi penting dengan jalan merevitalisasi nilai-nilai budaya lokal. Tulisan ini menyimpulkan bahwa ujung tombak revitalisasi nilai-nilai budaya lokal ini adalah meneguhkan peran orang tua dalam balutan Islam dan budaya lokal. Di lingkungan keluarga terdapat para korban dan pelaku hidup secara berdampingan. Nilai-nilai budaya yang hidup akan mempersempit kemungkinan terjadinya kekerasan seksual itu. Upaya merevitalisasi nilai-nilai budaya membutuhkan keseriusan pemerintah daerah untuk membangun ketangguhan keluarga membentuk budaya anti kekerasan seksual.

Kata Kunci: Revitalisasi, kekerasan seksual, peran orang tua dan pemerintah daerah

INTRODUCTION

Women in Gorontalo, socio-culturally are positioned very special. This special position can be seen in several local traditions that are devoted to women. Starting with the tradition of *molubingo* (circumcision) since women were babies. The tradition of circumcision on baby girls contains the value of purification. After entering their teens, women are given a traditional ceremony with the tradition of *mome'ati* (bai'at) as a momentum for moral education (character). The tradition of *mohi bele'uto* (covering the aurat) is mandatory for girls and women in general when traveling out of the house. Ahead of the wedding, the tradition of *mohatamu* (khatam Qur'an) is required for the bride as an affirmation to have Qur'anic character. Cultural values in these various traditions serve as a means of protecting women from various disorders, including sexual violence.

Various studies that discuss sexual violence against women describe the widespread phenomenon of sexual violence with an increase in cases every year (Zahirah, Nurwati, and Krisnani 2019); (Dania 2020); (Suradi 2013); (Tuliah 2018); (Suwandi, Chusniatun, and Kuswardani 2019); (Krisnani and Kessik 2020); (Hermawati and Sofian 2018); (Purwanti and Zaliani 2018); (Jamaludin 2021). The data presented are cases exposed or reported by victims. Some of the reported cases were denied by the perpetrators (Noviana 2015). Furthermore, sexual violence with child victims is not exposed because children who are victims do not understand that they have been victims of sexual abuse. (Noviana 2015). This phenomenon shows that sexual violence against children is already at a very worrying level.

Previous studies on sexual violence can be grouped into three clusters; The first is a study that describes the impact suffered by victims of sexual violence, both physical and psychological impacts and their effects on child development (Zahirah et al. 2019) and the worst impact is potentially life-threatening (Dania 2020). Second; a study that found factors that encourage sexual violence, namely poverty and poor social relations within the family and outside the family (Suradi 2013); (Lecture 2018). As a result, hundreds of cases of sexual violence against children as reported by the Child Protection Commission (KPA) were allegedly carried out by the closest people to the child (Zahirah

et al. 2019), namely the stepfather, biological father, sibling and grandfather of the victim (Suwandi et al. 2019); (Krisnani and Kessik 2020), there is even sexual violence committed by fellow children (Hermawati and Sofian 2018). Third; studies that offer sexual violence prevention solutions such as building interpersonal communication between parents and children from an early age to provide an understanding of self-protection (Handayani 2017); (Septiani 2021). Another solution is a legal approach (Purwanti and Zaliani 2018); (Jamaludin 2021) and cultural approaches and local wisdom (Nurdin 2013), (Meno and Allen 2020); (Lundgren and Adams 2014).

From the three clusters, it can be seen that sexual violence has had a prolonged impact on victims, both physically and psychologically. The perpetrators of sexual violence are the closest people who are not suspected by the victim's parents to do something indecent. These cases have received wide attention with various solutions to minimize them. These studies show that not much attention has been paid to efforts to revitalize local cultural values as a solution to prevent this sexual violence.

The revitalization of Gorontalo's local cultural values in preventing sexual violence can be explained through library research on local cultural values and sexual violence against women. The data obtained were analyzed through three stages of analysis which include; (a) data reduction as a process of organizing data in a more systematic form, especially thematically; (b) data display as an effort to present research results in the form of tables and excerpts from previous studies and (c) data verification as a data conclusion stage. The data processed through the document search were analyzed through (a) descriptive methods and (b) presented in tabular form. Description of the data as the basis for the interpretation process carried out contextually. The stages of analysis and analytical techniques used allow conclusions to be drawn on the possibility of reconstructing local cultural values as an effort to prevent sexual violence against women.

This paper aims to discuss the revitalization of local cultural values to protect women. The richness of cultural values contained in each of these traditions is important to be revived as a solution to prevent sexual violence that afflicts women as victims. This paper is based on the argument that the local cultural values of Gorontalo place women

in a respectable position so that they are protected from sexual violence from the age of children, teenagers to adults. The local cultural values have been eroded by the wave of globalization. Although these traditions are still being cared for by the community, they are more ceremonial than internalizing their values. This wealth is important to be explored and revived as a solution to prevent sexual violence against women. The role of parents and local government are very important in efforts to prevent sexual violence in the family environment through the revitalization of local cultural values.

DISCUSSION

The traditions in Gorontalo specifically for women have long been practiced even though they have undergone a transformation. These traditions have a wealth of cultural values that are no longer considered because they prioritize the ceremonial aspect. The revitalization of these cultural values is important to respond to the increasing cases of violence against women. The relationship between local cultural values and sexual violence against women can be proven by two facts (1) Revitalizing local cultural values to protect women (a) cultural values in the *mongo dula* term (b) cultural values in the *mohi bele'uto* tradition (c)) cultural values in the *mongubingo* tradition (d) cultural values in the *mome'ati* tradition and (e) cultural values in the *mohatamu* tradition. (2) Cultural Approach and the Role of Parents in Preventing Sexual Violence. These two facts are briefly described in the following sections.

Revitalizing Local Cultural Values to Protect Women

Cultural Values in the Mongo Dula (girls)

The people of Gorontalo refer to girls as *mongo dula*. “*mongo*” means people/all, formerly had several meanings 1) already menstruating, 2) daytime, 3) sun (Pateda, 1977;101). *Mongo dula* in the first sense is a person who has reached puberty, (already menstruating). In the second sense is a person who is only visible during the day and the third meaning is a person who is like the sun. The second and third meanings are indications that women do not roam at night so they do not become objects of sexual violence. The third meaning, women are like the sun that cannot be

looked at, otherwise it will dazzle the eyes. This meaning shows that looking at a woman's face and looking into her eyes is a dangerous act. Moreover, it is followed by touching and committing sexual violence.

The cultural values contained in this designation were formulated wisely by the ancestors of Gorontalo. This title places women in high value and respect. They are of high value because they are not arbitrarily in forbidden places and at certain times. No women roaming around at night. Do not be a sex peddler serving masher men. Honored for not looking at the faces of women. They are like the sun that shines a dazzling light. These values if revived will become a weapon to protect women from sexual violence.

Cultural Values in the Mohi Bele'uto Tradition

Bele'uto means head covering or hijab. *Mohi Bele'uto* means covering the body with a sarong in which only the eyes are visible (Pateda 1977). Thus this tradition requires women to cover their genitals. This tradition existed before Islam entered Gorontalo in the 16th century (Hunowu 2020). As in the meaning of *mongo dulahu* as a person who can go out during the day, it does not mean that women can roam freely. There are values that bind it, namely mohi bele'uto. Women are allowed to leave the house unless they cover their aurat. This tradition has the value of fortifying women from the point of view of men, so as not to arouse their desire to commit sexual violence.

The implementation of mohi bele'uto values not only covers the aurat symbolically but also philosophically. Symbolically, it is covering the genitals with appropriate and shari'ah clothing. The philosophical meaning of mohi bele'uto is to internalize it to children from an early age to maintain aurat. For example; when bathing the little one, while cleaning the vital parts it is said that only father and mother can touch the genitals and see the parts of your body, other than that it is not allowed. In an emergency only a doctor can. When someone tries to see or touch them, immediately shout or hit the perpetrator (Hunowu 2021). Internalization in this way will awaken the child to take care of her private parts independently. She would feel uncomfortable when someone was watching her body. This condition will keep away the evil intentions of the perpetrators of sexual violence.

Cultural Values in the Mongubingo Tradition

The tradition of *mongubingo* (female circumcision) is performed on girls before the age of two. This tradition was under the spotlight because it was considered a violation of human rights. This practice is considered dangerous because it can cause bleeding, infection, disability, urinary tract disorders, and sexuality problems. In 2006, the Ministry of Health banned health workers from performing female circumcision. However, this effort was met with opposition from the Indonesian Ulema Council (MUI), with the argument that female circumcision aims to glorify women (Galuwu 2017).

Although in the spotlight, there are cultural values contained in this tradition. *Mongubingo* is the cleansing of the female genitals, which is strung with a purification ceremony; for example, kaffir lime water spray. The traditional stakeholders in Goorontalo agree that the *Mongubingo* tradition does not violate the law. This is simply the process of cleaning the membranes on the clitoris. The hope is that someday women can control their sexual desire or libido (Galuwu 2017). Another philosophical value contained in this tradition is the hope that someday children will become women who can control their behavior and actions and are civilized in accordance with prevailing traditional values (Islami and Putri 2020).

Cultural Values in the Mome'ati Tradition

Mome'ati ceremony is a tradition of bathing flowers (oranges) followed by *pembe'atan* (promise). This tradition aims to shape the character and mentality of teenage girls into individuals who have morals, can be responsible for themselves and others. This tradition contains messages conveyed in the form of *tuja'i* (rhymes). It contains directions, compliments, advice and advice, leads a girl to become a complete Muslim by: a) vowing to carry out religious orders and customary rules based on sharia b) obeying her parents, making them happy and maintaining the good name of the family, c) maintaining self-purity both physically and mentally. as well as the mind d) Stay away from bad temperament. (N. Hula and Mariana 2020).

The *mome'ati* tradition is full of moral education. The tradition begins with a promise (*baeat*) to implement Islamic law after entering the age of puberty. It is hoped

that this promise will further strengthen women to have good morals and avoid despicable acts. Knowledge of despicable and forbidden acts allows women to avoid acts of sexual violence that threaten them.

Cultural Values in the Mohatamu Tradition

The tradition of *mohatamu* or khataman Qur'an in Gorontalo is devoted to women. The day before the marriage ceremony, women are shown in front of the entire family who are present reading aloud short letters on juz 30. This tradition requires careful preparation. It aims to build character for both youth and children (Agustang 2019), (Wirdanengsih 2016). With the ability to read the Qur'an well, women are expected to play a role in religious education in children. (Hunowu and Pakuna 2022).

The cultural value contained in the *mohatamu* tradition is to equip women with the courage to appear in public and the ability to read the Qur'an in the hope that they can learn and practice Islamic teachings well. Carry out Allah's commands and leave His prohibitions, so that they are kept away from disgraceful acts, including being victims of sexual violence.

Cultural Approaches and the Role of Parents in Preventing Sexual Violence

The local traditions specifically for women as discussed above all have a purpose and contain cultural values. For more details about the five cultural values can be shown in table 1.

Table 1: Cultural Values of Protection for Women

Cultural Concept /Tradition	Aims	Cultural Values
<i>Mongo dulahu</i>	Glorifying women	Women are not to be seen
<i>Mohi Bele'uto</i>	Covering the genital (aurat)	Protecting women from the object (center) of men's attention
<i>Mongubingo</i>	Self-purification / cleaning of the membranes on the clitoris	Maintaining female chastity / Controlling sexual desire or libido

<i>Mome'ati</i>	Moral education (character building)	Have a noble character, stay away from disgraceful deeds
<i>Mohatamu</i>	Equipping women with the courage and skills to build a sakinah family	Behave al-Qur'an / be a sholehah wife (honorable woman)

Table 1 shows the five traditions that are devoted to women have the aim of glorifying, educating and forming noble character towards women so that the cultural values they are born with will form women's defenses to prevent sexual violence. These five cultural values can be operationally implemented in the family environment and authoritatively demand the role of parents as the frontline in building a culture of preventing sexual violence.

The role of parents is very important because the family environment is not only the first madrasa (school) to build children's character (Solehati et al. 2022) but also becomes an arena for sexual violence (Nurhidayah and Ligina 2018); (Sari, Nulhaqim, and Irfan 2015). This can be observed from the presence of perpetrators of sexual violence who are the closest person to the victim so that the family environment is not safe and comfortable for children (Setiawan and Purwanto 2019) and becomes an arena for sexual violence (Yoga et al. 2017). The low morality and mentality of the perpetrators and the neglect of parents to supervise their children (Fu'ady 2011) are the main factors for this sexual violence.

In addition to the central role of parents, a cultural approach is a cheap and effective option, flexible and still maintains the integrity of the brotherhood (Nurdin 2013). The cultural approach is considered easier for the community to understand and adhere to in the prevention of sexual violence (Meno and Allen 2020). This view implies the importance of cultural revitalization to build a peaceful society (Lundgren and Adams 2014) without sexual violence. Revitalizing cultural values to build family resilience in preventing sexual violence will be linked to religious demands to build a sakinah family (Asman 2020); (Chadijah 2018).

CONCLUSION

The wave of globalization has opened up more opportunities for sexual violence against women. Various government and private organizations and institutions both engaged in the protection of women, prevention and prosecution of crime have not been able to stem the rate of violence which is increasing every year. The cultural approach by revitalizing cultural values is a solution. This requires the full involvement of parents to prevent cases of sexual violence, both in the family environment and in the public area.

Local cultural values are very rich in wisdom to protect women. In addition to the role of parents, the revitalization of cultural values needs local government support to "force" the people to do what the government encourages. The seriousness of the government and the seriousness of parents in reviving local cultural values are important elements in building family resilience to form a culture of anti-sexual violence.

This paper only focuses on revitalizing local cultural values which aims to protect women on the one hand by ignoring men on the other. Future studies can pay attention to local cultural values related to men. Men have been in the position of perpetrators. They need cultural treatment through enrichment of knowledge and awareness that come from cultural values and Islamic law. Thus they (men) do not commit acts of violence at the expense of women.

BIBLIOGRAPHY

- Agustang. 2019. "Tradisi Khatam Qur'an Sebagai Upaya Perwujudan Pendidikan Karakter Islami Di Kota Ternate Maluku Utara." *Jurnal Foramadiahi* 11(1):34-50. doi: 10.46339/fora.v11i1.146.
- Asman, Asman. 2020. "Keluarga Sakinah Dalam Kajian Hukum Islam." *Al-Qadha : Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan* 7(2):99-118. doi: 10.32505/qadha.v7i2.1952.
- Chadijah, Siti. 2018. "Karakteristik Keluarga Sakinah Dalam Islam." *Rausyan Fikr : Jurnal Pemikiran Dan Pencerahan* 14(1):113-29. doi: 10.31000/rf.v14i1.676.
- Dania, Ira Aini. 2020. "Kekerasan Seksual Pada Anak CHILD SEXUAL ABUSE." *Ibnu Sina: Jurnal Kedokteran Dan Kesehatan-Fakultas Kedokteran Universitas Islam Sumatera Utara* 19(1):46-52.

- Fu'ady, Muh Anwar. 2011. "Dinamika Psikologis Kekerasan Seksual: Sebuah Studi Fenomenologi." *Psikoislamika : Jurnal Psikologi Dan Psikologi Islam* 8(2):191–208. doi: 10.18860/psi.v0i0.1553.
- Galuwo, Kristianto. 2017. "Sunat Perempuan Di Gorontalo, Bersimpang Tradisi Dan Resiko." *Lokadata.Id*, 1.
- Handayani, Meni. 2017. "Pencegahan Kasus Kekerasan Seksual Pada Anak Melalui Komunikasi Antarpribadi Orang Tua Dan Anak." *JIV-Jurnal Ilmiah Visi* 12(1):67–80. doi: 10.21009/jiv.1201.7.
- Hermawati, Istiana, and Achmad Sofian. 2018. "Kekerasan Seksual Oleh Anak Terhadap Anak Child on Child Sexual Abuse Achmad Sofian." *Jurnal Penelitian Kesejahteraan Sosial* 17(1):1–20.
- Hunowu, Momy A. 2020. *Linula Molalahu*. edited by H. B. Pakuna. Insan Cendekia Mandiri.
- Hunowu, Momy A. 2021. *Energi Perjalanan Pulang*. edited by Hatim Badu Pakuna. Solok: Insan Cendekia Mandiri.
- Hunowu, Momy, and Hatim Pakuna. 2022. *The Living Qur'an; Tradisi Khataman Al-Qur'an Pada Hajatan Pernikahan Etnik Gorontalo Sebagai Upaya Pemberdayaan Perempuan*. Gorontalo: LP2M IAIN Sultan Amai Gorontalo.
- Islami, Moch Zihad, and Yulia Rosdiana Putri. 2020. "Nilai-Nilai Filosofis Dalam Upacara Adat Mongubingo." *Jurnal Ilmu Budaya* 8(2):186–97.
- Jamaludin, Ahmad. 2021. "Perlindungan Hukum Anak Korban Kekerasan Seksual." *JCIC : Jurnal CIC Lembaga Riset Dan Konsultan Sosial* 3(2):1–10. doi: 10.51486/jbo.v3i2.68.
- Krisnani, Hetty, and Gisela Kessik. 2020. "Analisis Kekerasan Seksual Pada Anak Dan Intervensinya Oleh Pekerjaan Sosial (Studi Kasus Kekerasan Seksual Oleh Keluarga Di Lampung)." *Focus : Jurnal Pekerjaan Sosial* 2(2):198. doi: 10.24198/focus.v2i2.26245.
- Lundgren, Rebecka, and Melissa K. Adams. 2014. *Safe Passages : Building on Cultural Traditions to Prevent Gender-Based Violence throughout the Life Course*. 304.
- Meno, Camarin G., and Nicole E. Allen. 2020. "Exploring Community Narratives of Violence Against Women among Domestic Violence Responders in Guam." *American Journal of Community Psychology* 67(3–4). doi: 10.1002/ajcp.12476.
- N. Hula, Ibnu Rawandhy, and Ana Mariana. 2020. "Tradisi Beati Di Kabupaten Gorontalo Utara." *Al-Ulum* 20(2). doi: 10.30603/au.v20i2.1743.
- Noviana, Ivo. 2015. "Kekerasan Seksual Terhadap Anak: Dampak Dan Penanganannya." *Sosio Informa* 1(1). doi: 10.33007/inf.v1i1.87.
- Nurdin, Abidin. 2013. "Revitalisasi Kearifan Lokal DI Aceh: Peran Budaya Dalam Menyelesaikan Konflik Masyarakat." *Analisis* XIII(1):135–54. doi: 10.24042/ajsk.v13i1.645.

- Nurhidayah, Ikeu, and Neng Lani Ligina. 2018. "The Role of Parents in Preventing Sexual Violence on Elementary School Children in Bandung." *Jurnal Keperawatan* 9(2):109. doi: 10.22219/jk.v9i2.5454.
- Pateda, Mansoer. 1977. *Kamus Bahasa Gorontalo - Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Purwanti, Ani, and Marzelina Zalianti. 2018. "Strategi Penyelesaian Tindak Kekerasan Seksual Terhadap Perempuan Dan Anak Melalui Rujukan Kekerasan Seksual." *Masalah-Masalah Hukum* 47(2):138. doi: 10.14710/mmh.47.2.2018.138-148.
- Sari, Ratna, Soni Akhmad Nulhaqim, and Maulana Irfan. 2015. "Pelecehan Seksual Terhadap Anak." *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat* 2(1):14-18. doi: 10.24198/jppm.v2i1.13230.
- Septiani, Reni Dwi. 2021. "Pentingnya Komunikasi Keluarga Dalam Pencegahan Kasus Kekerasan Seks Pada Anak Usia Dini." *Jurnal Pendidikan Anak* 10(1):50-58. doi: 10.21831/jpa.v10i1.40031.
- Setiawan, I. Putu Agus, and I. Wayan Novy Purwanto. 2019. "Kekerasan Seksual Terhadap Anak Dalam Lingkup Keluarga (Incest) (Studi Di Polda Bali)." *Kertha Wicara : Journal Ilmu Hukum* 8(4):1-16.
- Solehati, Tetti, Riezky Fajri Septiani, Rizka Muliani, Selly Amalia Nurhasanah, Sifa Nur Afriani, Sifa Nuraini, Sifva Fauziah, Sonia Dwiastuti Pratiwi, Sri Purnama Alam, Yanti Hermayanti, Cecep Eli Kosasih, and Henny Suzana Mediani. 2022. "Intervensi Bagi Orang Tua Dalam Mencegah Kekerasan Seksual Anak Di Indonesia: Scoping Review." *Jurnal Obsesi : Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* 6(3):2201-14. doi: 10.31004/obsesi.v6i3.1914.
- Suradi. 2013. "Problema Dan Solusi Strategis Kekerasan Terhadap Anak." *INFORMASI: Permasalahan Dan Usaha Kesejahteraan Sosial* 18(3).
- Suwandi, Joko, Chusniatun Chusniatun, and Kuswardani Kuswardani. 2019. "Karakteristik Kekerasan Seksual Terhadap Anak Perempuan Di Wonogiri Dan Boyolali." *Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial* 29(1):65-77. doi: 10.23917/jpis.v29i1.8285.
- Tuliah, Sabda. 2018. "Kajian Motif Pelaku Kekerasan Seksual Terhadap Anak Melalui Modus Operandi Di Lingkungan Keluarga." *EJournal Sosiatri-Sosiologi* 6(2):1-17.
- Wirdanengsih, Wirdanengsih. 2016. "Tradisi ' Mandoa' Untuk Anak Khatam Quran Dalam Keluarga Luas Minangkabau (Studi Etnografi, Tradis Mandoa Anak Berkhatam Quran Di Tigo Baleh Bukit Tinggi Sumatera Barat)." *Jurnal Harkat : Media Komunikasi Gender* 12(1):83-88. doi: 10.15408/harkat.v12i1.7583.
- Yoga, Tateki, Tursilarini Balai, Besar Penelitian, Dan Pengembangan, and Pelayanan Kesejahteraan Sosial. 2017. "Sexual Violence in Domestic Level Impacts Toward Child Livelihood Continuity." *Dampak Kekerasan Seksual Di Ranah Domestik... (Tateki Yoga Tursilarini)* 41(1):77-92.

Zahirah, Utami, Nunung Nurwati, and Hetty Krisnani. 2019. "Dampak Dan Penanganan Kekerasan Seksual Anak Di Keluarga." *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat* 6(1):10. doi: 10.24198/jppm.v6i1.21793.



Strategi Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA) STAIN Bengkalis dalam Mencegah dan Menangani Kekerasan Seksual di Kabupaten Bengkalis

Mufaro'ah^{1*}, Titin Sumarni²

^{1,2} Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Bengkalis

*Correspondence: Muf.rohah@gmail.com

Abstract

Sexual violence is part of violence based on gender bias (gender-related-violence). Violence based on gender bias in principle occurs because of the unequal power (power) between men and women. This form of violence varies greatly depending on the situation and conditions. Forms of violence based on gender bias are: rape, domestic violence (KDRT), torture of genital organs, prostitution/prostitution, pornography, violence in contraception, covert violence, and sexual harassment. In Bengkalis Regency based on case data obtained from PSGA, LK3, Up2A and Polres in 2019-2021 cases of violence based on gender bias amounted to 311 cases, among these cases were 36.66% sexual intercourse, 21.22% obscenity, violence against children 10, 93, sexual abuse 2.25%. This study aims to provide an accurate and valid description and explanation of how the PSGA STAIN Bengkalis Strategy in preventing and dealing with sexual violence in Bengkalis Regency. Using qualitative descriptive methods. The results of the research are that there are several strategies that have been carried out, namely: 1) Recommending PSGA administrators, especially those who work as lecturers and according to their respective expertise as administrators and TEAM of Experts at partner institutions of local government who are concerned in preventing and handling cases of sexual violence. 2) PSGA STAIN Bengkalis management together with other TEAM of Experts are directly involved in preventing sexual violence in the form of socialization and other activities in Bengkalis district. 3) The management and expert team of PSGA STAIN Bengkalis are directly involved with other expert teams at government partner institutions in receiving reports, assisting, protecting, providing action and making recovery for victims of sexual violence in Bengkalis Regency.

Keywords: Strategy, Prevention, Handling, Sexual Violence

Abstrak

Kekerasan seksual merupakan bagian dari kekerasan berbasis pada bias gender (gender-related-violence). Kekerasan yang berbasis pada bias gender pada prinsipnya terjadi karena adanya ketidak setaraan kekuatan (power) antara laki-laki dan perempuan Bentuk kekerasan ini sangat bervariasi tergantung pada situasi dan kondisinya. Bentuk kekerasan berbasais pada bias gender yaitu: perkosaan, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), Penyiksaan terhadap organ genetal, pelacuran/prostitusi, pornografi, kekerasan dalam kontrasepsi, kekerasan terselubung, dan pelecehan seksual. Di Kabupaten Bengkalis berdasarkan data kasus yang di peroleh dari PSGA, LK3, Up2A dan Polres pada tahun 2019-2021 kasus kekerasan berbasis pada bias gender berjumlah 311 kasus, diantara kasus tersebut adalah persetubuhan 36,66%, pencabulan 21,22%, kekerasan terhadap anak 10, 93, pelecehan seksual 2,25%. Penelitian ini bertujuan untuk memberikan gambaran dan penjelasan secara akurat dan valid bagaimana

Strategi PSGA STAIN Bengkalis dalam mencegah dan menangani kekerasan seksual di Kabupaten Bengkalis. Menggunakan metode Deskriptif kualitatif. Hasil penelitian adalah terdapat beberapa strategi yang telah dilakukan yaitu: 1) Merekomendasikan pengurus PSGA khususnya yang berprofesi sebagai dosen dan sesuai dengan keahliannya masing-masing sebagai pengurus dan TIM Ahli pada Lembaga-Lembaga mitra pemerintah daerah yang konsen dalam pencegahan dan penanganan kasus kekerasan seksual. 2) Pengurus PSGA STAIN Bengkalis bersama TIM Ahli lainnya terlibat langsung dalam melakukan pencegahan kekerasan seksual dalam bentuk sosialisasi maupun kegiatan lainnya di kabupaten Bengkalis. 3) Pengurus dan tim ahli PSGA STAIN Bengkalis terlibat langsung bersama tim ahli lainnya di Lembaga mitra pemerintah dalam menerima laporan, mendampingi, melindungi, memberikan tindakan serta melakukan pemulihan terhadap korban kekerasan seksual di Kabupaten Bengkalis.

Kata Kunci: Strategi; Pencegahan; Penanganan; Kekerasan Seksual

PENDAHULUAN

Dalam Masyarakat yang ber peradapan, hubungan antara dua jenis manusia adalah hubungan antara laki-laki dan perempuan. Hubungan Sementara dalam masyarakat primitif hubungan tersebut berupa dorongan biologis antara pejalan dan mangsanya. Dalam masyarakat ini banyak kata sinonim yang berkaitan dengan "hubungan" hal ini mengindikasikan bahwa hubungan tersebut sangat dominan dalam pemikiran mereka. Sementara itu apabila masyarakat itu primitive paternalistic sekaligus kata-kata sinonim tersebut menunjukkan kedudukan tinggi kaum lelaki secara fisik ketika berhubungan. Kata-kata tersebut tidak saja menempatkan wanita di tempat yang paling bawah, lebih dari itu juga menyiratkan adanya penyamaan antara wanita dengan binatang melata (Khalil Abdyl Kamrim, 2007).

Hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Madinah/Yasrib pada masa Muhammmad dan keempat penggantinya (khalifah) merupakan satu diantara fenomena penting dari masyarakat ini. Berkat pemahamannya terhadap anggota-anggota masyarakat tersebut revolusi yang di pancarkan Nabi Muhammad di abad-7 Masehi di Kawasan Hijaz, dan yang merupakan revolusi terpenting yang pernah disaksikan oleh sejarah kemanusiaan sejak masa pertengahan, menjadi kenyataan (Khalil Abdyl Kamrim, 2007).

Gender adalah pembedaan peran, kedudukan, tanggung jawab, dan pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi oleh masyarakat berdasarkan

sifat pantas tidak pantas yang dimiliki oleh perempuan dan laki-laki menurut norma, adat istiadat, kepercayaan, dan kebiasaan masyarakat. Jika gender dikonstruksi oleh sosial, maka gender adalah hal mudah dijadikan subordinasi, diskriminasi dan seterusnya (Mufaro'ah, 2020).

Kekerasan (*violence*) adalah serangan atau invasi (*assault*) terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang. Kekerasan sesama manusia pada dasarnya berasal dari berbagai sumber, namun salah satu kekerasan terhadap suatu jenis kelamin tertentu yang disebabkan oleh anggapan gender. Kekerasan yang disebabkan oleh bias gender ini disebut *gender-related violence*. Pada dasarnya, kekerasan gender disebabkan oleh ketidaksetaraan kekuatan yang ada dalam masyarakat (Dr. Mansour Fakih, 2007).

Kekerasan seksual adalah Perempuan sebagai subjek mereka sebagai manusia yang tidak terdefiniskan dalam hubungannya dengan laki-laki." Keberanian salah satu korban kekerasan seksual yang berani speak up di depan publik berusaha untuk mendefinisikan bahwa dirinya sebagai perempuan yang mengalami tindakan kekerasan seksual merupakan suatu keberanian untuk menentang segala perbuatan yang bersifat amoral, walaupun demikian dirinya kemudian mendapatkan cemoohan dari publik. Hal tersebut dikarenakan cara pandang maupun berbagai representasi/penggambaran media yang telah mengabaikan dan menyampingkan serta mengecilkan atau mengagap remeh kaum perempuan beserta kepentingan mereka. Hal demikian merupakan bentuk kritik terhadap "anihilasi terhadap perempuan secara simbolis" (Idi, 2022).

Masalah seks masih dianggap tabu dikalangan masyarakat dan dibicarakan didepan anak-anak apalagi untuk mengajarkannya kepada anak-anak. Masyarakat beranggapan bahwa pendidikan seks belum pantas diberikan pada anak kecil. Padahal pendidikan seks yang diberikan sejak dini sangat berpengaruh dalam kehidupan anak ketika dia memasuki masa remaja. Apalagi anak-anak sekarang kritis, dan rasa keingintahuan anak yang besar. Pendidikan seks adalah upaya pengajaran penyadaran dan penerangan tentang masalah-masalah seks yang diberikan kepada anak agar anak bisa mengerti masalah-masalah yang berkenaan dengan seks, naluri, dan perkawinan, sehingga jika anak telah dewasa dan dapat memahami unsur-unsur kehidupan anak telah mengetahui masalah-masalah yang diharamkan dan diharamkan bahkan mampu

menerapkan tingkah laku islami sebagai akhlaq, kebiasaan, dan tidak mengikuti syahwat maupun cara-cara hedonistic (Amalia et al., 2018).

Dewasa ini banyak kita temui kasus kekerasan seksual yang dialami anak-anak dan remaja. Kasus kekerasan seksual sebagian besar dialami remaja putri. Setiap orang dapat menjadi pelaku perkosaan tanpa mengenal usia, status, pangkat, pendidikan, dan jabatan dan pelaku perkosaan tidak mengenal usia (Fu'ady, 2011).

Bengkalis adalah salah satu kabupaten di propinsi Riau dengan luas wilayah 8.426 KM². Secara geografis Kabupaten Bengkalis berdekatan dengan 4 Negara di Asia Tenggara yaitu Malaysia, Brunai Darussalam, Singapore dan Thailand. Jumlah penduduk menurut proyeksi BPS (jiwa) dalam tiga tahun terakhir adalah bahwa jumlah penduduk laki-laki pada Tahun 2018: 285.620, pada tahun 2019: 287. 228, pada tahun 2020: 288-670. Sedangkan jumlah penduduk perempuan pada tahun 2018: 272. 087, pada tahun 2019: 274.130 dan pada tahun 2020: 276. 019 jiwa.

Kabupaten Bengkalis terbagi menjadi 11 keccamatan baik yang di daerah daratan maupun kepulauan. Berdasarkan penjelasan di atas bahwa secara georafis sangat berdekatan dengan 4 Negara tetangga sehingga kabupaten Bengkalis juga di jadikan daerah transit bagi pekerja migran baik itu TKW maupun TKI sekarang di kenal dengan istilah Tenaga Kerja Migran Indonesia (TKMI). Dengan dijadikannya Bengkalis sebagai salah satu tempat transit TKMI baik yang menuju Malaysia, Brunai Darussalam maupun Sinagpure dan Thailand Berdasarkan hal tersebut diatas, Bengkalis sangat berpotensi terjadinya kekerasan berbasis pada bias gender yang berupa tindak Pidana Kekerasan Seksual (TPKS) maupun Tindak Pidana Perdagangan Orang (TPPO).

Berdasarkan hal tersebut diatas, maka sejak tahun 2009 sebagian dosen di STAIN Bengkalis yang awalnya adalah STAI Al-Kautsar Bengkalis sudah banyak terlibat dalam pencegahan, penanganan dan pendampingan kasus-kasus kekerasan seksual di dalam maupun di luar kampus sebagai bentuk pengabdian, diantaranya adalah Womens Crisis Center (WCC), Komisi Perlindungan Anak Indonesia Daerah (KPAID), Pusat Pemberdayaan terhadap perempuan dan perlindungan anak (P2TP2A) yang sekarang menjadi Unit Pelayanan Teknis Perlindungan Perempuan dan Anak (UPT P2A) dan Lembaga Konsultasi Kesejahteraan Keluarga (LK3) Dinas Sosial Kabupaten Bengkalis.

Hal ini membuktikan bahwa sampai saat ini Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA) STAIN Bengkalis dalam menguatkan kelembagaannya melakukan sinergi dan Kerjasama dengan Lembaga-lembaga mitra pemerintah daerah yang konsen dalam menangani dan mendampingi kasus-kasus kekerasan seksual di kabupaten Bengkalis. Di bawah ini data-data kasus yang di tangani oleh PSGA STAIN Bengkalis Bersama Lembaga-lembaga mitra pemerintah daerah maupun Polres Bengkalis.

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah ingin memberikan gambaran dan penjelasan secara akurat dan valid bagaimana Strategi Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA) STAIN Bengkalis dalam mencegah, menangani dan mendampingi kasus kekerasan seksual di Kabupaten Bengkalis

PEMBAHASAN

1. Gender dan Kekerasan

a. Gender

Gender adalah pembedaan peran, kedudukan, tanggung jawab, dan pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi oleh masyarakat berdasarkan sifat pantas tidak pantas yang dimiliki oleh perempuan dan laki-laki menurut norma, adat istiadat, kepercayaan, dan kebiasaan masyarakat. Jika gender dikonstruksi oleh sosial, maka gender adalah hal mudah dijadikan subordinasi, diskriminasi dan seterusnya (Mufaro'ah, 2020).

Gender tidak sama dengan kodrat. Kodrat adalah sesuatu yang ditetapkan oleh Tuhan TME, yang tidak dapat diubah atau ditolak oleh manusia. Sehingga kodrat bersifat universal misalnya, melahirkan, menstruasi, dan menyesuaikan merupakan kodrat perempuan, memiliki sperma dan membuahi adalah kodrat laki-laki. Sedangkan gender adalah perbedaan peran, hak, kewajiban, kuasa, dan kesempatan antara laki-laki dan perempuan didalam kehidupan masyarakat. Gender terbentuk secara kultural, hasil konstruksi sosial dan budaya yang berbeda-beda setiap letak geografis serta memiliki sifat menyesuaikan dengan situasi dan kondisi (Mufaro'ah, 2020).

Konsep gender juga termasuk karakteristik atau ciri-ciri perempuan dan laki-laki yang diciptakan oleh keluarga atau masyarakat yang dipengaruhi oleh insterpretasi

budaya dan agama. Misalnya, secara umum pekerjaan memasak, menuci selalu disebut sebagai pekerjaan perempuan. Pandangan seperti ini merupakan ciptaan masyarakat dari budaya tertentu, padahal pekerjaan tersebut bisa dipertukarkan dengan laki-laki atau dapat dikerjakan oleh laki-laki. Gender itu pandangan relative yang dibangun untuk membedakan peran laki-laki dan perempuan, kadang pandangan itu merendahkan salah satu pihak, baik merendahkan laki-laki maupun perempuan (Mufaro'ah, 2020).

b. Kekerasan

Kekerasan adalah suatu tindakan yang dilakukan oleh seseorang atau sejumlah orang yang berposisi kuat (Merasa Kuat), kepada seseorang atau sejumlah orang yang berposisi lemah (dipandang lemah/dilemahkan), yang dengan sarana kekuatannya, baik secara fisik maupun nonfisik dengan sengaja dilakukan untuk menimbulkan penderitaan kepada objek kekerasan (Mufidah, 2006).

c. Kekerasan berbasis pada bias gender

Kekerasan (*violence*) adalah serangan atau invasi (*assault*) terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang. Kekerasan sesama manusia pada dasarnya berasal dari berbagai sumber, namun salah satu kekerasan terhadap suatu jenis kelamin tertentu yang disebabkan oleh anggapan gender. Kekerasan yang disebabkan oleh bias gender ini disebut *gender-related violence*. Pada dasarnya, kekerasan gender disebabkan oleh ketidak setaraan kekuatan yang ada dalam masyarakat.

d. Bentuk-bentuk kekerasan berbasis pada bias gender

Banyak macam dan bentuk kejahatan yang bisa dikategorikan sebagai kekerasan gender, diantaranya (Dr. Mansour Fakih, 2007):

1. Bentuk pemerkosaan terhadap perempuan, termasuk pemerkosaan dalam perkawinan. Pemerkosaan terjadi jika seseorang melakukan paksaan untuk mendapatkan pelayanan seksual tanpa kerelaan yang bersangkutan. Ketidakrelaan ini sering tidak bisa terekspresikan disebabkan oleh pelbagai factor, misalnya ketakutan, malu, keterpaksaan baik ekonomi, social maupun kultural, tidak ada pilihanlain.

2. Tindakan pemukulan dan serangan fisik yang terjadi dalam rumah tangga (*domestic violence*). Termasuk tindak kekerasan dalam bentuk penyiksaan terhadap anak-anak (*child abuse*).
3. Bentuk penyiksaan yang mengarah kepada organ alat kelamin (*genital mutilation*), misalnya penyunatan terhadap anak perempuan.
4. Kekerasan terhadap bentuk pelacuran (*prostitution*). Pelacuran merupakan bentuk kekerasan terhadap perempuan yang diselenggarakan oleh suatu mekanisme ekonomi yang merugikan kaum perempuan.
5. Kekerasan dalam bentuk pornografi. Pornografi adalah jenis kekerasan lain terhadap perempuan. Jenis kekerasan ini termasuk jenis kekerasan nonfisik, yakni kekerasan terhadap kaum perempuan dimana tubuh perempuan dijadikan objek demi keuntungan seseorang.
6. Kekerasan dalam bentuk pemaksaan sterilisasi dalam keluarga berencana (*enforced sterilization*). Keluarga berencana dibanyak tempat ternyata telah menjadi sumber kekerasan terhadap perempuan. Dalam rangka memenuhi target mengontrol pertumbuhan penduduk, perempuan seringkali dijadikan korban demi program tersebut, meskipun semua orang tahu bahwa persoalannya tidak saja pada perempuan melainkan berasal dari kaum laki-laki juga. Namun, lantaran bias gender, perempuan dipaksa sterilisasi yang sering kali membahayakan baik fisik ataupun jiwa mereka.
7. Jenis kekerasan terselubung (*molestation*), yakni memegang atau menyentuh bagian tertentu dari tubuh perempuan dengan pelbagai cara dan kesempatan tanpa kerelaan si pemilik tubuh. Jenis kekerasan ini sering terjadi di tempat pekerjaan ataupun di tempat umum, seperti dalam bis.
8. Tindakan kejahatan yang paling umum dilakukan di masyarakat yakni yang dikenal dengan pelecehan seksual atau *sexual and emotional harassment*.

Tindakan kekerasan yang ditujukan terhadap suatu gender ini disebut dengan Kekerasan Berbasis Gender. Istilah Kekerasan Berbasis Gender dapat dilihat dalam hasil ratifikasi Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan (*Convention on the Elimination for All Form of Discrimination Against Women*) melalui Undang-undang Nomor 7 Tahun 1984 yang menyatakan kekerasan berbasis gender

adalah suatu bentuk diskriminasi yang merupakan hambatan serius bagi kemampuan perempuan untuk menikmati hak-hak. Kekerasan berbasis gender ini pun kemudian semakin meningkat jumlah kasusnya dan menjadi lebih beragam didorong oleh faktor perkembangan teknologi dan banyaknya penggunaan internet, salah satunya adalah penggunaan media social (Salamor & Salamor, 2022).

Isu kesetaraan gender dalam proses pendidikan menjadi bahasan yang sangat penting, sebab isu ketidakadilan gender yang selalu berpijak pada persoalan hegemoni kekuasaan jenis kelamin tidak hanya dipengaruhi oleh faktor kekuasaan, atau lingkungan, tetapi agama juga ikut menjustifikasi hal tersebut (Sofiani & Sumarni, 2020).

Di kabupaten Bengkalis berdasarkan data yang diperoleh dari Polres, Lembaga Konsultasi Kesejahteraan Keluarga (LK3) Dinas Sosial, dan Unit Pelaksana Teknis Perlindungan Perempuan dan Anak (UPT P2A) dalam rentang 3 tahun terakhir (2019-2021) terdapat 311 Kasus kekerasan berbasis bias gender, dapat dilihat pada table 1 berikut:

Tabel 1. Data Kasus KTA, KTP, ABH Tahun 2019-2021 Di Kabupaten Bengkalis

NO	JENIS KASUS	JUMLAH	PERSENTASE
1	Kasus Hak Asuh Anak	18	5.79
2	Kasus Anak Hilang	1	0.32
3	Kasus Bulying	2	0.64
4	Kasus Curanmor	1	0.32
5	Kasus Hak Sekolah	2	0.64
6	Kasus Kekerasan Thd Anak	34	10.93
7	Kasus Kenakalan Anak	4	1.29
8	Kasus Lakalantas	18	5.79
9	Kasus Narkoba	2	0.64
10	Kasus Pemukulan	3	0.96
11	Kasus Pencabulan	66	21.22
12	Kasus Pencurian	12	3.86
13	Pencurian Dengan Kekerasan	1	0.32

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

14 Kasus Penelantaran	5	1.61
15 Kasus Penganiayaan	13	4.18
16 Kasus Pengeroyokan	5	1.61
17 Kasus Persetubuhan	114	36.66
18 Kasus Trapeking	3	0.96
19 Pelecehan Seksual	7	2.25
TOTAL	311	100.00

Sumber: Polres, Up2A, LK3 Kabupaten Bengkalis

Dari table di atas tampak dengan jelas biasanya kekerasan seksual menempatai jumlah maupun persentasenya mendominasi dari kekerasan lainnya. Salah satu contohnya kasus persetubuhan 36,66%, pencabulan 21,22%, kekerasan terhadap anak 10,93%, pelecehan seksual 2,25%, kenakalan terhadap anak 1,29%, Trapeking 0,96%, Bulying 0,64%.

e. Kekerasan Seksual

Segala perbuatan yang memenuhi unsur tindak pidana sebagaimana diatur dalam UU ini & perbuatan kekerasan seksual lainnya sebagaimana diatur dalam UU ditentukan dalam Undang-Undang Undang-Undang Republik Indonesia No 12 Tahun 2022 Tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, menyatakan bahwa (UU Ri No 12 Tahun 2022, 2022).

Jenis TPKS:

1. pelecehan seksual nonfisik
2. pelecehan fisik
3. pemaksaan kontrasepsi
4. pemaksaan sterilisasi
5. pemaksaan perkawinan
6. penyiksaan seksual
7. eksploitasi seksual
8. perbudakan seksual
9. kekerasan seksual berbasis elektronik

TPKS Lainnya:

- 1) Pemerksaan

- 2) Perbuatan cabul
- 3) Persetubuhan, perbuatan cabul, & eksploitasi seksual thd Anak
- 4) Perbuatan melanggar kesusilaan yg bertentangan dg kehendak Korban
- 5) Pornografi yg melibatkan Anak/ pornografi yg scr eksplisit memuat kekerasan & eksploitasi seksual
- 6) Pemaksaan pelacuran
- 7) TP Perdagangan Orang yg ditujukan utk eksploitasi seksual
- 8) Kekerasan seksual dlm lingkup rumah tangga
- 9) TP Pencucian Uang yg TP asalnya merupakan TPKS
- 10) TP lain yg dinyatakan secara tegas sebagai TPKS sebagaimana diatur dalam ketentuan perUU.

Peraturan Menteri Agama No 73 Tahun 2022 Tentang Pencegahan dan Penangan Kekerasan Seksual di satuan Pendidikan pada kementerian Agama pada Bab I ketentuan umum Pasal 1 bahwa kekerasan seksual adalah setiap perbuatan merendahkan, menghina, menyerang, dan/atau perbuatan lainnya terhadap tubuh, Hasrat seksual seseorang, dan/atau fungsi reproduksi secara terpaksa atau secara tidak paksa, atau bertentangan dengan kehendak seseorang, atau dengan kehendak karena ketimpangan relasi kuasa dan/atau relasi gender, yang menyebabkan seseorang mengalami penderitaan atau kesengsaraan secara fisik, psikis, seksual, kerugian secara ekonomi, social, budaya, dan/atau politik (*PMA RI NOMOR 73 TAHUN 2022, 2022*).

Kekerasan seksual adalah Perempuan sebagai subjek mereka sebagai manusia yang tidak terdefiniskan dalam hubungannya dengan laki-laki." Keberanian salah satu korban kekerasan seksual yang berani speak up di depan publik berusaha untuk mendefinisikan bahwa dirinya sebagai perempuan yang mengalami tindakan kekerasan seksual merupakan suatu keberanian untuk menentang segala perbuatan yang bersifat amoral, walaupun demikian dirinya kemudian mendapatkan cemoohan dari publik. Hal tersebut dikarenakan cara pandang maupun berbagai representasi/penggambaran media yang telah mengabaikan dan menyampingkan serta mengecilkan atau mengagap remeh kaum perempuan beserta kepentingan mereka. Hal demikian merupakan bentuk kritik terhadap "anihilasi terhadap perempuan secara simbolis" (Idi, 2022).

Istilah yang menunjuk pada perilaku seksual diviatif atau hubungan seksual yang menyimpang, merugikan pihak korban (Pembahasan masalah korban dan perlindungannya merupakan studi tentang viktimologi. Pengertian viktimologi berasal dari kata victim (korban) dan logi (ilmu pengetahuan) yang mengandung arti ilmu pengetahuan tentang korban (kejahatan) (Rahmi, 2018).

Viktimologi memberikan pemahaman dan mencerahkan permasalahan kejahatan dengan mempelajari para korban kejahatan, proses viktimisasi dan akibatnya dalam rangka menciptakan kebijaksanaan dan tindakan pencegahan serta menekan kejahatan secara lebih bertanggungjawab. Masalah Korban Kejahatan dan merusak kedamaian di tengah masyarakat. Kejahatan kekerasan seksual berakibat pada penderitaan korban yang membutuhkan perhatian serius. Pengungkapan kasus kejahatan kekerasan seksual ini amat rumit, karena terkait dengan tradisi dan budaya atau pandangan keagamaan masyarakat yang mentabukan bicara seks di depan orang lain. Lebih dari itu pengungkapannya oleh korban seringkali semakin menambah penderitaan diri perempuan dan keluarganya. Penderitaan korban dan keluarganya atas kejadian yang dialami akan berkepanjangan, apalagi ketika korban hamil akibat kejahatan seksual berupa perkosaan yang dilakukan manusia yang tidak berprikemanusiaan seperti yang terjadi pada seorang gadis tidak berdosa (Rahmi, 2018).

Pada peristiwa pelecehan seksual sebagian besar korban adalah perempuan dan pelakunya hampir pasti laki-laki. Tidak berarti bahwa tidak ada laki-laki yang mengalami pelecehan seksual, namun jumlah dan proporsinya tergolong kecil. Dengan demikian, urgensi membahas pelecehan seksual terhadap perempuan memang didukung fakta yang kuat tanpa harus menafikan kenyataan yang sebaliknya (Kurnianingsih, 2015).

Aktivitas seksual yang dipandang sebagai suatu bagian dalam persyaratan kerja (seperti penting untuk memperoleh dan mempertahankan pekerjaan, atau untuk memperoleh promosi) didefinisikan sebagai pelecehan seksual oleh 81 persen hingga 98 persen pekerja dewasa dan responden mahasiswa. Kedua ahli ini juga menunjukkan beberapa faktor yang mempengaruhi persepsi terhadap situasi yang dinilai sebagai

pelecehan seksual yaitu: perilaku yang terlibat, hubungan di antara dua orang yang terlibat, usia, jenis kelamin rater dan jenis pekerjaan (Kurnianingsih, 2015).

Sehubungan dengan kondisi yang mendukung terjadinya pelecehan seksual, memilahkan dua bentuk pelecehan seksual yaitu tipe *quid pro quo* dan kondisi pekerjaan. Tipe *quid pro quo* didefinisikan berdasarkan banyak atau sedikitnya pertukaran yang eksplisit: perempuan harus menerima secara seksual atau kehilangan keuntungan pekerjaan. Sementara tipe kondisi pekerjaan merupakan pelecehan seksual yang efektif (untuk dilakukan) karena status pekerja perempuan berada dalam keadaan tertekan, mereka membutuhkan uang dan terintimidasi melalui dunia pekerjaannya (Kurnianingsih, 2015).

Jauh sebelumnya, kekerasan terhadap perempuan sejatinya sejak dahulu telah ada hingga sekarang. Kekerasan (violent) terhadap perempuan marak terjadi dewasa ini. Fenomena kekerasan seksual sejatinya telah lama mendapatkan perhatian dari berbagai pihak yang langsung bersinggungan dengan isu tersebut. Kekerasan seksual merupakan sebuah fenomena puncak gunung es, yang artinya kasus yang dilaporkan hanyalah sebagian kecil dari kasus-kasus yang sebenarnya terjadi dalam realitas kehidupan masyarakat.

f. Bentuk-bentuk kekerasan seksual

Peraturan Menteri Agama No 73 Tahun 2022 Tentang Pencegahan dan Penangan Kekerasan Seksual di satuan Pendidikan pada kementerian Agama pada Bab II Pasa 5:

- (1) Bentuk kekerasan seksual mencakup perbuatan yang dilakukan secara perbal, nonfisik, fisik, dan/atau melalui teknologi informasi dan komunikasi.
- (2) Kekerasan seksual sebagai mana dimaksud pada ayat 1 meliputi:
 - a. Menyampaikan ajaran yang mendiskriminasi atau melechkan tampilan fisik, kondisi tubuh, dan/atau identitas gender korban;
 - b. Menyampaikan ucapan yang memuat rayuan, lelucon, dan/atau siulan yang bernuansa seksual pada korban;
 - c. Membujuk, menjanjikan, menawarkan sesuatu, mengancam, atau memaksa korban untuk melakukan transaksi atau kegiatan seksual.
 - d. Menatap korban dengan nuansa seksual dan/atau tidak nayan;

- e. Mengintip atau dengan sengaja melihat korban yang sedang melakukan kegiatan secara pribadi dan/atau pada ruang yang bersipat pribadi;
- f. Memperlihatkan alat kelamin dengan sengaja;
- g. Menyentu, mengusap, meraba, mememgang, memeluk, mencium; dan/atau menggosokkan bagian tubuhnya pada tubuh korban;
- h. Melakukan percobaan pemerkosaan;
- i. Melakukan perkosaan termasuk panetrasi dengan benda atau bagian tubuh selain alat kelamin;
- j. Mempraktekan budaya yang bernuansa kekerasan seksual;
- k. Memaksa atau memperdai korban untuk melakukan aborsi;
- l. Membiarkan terjadinya kekerasan seksual;
- m. Memberikan hukuman atau sangsi yang bernuansa seksual;
- n. Mengirimkan pesa, lelucon, gambar, foto, audio dan/atau video yang bernuansa seksual kepada korban meskipun sudah dilarang korban;
- o. Mengambil, merekam, mengunggah, mengedarkan foto, rekaman audio, dan/atau visual korban yang bernuansa seksual; dan/atau
- p. Melakukan perbuatan seksual lainnya sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan.

2. Pencegahan kekerasan seksual

Peraturan Menteri Agama No 73 Tahun 2022 Tentang Pencegahan dan Penangan Kekerasan Seksual di satuan Pendidikan pada kementerian Agama Bab III Pasal 6:

(1) Satuan Pendidikan wajib melakukan pencegahan kekerasan seksual melalui

Bentuk-bentuk pencegahan bisa dilakukan melalui:

- a. Sosialisasi;
- b. Pembelajaran;
- c. Penguasaan tata Kelola;
- d. Penguatan budaya;
- e. Kegiatan lainnya sesuai dengan kebutuhan.

3. Penanganan kekerasan seksual

Peraturan Menteri Agama No 73 Tahun 2022 Tentang Pencegahan dan Penangan Kekerasan Seksual di satuan Pendidikan pada kementerian Agama Bab IV bagian kesatu Pasal 8:

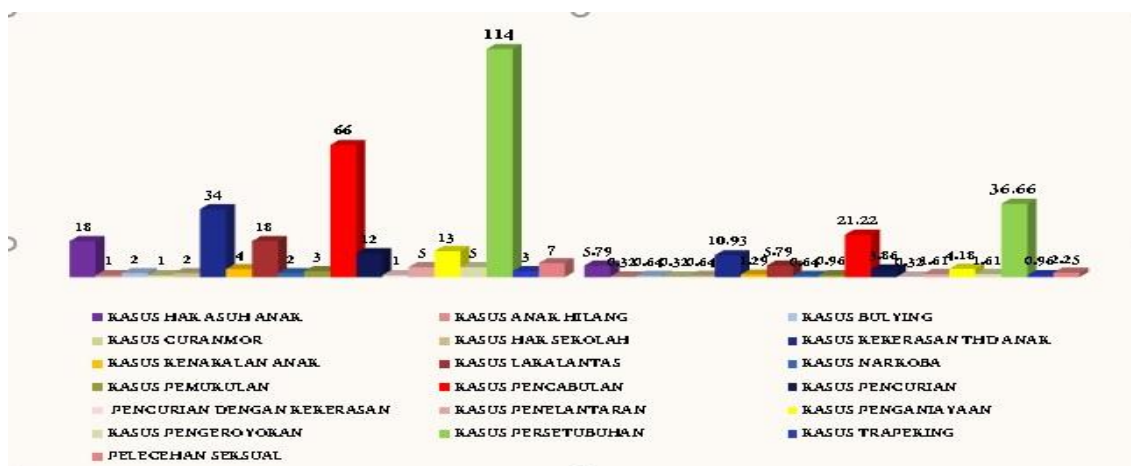
- (1) Satuan Pendidikan wajib melakukan pencegahan kekerasan seksual. Bentuk-bentuk penanganan kekerasan seksual sebagaimana ayat (1) meliputi:
- a. Pelaporan;
 - b. Perlindungan;
 - c. Pendampingan;
 - d. Penindakan;
 - e. Pemulihan korban.

4. Strategi PSGA STAIN Bengkalis Dalam Mencegah dan menangani kekerasan seksual di Kabupaten Bengkalis

- a. Merekomendasikan pengurus PSGA khususnya yang berprofesi sebagai dosen dan sesuai dengan keahliannya masing-masing sebagai pengurus dan TIM Ahli pada Lembaga-Lembaga mitra pemerintah daerah yang konsen dalam pencegahan dan penanganan kasus kekerasan.
- b. Pengurus PSGA STAIN Bengkalis bersama TIM Ahli lainnya terlibat langsung dalam melakukan sosialisasi pencegahan kekerasan seksual di Kabupaten Bengkalis.
- c. Pengurus dan tim ahli PSGA STAIN Bengkalis terlibat langsung bersama tim ahli lainnya di Lembaga mitra pemerintah Kabupaten Bengkalis dalam:
 1. Menerima laporan kasus kekerasan seksual di Kabupaten Bengkalis Menangani dan mendampingi kasus-kasus kekerasan seksual dan kasus kekerasan lainnya.
 2. Melindungi korban maupun keluarga korban Bersama tim ahli lainnya di Lembaga mitra pemerintah Kabupaten Bengkalis.
 3. Mendampingi korban kekerasan seksual Bersama tim ahli lainnya di Lembaga mitra pemerintah Kabupaten Bengkalis
 4. Menindak pelaku kekerasan seksual dalam hal ini pihak polres maupun kejaksaan serta tim ahli lainnya di Lembaga pemerintah

- Melakukan pemulihan terhadap korban kekerasan seksual yang mengalami trauma psikis dan memberikan terapi dan rehabilitasi mental.

Berdasarkan pembahasan di atas dapat diperjelas dengan gambar di bawah ini:



Gambar 1. Data Kasus KTA, KTP, ABH Tahun 2019-2021 Di Kabupaten Bengkulu Selatan

Berdasar gambar di atas yang dijelaskan dalam bentuk grafik tampak dengan jelas bahwa kasus kekerasan seksual di Kabupaten Bengkulu Selatan dalam tiga tahun terakhir cukup tinggi yaitu 311 kasus, kasus terbanyak adalah persetubuhan yaitu sebesar 114 kasus (36,60%), kasus pencabulan yaitu 66 kasus (21,60%), dan kasus pelecehan seksual sebesar 7 kasus (2,25%).

SIMPULAN

Dalam tulisan ini dapat di gambarkan secara jelas dan akurat bahwa kekerasan seksual adalah setiap perbuatan merendahkan, menghina, menyerang, dan/atau perbuatan lainnya terhadap tubuh, Hasrat seksual seseorang, dan/atau fungsi reproduksi secara terpaksa atau secara tidak paksa, atau bertentangan dengan kehendak seseorang, atau dengan kehendak karena ketimpangan relasi kuasa dan/atau relasi gender, yang menyebabkan seseorang mengalami penderitaan atau kesengsaraan secara fisik, psikis, seksual, kerugian secara ekonomi, social, budaya, dan/atau politik. Kekerasan seksual merupakan bagian dari kekerasan berbasis pada bias gender (gender-related-violence). Kekerasan yang berbasis pada bias gender pada prinsipnya terjadi karena adanya ketidak setaraan kekuatan (power) antara laki-laki dan perempuan Bentuk-bentuk kekerasan ini sangat bervariasi tergantung pada situasi dan

kondisinya. Diantaranya adalah perkosaan, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), Penyiksaan terhadap organ genital, pelacuran/prostitusi, pornografi, kekerasan dalam kontrasepsi, kekerasan terselubung, dan pelecehan seksual.

Kasus Kekerasan seksual merupakan bagian dari kekerasan berbasis bias gender. Di Kabupaten Bengkalis terdapat 311 kasus. Kekerasan seksual menempati jumlah maupun persentase mendominasi dari kekerasan lainnya. Salah satu contohnya kasus persetubuhan 36,66%, pencabulan 21,22%, kekerasan terhadap anak 10,93%, pelecehan seksual 2,25%, kenakalan terhadap anak 1,29%, Trapeking 0,96%, Bullying 0,64%.

Ada beberapa strategi yang dilakukan Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA) STAIN Bengkalis dalam menguatkan kelembagaan yaitu:

1. Merekomendasikan pengurus PSGA khususnya yang berprofesi sebagai dosen dan sesuai dengan keahliannya masing-masing sebagai pengurus dan TIM Ahli pada Lembaga-Lembaga mitra pemerintah daerah yang konsen dalam pencegahan dan penanganan kasus kekerasan.
2. Pengurus PSGA STAIN Bengkalis bersama TIM Ahli lainnya terlibat langsung dalam melakukan sosialisasi pencegahan kekerasan seksual di kabupaten Bengkalis.
3. Pengurus dan tim ahli PSGA STAIN Bengkalis terlibat langsung bersama tim ahli lainnya di Lembaga mitra pemerintah dalam menerima:
 - a. laporan kasus kekerasan seksual di Kabupaten Bengkalis Menangani dan mendampingi kasus-kasus kekerasan seksual dan kasus kekerasan lainnya.
 - b. Melindungi korban maupun keluarga korban Bersama tim ahli lainnya di Lembaga mitra pemerintah Kabupaten Bengkalis.
 - c. Mendampingi korban kekerasan seksual Bersama tim ahli lainnya di Lembaga mitra pemerintah Kabupaten Bengkalis
 - d. Menindak pelaku kekerasan seksual dalam hal ini pihak polres maupun kejaksaan serta tim ahli lainnya di Lembaga pemerintah
 - e. Melakukan pemulihan terhadap korban kekerasan seksual yang mengalami trauma psikis dan memebrikan terapi dan rehabilitasi mental Bersama tim ahli lainnya di Lembaga mitra pemerintah Kabupaten Bengkalis.

DAFTAR PUSTAKA

Artikel jurnal:

- Malia, E., Afdila, F. L., & Andriani, Y. (2018). Pengaruh Pemberian Pendidikan Seksual Terhadap Kejadian Kekerasan Seksual Pada Anak Di Sd Negeri 04 Balai Rupih Simalanggang Payakumbuh Tahun 2018. *JURNAL KESEHATAN PERINTIS (Perintis's Health Journal)*, 5(2), 162–168. <https://doi.org/10.33653/jkp.v5i2.125>
- Fu'ady, M. A. (2011). Dinamika Psikologis Kekerasan Seksual: Sebuah Studi Fenomenologi. *Psikoislamika : Jurnal Psikologi Dan Psikologi Islam*, 8(2), 191–208. <https://doi.org/10.18860/psi.v0i0.1553>
- Idi, A. (2022). Analisis Relasi Kuasa Michel Foucault : Studi Kasus Fenomena Kekerasan Seksual di Perguruan Tinggi. *Jurnal Intelektualita: Keislaman, Sosial, Dan Sains*, 11(1). <https://doi.org/10.19109/intelektualita.v11i1.11117>
- Kurnianingsih, S. (2015). Pelecehan Seksual Terhadap Perempuan Di Tempat Kerja. *Buletin Psikologi*, 11(2). <https://doi.org/10.22146/bpsi.7464>
- Mufaro'ah, T. S. (2020). *Pemahaman Gender PNS di Lingkungan Dinas Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Pemerintah Daerah Kabupaten Bengkalis*. 04(01), 74–83.
- PMA RI NOMOR 73 TAHUN 2022. (2022).
- Rahmi, A. (2018). Urgensi Perlindungan Bagi Korbankekerasan Seksual Dalam Sistem Peradilan Pidana Terpadu Berkeadilan Gender. *Jurnal Mercatoria*. <https://doi.org/10.31289/mercatoria.v11i1.1499>
- Salamor, A. M., & Salamor, Y. B. (2022). Edukasi Hukum Dan Pencegahan Kekerasan Gender Di Media Sosial. *Community Development Journal: Jurnal Pengabdian Masyarakat*, 3(2), 770–773. <https://doi.org/10.31004/cdj.v3i2.4696>
- Sofiani, I. K., & Sumarni, T. (2020). Bias Gender dalam Pola Asuh Orangtua pada Anak Usia Dini. *Obsesi: Jurnal Pendidikan ANak Usia Dini*, 4(2), 766–777. <https://doi.org/10.31004/obsesi.v4i2.300>
- UU Ri No 12 Tahun 2022. (2022). *UU RI Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual*.

Buku dengan satu penulis:

- Dr. Mansour Fakih. (2007). *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Pustaka Pelajar.
- Khalil Abdyl Kamrim. (2007). *Relasi Gender Pada Masa Muhammad & Khulafaurrasyyidin*. Pustaka Pelajar.

Buku dengan tiga penulis:

- Mufidah, dkk. (2006). *Haruskah Perempuan dan Anak di Korbankan*. Pilar Media.



Strategi Komunikasi dan Konstruksi Sosial Forum Anak Kota Solok: Sebuah Upaya Perlindungan Anak dari Rokok

Muhamad Fajri¹, Reskika Putri Pasund²

UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi

*Correspondence: muhammadfajri.kpi@gmail.com

Abstract

Since 2019, The Solok City Children's Forum has been active in doing advocacy communication about the dangers of smoking for children to various parties, such as the Solok City government and the society. Uniquely, their aspirations were accepted by the Solok City government. It was strengthened by the issuance of Solok City Regulation number 1 of 2020 which regulates no smoking area for children. So that, the researcher studied the communication strategy and social construction model carried out by Solok City Children's Forum to the Solok City government. The theory used is David K. Berlo's communication element theory, A-I-D-A communication strategy (Awareness, Interest, Desire and Action) and Berger and Luckmann's Social Construction. The research was done by using descriptive qualitative approach through interview techniques, with data analysis techniques of Miles and Huberman. The results of the research showed that the advocacy communication strategy of the Solok City Children's Forum to the Solok City government has succeeded in reaching the action level namely the issuance of the Solok City Regional Regulation number 1 of 2020, and the social construction carried out by the Solok City Children's Forum is different from Berger and Luckmann said in the theory. Berger and Luckmann argue that the party who has the power (ruler) in this case the government who can carry out social construction to the society (top-down). However, it was found that the social construction of anti-smoking values for children was carried out by the Children's Forum which was structurally under the Solok City government (bottom-up). It means that this case disproves the theory of Berger and Luckmaan which propose that social construction is carried out by governments.

Keywords: *Communication Strategy, Social Construction, Solok City Children's Forum*

Abstrak

Forum Anak (FA) Kota Solok sejak tahun 2019 aktif melakukan komunikasi advokasi bahaya rokok bagi anak kepada berbagai pihak, seperti pemerintah Kota Solok dan masyarakat. Uniknya, suara-suara mereka didengar pemerintah Kota Solok. Dikuatkan dengan lahirnya Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020 yang mengatur tentang kawasan tanpa rokok (KTR) bagi anak. Sehingga peneliti mengkaji strategi komunikasi dan model konstruksi sosial yang dilakukan Forum Anak (FA) Kota Solok kepada pemerintah Kota Solok. Teori yang digunakan teori unsur komunikasi David K. Berlo, Strategi komunikasi A-I-D-A (Awareness, Interest, Desire dan Action) dan Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann. Dilakukan dengan pendekatan kualitatif deskriptif melalui teknik wawancara, dengan teknik analisis data Miles dan Huberman. Hasil penelitiannya bahwa strategi komunikasi advokasi Forum Anak (FA) Kota

Solok kepada pemerintah Kota Solok berhasil sampai ke tingkat action yaitu lahirnya Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020, dan konstruksi sosial yang dilakukan Forum Anak (FA) Kota Solok berbeda seperti Berger dan Luckmann sampaikan dalam teorinya. Berger dan Luckmann berpendapat bahwa pihak yang punya power (penguasa) dalam hal ini pemerintah yang bisa melakukan konstruksi sosial kepada masyarakat di bawahnya (top-down). Namun ditemukan bahwa konstruksi sosial tentang nilai-nilai anti rokok untuk anak dilakukan Forum Anak (FA) yang secara struktural dibawah pemerintah Kota Solok (bottom-up). Artinya kasus ini membantah teori Berger dan Luckmaan yang mengatakan konstruksi sosial dilakukan oleh penguasa pemerintah.

Kata Kunci: Strategi Komunikasi, Konstruksi Sosial, Forum Anak Kota Solok

PENDAHULUAN

Sebuah artikel ditulis Unicef dalam websitenya mengemukakan, bahwa keselamatan dan kesejahteraan masih menjadi isu utama anak, sebagai kelompok paling rentan. Isu kesehatan anak tetap menjadi *concern* utama di belahan dunia manapun (Unicef, 2021). Setiap Tahun ada tiga juta orang meninggal dini karena konsumsi tembakau yang mengakibatkan penyakit serangan jantung, kardiovaskular dan stroke, ditambah 890 orang meninggal sebagai perokok pasif (P2PTM Kemenkes RI, 2018). Data lain menunjukkan 83,4 juta anak Indonesia terpapar dampak negatif rokok. Kemudian anak yang terkontaminasi oleh asap perokok aktif akan mengalami pertumbuhan fisik tidak maksimal dan juga *stunting* (Kemenpppa, 2018). Jelas, rokok memiliki korelasi yang kuat dalam masalah kesehatan anak. Perokok aktif di sekitar anak, menjadi penyumbang masalah kesehatan anak-anak dunia, khususnya di Indonesia.

Advokasi terus dilakukan di seluruh dunia lewat LSM, organisasi pemerintah, organisasi masyarakat dll. Kegiatan advokasi adalah bentuk pembelaan yang dilakukan untuk subjek tertentu baik lisan, tulisan, maupun di media sosial. Salah satu lembaga yang aktif menyuarakan advokasi kesehatan anak dan bahaya rokok adalah Forum Anak. Kementerian Pemberdayaan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia mengharapkan Forum Anak di Indonesia menjadi "*trendsetter*" atau pelopor dan pelapor dalam peningkatan hidup sehat bagi anak (KemenPPPA, 2019).

Forum Anak Kota Solok, sejak awal berkomitmen menjadi lembaga advokasi anak. Karena, anak merupakan kelompok rentan isu kekerasan, perdagangan dan

kesehatan, khususnya bahaya rokok. Pada tahun kepengurusan 2019-2021, pengurus aktif menjalin *Memorandum of Understanding* (MoU) dengan berbagai pihak seperti Bank Nagari, UKM Wisata, dan Perpustakaan/Arsip dalam bentuk, narasumber, sponsor dan *capacity building* dalam momen acara yang dilakukan Forum Anak Kota Solok. Di sisi lain, pengurus dan fasilitator Forum Anak Kota Solok aktif menyuarakan dan menjalin komunikasi dengan berbagai *stakeholder*. Adapun salah satu isu yang mereka angkat tentang bahaya rokok untuk anak.

Sasaran yang dituju Forum Anak yaitu masyarakat umum, para ibu, anak-anak, dan juga lembaga pemerintah dan pemangku kepentingan dengan isu anak dan bahaya rokok (Alfi Paiz, Wawancara, 20 Oktober, 2022) Dibandingkan tahun-tahun sebelumnya, Pemerintah Kota Solok lebih *open* terhadap Forum Anak sejak tahun 2019, hal ini dibuktikan Forum Anak Kota Solok aau perwakilan sering diundang ke acara-acara pemerintah seperti Musrenbang (Musyawarah Rencana Pembangunan). Lewat Musrenbang itu Forum Anak Kota Solok mendapat tempat menyuarakan upaya perlindungan anak kepada pemerintah bersama Dinkes dan OPD terkait tentang anak dan bahaya rokok (Alfi Paiz, Wawancara, 20 Oktober 2022).

Menariknya, tahun 2020 lahir Perda Kota Solok tentang anak dan rokok. Perda tersebut mengatur tentang kawasan tanpa rokok (KTR), termasuk di dalamnya ada poin-poin perlindungan anak dari bahaya rokok (W. Solok, 2020). Pasal 3 poin b berbunyi "*Melindungi penduduk usia produktif, anak, remaja dan perempuan hamil dari dorongan lingkungan dan pengaruh iklan dan promosi untuk inisiasi penggunaan dan ketergantungan terhadap bahan yang mengandung zat adiktif berupa produk rokok*". Pasal 4 poin c mengatakan tempat KTR salah satunya tempat bermain anak (W. Solok, 2020, hal. 4). Tindak lanjutnya, sampai pada *reward* yang djanjikan Walikota Solok, uang senilai 1 juta rupiah bagi penduduk Kota Solok yang berhenti merokok dengan syarat minimal 3 bulan dan dibuktikan dengan tes nikotin pada pusat kesehatan (Syahrial, 2022).

Jelas, bahwa Perda Kota Solok tentang kawasan tanpa rokok (KTR) lahir tahun 2020, dalam periode kepengurusan 2019-2021 Forum Anak Kota Solok. Data-data menunjukkan bahwa tahun 2019 Forum Anak Kota Solok aktif menyuarakan dalam

berbagai pertemuan dengan pemerintah terkait perlindungan anak dari bahaya rokok. Artinya, Perda Kota Solok No. 1 Tahun 2020 diterbitkan, salah satu faktornya adalah Forum Anak Kota Solok yang aktif menjalin komunikasi dengan Pemerintah Kota Solok dalam bentuk komunikasi advokasi anak dari bahaya rokok. Melihat keberhasilan komunikasi Forum Anak Kota Solok dan lahirnya regulasi tentang anak dan rokok dalam bentuk Perda. Peneliti ingin melihat lebih dalam strategi komunikasi pengurus Forum Anak Kota Solok kepada pemerintah dan masyarakat dalam hal komunikasi advokasi perlindungan anak dari bahayarokok.

Questions research penelitian ini: 1) Apa unsur-unsur dan strategi komunikasi advokasi Forum Anak Kota Solok kepada pemerintah dan masyarakat Kota Solok tentang anak dan bahaya rokok perspektif teori David K. Berlo, 2) Bagaimana proses konstruksi sosial yang dibangun Forum Anak Kota Solok dalam mempengaruhi pemerintah tentang anak dan bahaya rokok. Penelitian ini bertujuan 1) Untuk mengetahui unsur-unsur strategi komunikasi advokasi Forum Anak Kota Solok kepada pemerintah dan masyarakat Kota Solok tentang anak dan bahaya rokok perspektif teori David K. Berlo, 2) Untuk Mengetahui proses konstruksi sosial yang dibangun Forum Anak Kota Solok dalam mempengaruhi pemerintah tentang anak dan bahaya rokok.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif (Sugiyono, 2013, hal. 7) dan deskriptif yang mendeskripsikan dan mencari makna, pemahaman dan *verstehen* dari sebuah kejadian, fenomena dalam sebuah masyarakat (Yusuf, 2017, hal. 328). Batasan masalah penelitian ini ada dua yaitu subjek dan objek. Subjek penelitiannya adalah Forum Anak yang berlokasi di Kota Solok dengan strategi komunikasi sebagai objeknya. *Purposive sampling* akan digunakan untuk menentukan informan yaitu penentuan informan dengan mempertimbangkan informasi maksimal yang akan diperoleh (Yusuf, 2017, hal. 369). Teknik penelitian dengan wawancara terencana tapi tidak terstruktur (Yusuf, 2017, hal. 372–379). Terakhir teknik analisis data penelitian yang didapat menggunakan model Miles dan Huberman dengan tiga tahap; 1) Reduksi data, 2) *Display data* dan, 3) Penarikan Kesimpulan/Verifikasi (Yusuf, 2017, hal. 407–409). Objek penelitian yang diambil hanya pada strategi komunikasi Forum Anak Kota Solok kepada Pemerintah Kota Solok.

PEMBAHASAN

Literatur Review

Peneliti terdahulu telah banyak Forum Anak sebagai lapangan penelitiannya. Menyuguhkan berbagai sudut pandang dalam mengkaji “Forum Anak. Kontribusi Forum Anak Daerah Kepahiang Provinsi Bengkulu (FADEK) dalam Perlindungan Hak Anak” merupakan judul penelitian oleh Eka Aulia Rizki dkk, dan tujuan penelitian untuk mengetahui kontribusi program Forum Anak Daerah Kepahiang (FADEK) dalam melindungi hak anak di daerah Kepahiang. Menggunakan pendekatan kualitatif dengan teknik wawancara, observasi dan dokumentasi. Hasil penelitiannya, bahwa FADEK berkontribusi kepada pemerintah untuk mewujudkan kota layak anak. Sedangkan kontribusi untuk anggota forum menanamkan nilai kepada mereka sebagai pelopor dan pelapor dalam rangka memperjuangkan hak mereka, dan teman-teman sesama anak. FADEK juga memberikan Pendampingan kepada anak yang terlibat dalam kasus hukum adat dan pidana (E. A. Rizki, Warsah, & Jaya, 2020, hal. 207–208).

Devi Ayu Rizki dkk dalam prosiding menulis “Pemenuhan Hak Partisipasi Anak Melalui Forum Anak dalam Implementasi Kebijakan Kota Layak Anak di Kota Bandung”. Tujuan penelitiannya untuk mengetahui sejauh mana pemenuhan hak anak partisipasi anak melalui Forum Anak dalam implementasi kebijakan kota layak anak. Memakai pendekatan kualitatif dan analisis data versi Miles dan Huberman: reduksi data, display data dan kesimpulan. Hasil penelitian ditemukan pelibatan anak dalam kegiatan pengambilan keputusan di tingkat daerah masih belum maksimal, dan banyak fasilitator anak yang belum terlatih tentang hak anak sehingga banyak suara anak yang belum bisa disampaikan kepada pemangku kepentingan di pemerintah Kota Bandung (D. A. Rizki, Sulastri, & Irfan, 2016).

Selanjutnya, Forum Anak juga diteliti Friandry Windisany Thoomaszen berjudul “Peran Keluarga dalam Pemenuhan Hak Partisipasi Anak pada Forum Anak Kota Kupang (FAKK)”. Penelitian kualitatif ini bertujuan untuk mengetahui peran orangtua dalam pemenuhan hak partisipasi anak. Sumber informan dipilih dengan *purposive sampling*, dengan teknik wawancara dan observasi, *Focus Group Discussion*, dokumentasi jika dibutuhkan. Hasil penelitiannya di NTT yang memiliki budaya patriarki berdampak pada

cara mendidik anak yang otoriter. Orang dewasa selalu benar sehingga tidak maksimal partisipasi anak dalam sebuah keluarga dalam mengambil keputusan terutama tentang diri anak.(Thoomaszen, 2017, hal. 82)

Di Kecamatan Sungai Pinang, Rizki Almira dan Enos Paselle meneliti “Implementasi Program Forum Anak dalam Rangka Penanggulangan Kenakalan Anak di Kecamatan Sungai Pinang Kota Samarinda”. Fokus penelitian bagaimana implementasi program Forum Anak dalam penanggulangan kenakalan remaja. Memakai pendekatan deskripti kualitatif. Hasil penelitian mendeskripsikan bahwa Implementasi Forum Anak sudah terlaksana melalui disposisi, struktur birokrasi dan komunikasi. Hambatan dalam implementasi tersebut salah satunya kurangnya pengetahuan orangtua tentang Forum Anak tersebut, sedangkan faktor pendukungnya terjadi komunikasi lintas sektoral dengan pemerintah setempat dan pihak terkait (Almira & Paselle, 2020, hal. 22).

“Partisipasi Forum Anak Banyumas dalam Mewujudkan Kabupaten Layak Anak di Kabupaten Banyumas Ditinjau dari Perspektif *Multi Stake Holder Partnerships*” dikaji oleh Irma Alviana dkk. Menggunakan pendekatan deskriptif-kualitatif. Pemilihan informan berdasarkan pertimbangan data yang akan dicari, yaitu *purposive sampling*. Pengumpulan data dengan wawancara, observasi dan dokumentasi. Hasil penelitian, 1) Forum anak sebagai media penyalur aspirasi anak, bisa sebagai pelapor atau pelopor terkait dengan isu anak dan perlindungan khusus anak, 2) Forum anak merupakan sebuah kelembagaan dalam kabupaten layak anak, dan suara anak akan menjadi hal penting dalam mengambil kebijakan pembangunan, 3) Anak-anak di luar Forum Anak dijadikan sasaran dari kegiatan-kegiatan yang dilakukan, 4) Anak-anak sudah dijadikan sebagai subjek dalam kegiatan-kegiatan yang melibatkan pemerintahan dan pihak terkait, dan 5) Keterlibatan Forum Anak dalam organisasi struktural tidak ditemukan dikriminasi dan senioritas (Alviana, Rosyadi, Simin, & Idanati, 2021, hal. 282–283).

Distingsi penelitian ini mencoba memotret strategi komunikasi advokasi Forum Anak Kota Solok kepada pemerintah tentang anak dan bahaya rokok. Perspektif ini belum ada dikaji peneliti sebelumnya, khususnya di Forum Anak Kota Solok.

Landasan Teori

Dedy Mulyana menjelaskan manusia adalah makhluk sosial yang dikenal dengan *homo narrans* yaitu makhluk pencerita. Hanya dengan komunikasi, 'bercerita' bisa dilakukan, maka komunikasi adalah bagian penting untuk menuangkan ide-ide dan gagasan dari satu individu ke individu lain (Fajri, 2021, hal. 89). Komunikasi adalah komponen penting dalam perilaku manusia (Soyomukti, 2012, hal. 55), bahkan ditekankan banyak aspek dalam kehidupan manusia langsung dipengaruhi oleh komunikasi (Putri, 2017, hal. 1). Hafied Cangara dalam Prietsaweny Riris menjelaskan komunikasi asal katanya dari bahasa latin *communis* (bersama), atau membangun kebersamaan. Apa yang dibangun secara bersama dalam komunikasi? adalah makna dari sebuah komunikasi, sehingga komunikasi efektif jika makna telah dibangun dan disepakati secara bersama (Simamora, 2021, hal. 1).

Selanjutnya jika komunikasi dilihat dari proses, merupakan kegiatan pengantaran gagasan dan ide dari sumber menuju sasaran. Sumber tersebut adalah pikiran manusia, begitu juga sasarannya adalah pikiran manusia. Dipahami, ide dan gagasan seorang manusia ditransfer melalui simbol komunikasi kepada pikiran manusia lain (Zahara, 2018, hal. 2). Dijelaskan lebih jauh oleh Desi Damyani Pohan dan Ulfi Sayidatul Fitria bahwa *communio* perlu upaya dalam mewujudkan yang kemudian menjadi kata kerja *communicare* dengan makna memberikan, membagikan, memberitahu, berhubungan, bertukar pikiran dengan orang lain atau berkomunikasi (Pohan & Fitria, 2021, hal. 31). Perlu juga dilihat definisi komunikasi menurut Heath dan Bryant yang mengatakan sekumpulan perilaku masyarakat secara kolektif menciptakan simbol dan makna dalam interaksi satu dengan yang lain (Heath & Bryant, 2000, hal. 49).

Komunikasi massa secara umum diartikan komunikasi publik terorganisir ditujukan kepada populasi masyarakat besar, tanpa ciri, anonim dan tidak memiliki ikatan sosial bahkan kesamaan satu dengan yang lainnya (McQuail, 2015, hal. 4). Disimpulkan, karakteristik utama komunikasi massa adalah terorganisir, sasaran komunikasi dalam lingkup besar, komunikasi satu dengan yang lain tidak saling kenal, tidak ada ikatan dan kedekatan sosial.

Model komunikasi David K. Berlo

Model komunikasi David K. Berlo atau lebih akrab dengan *Berlos' Model of Communication* ditemukan dalam beberapa literatur. Seperti buku karya David K. Berlo (Berlo, 1960, hal. 30–32), kemudian Uma Narula (Narula, 2006, hal. 30–32), dan Putri Kinkin Yulianti Subarsa (Putri, 2017, hal. 72–73), selanjutnya dalam jurnal yang ditulis Mayasari (Sari, 2018, hal. 119–121). Model komunikasi ini menjelaskan secara sederhana bentuk struktur dari model komunikasi Berlo terdiri dari S-M-C-R-E (*Source, Message, Channel, Receiver, dan Effect*)

The Communication Source (S), dengan kata lain sumber pesan dan ide dalam diri komunikator. Faktor yang mempengaruhi komunikator adalah; keterampilan komunikasi, sikap, pengetahuan, sistem sosial dan budaya. *Source* bisa berupa individu maupun kumpulan-kumpulan individu yang melembaga seperti institusi, lembaga, partai, golongan, atau organisasi tertentu. *The Encoder*, disebut juga dengan penyandian dari ide dan gagasan dalam pikiran dituangkan ke dalam bentuk simbol baik verbal atau non-verbal. Dikenal juga dengan keterampilan motorik dalam diri komunikator seperti halnya mekanik vokal menghasilkan suara dan mekanik otot menghasilkan gerakan untuk menulis.

The Message (M), seperangkat simbol yang tersistem dengan baik. Lebih jauh *message* merupakan konten komunikasi. Sifat pesan yang disampaikan antara lain *to entertaint, to educate, to persuade, dan to propagation*. Penyampaian pesan bisa lewat verbal (lisan dan tulisan) maupun non-verbal (isyarat dan simbol).

The Channel (C), saluran yang menghantarkan pesan dari komunikator kepada komunikan. Ada yang membagi *channel* ke dalam 3 bentuk; lisan, tulisan dan elektronik. Dari ketiga saluran tersebut dapat dikelompokkan lagi berdasarkan panca indera yaitu: 1) *Seeing* (melihat) menggunakan indera mata dan *channel*-nya harus visual seperti TV, koran, surat, tulisan, telegram dan lain-lain, 2) *Hearing* (mendengar) dengan indera telinga dan *channel*-nya bersifat audio seperti radio, telepon, suara, dan lain-lain, 3) *Touching* (peraba) dengan indera kulit dan *cahnnel*-nya berupa sentuhan seperti tekstur, permukaan, suhu, gerakan, dan lain-lain, 4) *Smelling* (pembau) dengan indera hidung dan *channel*-nya berupa bau, dan 5) *Tassting* (mengecap) dengan indera lidah/mulut

dan *channel*-nya berupa rasa. Antara *channel* dan *receiver* ada disebut proses *The Decoder*, hal ini sama dengan *encoder*, bedanya ini penyandian kembali yang dilakukan syaraf sensorik untuk diartikan ulang oleh komunikan.

The Communication Receiver (R), biasa disebut target dan sasaran komunikasi dalam bahasa umum dikenal komunikan. Siapa saja yang bisa menjadi *receiver*? Diantaranya publik, masyarakat, komunitas, kelompok, individu, khalayak, pendengar.

The Effect, umpan balik dari komunikan setelah menerima komunikasi dari komunikator. Umpan balik ini merupakan perubahan-perubahan (kognitif, afektif, dan konatif) pada diri komunikan seperti yang diinginkan komunikator, namun sebenarnya tidak selalu perubahan itu sesuai dengan keinginan komunikator. Maka, untuk lebih aman dalam mengartikan umpan balik adalah reaksi komunikan kepada komunikator setelah menerima pesan, baik itu reaksi yang diharapkan atau tidak diharapkan. Umpan balik atau *feedback* bisa terjadi dalam dua kondisi; 1) Satu arah (*One way communication*), *feedback*-nya tidak langsung atau perubahan yang diharapkan tidak langsung seperti perubahan sikap, kepribadian, pendirian, 2) Dua arah (*Two way communication*), biasanya *feedback*-nya langsung bisa diterima, seperti perubahan keterampilan, dan pengetahuan dan lain-lain, serta 3) Multi Arah (*Multi way communication*), dan ini juga mendapatkan *feedback* langsung, sebab komunikasi multi arah, semua yang terlibat dalam komunikasi bisa sebagai komunikator langsung (Mulyana & Fahrunnisa, 2021, hal. 15–17). Hanya saja dalam beberapa keterangan lain *effect* dan *feedback* dibedakan, dengan menjelaskan bahwa *effect* merupakan dampak yang diberikan oleh komunikan, sedangkan *feedback* adalah tanggapan yang diberikan komunikan kepada komunikator.

Dalam berbagai sumber terdapat bermacam cara penulisan tentang model komunikasi Berlo. Ada yang menyebut dengan model S-M-C--R (*Source, Message, Channel, Receiver*) (Putri, 2017, hal. 72–73). Ada menyebut dengan S-M-C-R-E (*Source, Message, Channel, Receiver, Effect*) (Sari, 2018, hal. 119–121). Pada buku David K. Berlo menambahkan *encoder* dan *decoder*. Hal ini sebenarnya tidak saling membatalkan satu dengan yang lain, karena dapat dipahami inti teori ini adalah S-C-M-R (*Source, Message, Channel, Receiver*). Namun, ditambahkan atau tidak unsur *encoder* dan *decoder* dalam

model tersebut, hakikatnya keduanya (*encoder* dan *decoder*) adalah sebuah keniscayaan dalam proses komunikasi. Karena pesan itu bisa dikirim dan diterima pasti melalui *encoding* dan *decoding*. Dan *effect* dari komunikator dianggap adalah proses sekunder, bahkan ada yang menambahkan menjadi *effecet*, *feedback*, dan lingkungan, namun dalam bahasan ini tidak sampai membahas dan mempermasalahkan perbedaan-perbedaan yang ada. Untuk mengakomodir semua ragam pemahaman tentang model komunikasi Berlo, maka ditetapkan kerangka model Berlo adalah S-M-C-R-E (*Source, Message, Channel, Receiver, Effect*) dalam penelitian ini.

Strategi Komunikasi A-I-D-A (*Awareness, Interest, Desire* dan *Action*)

Strategi komunikasi adalah sekumpulan kegiatan yang kontiniu dan koheren, tersistematis, taktis, yang memungkinkan komunikasi (khalayak), menentukan saluran yang efektif, serta mengembangkan dan mentransmisikan ide dan opini melalui saluran/media tersebut untuk tujuan mempertahankan sebuah perilaku tertentu (Tatham, 2008). Model A-I-D-A (*Awareness, Interest, Desire* dan *Action*) menggambarkan bagaimana komunikasi memberikan persepsi kepada komunikator. Tahap pertama, *aware* komunikasi yang tidak tahu akan menjadi tahu dan sadar dari penting pesan dari komunikator. Tahap kedua, *interest* bagaimana komunikator membuat komunikasi bahwa pesan atau ide tersebut adalah bagus. Tahap ketiga, *desire* yang mana komunikator membuat keinginan bersama yang menawarkan keuntungan dan hasil tertentu. Tahap keempat, *action* sebuah tindakan yang dilakukan berdasarkan ide atau gagasan yang ditawarkan komunikator kepada komunikasi (Li & Yu, 2013).

Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann

Dalam sosiologi komunikasi dijelaskan bahwa bahwa konstruksi sosial itu dilakukan oleh pihak penguasa, pemerintah atau yang punya power kepada bawahan, masyarakat atau elemen-elemen dibawahnya dalam relasi-kuasa. Misalnya seperti tokoh adat, pemerintah, figur, tokoh agama bisa melakukan konstruksi sosial terhadap masyarakat di bawahnya (Bungin, 2015). Sedangkan tahap konstruksi sosial ada tiga, yakni 1) Eksternalisasi, dimana ide-ide kedirian, maupun ide-ide dari sebuah lembaga

akan dieksternalisasikan (disebarluaskan) ke dalam kondisi sosio-kultural tertentu, 2) Objektivasi, setelah kegiatan ekstrenalisasi tercapai maka objektivasi dilakukan agar konstruksi bisa diterima sebagai sebuah kemestian yang objektif, biasanya diinstusionalisasikan ke dalam norma dan lembaga, dan 3) Internalisasi, adalah akhir dari proses konstruksi sosial. Masyarakat akan dijadikan konsumen dari konstruksi sosial yang dilakukan (Bungin, 2008, hal. 188–194, 2011).

Hasil Penelitian

Profil Forum Anak (FA) Kota Solok

Forum Anak (FA) adalah organisasi yang dibentuk dan dibina oleh Pemerintah Republik Indonesia melalui Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak. Di tingkat daerah dibina langsung oleh Dinas Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak. Bertujuan menjembatani komunikasi dan interaksi antara Pemerintah dengan anak-anak dalam rangka pemenuhan hak partisipasi anak.

Profil singkat Forum Anak (FA) Kota Solok berdasarkan arsip dokumen yang disimpan (D. F. A. K. Solok, 2022), sesuai struktur organisasi dengan pembina langsung Walikota Solok dan Wakil Walikota Solok. Di bawah struktur tersebut, ada Pendamping Kepala Dinas PPPA, Kabid PHA, Kasi di bidang PHA dan Data, Dan Staf di bidang PHA dan Data. Dan Forum Anak (FA) Kota Solok berada langsung di bawah struktur pemerintahan sebagai binaan dari Dinas Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (DPPPA) di dalam seksi Pengembangan dan Penguatan Kelembagaan di bidang PHA dan Data.

Sejarah singkat Forum Anak (FA) Kota Solok tergolong ke dalam 2 periode: periode substantif dan periode formalistik. Pada periode substantif artinya semangat dan kegiatan Forum Anak (FA) Kota Solok sudah ada sejak tahun 2008, kemudian sejak tahun 2014 sudah mulai ikut acara seperti *Gathering Day* Forum Anak (FA) Kota Solok sampai tahun 2018. Pada periode ini Forum Anak (FA) Kota Solok belum terlibat langsung dalam pertemuan-pertemuan yang melahirkan kebijakan tentang anak, melainkan hanya sebagai objek regulasi. Pada tahun 2018 Forum Anak (FA) Kota Solok baru dikukuhkan secara resmi di bawah binaan Badan KBPMP (Keluarga Berencana,

Pemberdayaan Masyarakat dan Perempuan) Kota Solok. Dengan anggota lebih kurang 20 orang yang terdiri dari anak-anak utusan sekolah terpilih tingkat SMP dan SMA Kota Solok, dengan ketua pertama Forum Anak (FA) Kota Solok adalah Suci Wulandari dari SMK 1 Kota Solok. Dan terakhir tahun 2017 pembinaan Forum Anak (FA) Kota Solok di bawah Dinas Pemberdayaan Perempuan dan Anak pada seksi pengembangan dan penguatan kelembagaan bidang PHA dan Data.

Dasar pembentukan Forum Anak (FA) Kota Solok adalah Undang-Undang Perlindungan Anak (UU PA) (Kesowo, 2022) dan Konvensi Hak Anak (KHA) pasal 12 (Simanjatak, 2019). Tujuan dan fungsi Forum Anak (FA) Kota Solok dibentuk untuk menjadi wadah menampung aspirasi anak di Kota Solok dan menjadi penghubung anak dengan pemerintah Kota Solok. Visi Forum Anak (FA) Kota Solok “Terwujudnya Kota Solok yang peduli hak-hak anak guna membangun generasi yang sehat, cerdas dan berakhlak mulia”, sedangkan misinya ada 3 poin: 1) Membangun kinerja organisasi yang solid, terbuka, independent, dan efektif dalam rangka membangun generasi yang berkualitas, 2) Merangsang kepedulian semua pihak agar dapat diberdayakan dalam pemenuhan hak-hak anak, dan 3) Memberikan wadah dan dorongan kepada anak, agar dapat mengembangkan potensinya sehingga dapat berpartisipasi dalam pembangunan generasi yang berkulaitas.

Komunikasi Forum Anak (FA) Kota Solok kepada Pemerintah tentang anak dan bahaya rokok

Forum Anak (FA) secara umum, khusus dalam hal ini Forum Anak (FA) Kota Solok aktif menyuarakan hak dan perlindungan anak, baik sebagai pelopor atau pelapor. Salah satu suara Forum Anak (FA) Kota Solok tentang masalah rokok dan bahayanya. Kemudian, salah satu faktor pendorong Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020 lahir adalah suara dari Forum Anak (FA) Kota Solok (Amelia Mirani Dwinta, Wawancara, 20 Oktober, 2022) bahwa suara Forum Anak (FA) Kota Solok menjadi salah satu dari banyak faktor pendorong lahirnya Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020.

Sasaran suara Forum Anak (FA) Kota Solok yaitu pemerintah, masyarakat. Media yang beragam digunakan Forum Anak (FA) Kota Solok dalam komunikasi kepada

pemerintah, dan masyarakat. Respon-respon yang didapatkan beragam pula, dan yang paling istimewa Forum Anak (FA) Kota Solok mendapat hadiah dari pemerintahan Kota Solok berupa Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020. Di dalamnya mengakomodir suara anak yang selama ini selalu dikomunikasikan kepada pemerintah dalam berbagai kesempatan baik personal maupun formal.

Perda Daerah Kota Solok No.1 Tahun 2020 secara umum aturan tentang Kawasan Tanpa Rokok (KTR). Kemudian dalam beberapa pasal dibunyikan khusus untuk anak seperti pada pasal Pasal 1 No.10 menyatakan “Tempat proses belajar-mengajar adalah tempat yang dimanfaatkan untuk kegiatan belajar, mengajar, pendidikan dan/atau pelatihan baik formal maupun non formal”. Jelas pada pasal tersebut bahwa tempat belajar mengajar alias sekolah adalah tempat dilarang merokok, dan tentu sekolah merupakan tempat belajar untuk mereka yang masih berkategori anak. Pasal 1 No.11 menjelaskan lebih eksplisit “Tempat anak bermain adalah tempat yang diperuntukkan untuk kegiatan anak-anak”. Tidak dapat ditafsirkan lain, kecuali tempat kegiatan dimana anak-anak berada.

Selanjutnya Pasal 3 poin b berbunyi “Melindungi penduduk usia produktif, anak, remaja dan perempuan hamil dari dorongan lingkungan dan pengaruh iklan dan promosi untuk inisiasi penggunaan dan ketergantungan terhadap bahan yang mengandung zat adiktif berupa produk rokok”. Dan pada Pasal 4 dijelaskan Kawasan Tanpa Rokok (KTR) tersebut antara lain tempat-tempat yang ada anak yaitu Tempat proses belajar-mengajar, tempat anak bermain. Dapat disimpulkan bahwa dalam Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020 ini jelas membuat kalimat-kalimat lugas yang berupaya melindungi anak dari paparan rokok dengan segala akibat yang ditimbulkan kepada anak.

Dari uraian diatas, tergambar bahwa aktifitas Forum Anak (FA) Kota Solok menyuarakan tentang anak bebas dan bahaya rokok memang menjadi salah satu faktor pendorong lahirnya Perda tersebut. Tidak hanya KTR, tapi juga pemerintah sudah tidak melakukan lagi kontrak baru dengan para pengiklan rokok, dan kontrak yang sudah berjalan hanya menunggu masa selesai kontraknya.

Komunikasi-komunikasi yang dilakukan Forum Anak (FA) Kota Solok kepada pemerintah Kota Solok dapat diuraikan dengan model David K. Berlo yang dikenal dengan *Berlo's Model*. Uraian dalam *Berlo's Model* adalah S-M-C-R-E (*Source, Message, Channel, Receiver, and Effect*). Selanjutnya, dibawah ini akan dinarasikan data tentang komunikasi advokasi Forum Anak (FA) Kota Solok kepada pemerintah, dan masyarakat.

Kepada Pemerintah, Forum Anak (FA) Kota Solok aktif menyuarkan upaya perlindungan anak, salah satu poinnya tentang bagaimana anak-anak di Kota Solok bebas dari rokok dan segala dampaknya. Komunikasi Forum Anak (FA) Kota Solok ada yang langsung dan tidak langsung. Komunikasi langsung yang pernah dilakukan antara lain Forum Anak (FA) Kota Solok mengirim utusan untuk menghadiri Musrenbang (Musyawarah Recana Pembangunan). Keikutsertaan Forum Anak (FA) Kota Solok dalam Musrenbang semakin intens sejak tahun 2019. Pada tahun tersebut sampai sekarang Forum Anak (FA) Kota Solok selalu diajak dalam partisipasi membuat regulasi dan kebijakan khusus terkait hak anak. Artinya anak dilibatkan sebagai subjek bersama beberapa OPD (Organisasi Perangkat Daerah) terkait di Kota Solok. Hal ini berbeda dengan sebelumnya yang mana Forum Anak (FA) Kota Solok hanya dijadikan objek regulasi oleh pemerintah alias tidak ada partisipasi dalam proses pembuatan kebijakan dan regulasi tentang anak. Tentu komunikasi-komunikasi dilakukan dalam bentuk diskusi, curah pendapat antara Forum Anak (FA) Kota Solok dengan pihak pemerintah atau yang mewakili.

Kegiatan lain, Forum Anak (FA) Kota Solok juga menghadiri acara *capacity buliding* yang khusus diadakan untuk anak. Dalam acara tersebut juga diundang pihak pemerintah. Kemudian diisi dengan diskusi dan tanya jawab dari semua anggota yang hadir. Saat itu Forum Anak (FA) Kota Solok memanfaatkan momen menyampaikan aspirasi anak kepada pemerintah Kota Solok. Seperti yang pernah dilakukan pada akhir tahun 2019, acara *capacity building* dihadiri oleh Wakil Walikota Solok. Salah satu topik yang dikomunikasikan dalam diskusi oleh Forum Anak (FA) Kota Solok tentang masalah anak dan bahaya rokok.

Selanjutnya tidak saja kepada pemerintah Forum Anak (FA) Kota Solok juga mengkomunikasikan aspirasi-aspirasi mereka kepada masyarakat luas tentang anak dan

bahaya rokok. Banyak cara yang dipilih oleh Forum Anak (FA) Kota Solok mengkomunikasikan aspirasi anak kepada masyarakat umum. Antara lain dengan memanfaatkan pawai alegoris yang selalu diadakan setiap tahun bertepatan dengan HUT RI tanggal 17 Agustus. Anak-anak dari Forum Anak (FA) Kota Solok membawa spanduk yang bertuliskan “Stop Rokok”. Diarak sepanjang jalan selama pawai. Di dunia maya, Forum Anak (FA) Kota Solok juga mengkomunikasikan aspirasi tentang bahaya rokok untuk anak lewat postingan-postingan di Instagram.¹ Konten-konten yang ditampilkan dalam Instagram antara lain memposting ulang konten-konten tentang anak yang dibuat oleh KemenPPPA (Kementerian Pemberdayaan Perlindungan Perempuan dan Anak), tentang anak dan bahaya rokok. Dan juga memposting ulang konten-konten Ruandu (Ruang Anak Duni) *Foundation* yang terkait dengan anak dan bahaya rokok. Selain memposting postingan dari pihak KemenPPPA dan Ruandu, Forum Anak (FA) Kota Solok juga memproduksi sendiri pesan-pesan kepada masyarakat melalui Instagram seperti membuat sendiri *flyer* tentang anak dan bahaya rokok, dan pada waktu-waktu tertentu mengajak masyarakat mengkampanyekan tentang anak dan bahaya rokok dengan menyediakan Twibbon yang bertema anak bebas rokok.

Pada kesempatan lain, Forum Anak (FA) Kota Solok yang diwakili ketua pernah komunikasi pribadi dengan Wakil Walikota Solok pada tahun 2019. Dalam kesempatan itu Wakil Walikota Solok mendukung dan mengapresiasi. Bentuk apresiasi dituliskan pada sebuah kertas HVS yang langsung ditanda tangani oleh Wakil Walikota Solok.

Unsur-unsur Komunikasi Advokasi Forum Anak Kota Solok Kepada Pemerintah dan masyarakat perspektif teori David K. Berlo

1. *Source*, diartikan sumber dari mana komunikasi berasal, biasa juga disebut *sender*, atau komunikator. Komunikator adalah orang yang menyampaikan pesan kepada komunikan (sasaran komunikasi). Forum Anak (FA) Kota Solok secara mudah bisa ditebak menjadi komunikator dalam komunikasi dengan berbagai pihak seperti pemerintah, masyarakat dan individu. Namun, pada waktu yang sama jika

¹ Instagram Forum Anak (FA) Kota Solok tidak dapat diakses lagi sejak tahun 2022 karena *dibanned* oleh pihak Instagram. Ditengarai oleh kurang lengkap data yang diberikan kepada pihak instagram saat membuat akun.

komunikasi yang dijalin adalah bersifat bukan satu-arah (*one-way communication*), seperti dua-arah atau multi-arah, maka komunikasi dari Forum Anak (FA) Kota Solok disaat menjadi komunikasi juga bisa menjadi komunikator. Ketika Forum Anak (FA) Kota Solok berkomunikasi langsung secara pribadi ke rumah Wakil Walikota Solok. Langsung mendapat apresiasi berupa dukungan nyata pada selembar kertas yang ditandatangani Wakil Walikota Solok, dengan isi pernyataan “mendukung Kota Solok menjadi Kota Layak Anak”.

Di sisi lain bisa dilihat Forum Anak (FA) Kota Solok juga melakukan komunikasi satu-arah (*one-way communication*) kepada publik/masyarakat dan pemerintah. Disini satu-arah (*one-way communication*) sebagai komunikator satu arah menyampaikan pesan tanpa ada *feedback* langsung dari komunikasi yang dituju. Hal ini dibuktikan pesan-pesan anti-rokok disampaikan lewat poster yang dibawa pada pawai alegoris 17 Agustus setiap tahun. Kemudian poster dan postingan tentang anti-rokok dimuat di Instagram.

2. *Message*, dari data penelitian bahwa pesan-pesan yang disampaikan oleh Forum Anak (FA) Kota Solok selaku komunikator umumnya muatan pesan tentang anak terbebas dari rokok. Bagaimana anak-anak harus dilindungi dari rokok, baik sebagai perokok atau pun perokok pasif. Karena hal tersebut sama-sama berdampak buruk untuk kesehatan dan masa depan anak-anak terutama di Kota Solok. Jika dikalsifikasi maka pesan dikemas dalam bentuk audio (komunikasi langsung dengan mulut) visual (banner, postingan Instagram).
3. *Channel*, merupakan saluran atau media yang dijadikan tempat/kondisi bertransmisinya pesan sehingga mencapai komunikasi. Forum Anak (FA) Kota Solok menggunakan beberapa *channel* atau media. Dalam beberapa kesempatan media yang digunakan dalam menyampaikan pesan anti-rokok untuk anak berupa media sosial online seperti instagram, dan kabarnya Forum Anak (FA) Kota Solok tidak memiliki media sosial *facebook*. Kemudian selebihnya Forum Anak (FA) Kota Solok menggunakan media komunikasi langsung dengan pihak pemerintah yaitu langsung menemui Wakil Walikota Solok di rumah pribadi, atau terlibat dalam diskusi-diskusi yang di dalamnya ada pihak pemerintah yang menjadi komunikannya.

4. *Receiver*, tentu tidak bisa dipungkiri yang menjadi penerima pesan atau *receiver* disini adalah pihak pemerintah Kota Solok. Karena pemerintah Solok menjadi sasaran komunikasi yang dimaksud Forum Anak (FA) Kota Solok. Agar suara anak khusus tentang anti-rokok tersampaikan.
5. *Effect*, setelah serangkain proses komunikasi yang dilakukan oleh Forum Anak (FA) Kota Solok kepada pihak pemerintah terutama. Ada beberapa *effect* nyata yang diperoleh oleh Forum Anak (FA) Kota Solok selaku komunikator. Antara lain: 1) Berupa dukungan tertulis maupun tidak tertulis dari pihak pemerintah Solok, seperti dukungan Wakil Walikota Solok dalam bentuk tulisan yang langsung ditandatangani, 2) Forum Anak (FA) Kota Solok sejak 2019 sudah dilibatkan sebagai subjek dalam kegiatan-kegiatan Musrenbang (Musyawarah Rencana Pembangunan) kota Solok, yang sebelumnya Forum Anak (FA) Kota Solok hanya sebagai objek dari regulasi-regulasi yang dilahirkan terkait anak, 3) Paling Fenomenal *effect* yang dirasakan adalah lahir Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020 tentang Kajiwasan Tanpa Rokok (KTR). Salah satu objek yang disasar dalam UU tersebut adalah anak-anak. Semua kondisi, tempat yang ramai-anak dimasukkan ke dalam Kawasan Tanpa Rokok (KTR). Ini, tentu *effect* yang sangat baik bagi Forum Anak (FA) Kota Solok dan anak-anak di Kota Solok. Karena, selangkah lebih maju dalam memberi perlindungan kepada anak-anak di Kota Solok.

Strategi AIDA dalam Komunikasi Forum Anak (FA) Kota Solok Kepada Pemerintah

Merujuk teori A-I-D-A (*Awareness, Interest, Desire* dan *Action*) dan ketiak dimplementasikan dalam kasus komunikasi advokasi Forum Anak (FA) Kota Solok kepada Pemerintah dalam upaya perlindungan anak dari bahaya rokok bisa diuraikan sebagai berikut.

Tahap *awareness* (kesadaran) Forum Anak (FA) Kota Solok telah menyuarakan pesan-pesan terkait perlindungan anak dari bahaya rokok. Dalam berbagai kegiatan dilakukan semacam memberi kesadaran kepada pemerintah dan masyarakat bahwa anak-anak harus dilindungi dari bahaya rokok. Membuka ruang kesadaran pemerintah dan masyarakat bahwa rokok akan menjadi masalah utama anak sekarang dan akan datang. Kegiatan tersebut lewat pawai alegoris, lewat kekuatan media sosial Instagram,

dan pertemuan-pertemuan formal maupun informal dengan berbagai pihak pemerintah maupun elemen masyarakat.

Tahap *interest* (ketertarikan), komunikasi pada tahap ini komunikator yaitu Forum Anak (FA) Kota Solok melakukan penyampaian pesan-pesan masif kepada masyarakat dan pemerintah. Memberikan informasi bahwa anak-anak butuh perlindungan dari semua pihak dalam menjauhan mereka dari bahaya rokok. Demi kelanjutan generasi bangsa yang sehat produktif. Bisa hidup sehat tanpa rokok.

Tahap *desire* (keinginan), Forum Anak (FA) Kota Solok mencoba menawarkan ide anak bebas rokok dengan memberikan gambaran keuntungan-keuntungan kepada pemerintah dan masyarakat. Pada tataran ini Forum Anak (FA) Kota Solok menyuguhkan data-data argumentatif tentang anak dan bahaya rokok, mulai dari kematian anak, terganggunya tumbuh kembang anak dan masalah kesehatan yang didapat anak jika sebagai perokok aktif maupun pasif.

Terakhir tahap *action* (tindakan), tindakan-tindakan yang diinginkan Forum Anak (FA) Kota Solok dari komunikasi (pemerintah dan masyarakat) salah satu adanya regulasi dari pemerintah untuk Kota Solok layak anak, khusus dalam bahaya anak dan rokok. Hal ini yang sudah dilakukan pemerintah Kota Solok (sebagai komunikasi) melakukan *action* berupa berupaya melalui regulasi Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020. Dalam UU tersebut anak-anak di-*setting* agar bisa meminimalisir bahaya rokok bagi anak di Kota Solok.

Kontruksi Sosial Berger dan Luckmann dalam komunikasi Forum Anak (FA) Kota Solok

Perspektif teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann bahwa sosial di konstruksi oleh orang yang memiliki kekuasaan/power untuk melegitimasi konstruksi sosial yang akan disebarkan secara masif kepada masyarakat luas. Dalam kasus Komunikasi Forum Anak (FA) Kota Solok dengan pihak pemerintahan terlihat dalam mengkonstruksi nilai sosial bahwa rokok harus dijauhan dari anak-anak Kota Solok. Disini bukan pihak penguasa dan pemimpin yang memengaruhi elemen, lembaga atau masyarakat tertentu. Melainkan, salah satu lembaga yang disebut Forum Anak (FA) Kota

Solok secara hirarki berada di bawah penguasa dalam hal ini pemerintah Kota Solok. Telah dijelaskan secara struktur Forum Anak (FA) Kota Solok di bawah DPPPA (Dinas Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak) Kota Solok, dan DPPA langsung di bawah pemerintahan Kota Solok.

Jika mengiktui teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann harusnya pemerintah yang mempengaruhi masyarakat, lembaga atau elemen masyarakat. Kenyataan, Forum Anak (FA) Kota Solok sebagai elemen masyarakat dibawah struktur pemerintahan Kota Solok yang mempengaruhi pihak penguasa atau pemerintah untuk menerima nilai-nilai tentang perlunya anak-anak Kota Solok dijauhkan dari rokok dan segala akibat yang ditimbulkan kemudian hari. Merujuk pada posisi komunikasi Forum Anak (FA) Kota Solok dan Pemerintah, maka disimpulkan bukan pemerintah yang menjadi pengkonsturksi sosial nilai tentang anak bebas rokok seperti teori Berger dan Luckmaan, melainkan Forum Anak (FA) Kota Solok sebagai pengkontruksi dan mempengaruhi penguasa atau pemerintah Kota Solok.

Lebih jauh teori konstruksi sosial Berger dan Luckmaan mengatakan konstruksi sosial atas realita ada tiga tahap: 1) Eksternalisasi, proses ini menggambarkan bagaimana sebuah ide terus menerus digulirkan dalam sebuah sosio-kultural bisa fisik atau pun mental. Forum Anak (FA) Kota Solok sebagai lembaga pelapor dan pelopor anak Kota Solok salah satu ide perlindungan untuk anak adalah dampak buruk rokok terhadap anak. Ide ini kemudian di eksternalisasikan ke dalam pemerintah dan masyarakat umum dalam berbagai kesempatan. Lewat pawai alegoris, pertemuan-pertemuan penting dengan masyarakat dan pemerintah, Forum Anak (FA) Kota Solok selalu melakukan kegiatan eksternaliasi ide tentang perlindungan anak tentang bahaya rokok untuk anak, 2) Objektifikasi, tahap ini Forum Anak (FA) Kota Solok melakukan objektifikasi terhadap ide yang telah dieksternalisai dalam bentuk permohonan kepada pemerintah sebagai pembuat regulasi agar ide anak bebas rokok bisa diterima sebagai konstruksi sosial. Dan, pemerintah Kota Solok menginstitutionalisaikan dalam bentuk Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020 yang di dalamnya ada aturan Kawasan Tanpa Rokok (KTR) untuk perlindungan anak Kota Solok, terakhir 3) Internalisasi, tahap ini sejak Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020 diterbitkan sampai sekarang masih dalam proses

internalisasi nilai-nilai dan ide dari Forum Anak (FA) Kota Solok tentang anak bebas rokok. Realitanya Pemerintah sudah memberlakukan UU tersebut. Pemerintah Kota Solok juga melakukan pemberian insentif kepada warga Kota Solok yang bisa berhenti merokok akan diganjar dengan uang satu juta rupiah. Iklan-iklan rokok juga tidak diperbolehkan dalam wujud tidak membuat kontrak baru iklan rokok, dan menunggu habis masa kontrak iklan rokok bagi yang sudah terlanjur.

SIMPULAN

Setelah data penelitian ini diuraikan berdasarkan beberapa perspektif teori, dapat dideskripsikan tentang unsur komunikasi dalam komunikasi advokasi Forum Anak (FA) Kota Solok mulai dari *source* di pihak Forum Anak (FA) Kota Solok, *message*-nya tentang anak dan bahaya rokok, *channel* dipilih komunikasi pribadi, komunikasi lewat pertemuan-pertemuan pemerintah, membawa spanduk ketika pawai alegoris 17 Agustus, maupun media sosial Instagram, dan *receiver* adalah pemerintah dan unsur pemerintah Kota Solok.

Strategi komunikasi advokasi yang dilakukan memakai konsep model A-I-D-A. Mulai dari tahap *awarenes* memberi kesadaran kepada pemerintah dan masyarakat bahwa isu anak dan bahaya rokok adalah isu bersama. Sampai pada tahap *action* berupa lahirnya produk regulasi dari pemerintah yaitu Perda Kota Solok No.1 Tahun 2020. Namun dari sisi masyarakat belum ada *action* yang nyata mendukung upaya perlindungan anak dari bahaya rokok.

Sedangkan konstruksi sosial yang dilakukan Forum Anak (FA) Kota Solok berbeda dengan teori Berger dan Luckman. Dalam teori Berger dan Luckmann menjelaskan bahwa dalam konstruksi sosial, yang bisa melakukannya hanyalah orang yang punya power seperti pemerintah, tokoh adat, tokoh agama, penguasa. Namun, menariknya dalam kasus penelitian ini malah bukan pemerintah yang menjadi tukang konstruksi sosial tentang nilai-nilai bahaya rokok bagi anak, melainkan pihak yang di bawah. Forum Anak (FA) Kota Solok secara struktural berada di bawah pemerintah Kota Solok. Namun kita lihat realisasinya, Forum Anak (FA) Kota Solok yang melakukan konstruksi sosial dengan sasaran pemerintah Kota Solok. Kasus ini jika dilihat hanya

dalam komunikasi Forum Anak (FA) Kota Solok kepada Pemerintah Kota Solok. Mungkin beda lagi hasilnya ketika Pemerintah Kota Solok melakukan konstruksi sosial kepada masyarakat umum terkait dengan anak dan Rokok. Mungkin bisa dipaparkan dalam penelitian lanjutan.

DAFTAR PUSTAKA

- Almira, R., & Paselle, E. (2020). Implementasi Program Forum Anak dalam Rangka Penanggulangan Kenakalan Anak di Kecamatan Sungai Pinang Kota Samarinda. *JPBM: Journal of Policy & Bureaucracy Management*, 1(1), 22–33. Diambil dari <https://jpbm.fisip-unmul.ac.id/site/index.php/jpbm/article/view/4/3>
- Alviana, I., Rosyadi, S., Simin, S., & Idanati, R. (2021). Partisipasi Forum Anak Banyumas dalam Mewujudkan Kabupaten Layak Anak di Kabupaten Banyumas Ditinjau dari Perspektif Multi Stakeholder Partnerships. *JDKP Jurnal Desentralisasi dan Kebijakan Publik*, 2(2), 277–287. Diambil dari <https://doi.org/10.30656/jdkp.v2i2.3738>
- Berlo, D. K. (1960). *The Process of Communication*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, Inc.
- Bungin, B. (2008). *Konstruksi Sosial Media Massa*. Jakarta: Kencana Prenada Media.
- Bungin, B. (2011). *Sosiologi Komunikasi: Teori, Paradigma, dan Teknologi Komunikasi di Masyarakat*. Jakarta: Kencana Prenada Media.
- Bungin, B. (2015). *Komunikasi Pariwisata (Tourism Communication), Pemasaran dan Brand Destinasi*. Kencana Prenada Media.
- Fajri, M. (2021). Missionaris Zaman Kolonial di Tanah Batak: Refleksi Urgensi Komunikasi Dakwah Indegenous. *Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam*, 12(01), 88–105. Diambil dari <https://www.ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/almunir/article/view/2188>
- Heath, R. L., & Bryant, J. (2000). *Human Communication Theory and Research Concept, Context, and Challenges*. London: Lawrence Erlbaun Associates.
- Kemenpppa. (2018). Anak Indonesia Hebat Tanpa Rokok. Diambil dari <https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/29/2019/anak-indonesia-hebat-tanpa-rokok>
- KemenPPPA. (2019). Tekan Bahaya Rokok pada Anak Tekan Bahaya Rokok pada Anak, Forum Anak Harus Jadi Pelopor Hidup Sehat. Diambil dari <https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/29/2444/tekan-bahaya-rokok-pada-anak-forum-anak-harus-jadi-pelopor-hidup-sehat>
- Kesowo, B. (2022). Undang-Undang Republik Indonesia No. 23 Tahun 2022 Tentang Perlindungan Anak. Diambil dari

- <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/44473/uu-no-23-tahun-2002>
- Li, J., & Yu, H. (2013). An Innovative Marketing Model Based on AIDA: A Case form E-Bank Campus-Marketing by China Construction Bank. *iBusiness*, 5(3b), 47–51. Diambil dari <https://doi.org/10.4236/ib.2013.53B010>.
- McQuail. (2015). *The International Encyclopedia of Political Communication*. (G. Mazzoleni,Ed.) (1 ed.). New York: John Wiley & Sons, Inc. Diambil dari <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/9781118541555.wbiepc155>
- Mulyana, A. M., & Fahrurnisa. (2021). Pola Komunikasi Penyuluh Pertanian Dalam Program Peningkatan Kapasitas Petani Jagung Di Kabupaten Sumbawa. *Kanganga Komunika: Journal of Communication Science*, 3(1), 10–19. Diambil dari <https://doi.org/https://doi.org/10.36761/kagangakomunika.v3i1.1053>
- Narula, U. (2006). *Communication Models*. New Delhi: Atlantic.
- P2PTM Kemenkes RI. (2018). WHO: Rokok Tetap Jadi Sebab Utama Kematian dan Penyakit. Diambil dari <http://p2ptm.kemkes.go.id/kegiatan-p2ptm/pusat-/who-rokok-tetap-jadi-sebab-utama-kematian-dan-penyakit>
- Pohan, D. D., & Fitria, U. S. (2021). Jenis-Jenis Komunikasi. *Cybernetics: Journal Educational Research and Social Studies*, 2(3), 29–37. Diambil dari <https://pusdikra-publishing.com/index.php/jrss/article/view/158/132>
- Putri, K. Y. S. (2017). *Teori Komunikasi*. (D. Angraeni,Ed.) (1 ed.). Jakarta Selatan: Nerbitinbuku.com (Kelompok Rakyat Merdeka Books).
- Rizki, D. A., Sulastri, S., & Irfan, M. (2016). Pemenuhan Hak Partisipasi Anak Melalui Forum Anak dalam Implementasi Kebijakan Kota Layak Anak di Kota Bandung. *Prosiding KS: Riset & PKM*, 3(3), 292–428. Diambil dari <http://jurnal.unpad.ac.id/prosiding/article/viewFile/13778/6581>
- Rizki, E. A., Warsah, I., & Jaya, G. P. (2020). Kontribusi forum anak daerah Kepahiang provinsi Bengkulu (FADEK) dalam perlindungan hak anak. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender dan Anak*, 15(2), 207–224. Diambil dari <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/yinyang.v15i2.3947>
- Sari, M. (2018). Peranan Komunikasi Dalam Penyuluhan Pertanian Untuk Pengembangan Kemampuan Pelaku Kegiatan Pertanian. *Jurnal Pengembangan Ilmu Komunikasi dan Sosial*, 2(1), 116–124. Diambil dari <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30829/komunikologi.v2i1.5460>
- Simamora, P. R. T. (2021). *Komunikasi Organisasi*. (W.M. Kifti & J. Hutahean,Ed.) (1 ed.). Medan: Yayasan Kita Menulis.
- Simanjutak, L. (2019). Refleksi dari KHA Pasal 12. Diambil dari <https://www.unicef.org/indonesia/id/stories/refleksi-dari-kha-pasal-12>
- Solok, D. F. A. K. (2022). *Profil Forum Anak Daerah Kota Solok*. Kota Solok: Forum Anak Kota Solok.
- Solok, W. *Peraturan Daerah Kota Solok Nomor 1 Tahun 2020* (2020). Kota Solok.

Diambil dari <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/154437/perda-kota-solok-no-1-tahun-2020>

- Soyomukti, N. (2012). Pengantar Ilmu Komunikasi. (M. Sandra, Ed.) (2 ed.). Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Sugiyono, D. (2013). Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D (19 ed.). Bandung: Alfabeta.
- Syahrial, M. (2022). Pemkot Solok Beri Insentif Rp 1 Juta kepada Warganya yang Bisa Berhenti Merokok. Diambil dari <https://regional.kompas.com/read/2022/10/15/083611578/pemkot-solok-beri-insentif-rp-1-juta-kepada-warganya-yang-bisa-berhenti?page=all>
- Tatham, S. (2008). Strategic Communication: A Primer. Shrivenham: Defence Academy of the United Kingdom.
- Thoomaszen, F. W. (2017). Peran Keluarga dalam Pemenuhan Hak Partisipasi Anak pada Forum Anak Kota Kupang (FAKK). *Persona: Jurnal Psikologi Indonesia*, 6(2), 82–97.
- Unicef. (2021). Perlindungan Anak Saat Covid-19. Diambil dari https://www.unicef.org/indonesia/media/5601/file/Perlindungan_anak_di_tengah_pandemi_COVID-19.pdf
- Yusuf, A. M. (2017). Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan (4 ed.). Jakarta: Kencana.
- Zahara, E. (2018). Peranan Komunikasi Organisasi Bagi Pimpinan Organisasi. *Jurnal Warta*, (56).



Internalisasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Mengatasi Kekerasan Berbasis Gender di Indonesia

Muhamad Rahman Bayumi^{1*}, Maya Panorama²

^{1,2} Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

¹Correspondence: muhamadrahmanbayumi_uin@radenfatah.ac.id

Abstract

Sexual violence is one of the many cases that occur not only in the educational environment, but in various lines of life. Discrimination against women is one of the causes of this problem. One of the efforts to overcome these social problems is by internalizing the integration-interconnection paradigm within the framework of state development in Indonesia. Several studies reveal that psychological, mental factors, economic growth, economic equity are factors that can cause sexual violence and other social problems. The method in this study is a descriptive qualitative approach, data collection techniques are carried out by collecting secondary data through documentation, reports, journals, and archives related to research to provide policies in alleviating gender-based violence. The data analysis technique in this study used a descriptive approach. The results of this finding describe the internalization of the integration and interconnection paradigm in solving the problem of gender-based violence, because social problems cannot be solved with one approach alone, the policies offered in this study seek to support the realization of a safe, peaceful, prosperous and prosperous country.

Keywords: *Integration-interconnection, Development, Violence, and Gender*

Abstrak

Kekerasan seksual menjadi salah satu kasus yang banyak terjadi tidak hanya pada lingkungan pendidikan, tapi pada berbagai lini kehidupan. Diskriminasi terhadap wanita merupakan salah satu penyebab munculnya masalah tersebut. Salah satu upaya untuk mengatasi persoalan sosial tersebut yaitu dengan internalisasi paradigma integrasi-interkoneksi dalam kerangka kerja pembangunan negara di Indonesia. Beberapa penelitian mengungkapkan bahwa faktor psikologis, mental, pertumbuhan ekonomi, pemerataan ekonomi menjadi faktor-faktor yang dapat menyebabkan timbulnya kekerasan seksual dan persoalan sosial lainnya. Metode dalam penelitian dilakukan dengan pendekatan kualitatif deskriptif, teknik pengumpulan data dilakukan dengan mengumpulkan data sekunder melalui dokumentasi, laporan, jurnal, dan arsip terkait dengan penelitian untuk memberikan kebijakan dalam pengentasan kekerasan berbasis gender. Teknik analisis data dalam penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif. Hasil penemuan ini menguraikan internalisasi paradigma integrasi dan interkoneksi dalam menyelesaikan masalah kekerasan berbasis gender, karena permasalahan sosial tidak dapat diselesaikan dengan satu pendekatan saja, kebijakan yang ditawarkan dalam penelitian ini berusaha untuk mendukung dalam terwujudnya negara yang aman, damai, makmur dan sejahtera.

Kata Kunci: *Integrasi-interkoneksi, Pembangunan, Kekerasan, dan Gender*

PENDAHULUAN

Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPPPA) mencanangkan gerakan Three Ends Plus pada tahun 2016. Gerakan ini secara khusus, bertujuan untuk mengakhiri kekerasan terhadap perempuan dan anak, yaitu diakhirinya perdagangan manusia, diakhirinya ketimpangan ekonomi, dan diakhirinya keterbelakangan perempuan dalam politik. Dalam hal ini, salah satu langkah untuk mengakhiri ketimpangan ekonomi adalah dengan mempercepat pengentasan kemiskinan (Kementerian & (KPPPA), 2016). Berdasarkan hasil kajian dari KPPPA secara tidak langsung mengisyaratkan bahwa persoalan kekerasan pada perempuan dan anak ini dapat diatasi dengan mengentaskan kemiskinan.

Persoalan kemiskinan tersebut yang berdampak pada banyak persoalan dalam sosial dan lingkungan memerlukan satu upaya terintegrasi dan terkoneksi dari suatu sistem agar dapat memberikan dampak yang revolusioner. Seperti yang disampaikan oleh Dennis J. Snower dalam konferensi tahunan, Global Solution Summits. Pada kesempatan itu beliau menekankan bahwa upaya pemecahan masalah global tidak dapat diselesaikan dengan satu pendekatan. Kemakmuran ekonomi itu penting, tetapi itu adalah sarana untuk mencapai tujuan. Karena kemakmuran ekonomi tidak dapat dipisahkan dari kesejahteraan sosial dan lingkungan (Arti Ekawati, 2022)

Fakta membuktikan hasil riset yang dilakukan oleh World Health Organization (WHO) mengungkapkan bahwa 1 dari 3 perempuan pernah mengalami kekerasan (Megha Mohan, 2021), kemudian isu mengenai hal ini juga menunjukkan kasus yang terjadi di Indonesia. Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPPPA) mencatat sebanyak 8.800 kasus kekerasan seksual terjadi pada tahun 2021, angka tersebut adalah angka yang melaporkan kasusnya pada KPPPA (Dani, 2022).

Permasalahan kemiskinan dan tidak meratanya perekonomian merupakan pengalaman dari banyak negara di dunia. Terkadang tidak terintegrasinya antar visi dan misi akan menghambat pencapaian apa yang dicita-citakan. Menurut Ali Abdul Raziq, negara yang ideal adalah negara yang didasarkan pada humanisme universal dan memperjuangkan rakyatnya, demokrasi dan keadilan sosial, dan sekuler untuk Muslim dan non-Muslim (Putra, 2019). Memotret keadaan saat ini, sejatinya pemerintah selalu

berupaya untuk menciptakan hadirnya aspek-aspek negara ideal tersebut terjadi dan dapat dirasakan oleh masyarakat.

Masalah sosial seperti kekerasan seksual, kemiskinan, ketimpangan, distribusi pendapatan, kurangnya kekayaan dan konflik sosial lainnya adalah masalah umum di negara berkembang termasuk Indonesia (Muhammad Rahman Bayumi & Jaya, 2018). Sebagai bangsa yang pluralistik, penyelesaian masalah-masalah tersebut tidak dapat diselesaikan dengan satu pendekatan saja, tetapi harus diselesaikan dengan berbagai pendekatan dengan melihat capaian-capaian pada berbagai aspek. Pencapaian pada aspek ekonomi, sosial, dan politik sangat memerlukan kontrol dari pemerintah atau pihak berwenang untuk terus konsisten dalam misi mencegah berbagai konflik sosial, yang dalam penelitiannya akan difokuskan pada kekerasan seksual.

Penelitian ini berusaha untuk mendeskripsikan permasalahan yang dihadapi dengan melihat beberapa faktor penyebab seperti, pola pikir, kebijakan, pertumbuhan, pemerataan ekonomi, ketidaksetaraan gender, dan aspek lainnya sebagai upaya terintegrasi dalam mengontrol pencegahan kekerasan seksual. Tulisan ini berusaha untuk memaparkan isu kekerasan ini sebagai suatu tantangan yang dapat diselesaikan dengan berbagai pendekatan, salah satunya ekonomi. Karena beberapa fakta dan data membuktikan bahwa salah satu faktor yang menjadikan kekerasan seksual itu terjadi disebabkan karena faktor kemiskinan. Upaya dalam mengentaskan kemiskinan ini dapat dilihat dari bagaimana capaian suatu tempat dalam membangun perekonomian.

Persoalan kekerasan seksual adalah salah satu persoalan yang telah menjadi bagian dari kerangka berpikir agenda pembangunan, yang bertujuan untuk menciptakan Sumber Daya Manusia (SDM) berkualitas dan berdaya saing, revolusi mental dan pembangunan kebudayaan dan pembangunan infrastruktur. Ketiga hal tadi dilaksanakan melalui membangun wilayah dengan basis pembangunan yaitu, adanya transformasi ekonomi, memperhatikan dan mempertimbangkan kondisi lingkungan hidup dan kerentanan bencana, serta memastikan hadirnya kondisi POLHUKHANKAM yang kondusif seperti penyederhanaan regulasi, penyederhanaan birokrasi dan stabilitas politik dan pertahanan keamanan (Presiden Indonesia, 2020).

Secara umum Kekerasan Berbasis Gender (KBG) adalah suatu isu yang penyebabnya sangat kompleks dan terjadi dalam setiap lini dan kehidupan sosial, tulisan ini berupaya untuk memaparkan penyebab, solusi dan tantangan dalam mencegah kekerasan seksual dengan pendekatan ekonomi, sosial, agama, politik, pendidikan, dan aspek lainnya. Selaras dengan kerangka berpikir agenda pembangunan bahwasannya segala sesuatu dalam konteks penyelesaian masalah kekerasan berbasis gender adalah suatu persoalan pelik yang dapat mengganggu sistem stabilitas negara maka tidak dapat diselesaikan dengan satu pendekatan saja melainkan harus diselesaikan dengan berbagai pendekatan, yaitu integrasi dan interkoneksi (Muhamad Rahman Bayumi, 2018)

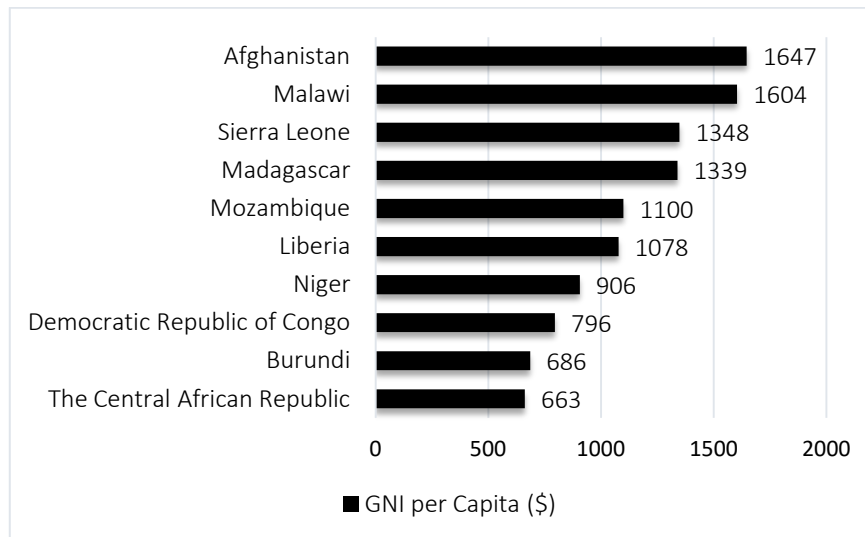
Penelitian ini merupakan research kualitatif. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan mengumpulkan data sekunder melalui dokumentasi, laporan, jurnal, dan arsip terkait dengan penelitian untuk memberikan kebijakan dalam pengentasan kekerasan berbasis gender. Teknik analisis data dalam penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif dengan paradigma integrasi dan interkoneksi. Hasil penemuan ini menguraikan internalisasi paradigma integrasi dan interkoneksi dalam menyelesaikan masalah kekerasan berbasis gender, karena permasalahan sosial tidak dapat diselesaikan dengan satu pendekatan saja, kebijakan yang ditawarkan dalam penelitian ini berusaha untuk mendukung dalam terwujudnya negara yang aman, damai, makmur dan sejahtera.

PEMBAHASAN

Kekerasan Berbasis Gender dan Penyebabnya

Ada hubungan yang kuat antara kekerasan seksual dan tunawisma. Kekerasan seksual dapat menjadi antededen dan konsekuensi dari tunawisma. Korban dan penyintas seringkali bergantung pada pelakunya untuk kebutuhan dasar seperti perumahan dan tempat tinggal. Ini sangat penting untuk anak-anak, remaja, imigran dan pengungsi, pekerja migran, korban seks perdagangan manusia, pekerja seks, dan korban pemerkosaan dalam perkawinan dan pasangan intim. Melarikan diri dari kekerasan seksual sering kali berarti menjadi tunawisma. Sekali di jalanan, individu berada pada

risiko yang lebih besar untuk menjadi korban seksual. Serangan seksual korban yang tunawisma atau terpinggirkan harus berurusan dengan trauma serangan mereka dalam konteks keterasingan masyarakat, isolasi, kurangnya akses ke sumber daya hukum dan medis dan perjuangan lain yang terkait dengan pemenuhan kebutuhan dasar (Pennsylvania Coalition Against Rape, 2007).



Sumber: Website Inquirer.Net, The World Bank 2021

Gambar 1. Negara Paling Miskin di Dunia

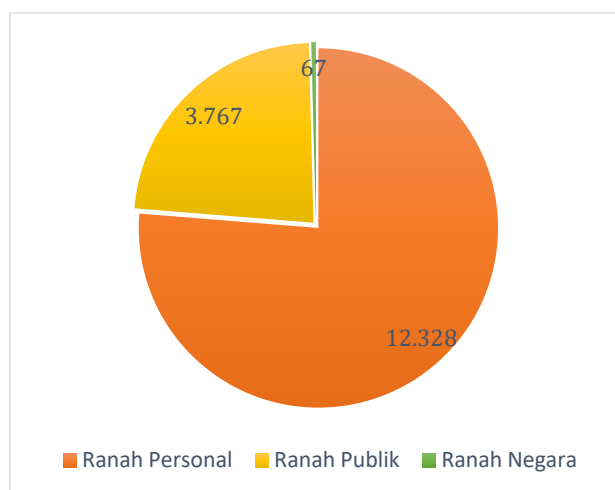
Data pada gambar mengenai negara paling miskin di dunia menunjukkan bahwa The Central African Republic merupakan negara yang paling miskin di dunia dan diikuti oleh beberapa negara pada benua Africa lainnya. Hal ini sama dengan jumlah kasus kekerasan seksual yang terjadi pada benua Africa, seperti pada tahun 2020 Negara Afrika Selatan memiliki tingkat pemerkosaan tertinggi di dunia. Sekitar 66.196 insiden pemerkosaan terjadi per 100.000 orang penduduk (Shintaloka Pradita Sisca, 2021).

Persoalan kekerasan seksual merupakan kasus yang terjadi tidak hanya di Indonesia tapi juga global. Di Indonesia berdasarkan data dari Komnas Perempuan mencatat bahwa pada tahun 2021 Kekerasan Berbasis Gender terhadap Perempuan (KBGtP) paling banyak terjadi di Jawa Barat. Pada dasarnya Kekerasan Berbasis Gender Online (KBGO) sangat familiar dengan kehidupan masyarakat saat ini. Namun, meningkatnya kasus tersebut pada ranah personal mengakibatkan sulitnya menyelesaikan kasus kekerasan tersebut, karena penyelesaian kasus tersebut

sepersekian dari total realita kasus yang terjadi (Fadillah Adkiras, Fatma Reza Zubarita, 2021).

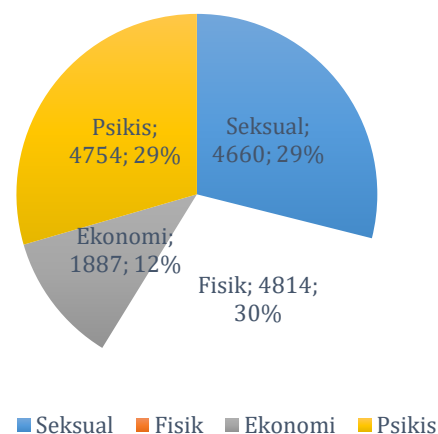
Berdasarkan data yang ditemui melalui Catatan Tahunan tentang Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2021 yang dipublikasikan oleh Komnas Perempuan bahwasannya kekerasan berbasis gender terhadap perempuan paling banyak terjadi pada ranah personal, sebagaimana yang diterima oleh Lembaga Layanan sebanyak 7.751 kasus, dan yang diterima oleh Pengaduan Komnas Perempuan sebanyak 4.577 kasus (Komnas Perempuan, 2022) jumlah ini dapat dilihat akumulasinya pada gambar 2.

Banyaknya kasus kekerasan berbasis gender yang diterima oleh lembaga layanan maupun Komnas perempuan yang terjadi tidak hanya pada ranah personal, tapi juga banyak terjadi di ranah publik dan negara, yang pada akhirnya memerlukan upaya untuk pengawasan dan pencegahan kekerasan ini agar tidak terus meningkat. Untuk memberikan solusi pencegahan tentu diperlukan penyebab dari munculnya kasus tersebut. Tanpa mengidentifikasi sumber yang tepat tentu akan sulit mengatasi masalah tersebut. Untuk itu pada tabel 1 akan memaparkan sumber kekerasan dan penyebab dari kekerasan tersebut dilakukan agar membantu dalam menganalisis dalam upaya menawarkan kebijakan dalam menurunkan kasus kekerasan berbasis gender tersebut.



Sumber: Komnas Perempuan, 2022

Gambar 2. Jumlah Kekerasan Berbasis Gender Indonesia Berdasarkan Ranah Tahun 2021



Sumber: Komnas Perempuan, 2022

Gambar 3. Jumlah Bentuk Kekerasan Berbasis Gender Indonesia Tahun 2021

Pada gambar 2 & 3 terlihat bentuk-bentuk kekerasan yang terjadi pada tahun 2021, yang mana pada tahun tersebut bentuk kekerasan berdasarkan data komnas perempuan dan data lembaga layanan tahun 2021 tercatat sebanyak 16.162 kasus. Bentuk kekerasan fisik dan seksual merupakan bentuk kekerasan yang paling banyak terjadi di Indonesia, yakni tercatat sebanyak 59% atau sebanyak 9.474 kasus.

Kekerasan berbasis gender terjadi pada fisik maupun integritas mental psikologis seseorang yang mendeskripsikan bahwa kekerasan (violence) adalah serangan atau invansi (assault). Kekerasan terhadap sesama manusia pada dasarnya berasal dari berbagai sumber, salah satunya kekerasan yang disebabkan oleh ketidaksetaraan gender yang ada dalam masyarakat sehingga terjadi diskriminasi pada kelompok tertentu (Zahratul Umniyyah, 2021).

Kasus kekerasan di Indonesia paling banyak menimpa korban dengan rentang usia 18 - 24 tahun, yaitu sebanyak 3.010 orang. Sedangkan pelaku kekerasan banyak dilakukan oleh pelaku dengan rentang usia 25 - 40 tahun. Jika dilihat dari tingkat pendidikan, maka korban dan pelaku banyak berasal dari tingkat pendidikan SLTA / SMA. Kemudian untuk korban kekerasan ini paling banyak berstatus pelajar/mahasiswa (3.869 kasus), sedangkan pelaku paling banyak adalah Pegawai / Karyawan Swasta (2.369 Kasus) (Komnas Perempuan, 2022). Berdasarkan data tersebut juga mengungkapkan bahwa pelaporan kasus kekerasan tersebut tidak dapat dilepaskan dari kemampuan korban dalam menggunakan perangkat komputer dan melek teknologi.

Kekerasan berbasis gender di masa pandemi ternyata mendorong perilaku kekerasan terjadi melalui internet. Eksploitasi seks daring adalah bagian dari kekerasan berbasis gender online yang selama pandemi jumlahnya meningkat (Juditha, 2021). Sisi positif dari kemudahan teknologi dan digital ternyata juga berdampak negatif pada meningkatnya kasus kekerasan siber berbasis gender di Indonesia pada Tahun 2021. Hal ini dapat dilihat pada tabel 1 yang memaparkan jumlah kekerasan siber berbasis gender di Indonesia Tahun 2021.

Tabel 1. Kekerasan Siber Berbasis Gender di Indonesia Tahun 2021

No	Ranah Personal			Ranah Publik		
	Pelaku	Jumlah	%	Pelaku	Jumlah	%
1	Mantan Pacar	617	72,16%	Teman Sosial Media	389	44,92%
2	Pacar	218	25,50%	Orang Tidak Dikenal	324	37,41%
3	Suami	8	0,94%	Teman	92	10,62%
4	Mantan Suami	5	0,58%	Lainnya	25	2,89%
5	Saudara	3	0,35%	NA	17	1,96%
6	Paman / Bibi	1	0,12%	Tetangga	7	0,81%
7	Kakak / Adik	1	0,12%	Perusahaan	4	0,46%
8	NA (<i>No Answer</i>)	1	0,12%	Majikan / Atasan	4	0,46%
9	Lainnya	1	0,12%	Rekan Kerja	2	0,23%
	Total	855	100,00%	Institusi	1	0,12%
				Guru / Dosen	1	0,12%
				Total	866	100,00%

Sumber: Diolah berdasarkan laporan Komnas Perempuan, 2022

Lonjakan kasus kekerasan siber ini seiring meningkatnya kasus pandemi Covid-19. Kebijakan global dan nasional dalam menghadapi pandemi tidak menghentikan pelaku dalam berbuat kekerasan seksual. Zaman global dengan teknologi digital yang canggih membuat kekerasan terus saja terjadi meski kondisi manusia berada pada ruang gerak dan interaksi sosial yang terbatas.

Berdasarkan laporan dari Komnas Perempuan terlihat bahwa ranah personal merupakan salah satu wilayah yang paling banyak terjadi kasus kekerasan seksual. Kasus kekerasan paling banyak terjadi pada hubungan dengan status pacaran (1.436 Kasus), kemudian hubungan pernikahan antara suami dan istri berada posisi kedua yang sering menimbulkan kasus kekerasan (1.427 Kasus), di posisi ketiga kasus kekerasan terjadi karena putusnya hubungan pacaran (Mantan Pacar 868 Kasus, tidak termasuk data siber), selanjutnya diikuti dengan kekerasan yang dilakukan oleh ayah (443 Kasus), selanjutnya kekerasan juga terjadi pada hubungan mantan suami, kakak / adik, saudara, ibu, pama / bibi, orang tua, majikan, kakek, dan lainnya. Jenis kekerasan paling banyak terjadi yaitu pemerkosaan, kekerasan seksual dalam perkawinan, inses, dan pelecehan seksual.

Setelah memaparkan kasus kekerasan berbasis gender, maka dapat disimpulkan beberapa penyebab munculnya kasus kekerasan berbasis gender diantaranya:

1. *Toxic Relationship*, yang mana menjadikan hubungan personal sebagai sarana

untuk memermalukan, mengintimidasi, serta mengontrol apa yang harus dan tidak harus dilakukan korban sesuai dengan keinginan pelaku.

2. *Rusaknya Moral dan self control*, hal ini dibuktikan dengan alasan perceraian yang tinggi pada masa pandemi (2021), mulai dari zina, mabuk, madat, judi, meninggalkan salah satu pihak, dihukum penjara, poligami, KDRT, cacata badan, perselisihan dan pertengkaran terus menerus, kawin paksa, murtad, cacat badan, dan ekonomi.

Berdasarkan data menurut Badan Peradilan Agama, penyebab tertinggi dari perceraian di Tahun 2021 yaitu, Perselisihan dan pertengkaran terus menerus, ekonomi dan meninggalkan salah satu pihak.

3. *Pernikahan Usia Muda*, Keputusan Mahkamah Konstitusi yang menaikkan usia kawin menjadi 19 tahun serta UU No. 16 Tahun 2019 ternyata tidak mudah diterapkan, karena ada beberapa kasus dan situasi dimana adanya kemudahan pengabulan permohonan dispensasi kawin yang disebabkan, anak perempuan telah hami, anak berisiko atau telah berhubungan seksual, anak dan pasangannya sudah saling cinta, ketakutan orang tua bahwa anaknya akan berzina, serta belum meratanya program terkait pemahaman tentang hak sesual dan kesehatan reproduksi bagi remaja.
4. *Kurangnya sosok yang menjadi teladan di kalangan anak muda*, banyaknya kejadian kekerasan seksual dilakukan oleh sosok yang harusnya memberi teladan.
5. *Gejolak sosial*, konflik antar etnis, agama dan perebutan kekuasaan.
6. *Kurangnya pemahaman perempuan*, yang mengakibatkan banyak kasus tidak terdata dengan baik
7. *Stereotipe dan stigma negatif* dalam masyarakat terhadap perempuan keterbelakangan mental
8. *Tidak terciptanya sistem keamanan yang dapat dipercaya*, sehingga pelaku tidak segan untuk melakukan kekerasan, hal ini terlihat dari meningkatnya laporan kekerasan yang dilakukan oleh oknum anggota polri dan TNI
9. *Memfaatkan jabatan (pengaruh) untuk mendapatkan keuntungan seksual*, Hal ini dapat terjadi karena adanya relasi kuasa antara pelaku kekerasan dan korban, seperti senioritas, jabatan, dosen pembimbing, santriwati dan ustadz.

10. Keputusan aspek politik dan investasi yang kurang tepat, sehingga menimbulkan konflik dan pelanggaran hak atas hidup layak bagi perempuan
11. Patriarki, faktor sosiologis yang telah menjadi budaya di masyarakat yang mendorong timbulnya diskriminasi pada perempuan.

Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Merumuskan Kebijakan yang Revolusioner

Integrasi dan interkoneksi merupakan suatu paradigma yang harus berdiri di atas ilmu pengetahuan. Karena dalam Islam dan sangat relevan dengan berbagai keilmuan lainnya bahwasannya untuk melakukan segala sesuatu harus sesuai dengan keahliannya. Sebagaimana Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Isra' : 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

“Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak kauketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya” (Kemenag, 2019).

Ilmu pengetahuan dan teknologi memiliki peran penting dalam meningkatkan kualitas dan kesejahteraan masyarakat, meningkatkan daya saing bangsa, menguatkan persatuan nasional, menciptakan sistem pemerintahan yang transparan, serta meningkatkan identitas nasional di level internasional. Manusia bisa menggunakan sumber daya alam untuk mendukung kesejahteraan dan meningkatkan level hidup berdasarkan kualitas, semua itu dapat dicapai melalui internalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi. Terlebih, cakupannya dalam memahami dan menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi dapat meningkatkan kesejahteraan bangsa dalam membangun masyarakat modern yang berlandaskan pada iman dan takwa. (Jumin, 2012)

Tumbuhnya masyarakat yang beradab, damai, hamoni dan menjunjung persaudaraan haruslah muncul dari penerapan kebebasan beragama dan dialog antar umat beragama. Ajaran agama memberikan cara hidup dan harus menjadi promotor untuk hidup yang bersaudara, damai, beradab dan harmoni (Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin, 2012). Atas pemahaman akan hal-hal inilah sehingga esensi mengenai pengentasan permasalahan sosial yang terjadi baik itu kekerasan berbasis gender ataupun tidak haruslah atas dasar kesepahaman akan integrasi-interkoneksi.

Paradigma integrasi-interkoneksi merupakan cara berpikir yang harus dilalui untuk merumuskan kebijakan dalam penyelesaian masalah sosial yang terjadi. Melalui internalisasi paradigma ini diharapkan dapat menghasilkan pemikiran yang kreatif, inovatif dan revolusioner. Dengan adanya integrasi dan interkoneksi juga akan mampu mengatasi persoalan sosial dalam mencegah kasus kekerasan berbasis gender yang melihat masalah tersebut dari berbagai sebab. Masalah sosial yang begitu pelik dan anomic merupakan hasil dari berbagai ketimpangan dan kekurangan di berbagai bagian pembuat kebijakan.

Melalui paradigma integrasi dan interkoneksi berarti akan berupaya untuk menghasilkan pemikiran dan kerangka kerja yang tidak parsial dan rigid. Ada 3 (tiga) aspek yang harus dilalui untuk melakukan internalisasi paradigma integrasi-interkoneksi dalam mengatasi kekerasan berbasis gender di Indonesia yaitu semipermeable, intersubjective testability dan imajinasi kreatif. Berikut masing-masing penjelesannya.

1. Semipermeable

Perbedaan dalam menjelaskan suatu permasalahan seringkali menimbulkan paradoks penafsiran. Posisi ilmiah dan isu-isu agama kemudian muncul dikarenakan adanya batas antara sebab dan arti semipermeable (saling menembus) (Holmes Rolston III, 1987). Dasar dari penerapan paradigma *semipermeable* yaitu pendekatan dengan menghubungkan agar terjadinya kausalitas antara ilmu dan agama (tafsir) yang berpola *semipermeable*, yaitu ada aspek-aspek yang saling menembus, yaitu ilmu dan agama.

Melalui pendekatan ini berarti berupaya memahami suatu persoalan tidak lagi dibatasi oleh dinding/ketebalan dinding, yang menjadikan suatu masalah tidak memungkinkan berkomunikasi atau terpisah, justru cara ini menjadikan hadirnya suasana yang saling mengisi dan menembus antar ilmu dan agama (Amin Abdullah, 2014). Dengan menerapkan aspek ini berarti tetap menyadari akan objektivitas dan eksistensi dari disiplin ilmu dan agama untuk tidak bebas sepenuhnya, melainkan masih dapat terlihat batas-batas antara ilmu-ilmu yang ada. Kemudian, pada ilmu di seluruh disiplin ilmu yang tidak sama pada akhirnya dapat terbuka satu sama lain untuk berkomunikasi, berdiskusi, serta menerima masukan dari disiplin ilmu di luar bidang

mereka. Dengan adanya pola ini bertujuan menimbulkan motif saling merasuk, komplementatif, korektif, verifikasi, afirmatif, dan transformatif.

Relevansinya internalisasi aspek *semipermeable* dalam menawarkan kebijakan untuk mengatasi isu kekerasan berbasis gender yaitu bertujuan membuat masalah kekerasan berbasis gender tidak hanya dipandang sebagai masalah mental, psikologi, atau ekonomi, tapi juga berimplikasi pada aspek sosial, kesehatan, agama, budaya, politik, sumber daya manusia, sumber daya alam, dan berbagai disiplin ilmu lainnya. Tujuan dengan penerapan *semipermeable* dalam internalisasi penyelesaian kekerasan berbasis gender adalah untuk memberikan pemahaman akan pentingnya elaborasi berbagai disiplin ilmu. Sehingga kebijakan dan peraturan yang dirumuskan pemerintah dalam mengatasi kekerasan berbasis gender tidak hanya berfokus pada hal-hal yang bisa dilihat dari kuantitas, labelisasi, simbolisasi dan penampilannya saja, melainkan bisa 'dirasakan' dan diukur manfaatnya, kualitasnya dan nilai intrinsik dari output yang dihasilkan dari peraturan yang ada.

2. Intersubjective Testability

Intersubjective testability merupakan upaya untuk bersama-sama menguji kebenaran akan makna dan persoalan yang sistemik. Dengan melibatkan setiap sumber daya manusia yang ahli pada berbagai ilmu dan teknologi, diharapkan dapat memberikan kebijakan yang tidak hanya bernuansa positif tapi juga aplikatif dan relevan diterapkan pada Negara Indonesia yang multibahasa dan multikultural.

Aspek ini hakikatnya memunculkan rekonsiliasi dan mufakat antar pihak-pihak pembuat kebijakan dan yang berwenang untuk bersama-sama saling mengelaborasi pemikiran dari berbagai disiplin ilmu. Harapannya dengan tahapan ini mampu menciptakan suatu sistem yang revolusioner dalam mengatasi persoalan kekerasan berbasis gender.

3. Imajinasi kreatif

Imajinasi kreatif adalah upaya untuk mensintesis dua hal yang berbeda atau lebih serta kemudian menciptakan suatu hasil pemikiran yang baru dan segar sehingga dapat memberikan manfaat secara sistemik. Dalam berimajinasi kreatif tidak hanya dilakukan

dalam mengelaborasi ilmu pengetahuan, tetapi juga dalam menciptakan solusi untuk mengatasi masalah-masalah sosial.

Berimajinasi yang kreatif sangat diperlukan dalam menyelesaikan masalah-masalah yang begitu pelik dan sistemik. Karena penyelesaiannya memerlukan proses membayangkan dan membentuk gambaran baru dengan menggunkan sesasi dalam pikiran. Pemecahan masalah seringkali dapat diselesaikan dengan proses melakukan imajinasi, terkadang realita tidak seindah kenyataan. Namun proses imajinasi kreatif dalam menyelesaikan persoalan hendaklah terus dilakukan, melalui integrasi pengalaman dan ilmu yang dimiliki. Dalam berimajinasi yang kreatif harus adanya integrasi antara *semipermeable* dan *intersubjective testability*, agar imajinasi yang dihasilkan tetap menyesuaikan dengan realitas yang ada.

Kontribusi Perempuan dalam Penguatan Kesetaraan Gender

Saat ini perbandingan antara jumlah perempuan dan laki-laki bekerja pada sektor publik lebih didominasi oleh laki-laki, namun jika dilihat perbandingan dari tahun ke tahun jumlah perempuan yang bekerja di luar rumah terus mengalami peningkatan. Beberapa hal yang menyebabkan peningkatan ini di antaranya kondisi ekonomi saat ini yang semakin membutuhkan sumber daya manusia, kemudian adanya kebutuhan terhadap penerimaan tenaga kerja perempuan pada bidang-bidang tertentu, dan tingkat pendidikan pada perempuan yang semakin meningkat (Novianti, 2016).

Islam sebagai agama yang memiliki nilai humanis pada setiap ajarannya sangat akomodatif dan selalu memberi jawaban terhadap persoalan sosial di masyarakat tak terkecuali pada isu gender. Sebagaimana yang telah diketahui bahwa dalam rangka meningkatkan derajat perempuan yang dahulunya dianggap lebih rendah dari laki-laki, ajaran Islam selalu memberi ruang kepada perempuan dalam mengaktualisasikan dirinya di berbagai bidang, termasuk dalam hal membangun ekonomi (Arafah, 2022).

Tingkat Partisipasi Angkatan Kerja (TPAK) dapat dijadikan sebagai acuan untuk melihat jumlah perempuan dan tingkat pertumbuhannya yang bekerja di sektor publik. Selain itu melalui TPAK juga dapat diketahui seberapa maksimal upaya yang telah dilakukan oleh pemerintah dalam memberikan kesempatan bagi perempuan menempuh

pendidikan dan bekerja di sektor formal sebagai bentuk partisipasi kesetaraan gender (Novianti, 2016).

Indonesia memiliki populasi peringkat ke 4 terbanyak di dunia, pada tahun 2020 persentase jumlah laki-laki adalah sebesar 50,58% sedangkan pada tahun 2021 persentase jumlah penduduk laki-laki sebanyak 50,2% berdasarkan data tersebut menunjukkan jumlah laki-laki dan perempuan tidak begitu berbeda (Badan Pusat Statistik, 2021).

Budaya Patriarki seringkali menjadi penghambat perempuan untuk berkarya dan dianggap setara. Padahal konsep produktivitas seseorang tidak dilihat berdasarkan gender, selagi bisa memberikan dampak positif bagi ekonomi masyarakat sekitar atau setidaknya bagi keluarga, sepanjang tidak melanggar ketentuan syariah yang telah ditetapkan. Hal ini sebagaimana yang telah dilakukan oleh istri Rasul dan istri para sahabat Rasul, misalnya istri Rasul Siti Khadijah sebagai seorang pedagang kaya yang sukses dalam menjalankan bisnisnya. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan juga memiliki kesempatan dan kedudukan yang sama dengan laki-laki di satu sisi, dan juga tidak melupakan tanggung jawabnya di dalam keluarga, sebagaimana laki-laki juga memiliki tugas dan tanggung jawab sebagai pemimpin keluarga (Arafah, 2022)

Indonesia sebagai negara yang memiliki corak budaya yang beragam dari setiap daerahnya (Imelda Wahyuni, 2015), secara umum dapat dijadikan contoh sebagai negara yang memiliki nilai luhur dalam mewujudkan kesetaraan gender. Hal ini bisa dilihat dari interaksi sosial pada budaya atau tradisi yang ada di berbagai daerah dan etnis di Indonesia, misalnya saja pada masyarakat Minang, Batak, Mandar, Bugis, Jawa, dan etnis lainnya dalam hal tugas dan tanggung jawab dalam keluarga, yang mana kedudukan perempuan diberikan posisi yang terhormat, dan juga diperbolehkan untuk berkontribusi di masyarakat atau ruang publik, sepanjang tidak menyalahi ketentuan agama, adat, dan nilai budaya setempat (Arafah, 2022).

Terlahir sebagai laki-laki maupun perempuan merupakan takdir secara biologis. Namun jika dilihat dari aspek non-biologis, keduanya memiliki hak yang sama dalam hal mengaktualisasikan diri, mengembangkan potensi diri, baik di ruang domestik maupun di ruang publik karena keduanya memiliki tugas yang sama yaitu *khalifatullah fil ard*

(Ajjah, 2021). Fenomena keterlibatan perempuan di ruang publik saat ini tengah hangat diperbincangkan, dan menjadi perhatian oleh berbagai kalangan terutama pengamat sosial, salah satunya Engels mengemukakan bahwa kekuasaan patriarki terhadap kaum perempuan dapat dilepaskan, misalnya dari sisi ekonomi apabila perempuan mampu berkontribusi atau dapat memberikan penghasilan yang lebih daripada suami maka dengan demikian kekuasaan, impresi, dominasi, dengan posisi tawar yang baik menjadikan perempuan akan mendapatkan akses yang sama dengan suaminya.

Menurut Geertz pada masyarakat Jawa ia menyebutnya sebagai fenomena matrifokalitas, di mana laki-laki dan perempuan secara umum memiliki tingkat yang setara di dalam strata sosial. Peran ibu diposisikan dan berkedudukan sangat penting di dalam keluarga, tidak hanya sebatas merawat dan mendidik anaknya atau juga sebagai pendamping suaminya, namun ia juga diberi kesempatan keluar rumah untuk membangun ekonomi keluarganya seperti berdagang atau bekerja (Arafah, 2022).

Dalam penelitian yang dilakukan oleh Abdurrahman dan Ema Tusianti terhadap 512 Kabupaten/Kota di Indonesia menunjukkan bahwa besarnya kontribusi perempuan di parlemen, perempuan sebagai tenaga kerja profesional, dan perempuan sebagai pengusaha secara signifikan meningkatkan Indeks Pembangunan Manusia (IPM) perempuan di Indonesia. Dari penelitian tersebut juga menyebutkan bahwa salah satu faktor yang paling berpengaruh terhadap tertinggalnya IPM perempuan di Indonesia jika dibandingkan dengan negara lain khususnya Asia adalah tingkat kontribusi perempuan yang masih rendah terhadap perekonomian, di mana Pendapatan Nasional Bruto (GNP) yang dihasilkan perempuan Indonesia masih jauh tertinggal dari beberapa negara di Asia Tenggara, seperti Singapura, Brunei Darussalam, Malaysia, Thailand, bahkan Filipina. Penyebab selanjutnya yaitu tingkat partisipasi perempuan yang masih rendah dalam proses pengambilan keputusan publik atau politik. Sebagaimana yang diketahui bersama bahwa keterwakilan perempuan di parlemen sangat mempengaruhi dalam mendorong kesejahteraan kelompok perempuan dengan mewakili, mengawal dan mempengaruhi politik yang lebih adil dan peka terhadap gender (Abdurrahman & Tusianti, 2021).

Keterlibatan perempuan pada ruang publik akan memberikan dampak positif bagi pemangunan ekonomi baik pada skala rumah tangga maupun secara nasional. Hal ini sesuai dengan penelitian yang dilakukan oleh Shindita bahwa partisipasi perempuan dalam dunia kerja tidak hanya berdampak pada kesejahteraan ekonomi keluarga akan tetapi berkontribusi dalam mengubah pola pikir dan tatanan ekonomi daerah (Nirmalasari & Putri, 2022).

***Solusi untuk Mengatasi Masalah Kekerasan Berbasis Gender dan Isu Sosial Lainnya:
Paradigma Integrasi-Interkoneksi***

Masalah sosial khususnya di Indonesia, dan umumnya di dunia ini membutuhkan solusi Islami. Pendekatan yang tepat untuk menciptakan solusi Islami adalah dengan membangun integrasi dan interkoneksi sebagai pendekatan terhadap sistem ekonomi dan pemerintahan Indonesia. Dengan menggunakan solusi Islami diharapkan akan memberikan pengaruh yang besar untuk memecahkan masalah-masalah sosial.

Solusi Islami membutuhkan beberapa elemen dari strategi yang berhasil. Beberapa elemen yang menunjukkan suatu strategi untuk berhasil dalam mewujudkan efisiensi dan pemerataan yang optimal dalam penggunaan sumber daya yang langka, Umer menulis tiga elemen penting (Chapra, 1993):

- a. Mekanisme filter untuk memungkinkan individu memilih antara penggunaan sumber daya yang tidak terbatas sedemikian rupa sehingga klaim agregat tidak melebihi pasokan, dan tujuan sosial-ekonomi dari sistem juga direalisasikan;
- b. Sebuah mekanisme yang memotivasi, untuk mendorong individu-individu untuk memberikan yang terbaik sesuai dengan perintah mekanisme filter tersebut, terlepas dari apakah ini melayani kepentingan mereka sendiri atau kepentingan masyarakat;
- c. Restrukturisasi sosial-ekonomi untuk membantu mengalihkan sumber daya yang langka dari satu penggunaan ke penggunaan lain sampai efisiensi dan pemerataan yang optimal terwujud.

Umer (Chapra, 1993) menyatakan bahwa:

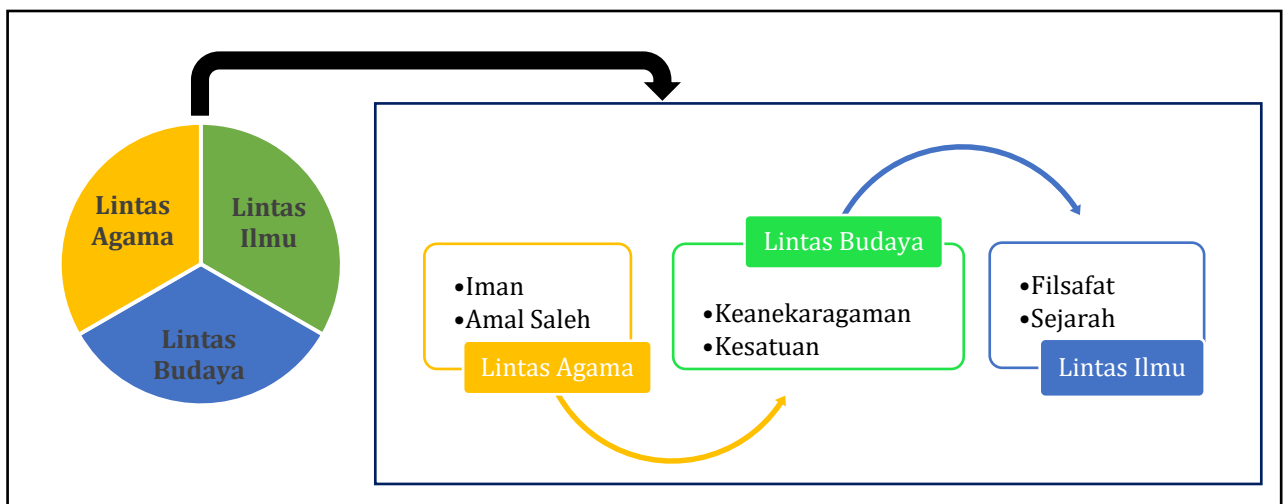
“Negara-negara Muslim, bagaimanapun, telah mencoba sejauh ini untuk mengejar strategi pembangunan yang disediakan oleh ekonomi pembangunan Barat. Ekonomi pembangunan, bagaimanapun, tidak memiliki identitas tersendiri. Ini

telah dipahami dalam perspektif sekuler dan duniawi dari sistem pasar dan sosialisme. Namun, masalah mereka semakin parah dan ketika umat Islam mencoba menerapkan strategi pembangunan Barat, mereka semakin menjauh dari realisasi maqāsid. Oleh karena itu, penting untuk melihat mengapa mengejar pembangunan dengan strategi berdasarkan pandangan dunia sekuler dan duniawi ini pasti akan menggagalkan upaya mereka untuk mewujudkan pembangunan dengan keadilan atau mengarah pada penekanan ketidakseimbangan makroekonomi mereka.”

Oleh karena itu, sebagai negara berpenduduk Muslim atau mayoritas Muslim, Indonesia harus membangun integrasi dan interkoneksi dalam sistem ekonomi Islam untuk menciptakan solusi Islami untuk menghadapi banyak masalah yang muncul. Ada beberapa solusi revolusioner untuk memecahkan masalah sosial.

1. Integrasi-Interkoneksi Agama, Budaya dan Agama

Pentingnya paradigma integrasi-interkoneksi dalam menyelesaikan masalah sosial, politik, budaya, dan lainnya adalah untuk melakukan kajian yang tidak parsial dan efektif. Seperti masalah kekerasan berbasis gender, tidak dapat diselesaikan dengan pendekatan tunggal. Keterlibatan semua pihak menjadi penting dalam internalisasi paradigma integrasi-interkoneksi yaitu keterlibatan berbagai hal seperti yang ditampilkan pada gambar 4 dibawah ini.



Sumber: Asy-Arie (2014), Paradigma Keilmuan UIN Sunan Kalijaga

Gambar 4. Paradigma Integrasi dan Interkoneksi

Pendekatan berbagai ilmu, budaya, serta agama pada akhirnya mampu menciptakan integrasi untuk menyelesaikan permasalahan sosial. Pemerintah Indonesia telah melakukan upaya-upaya untuk mengatasi berbagai persoalan, termasuk masalah kekerasan berbasis gender, namun interkoneksi pihak-pihak terkait yang memegang peran penting dalam menemukan hakikat selarasnya dan elaborasi antara agama, budaya, serta ilmu masih sangat kurang. Sehingga peran keterlibatan agama, budaya dan ilmu masih sering diinternalisasikan sebagai perwujudan simbol-simbol semata.

Dengan adanya integrasi-interkoneksi pada akhirnya memberikan kebebasan mimbar yang melahirkan kreatifitas dan kualitas berpikir (imajinasi kreatif). Kebebasan mimbar ini bukan berarti kebebasan berpikir, melainkan komitmen tinggi untuk berpikir sebeb-as-bebasnya. Berpikir sebeb-as-bebasnya adalah suatu keharusan dalam menerapkan paradigma integrasi-interkoneksi. Satu hal yang menjadi poin penting dari internalisasi paradigma ini yaitu tidak bertindak sebeb-as-bebasnya.

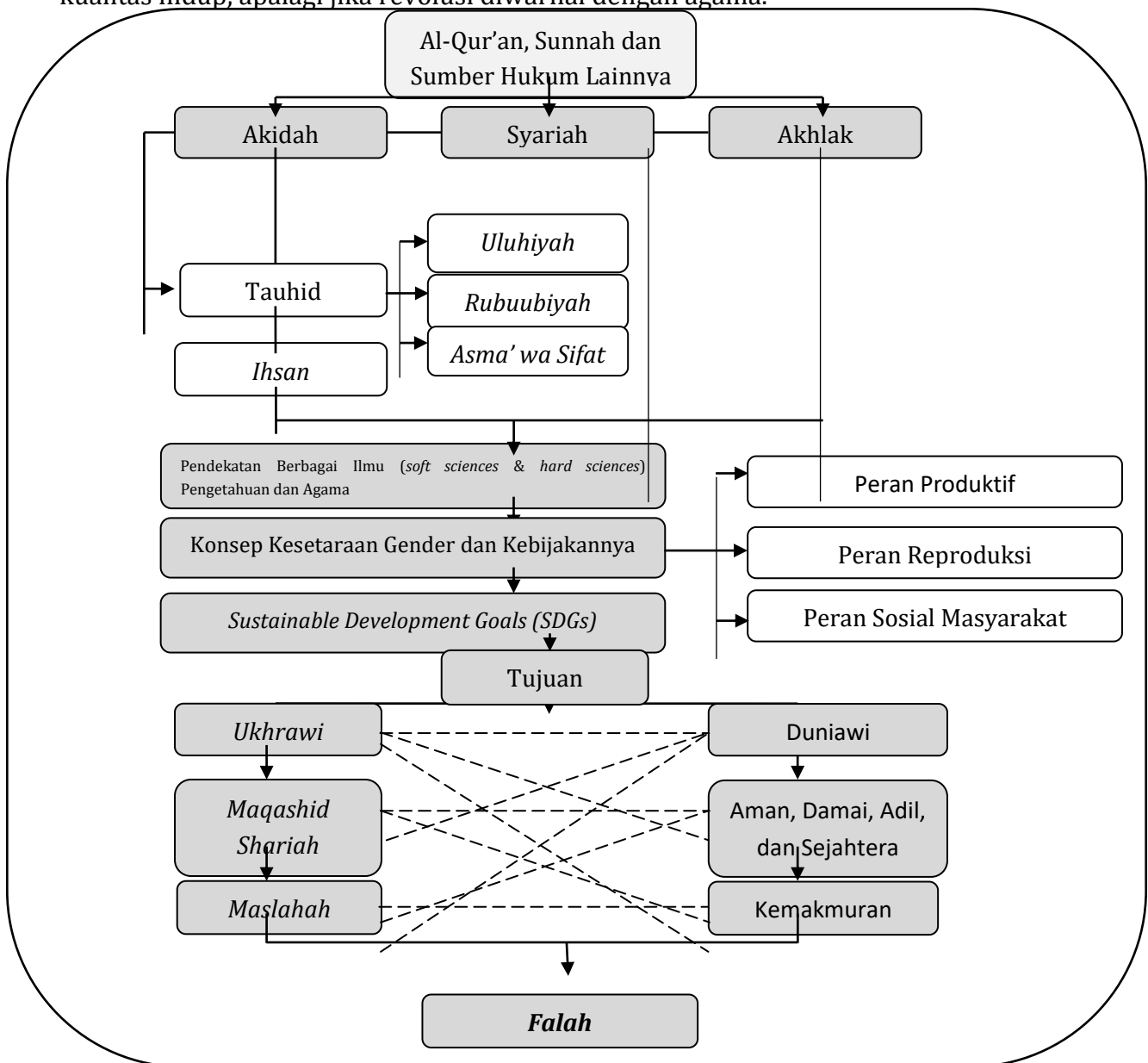
Proses berpikir sebeb-as-bebasnya membuka dimensi spiritualitas dan transendensi metafisika dalam menyelesaikan masalah yang sistemik dan sulit untuk dicari jalan keluarnya. Terlebih kasus kekerasan seksual atau kasus kekerasan gender lainnya merupakan isu yang melekat pada ranah personal, yang kajiannya sangat universal. Dengan menerapkan paradigma integrasi-interkoneksi diharapkan dapat menyelesaikan berbagai persoalan seperti kekerasan, kemiskinan, ketidakadilan, dan sebagainya.

2. Revolusi Saintifik

Keberhasilan umat Islam pada masa klasik telah mencapai kejayaan di berbagai bidang dan menjadi penguasa dunia. Namun, kali ini telah beralih ke kejayaan dunia Barat dan bahkan nasib negara-negara Muslim paling mengesankan dibandingkan negara-negara lain. Kekerasan terhadap perempuan banyak terjadi pada Negara-negara Islam. Sedangkan Negara-negara yang mendapat peringkat sebagai negara teraman di dunia adalah negara barat.

Perubahan yang harus dilakukan adalah upaya untuk mencapai kembali kejayaan melalui prestasi dan membangun paradigma keilmuan yang perlu dihidupkan kembali. Dengan demikian upaya tersebut harus diterapkan dengan merintis revolusi saintifik.

Revolusi saintifik akan mampu menjadikan negara mendapat kejayaan dan mampu menciptakan suatu bangsa menjadi pribadi yang berkualitas. Selain itu, penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi juga akan meningkatkan kesejahteraan batin suatu bangsa dalam rangka membangun masyarakat modern yang dilandasi iman dan taqwa. Revolusi saintifik adalah gerakan perubahan untuk meningkatkan kualitas hidup dan kesejahteraan masyarakat, meningkatkan daya saing bangsa, memperkuat persatuan nasional, membuat pemerintahan yang transparan, dan meningkatkan identitas nasional di tingkat internasional. Melalui ilmu pengetahuan dan teknologi, manusia dapat memanfaatkan sumber daya alam untuk menunjang kesejahteraan dan meningkatkan kualitas hidup, apalagi jika revolusi diwarnai dengan agama.



Sumber: Bayumi (2018), *Building Integration And Interconnection In Islamic Economic System To Create Islamic Solutions To Solve Social Problems*

Gambar 5: Kerangka Kerja Mengatasi Berbasis Gender dan Isu Sosial Lainnya

Dalam revolusi saintifik rumpun keilmuan Iran diklasifikasikan menjadi dua kelompok, yaitu *soft sciences* dan *hard sciences* (Heriyanto, 2011). Pembagian ilmu menjadi dua jenis ini sebenarnya tidak baku dalam kajian akademis filsafat ilmu atau epistemologi. Pertanyaan besarnya adalah mengapa harus ada revolusi saintifik untuk menyelesaikan masalah sosial? Jawabannya karena revolusi saintifik telah terbukti dapat mengubah dan memecahkan masalah sosial di Iran.

Secara umum peran ilmu pengetahuan dan teknologi adalah untuk meningkatkan kualitas hidup dan kesejahteraan masyarakat, meningkatkan daya saing bangsa, mempererat persatuan bangsa, mewujudkan pemerintahan yang transparan, dan meningkatkan jati diri bangsa di tingkat internasional. Melalui ilmu pengetahuan dan teknologi, manusia dapat memanfaatkan sumber daya alam untuk menunjang kesejahteraan dan meningkatkan kualitas hidupnya. Selain itu penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi juga akan meningkatkan kesejahteraan lahir batin suatu bangsa dalam rangka membangun masyarakat modern yang berlandaskan iman dan taqwa (Jumin, 2012).

Oleh karena itu, dengan melakukan perubahan melalui peran pemerintah untuk memulai revolusi saintifik dengan kepatuhan syariah akan membawa dan membuat perubahan besar dalam kehidupan. Tidak hanya untuk menyelesaikan masalah sosial, tetapi juga untuk meningkatkan kualitas bangsa. Dengan revolusi saintifik akan menghasilkan banyak ilmuwan dan akan membuat banyak orang di suatu negara menjadi mandiri, cerdas, tahu bagaimana bertahan hidup, dan memiliki mentalitas yang baik. Selanjutnya, dengan meningkatnya kualitas kehidupan masyarakat yang memaknai Islam sebagai pandangan hidup akan membuat umat Islam mencapai *falah*.

3. Beberapa Pendapat Ulama dan Ahli

Pada bagian pendahuluan dan pembahasan telah diuraikan bahwasannya permasalahan kekerasan berbasis gender adalah suatu masalah yang timbul dari berbagai aspek yang melibatkan banyak hal. Salah satu penyebab yang jelas dapat

menimbulkan masalah kekerasan yaitu kurangnya internalisasi agama, nilai-nilai budaya, dan ilmu dalam diri seseorang. Kemiskinan adalah masalah besar yang dapat mempengaruhi munculnya banyak masalah sosial. Misalnya, kemiskinan dapat menyebabkan seseorang menjadi stress, kurang percaya diri, kurangnya kualitas pendidikan, ketimpangan, distribusi pendapatan, kurangnya kesejahteraan, konflik sosial, emosional, tempramental, dan masalah lainnya.

Oleh karena itu, para cendekiawan Islam sedang mengembangkan sekumpulan doktrin untuk menganalisis dan memecahkan masalah ini (Akram Khan, 1994). Beberapa ide yang beredar sejauh ini adalah:

1. Strategi Islam untuk memerangi kemiskinan harus memiliki orientasi tersendiri sejauh upaya pembangunan difokuskan pada manusia. Ini berkonsentrasi pada pengembangan kapasitas produktif masyarakat melalui pendidikan dan pelatihan keterampilan.
2. Orang-orang harus diorganisir dalam koperasi lokal dan bertanggung jawab atas urusan mereka sendiri. Mereka harus mengambil semua keputusan yang berkaitan dengan diri mereka sendiri. Ini akan memberi mereka insentif untuk pengembangan diri dan akan memberi mereka insentif untuk pengembangan diri dan akan melibatkan mereka dalam upaya pengembangan secara keseluruhan.
3. Keuangan harus disediakan untuk akses ke sumber daya fisik dan organisasi publik dengan mendorong mereka untuk mengatur diri mereka sendiri
4. Di atas semua tindakan, sistem zakat Islam akan memberikan jaminan sosial di tingkat lokal. Orang-orang dari suatu daerah harus mengatur urusan mereka sedemikian rupa sehingga mereka dapat mengumpulkan persentase tertentu dari kekayaan mereka untuk memelihara dan merehabilitasi mereka yang tidak dapat memenuhi kedua tujuan mereka.

Dan kemudian ada solusi Islam dalam Sistem Ekonomi Islam (MA, 1989):

‘Tiga pendekatan dasar untuk solusi masalah kemiskinan dapat diadopsi untuk mengoperasionalkan prinsip-prinsip etika. Yang pertama adalah membingkai serangkaian kebijakan khusus yang ditujukan untuk menghapus atau mengurangi kategori kemiskinan tertentu. Kedua, memberikan jaminan penyediaan minimum atau mengadopsi skema yang adil dan merata untuk mempertahankan pendapatan. Yang ketiga adalah merekonstruksi, setelah evaluasi yang matang, alat redistribusi Islam yang ada dan mengimplementasikannya.’

Pendapat dari para *scholars* Muslim tersebut sangat relevan dengan apa yang telah diterapkan negara-negara dengan predikat negara teraman di dunia yang angka kekerasannya sangat rendah. Konflik dan masalah sosial tersebut mereka atasi dengan mewajibkan pajak yang besar hingga 50%, dengan pajak yang tinggi tersebut menjadikan terjaminnya aspek sosial, pendidikan, kesehatan dan keamanan pada negara tersebut. Di Indonesia pajak masih diterapkan sebesar 30% bagi yang memiliki penghasilan kena pajak lebih dari Rp 500.000.000,-.

Sebagai solusi untuk mengatasi kekerasan berbasis gender melalui peran instrumen fiskal tersebut yaitu bisa diakomodir tidak hanya dengan pajak, tapi bisa juga dengan zakat, infaq, sedekah, dan wakaf. Pendayagunaan pendapatan dari ZISWAF dapat digunakan untuk pemberantasan kekerasan seksual berbasis gender dengan prinsip pembangunan ekonomi dan kemandirian umat.

Umat yang mandiri dapat bersinergi menciptakan keluarga yang tangguh dan cakap dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Sehingga terciptanya sumber daya manusia yang profesional dan berkarakter Islami. Kemandirian menjadikan manusia mencintai dirinya, dengan mencintai dirinya akan seseorang akan memahami perannya di muka bumi ini yaitu sebagai khalifah.

Tujuan akhir dari internalisasi paradigma integrasi-interkoneksi adalah mendorong umat untuk mencapai *falah* melalui internalisasi ilmu agama, budaya, dan agama sebagaimana yang tertuang pada gambar 4 . Dengan adanya integrasi dan interkoneksi juga bertujuan mampu mengawasi segala sesuatu tidak hanya dari luar tapi juga mendorong hadirnya kontrol akan diri sendiri demi terwujudnya negara yang aman, damai, makmur dan sejahtera.

SIMPULAN

Permasalahan kekerasan seksual berbasis gender yang terjadi merupakan satu permasalahan yang menjadi tugas bersama. Pemaparan mengenai persoalan kekerasan berbasis gender mengungkap bahwasannya kekerasan tersebut banyak terjadi pada kalangan Pelajar dan Mahasiswa. Peran pemuda menentukan majunya suatu bangsa di masa yang akan datang. Untuk itu penyelesaian masalah gender tersebut harus segera

diatasi dengan paradigma integrasi-interkoneksi melalui *semipermeable, intersubjective testability*, dan imajinasi kreatif.

Penyelesaian masalah kekerasan berbasis gender tidak dapat diselesaikan dengan pendekatan tunggal melainkan harus diselesaikan dengan berbagai pendekatan agama, ilmu dan budaya demi terwujudnya negara yang aman, damai, makmur dan sejahtera. Beberapa solusi yang telah dipaparkan dalam penelitian ini, memunculkan rekomendasi untuk penelitian selanjutnya untuk menguji capaian dan kemajuan dari hadirnya internalisasi berbagai aspek ilmu dan agama dalam penyelesaian masalah sosial lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, & Tusianti, E. (2021). Apakah Pemberdayaan Perempuan dalam Ekonomi dan Politik Telah Meningkatkan IPM Perempuan Indonesia? *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan Indonesia*, 21(2), 204–219.
- Ajjah, N. & K. (2021). Aktualisasi Perempuan dalam Ruang Domestik dan Ruang Publik Perspektif Sadar Gender. *Az-Zahra: Journal of Gender and Family Studies*, 2(1), 59–73.
- Akram Khan, M. (1994). *An Introduction Islamic Economics*. Pakistan: Islamic Research Institute Press.
- Amin Abdullah. (2014). *Agama Ilmu dan Budaya: Kontribusi Paradigma Integrasi dan Interkoneksi Ilmu dalam Menghadapi Isu-isu Islamic Studies Kontemporer*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Arafah, S. (2022). PEREMPUAN DAN KONTRIBUSI EKONOMI KELUARGA DALAM PERSPEKTIF ISLAM: SEBUAH PRAKTIK. *Mimikri, Jurnal Agama dan Kebudayaan*, 8(1), 189–206.
- Arti Ekawati. (2022). Global Solution Summits: Kemakmuran Ekonomi Bukan Segalanya. Diambil dari <https://www.dw.com/id/partisipasi-indonesia-dalam-global-solutions-summit-di-berlin/a-61290742>
- Badan Pusat Statistik. (2021). *Perempuan dan Laki-laki di Indonesia*. Jakarta.
- Bayumi, Muhamad Rahman. (2018). *BUILDING INTEGRATION AND INTERCONNECTION IN ISLAMIC ECONOMIC SYSTEM TO CREATE ISLAMIC SOLUTIONS IN SOLVING SOCIAL PROBLEMS*.
- Bayumi, Muhammad Rahman, & Jaya, R. A. (2018). BUILDING INTEGRATION AND INTERCONNECTION IN ISLAMIC ECONOMIC SYSTEM TO CREATE ISLAMIC SOLUTIONS IN SOLVING SOCIAL PROBLEMS. *Share: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Islam*, 7(1), 59–80. <https://doi.org/10.22373/SHARE.V7I1.2293>

- Chapra, U. M. (1993). *Islam and Economic Development* (2nd ed.). Kuala Lumpur: Zafar SDN BHD.
- Dani. (2022). Negara Masih Miskin Keberpihakan pada Korban Kekerasan Seksual. Diambil dari LPM SIGMA website: <https://lpmsigma.com/negara-masih-miskin-keberpihakan-pada-korban-kekerasan-seksual/>
- Fadillah Adkiras, Fatma Reza Zubarita, dan Z. T. M. F. (2021). Konstruksi Pengaturan Kekerasan Berbasis Gender Online Di Indonesia. *Renaisan*, 6(4), 781–798.
- Heriyanto, H. (2011). *Menggali Nalar Sainifik Peradaban Islam*. Jakarta: Mizan Publika.
- Holmes Rolston III. (1987). *Science and Religion: A critical survey*. New York: Random House, Inc.
- Imelda Wahyuni. (2015). PENDIDIKAN MULTIKULTURAL: UPAYA MEMAKNAI KERAGAMAN BAHASA DI INDONESIA. *Zawiyah Jurnal Pemikiran Islam*, 1(1), 79–96.
- Juditha, C. (2021). Online Gender-Based Violence in A Pandemic: Online Sex Exploitation on Adolescent in Manado City. *Jurnal_Pekommas*, 7(1), 1–12.
- Jumin, H. B. (2012). *Sains dan Teknologi dalam Islam: Tinjauan Genetis dan Ekologis*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Kemenag. (2019). *Al'Quran Word*.
- Kementerian, & (KPPPA), P. P. dan P. A. (2016). *TELAAH KEBIJAKAN KAJIAN BANTUAN SOSIAL BAGI PEREMPUAN DAN ANAK DI KELUARGA MISKIN DI KABUPATEN LOMBOK TIMUR PROVINSI NUSA TENGGARA BARAT*.
- Komnas Perempuan. (2022). *BAYANG-BAYANG STAGNANSI: DAYA PENCEGAHAN DAN PENANGANAN BERBANDING PENINGKATAN JUMLAH, RAGAM DAN KOMPLEKSITAS KEKERASAN BERBASIS GENDER TERHADAP PEREMPUAN*. Jakarta. Diambil dari <https://komnasperempuan.go.id/download-file/816>
- MA, M. (1989). *Economic Development and Social Peace in Islam*. Londong: Bangladesh Social Peace Foundation.
- Megha Mohan. (2021). Perempuan di dunia banyak mengalami kekerasan fisik dan seksual: Satu dari tiga perempuan jadi korban, ungkap studi WHO. Diambil dari BBC News Indonesia website: [https://www.bbc.com/indonesia/dunia-56342562#:~:text=Riset WHO menyebut kekerasan oleh pasangan sebagai bentuk,orang lain yang bukan suami atau pasangan mereka](https://www.bbc.com/indonesia/dunia-56342562#:~:text=Riset%20WHO%20menyebut%20kekerasan%20oleh%20pasangan%20sebagai%20bentuk,orang%20lain%20yang%20bukan%20suami%20atau%20pasangan%20mereka).
- Nirmalasari, S. A., & Putri, N. (2022). PERAN PEREMPUAN DALAM MENINGKATKAN EKONOMI RUMAH TANGGA PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAHJASSER AUDA(STUDI KASUS DI KECAMATAN TENGARAN KABUPATEN SEMARANG). *Jurnal Magister Ekonomi Syariah*, 1(1), 43–53.
- Novianti, L. (2016). PEREMPUAN DI SEKTOR PUBLIK. *Marwah, Jurnal Perempuan, Agama dan Gender*, 15(1).
- Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin. (2012). *Agama dan Perdamaian: Dari Potensi Menuju*

Aksi. Yogyakarta: CR-Peace.

- Pennsylvania Coalition Against Rape. (2007). *Poverty and Sexual Violence Building Prevention and Intervention*. Diambil dari https://pcar.org/sites/default/files/pages-pdf/poverty_and_sexual_violence.pdf
- Presiden Indonesia. (2020). *PERATURAN PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA NOMOR 18 TAHUN 2020*. Diambil dari [https://perpustakaan.bappenas.go.id/e-library/file_upload/koleksi/migrasi-data-publikasi/file/RP_RKP/Dokumen RPJM2020-2024/Lampiran 1. Narasi RPJM2020-2024.pdf](https://perpustakaan.bappenas.go.id/e-library/file_upload/koleksi/migrasi-data-publikasi/file/RP_RKP/Dokumen/RPJM2020-2024/Lampiran%201.Narasi%20RPJM2020-2024.pdf)
- Putra, R. (2019). Konsep Negara Ideal Ali Abdul Raziq Dan Relevansinya Dengan Pancasila. *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, 1(1), 45–62. <https://doi.org/10.24042/ijitp.v1i1.4096>
- Shintaloka Pradita Sisca. (2021). Negara-negara dengan Tingkat Pemerksaan Tinggi dari Afrika Selatan hingga Rusia.
- Zahratul Umniyyah. (2021). Kekerasan Berbasis Gender: Belenggu Patriarki Terhadap Perempuan Dalam Novel Tempurung Karya Oka Rusmini. *Journal of Feminism and Gender Studies*, 1(1), 22–29. Diambil dari [file:///C:/Users/WINDOWS 8.1/Downloads/22323-1083-48926-1-10-20210127.pdf](file:///C:/Users/WINDOWS%208.1/Downloads/22323-1083-48926-1-10-20210127.pdf)



Menelaah Animo Seksual Sebagai Pencegahan Kekerasan Seksual di Kampus Perspektif Sigmund Freud dan Teori Seksual

Muhammad Syauqi Almalik

**Prodi Pemikiran Politik Islam, Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama,
UIN STS Jambi**

syauqialmalik16@gmail.com

Abstract

The main purpose of sex drive is to reduce sexual tension and cannot be replaced, but the means used to achieve this goal can vary. get them. For Freud, all pleasure-sharing activities can be traced back to the intimate instinct. In his theory of personality formation, Freud also included libido in his conception. The pretext of being curious about sexuality is not a justification for students or college students to commit sexual acts outside of marriage, even sexual violence. Sexual education and insight given to students should be able to change the views and thoughts of students. Most students think that sex is something that is taboo. Sex itself has a meaning as gender. According to Freud, the human personality is divided into three systems: id, ego, and superego. The three systems are in three personality structures, namely the conscious, pre-conscious, and unconscious. According to Freud, most people are in the unconscious realm. And human behavior is controlled by the subconscious such as instincts, desires, and libido. Through this article, the sexual theory is developed in such a way. The sexual instinct for Freud is the human libido drive that arises from the unconscious realm. Apart from the controversy of Freud's study of sexual theory because it contains science without regard to behavioralism and, however, the author examines and relates his theory to sexual violence using a qualitative approach, a detailed literature study using a behavioral approach.

Keywords: *Libido; Fetish; Sex Orientation; Sex Education*

Abstrak

Tujuan utama dari dorongan seksual adalah untuk mengurangi ketegangan seksual dan tidak dapat diganti, tetapi cara yang digunakan untuk mencapai tujuan ini bisa bermacam-macam. mendapatkan mereka. Bagi Freud, semua aktivitas berbagi kesenangan dapat ditelusuri kembali ke insting intim. Dalam teorinya tentang pembentukan kepribadian, Freud juga memasukkan libido dalam konsepsinya. Dalih rasa penasaran terhadap seksual tidak menjadi pembenaran bagi mahasiswa ataupun mahasiswi untuk melakukan Tindakan seksual di luar nikah bahkan hingga kekerasan seksual. Pendidikan dan wawasan seksual yang diberikan kepada mahasiswa seharusnya dapat mengubah pandangan dan pemikiran dari mahasiswa. Sebagian besar mahasiswa menilai bahwa seks adalah sesuatu yang tabu. Padahal sejatinya seks sendiri memiliki makna sebagai jenis kelamin. Menurut Freud, kepribadian manusia dibagi menjadi tiga sistem: id, ego, superego. Ketiga sistem itu, berada dalam tiga struktur kepribadian, yaitu alam sadar, alam pra-sadar, dan alam tidak sadar. Menurut Freud, sebagian besar manusia berada dalam alam ketidaksadaran. Dan perilaku manusia dikendalikan oleh alam bawah sadar seperti insting, hasrat, dan libido. Melalui artikel ini, teori seksual dikembangkan sedemikian rupa.

Insting Seksualitas bagi Freud adalah dorongan libido manusia yang muncul dari alam ketidaksadaran tersebut. Terlepas dari kontroversi kajian Freud untuk teori seksual karena memuat keilmuan tanpa memperhatikan behaviorisme dan, namun penulis mengkaji dan merelasikan teorinya dengan kekerasan seksual menggunakan pendekatan kualitatif studi pustaka secara mendetail dengan menggunakan pendekatan perilaku.

Kata Kunci: Libido; Fetis; Orientasi Seks; Seks Edukasi

PENDAHULUAN

Perhatian Freud yang cermat terhadap keadaan mental pasien neurotik memengaruhi pandangannya tentang agama. Dengan menggunakan bagan diagnostik ini, Freud mulai membangun ide-idenya tentang alam bawah sadar manusia dan sistem segitiga kepribadian id, ego, dan superego. Teori Freud yang paling populer menyatakan bahwa pikiran bawah sadar mengendalikan sebagian besar tindakan. Menurut Freud, perilaku manusia, didasarkan pada hasrat seksualitas yang telah berkembang sejak masa kanak-kanak.

Pentingnya kajian ini dipublikasikan agar menjadi suatu sumber membentuk paradigma baru dalam melakukan kebijakan krusial. Sering terjadinya pelecehan dan kekerasan seksual dalam perguruan tinggi bukanlah tema yang baru dibahas. Melihat kasus kekerasan seksual tidak bisa hanya menggunakan sudut pandang kejadian, paper berargumen bahwa kasus tersebut harus dilihat dari sisi sebab akibat dan defenisi jenis persoalan seks tersebut dengan pendekatan perilaku sebelum atau sesudah peristiwa seks tersebut. Paper ini mengembalikan pertimbangan sebelum memutuskan kebijakan mengenai kekerasan seksual, ada baiknya kampus mengkaji komponen-komponen teori dan isu seksual yang telah penulis rangkum dalam paper ini.

Tulisan ini mengkaji secara rinci hubungan antara teori psikoanalitik dan teori seksual dari perspektif Freud ditambah rujukan pendukung. Pekerjaan psikoanalitik Freud dimulai dengan pertanyaan penting tentang apa konsepsi kepribadian Sigmund Freud. Mengapa Freud menyarankan bahwa ada tiga tingkat struktur mental manusia? Sadar, prasadar, tidak sadar. Apa hubungan antara struktur jiwa dan sistem kepribadian? Ego dan superego.

Metode yang digunakan dalam kajian penelitian ini adalah kajian pustaka atau *library research*. Penelitian pencegahan kekerasan seksual perspektif Sigmund Freud ini disajikan dalam bentuk deskriptif yang memiliki fokus penelitian pada buku serta kajian pustaka yang tidak membutuhkan penelitian lapangan.

Dalam penelitian kualitatif dibutuhkan analisis deskriptif sehingga dapat memberikan penjelasan dan juga gambaran secara jelas, sistematis, objektif dan juga kritis tentang kekerasan seksual dengan menampilkan gambaran jenis orientasi dan gender seksual. Kemudian sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terbagi menjadi dua, yaitu sumber data primer berupa buku dan jurnal yang secara khusus membahas tentang moderasi beragama dan Psikoanalisis seperti edukasi seks serta sumber sekunder berupa buku penunjang dan jurnal-jurnal yang berhubungan dengan penelitian ini.

PEMBAHASAN

1. Biografi dan Teori Seksual Freud

Sigmund Freud (6 Mei 1856 – 23 September 1939) adalah seorang Yahudi Austria dan pendiri aliran psikoanalitik. Menurut Freud, kehidupan jiwa memiliki tiga tingkat kesadaran, sadar, prasadar dan tidak sadar. Konsep paling terkenal dalam teori Freudian adalah bahwa pikiran bawah sadar mengendalikan sebagian besar perilaku. Selain itu, kata dia, perilaku manusia didasarkan pada hasrat seksual (*eros*), yang pertama kali dirasakan manusia dari ibunya sejak kecil. Pengalaman seksual seorang ibu seperti menyusui.

Ia kemudian berkembang atau menyublim sehingga menimbulkan berbagai perilaku lain yang disesuaikan dengan aturan norma masyarakat atau orang tua. Setelah rekannya Alfred Adler mengungkapkan keberadaan naluri kematian pada manusia, Freud awalnya menolak klaim Adler, menyangkalnya langsung. Akhirnya, Freud menghadirkan naluri seksual manusia, atau tidak memisahkannya, tetapi menggabungkannya dengan naluri kematian (*Thanatos*). Namun, dia tidak pernah menyebutkan bahwa asal muasal teori tersebut awalnya dikemukakan oleh Adler. Freud menjadi tertarik dan mempelajari hipnosis di Prancis, kemudian menggunakannya

untuk membantu orang dengan penyakit mental. Freud kemudian meninggalkan hipnosis setelah ia berhasil menggunakan metode baru untuk mengobati orang yang menderita tekanan psikologis, yaitu asosiasi bebas dan analisis mimpi..

Dasar pembuatan metode ini berasal dari konsep alam bawah sadar. Asosiasi bebas adalah metode yang digunakan untuk menemukan hal-hal yang ditekan seseorang tetapi terus ditekan tanpa disadari sehingga menimbulkan masalah, sedangkan melalui analisis mimpi Freud ia menyadari bahwa mimpi adalah pesan bawah sadar yang diabstraksikan ke kesadaran. Pesan-pesan tersebut meliputi keinginan, ketakutan dan berbagai fungsi emosional lainnya sampai dengan fungsi emosional yang sepenuhnya tidak disadari, sehingga teknik analisis mimpi dapat mengungkapkan pesan-pesan bawah sadar atau hal-hal yang tersembunyi, baik itu keinginan, ketakutan, kekhawatiran atau kemarahan yang tidak disadari. ditindas oleh seseorang.

Tentara Nazi-Jerman menduduki Austria pada tahun 1938. Sigmund Freud menjadi salah satu sasaran kekerasan tentara itu karena dia keturunan Yahudi. Akibatnya, Freud menggunakan koneksi asingnya untuk mengatur penerbangan ke London. Dia kemudian tinggal di London selama sisa hidupnya. Dia menghabiskan sekitar 80 tahun hidupnya di kota Wina. Freud meninggal di London pada 23 September 1939.

Konsep seksualitas ini bisa jadi berasal dari 3 struktur karakter yang Freud buat disebabkan dalam teorinya itu Freud melaporkan kalau semangat serta motivasi berperilaku seorang berasal dari id yang berisi sifat- sifat pemuas kebutuhan serta nafsu. Meski saat sebelum semangat tersebut berganti jadi sesuatu aksi sehabis terlebih dulu dikoreksi oleh ego serta superego yang memegang peranan rasionalitas (*Ego*) serta norma (*Superego*). Dalam teorinya tentang insting, Freud yang mengemukakan ada 2 insting ialah insting hidup (*eros*) serta mati (*Thanatos*), berkata kalau dalam insting hidup yang berisi dorongan survival semacam makan, minum, serta seks.

Dorongan seks lebih utama serta lebih berarti daripada dorongan yang lain semacam makan serta minum. Baginya, insting seks bukan cuma berkenaan dengan kenikmatan organ intim namun berhubungan dengan kepuasan yang diperoleh dari

bagian badan yang lain, yang dinamakan wilayah erogen (*erogenous zone*) sesuatu wilayah ataupun bagian badan yang peka, serta perangsangan pada wilayah itu hendak memunculkan kepuasan yang melenyapkan tegangan. Tujuan utama dari insting seks ialah mereduksi tegangan seks tidak bisa diganti, tetapi metode gimana tujuan itu dicapai bisa berganti ataupun bermacam- macam. Sebab kepuasan seks bisa diperoleh bukan cuma dari bagian organ genital, serta metode mencapainya pula bermacam- macam, seluruh tingkah laku yang dimotivasi oleh insting hidup mirip dengan tingkah laku intim. Untuk Freud seluruh kegiatan yang membagikan kenikmatan bisa dilacak hubungannya dengan insting intim.

Dalam teori perkembangan kepribadian juga Freud memasukkan dorongan insting seksual kepada konsepnya. Freud juga merupakan seorang teoritis pertama yang memusatkan perhatiannya kepada perkembangan kepribadian. Freud juga yakin bahwa struktur dasar kepribadian sudah terbentuk pada anak berusia lima tahun dan tahun-tahun berikutnya merupakan elaborasi dari kepribadian tadi. Freud membagi perkembangan kepribadian menjadi tiga tahapan yaitu tahap infantil (0-5 tahun), tahap laten (5-12 tahun), dan tahap genital (>12 tahun). (Kwirinus, 2021) Tahap infantil sendiri yang paling menentukan dalam kepribadian terbagi menjadi tiga fase yakni fase oral, fase anal, dan falis. Kaitannya antara dorongan seksual dengan perkembangan kepribadian menurut Freud sebagai berikut:

Tabel. 1 Tahap Perkembangan Kepribadian menurut Freud

No	Usia (Tahun)	Fase	Keterangan
1	0-1	Oral	mulut merupakan daerah pokok aktivitas dinamik atau daerah kepuasan seksual yang dipilih oleh insting seksual. Makan minum menjadi sumber kenikmatannya
2	1-3	Anal	dubur menjadi daerah kenikmatannya atau daerah erogennya dan menahan serta mengeluarkan kotoran merupakan sumber kenikmatannya.
3	3-6	Falis	alat kelamin merupakan daerah erogen atau daerah kenikmatannya. Pada saat ini terjadi peningkatan gairah seksual anak kepada orang tuanya. Perkembangan terpenting pada masa ini adalah Oedipus complex yaitu kateksis objek seksual kepada orang tua yang berlawanan jenis serta permusuhan terhadap

			orang tua sejenis, yang lalu diikuti fenomena <i>castration anxiety</i> (Pada laki-laki) yaitu perasaan takut dikebiri oleh ayahnya dan juga penis envy (Pada perempuan) yaitu perasaan iri karena tidak punya penis
4	6-13	Laten	anak mengalami penurunan minat seksual dan libido seksual tersebut dialihkan menjadi kepuasan nonseksual seperti pengembangan minat di bidang intelektual, atletik, keterampilan, dan hubungan sosial antar teman
5	13- Dewasa	Genital	terjadi suatu pertumbuhan tanda-tanda sekunder seksual dan juga primer. Pada fase ini ,impuls seks itu mulai disalurkan ke obyek di luar, seperti; berpartisipasi dalam kegiatan kelompok, menyiapkan karir , cinta lain jenis, perkawinan dan keluarga. Terjadi perubahan dari anak yang narsistik menjadi orang dewasa yang berorientasi sosial, realistis, dan altruistik

Terdapat juga kritik dalam teorinya Freud, biasanya kritik ini berasal dari penganut behaviorisme yang mengedepankan bukti ilmiah dan humanisme yang mengedepankan kehormatan manusia. Kritik yang paling serius adalah teori Freud tidak dikembangkan melalui metode ilmiah. Menurut pandangan humanisme pula mengatakan bahwa dengan teori ini maka manusia hanya dianggap makhluk pemuas kebutuhan atau homo valens. Bahkan Freud juga mendapatkan kritikan dari pengikutnya seperti Carl Gustav Jung yang menolak pandangan pentingnya seksualitas. (Jung, 2021)

2. Kontradiksi Gender dalam Kekerasan Seksual

Identitas gender, konsepsi diri seseorang sebagai laki-laki atau perempuan atau sebagai laki-laki atau perempuan atau sebagai kombinasi antara laki-laki/laki-laki dan perempuan/perempuan atau sebagai seseorang yang berfluktuasi antara laki-laki/laki-laki dan perempuan/perempuan atau sebagai seseorang di luar kategori-kategori itu sama sekali . Ini dibedakan dari jenis kelamin biologis yang sebenarnya—yaitu, laki-laki atau perempuan. Bagi kebanyakan orang, identitas gender dan jenis kelamin biologis berhubungan dengan cara konvensional. Beberapa individu, bagaimanapun, mengalami sedikit atau tidak ada hubungan antara seks dan gender; di antara orang-orang transgender, misalnya, karakteristik seksual biologis berbeda dan tidak ambigu, tetapi

orang yang terkena mengidentifikasi dengan jenis kelamin yang secara konvensional dikaitkan dengan lawan jenis. Sifat dan perkembangan identitas gender telah dipelajari dan diperdebatkan oleh para psikolog, filsuf, dan aktivis sosial sejak akhir abad ke-20. Yang disebut esensialis berpendapat bahwa identitas gender ditetapkan sejak lahir oleh faktor genetik atau biologis lainnya.

Konstruktivis sosial berpendapat bahwa identitas gender, atau cara di mana identitas gender diekspresikan, adalah "dikonstruksi secara sosial" yaitu, ditentukan oleh pengaruh sosial dan budaya. Konstruktivisme sosial jenis yang terakhir ini tidak selalu bertentangan dengan esensialisme, karena mungkin saja identitas gender bawaan diekspresikan dengan cara yang berbeda dalam budaya yang berbeda. Akhirnya, variasi konstruktivisme sosial yang dikenal sebagai performatisme menyatakan bahwa identitas gender dibentuk, bukan diungkapkan, oleh "kinerja" perilaku gender yang berkelanjutan (tindakan dan ucapan). Menurut pencetus pandangan ini, filsuf Amerika Judith Butler, gender "secara performatif dibentuk oleh 'ekspresi' yang dikatakan sebagai hasilnya."

Identitas gender dasar (baik bawaan atau dibangun) umumnya terbentuk pada anak-anak pada usia tiga tahun dan sangat sulit untuk dimodifikasi setelahnya. Dalam kasus di mana jenis kelamin biologis ambigu saat lahir dan kesalahan dalam jenis kelamin dibuat, hampir tidak mungkin untuk membangun kembali identitas gender konvensional di masa kanak-kanak atau remaja. Selanjutnya, identitas gender sekunder dapat dikembangkan di atas identitas inti, karena perilaku terkait seks dapat diadopsi di kemudian hari; orientasi heteroseksual atau homoseksual juga berkembang kemudian. (Jayanto, 2022)

Aspek bukti diri gender tumbuh lewat contoh orang tua, penguatan sosial, serta bahasa. Orang tua mengarahkan apa yang mereka anggap selaku sikap yang cocok dengan tipe kelamin kepada kanak-kanak mereka semenjak umur dini, serta sikap ini diperkuat dikala kanak-kanak berkembang berusia serta merambah dunia sosial yang lebih luas. Kala kanak-kanak mendapatkan bahasa, mereka pula belajar sangat dini perbandingan antara "ia" serta "ia" serta menguasai yang berkaitan dengan diri mereka sendiri. Mengerti kah Kamu perbandingan antara seks serta gender? Apakah Kamu

ketahui perbandingan antara seks serta gender? Amati seluruh video buat postingan ini Semenjak akhir abad ke- 20, pengakuan kalau banyak orang mempunyai bukti diri gender yang tidak secara konvensional berhubungan dengan tipe kelamin biologis mereka serta kalau sebagian orang mempunyai bukti diri gender non- biner(ialah, baik pria/ pria serta wanita/ wanita) sudah memperluas sokongan buat universal. pakai dalam bahasa Inggris serta bahasa lain dari kata ubah netral gender(mereka, mereka, serta mereka) selaku ubah kata ubah maskulin ataupun feminin(*he, she, him, her, his, hers*).

Pemakaian semacam itu, dikatakan, membolehkan pembicara serta penulis buat menjauhi menghubungkan bukti diri gender palsu kepada seorang bersumber pada tipe kelamin biologis yang dialami. Adopsi kata ubah netral gender pula sudah disarankan oleh mereka yang menolak pemakaian kata ubah maskulin generik serta perkata berjenis kelamin maskulin yang lain buat merujuk pada orang- orang pada biasanya, semacam dalam “ Tidak seseorang juga waras hendak yakin kalau” serta “ Manusia merupakan hewan politik.”

Perbedaan jenis kelamin dan gender terletak pada aspeknya. Jenis kelamin identik dengan perbedaan bentuk fisik antara perempuan dan pria. Sementara gender lebih mengarah pada karakteristik, peran, fungsi, status, serta tanggung jawabnya. Selain itu, jenis kelamin sudah menjadi kodrat tiap manusia. (kompas.com)

3. Antisipasi Libido Laki-laki dan Perempuan

Kegiatan intim, secara biologis memanglah jadi kebutuhan tertentu untuk tiap orang, baik laki- laki ataupun perempuan. Dalam perihal ini, laki- laki serta perempuan pada waktu tertentu memiliki fase terbaik dalam melaksanakan kegiatan intim. Maksudnya, tiap- tiap orang memiliki siklus produktif tertentu yang mendesak hasrat buat melaksanakan kegiatan intim. Timbulnya hasrat kegiatan intim ini diucap pula dengan libido. Secara universal, libido merupakan dorongan ataupun hasrat intim yang terdapat pada tiap orang buat melaksanakan kegiatan intim. Dalam perihal ini, tingkatan libido pada tiap- tiap orang dapat berbeda. Besar serta rendahnya libido ataupun hasrat intim ini dipengaruhi oleh bermacam berbagai aspek. Mulai dari keadaan kesehatan,

aspek penyembuhan, mutu ikatan dengan pendamping, sampai pengalaman kekerasan intim yang didapatkan oleh seorang.

Tiap- tiap aspek ini bisa membagikan dampak tertentu pada kemauan seorang buat melaksanakan ikatan intim dengan pendamping. Di mari, warga butuh mencermati berartinya menguasai libido ataupun hasrat intim yang dipunyai. Karena, libido merupakan salah satu aspek pendukung kesehatan intim pada tiap orang. Lebih lanjut, perihal ini pula membagikan pengaruh pada kesejahteraan raga, emosional, mental, serta sosial pada diri seorang. Apalagi dikatakan, berartinya libido jadi salah satu penanda utama yang menunjang kesehatan badan secara umum. (Handayani, 2018)

Secara universal, hal- perihal yang jadi aspek pengaruh libido merupakan aspek biologis, psikologis, serta sosial- budaya yang lingkungan. Sebagian aspek tersebut silih berkaitan buat menghasilkan dorongan seks pada diri tiap orang. Tidak hanya itu, ada sebagian perihal yang lebih khusus dalam pengaruhi dorongan seks tiap orang. Penyalahgunaan alkohol serta obat- obatan kecemasan, tekanan pikiran, serta tekanan mental penyakit tingkatan kelelahan pengalaman pelecehan intim keadaan area serta kehidupan dampak penyembuhan menopause mutu ikatan ataupun interaksi dengan pendamping. Sehabis mengenali sebagian aspek yang pengaruhi libido ataupun hasrat intim, selanjutnya Kamu pula butuh mengenali tingkatan hasrat intim yang terdapat pada tiap orang.

Dalam perihal ini, ada 2 keadaan diagnostik ialah hypoactive libido serta hyperactive libido. Hypoactive libido merupakan tingkatan dorongan intim yang rendah pada diri seorang. Sebaliknya Hyperactive libido merupakan keadaan dorongan intim yang besar pada diri seorang. Tigkat rendah tingginya libido ini cuma hendak jadi permasalahan bila ada ketidakseimbangan antara hasrat Kamu dengan pendamping. Di mari, atensi antar tiap orang hendak dorongan intim pasti berbeda. Sehingga tiap-tiap pendamping wajib membiasakan diri satu sama lain buat menghasilkan gairah intim dalam ikatan yang baik.

4. *Orientasi Seks*

Jenis-Jenis Orientasi Seksual Orientasi seksual biasanya dibagi ke dalam kategori berikut ini:

1) *Heteroseksual*

Heteroseksual merupakan orientasi intim yang dikira sangat universal. Sebelumnya, ini merupakan sebutan yang cuma mengacu pada ketertarikan intim ataupun emosional kepada lawan tipe. Selaku contoh, seseorang laki- laki tertarik pada seseorang perempuan serta kebalikannya. Tetapi, saat ini sebutan heteroseksual pula dipakai buat menggambarkan bila seorang tertarik kepada transgender. Jadi, sebutan orientasi intim ini pula berlaku pada: Laki- laki yang tertarik pada transgender perempuan (transpuan) Perempuan yang dapat tertarik pada transgender laki- laki (transpria) Sebutan transgender sendiri mengacu pada orang yang bukti diri gendernya berbeda dari tipe kelamin biologisnya, baik yang telah melaksanakan pembedahan kelamin ataupun pergantian wujud badan ataupun yang belum.

2) *Biseksual*

Biseksual ataupun yang kerap diucap dengan “bi” merupakan orientasi intim yang menggambarkan ketertarikan seorang terhadap 2 tipe kelamin ataupun lebih. Misalnya, seseorang perempuan tertarik secara intim ataupun emosional kepada laki- laki sekalian pula perempuan. Seorang yang biseksual pula dapat hadapi ketertarikan terhadap orang dengan gender di luar perempuan serta laki- laki. Ini menimbulkan biseksual disamakan dengan panseksual. Sementara itu sesungguhnya, terdapat perbandingan mendasar pada biseksual dengan panseksual.

3) *Homoseksual*

Homoseksual merupakan sebutan yang mengacu pada orang yang mempunyai ketertarikan intim ataupun emosional kepada orang lain yang mempunyai tipe kelamin sama. Misalnya, seseorang laki- laki tertarik kepada laki- laki (gay), ataupun seseorang perempuan tertarik perempuan (lesbian). Tidak hanya itu, sebutan homoseksual pula digunakan buat: Transpuan yang cuma tertarik kepada perempuan Transpria yang cuma tertarik kepada laki- laki.

4) Panseksual

Panseksual adalah istilah yang menggambarkan individu yang tertarik secara seksual atau emosional kepada siapa saja, tanpa memandang jenis kelamin atau orientasi seksual mereka. Seorang panseksual bisa tertarik pada wanita, pria, transgender, atau interseks (orang yang jenis kelaminnya tidak teridentifikasi sebagai pria atau wanita). Individu panseksual umumnya tertarik kepada orang lain berdasarkan kepribadian atau karakter orang tersebut, bukan berdasarkan gendernya.

5) Aseksual

Istilah ini mengacu kepada individu yang tidak memiliki ketertarikan seksual kepada orang lain dari jenis kelamin apa pun. Walau tidak memiliki ketertarikan seksual, kaum aseksual masih memiliki ketertarikan untuk menjalin hubungan romantis. Orang yang tidak memiliki ketertarikan dalam hubungan romantis disebut aromantik. Seseorang bisa saja menjadi aseksual tanpa menjadi aromantik, tetapi bisa juga menjadi keduanya. Selain berbagai jenis orientasi seks di atas, ada lagi jenis orientasi seks lain yang disebut demiseksual. Orang yang memiliki orientasi seks ini hanya bisa merasa tertarik secara seksual terhadap orang yang memiliki hubungan emosional erat dengannya. Sementara itu, ada juga orientasi seksual lainnya yang disebut sapioseksual, yakni ketertarikan terhadap individu yang cerdas atau memiliki IQ tinggi.

Hal yang Perlu Dipahami Mengenai Orientasi Seksual Di luar kemampuan reproduksi, orientasi seksual menentukan bagaimana seseorang melihat dirinya sendiri, serta caranya berhubungan fisik dan emosional dengan orang lain. Beberapa ahli menyebutkan bahwa orientasi seksual seseorang bukanlah sebuah pilihan dan tidak dapat diubah. Memaksa mengubah orientasi seksual seseorang justru dapat menyebabkan kerusakan pada orang tersebut, baik mental maupun fisiknya. (Aulia, 2019) Maka dari itu, sangat penting bagi kita untuk bisa menghormati orientasi seksual orang lain. Jika Anda mengenal seseorang yang mengalami kesulitan untuk menerima atau mengakui orientasi seksualnya sendiri, jangan ragu untuk menyarankannya berkonsultasi dengan psikolog atau psikiater. Dengan begitu, ia bisa mendapatkan saran atau bahkan terapi jika memang diperlukan.



Gambar.1 Jenis-jenis Orientasi Seks

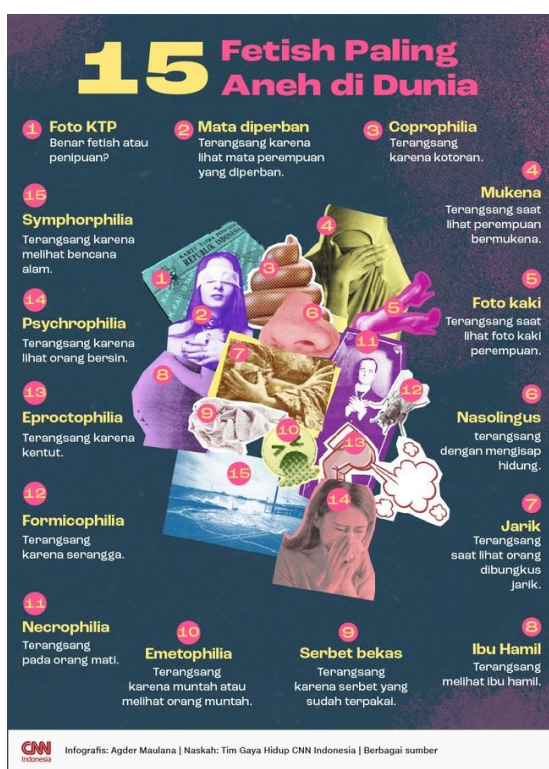
5. Fetis

Dalam psikologi, suatu bentuk penyimpangan seksual yang melibatkan keterikatan erotis pada benda mati atau bagian tubuh manusia yang biasanya aseksual. Istilah fetishisme sebenarnya dipinjam dari tulisan antropologis di mana "fetish" (juga dieja fetich) mengacu pada pesona yang dianggap mengandung kekuatan magis atau spiritual. Pengaruhnya pada penggunaan psikiatri ditunjukkan oleh referensi Sigmund Freud, dalam bukunya *Three Contributions to the Theory of Sex*, (Freud) ke objek seksual fetisis sebagai sebanding dengan "fetich di mana orang biadab melihat perwujudan tuhan." Fetishisme sebagai kondisi mental dapat didefinisikan sebagai kebutuhan untuk menggunakan objek nongenital untuk mencapai kepuasan seksual.

Objek tersebut dapat berupa bagian tubuh lain, pakaian, atau, yang lebih jarang, objek yang lebih impersonal. Kondisi ini terjadi hampir secara eksklusif pada pria, dan sebagian besar objek yang digunakan terkait dengan tubuh atau pakaian wanita. Rambut panjang dan kaki dapat menjadi objek utama perhatian seksual. Membutuhkan warna rambut atau modifikasi tubuh tertentu untuk rangsangan seksual juga sering diklasifikasikan sebagai fetishisme. Item pakaian yang paling umum digunakan adalah sepatu dan pakaian dalam wanita. Indera penciuman juga seringkali penting.

Kejadian Gilang Bungkus pada tahun 2020 mengejutkan dunia. Seorang pria bernama Giran Aprilian Nugraha Pratama telah ditahan dalam kasus pelecehan seksual yang menyamar sebagai penelitian kemasam kain. Banyak yang mengatakan perilaku

Giran mengarah pada fetish dan gangguan mental. Fetish itu sendiri adalah , adalah ketertarikan seksual terhadap benda mati dan barang seperti sepatu, pakaian dalam, dan stoking. Hal ini sering dianggap tidak normal, tetapi didokumentasikan dalam Manual Diagnostik dan Statistik Gangguan Mental. (Cooper, 2018) Ini bisa jadi penyimpangan dan bisa jadi bukan. Melansir dari LiveScience, fetish yang melewati ambang batas dalam beberapa cara misal, ketertarikan mengakibatkan orang mengalami kesulitan, mengganggu kemampuannya atau membuatnya menyakiti orang lain. Kondisi ini disebut gangguan fetistik (*fetishistic disorder*). (Livescience.com)



Gambar.2 Macam-macam Fetis

1) *Klismaphilia*

Ada orang yang merasakan rangsangan saat mengalami enema. Enema sendiri merupakan tindakan memasukkan cairan ke dalam kolon melalui anus. Dalam prosedur medis, enema biasanya dilakukan untuk merangsang peristaltik kolon dan membersihkan kolon untuk persiapan operasi. Sementara klismaphilia berasal dari istilah Yunani yang mengacu pada orang yang memperoleh kesenangan dalam diri saat

menggunakan enema. Mereka yang klismaphilia kebanyakan menemukan fetish setelah menjalani enema yang direkomendasikan dokter di masa kanak-kanak.

2) *Nilon*

Ketertarikan seksual atau sensasi rangsangan bisa datang dari material misalnya nilon. Menurut Holly Richmond, terapis seks di New York, jika seseorang memiliki fetish terhadap nilon berarti mereka tertarik pada orang yang mengenakan busana berbahan nilon atau mengenakan bahan nilon di tubuh mereka. Dia menjelaskan, fetish nilon biasanya dialami pria di mana mereka menikmati sensasi duduk di pangkuan ibu mereka dan merasakan sensasi gesekan dengan bahan nilon di kaki mereka.

3) *Bondage*

Carole Queen, penulis *The Sex & Pleasure Book: Good Vibrations Guide to Great Sex for Everyone*, (Queen, 2003) mendeskripsikan perbudakan atau bondage sebagai aktivitas di mana Anda menahan dengan sesuatu misalnya, tali, selotip yang tidak lengket atau borgol. "Bondage adalah latihan kepercayaan di atas segalanya dan dapat dilakukan untuk kepentingannya sendiri misal, bondage Jepang, secara estetis indah dan seksi untuk dilakukan atau untuk menambah jenis sensasi lain, mulai dari hubungan seksual hingga pemukulan dan masih banyak lagi," jelas Queen mengutip dari Women's Health Magazine.

4) *Auralistik*

Suara ternyata bisa jadi suatu rangsangan. Kondisi orang yang terangsang akan suara disebut auralistik. Auralistik bisa dieksplorasi lewat sensual audio, porn audio atau ASMR. "Orang-orang yang secara khusus terangsang oleh suara-suara mempraktikkan sensualitas penuh perhatian bahkan tanpa menyadarinya. Suara-suara yang mereka temukan membangkitkan gairah sama beragamnya dengan orang-orang itu sendiri," jelas Goody Howard, sexpert, seperti dikutip Mind Body Green.

5) *Katoptronophilia*

Ada sensasi tersendiri saat bercinta di depan cermin. Anda bisa menyaksikan ekspresi diri sendiri maupun pasangan. Buat sebagian orang, ini menyenangkan. Namun buat mereka yang katoptronophilia, cermin malah jadi kebutuhan. Mengutip dari

Thrillist, orang-orang ini menikmati masturbasi di depan pantulan diri mereka di cermin. Bisa juga mereka bercinta dengan pasangan di depan cermin.

6) Age play Seksolog

Jill McDevitt menyebut permainan usia atau age play merupakan fetish yang melibatkan pertukaran peran atau kekuasaan. Aktivitas akan ada permainan peran seolah mereka memiliki jarak usia berbeda jauh dari yang sebenarnya. "Kombinasi yang umum adalah orang dewasa dan 'bayi' yang akan dirawat layaknya bayi atau anak kecil," kata MacDevitt.

7) Somnophilia

Kadang ini disebut 'sleeping beauty syndrome' atau merasakan rangsangan dari seorang yang terlihat tidur atau dalam kondisi tidak sadar. Fetish satu ini juga seperti age play di mana ada pertukaran kekuasaan. Artinya, ada yang dominan dan ada yang submisif. Somnophilia menempatkan pihak yang terjaga sebagai yang dominan. Bagaimanapun, bentuk-bentuk fetish apapun termasuk somnophilia harus ada kesepakatan dengan pasangan. "Semua sebaiknya ada pendekatan dengan persetujuan. Siapapun harus sadar. Siapapun harus tahu apa yang jadi ekspektasinya, dan percaya bahwa akting untuk kink seperti ini bisa dihentikan kapan pun, untuk alasan apa pun," kata McDevitt.

8) Stimulasi Listrik

Ini jadi bagian dari sensation play di mana rangsangan ditimbulkan dari kejut listrik. Queen mengatakan stimulasi listrik menggunakan mainan atau alat yang melepas kejut listrik ringan. "Ini beda dengan vibrasi dan bisa ada sensasi yang intens. Kebanyakan menempatkan alat di bawah pinggang karena penting untuk menjauhkannya dari jantung," imbuhnya.

9) Lactophilia

Justin Lehmiller, penulis dan peneliti rekanan di Kinsey Institute, menyebut laktofilik atau lactophilia adalah orang yang terangsang pada perempuan yang sedang menyusui atau mengonsumsi ASI-nya. Ini mungkin melibatkan pria dan wanita yang memerah ASI juga memperoleh kenikmatan dari aktivitas menyusui

6. Pandangan Masyarakat terhadap Kekerasan Seksual di Indonesia

1) Pandangan Kekerasan Seksual terhadap Perempuan

Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) mengklaim bahwa pelecehan seksual adalah bentuk kekerasan seksual yang menjadi masalah global. Pelecehan seksual adalah setiap perilaku pendekatan yang diinginkan terkait dengan "seks", termasuk ajakan verbal dan fisik berdasarkan "seks". Secara umum, perempuan lebih mungkin menjadi korban pelecehan seksual. Namun, pria tidak memungkiri bahwa mereka juga menjadi korban. Demikian pula, laki-laki bukan satu-satunya pelaku, namun selama ini mayoritas pelaku pelecehan seksual adalah laki-laki. Namun, perempuan juga bisa menjadi pelaku pelecehan seksual. Selama pandemi Covid-19, pemerintah mengimbau masyarakat untuk sering tinggal di rumah. Namun imbauan pemerintah gagal membungkam pelaku. Faktanya, insiden kekerasan seksual (terutama di media arus utama) meningkat drastis selama pandemi ini, menjadikannya nomor dua setelah kekerasan dalam rumah tangga. (Hehanussa, 2019)

Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan (LBH APIK) mencatat, rata-rata ada 30 kasus yang diterima dalam setiap bulannya. Pelecehan seksual ini bisa mengakibatkan dampak negatif terhadap korban, baik psikologis dan juga sosial korban. Masyarakat pada umumnya sering kali menuntut korban untuk menyuarkan atau melaporkan pelecehan seksual yang dialaminya. (htt1) Akan tetapi, Para korban pelecehan seksual umumnya mau atau berani melaporkannya apabila percaya bahwa pelaporan tersebut tidak akan memukul balik, dalam arti tidak menjadi boomerang bagi dirinya karena dalih 'pencemaran nama baik' atau semacamnya. Dalam Penanganan Kasus Kekerasan Seksual Oleh karena itu, diperlukann komitmen dari orang sekitar korban untuk memberi dukungan terhadap korban, serta memberikan sanksi yang setimpal yang dapat membuat pelaku jera.

Perspektif Masyarakat Kita Di Indonesia, isu pelecehan seksual belum menjadi prioritas yang perlu dibahas dan diperdebatkan. Pembaca bisa melihat bagaimana negara kita memandang dan menanggapi masalah pelecehan seksual, seringkali menyalahkan korbannya, kita mendengar ungkapan seperti "karena dia terlalu terbuka" atau "karena dia tidak memakai jilbab". Ini salah satu alasannya. mengapa ada banyak

kasus “pelecehan seksual” yang tidak dilaporkan. Masih banyak korban pelecehan seksual yang ingin bungkam. Baik di media sosial atau tidak, korban seringkali memilih untuk menghapus komentar atau mengabaikannya begitu saja. atau kekerasan fisik, dimana korban merasa malu untuk membuat laporan yang akhirnya memilih untuk diam, lebih memilih untuk memaksa keduanya menikah.

Pengungkapan dan penanganan kasus pelecehan seksual menjadi sulit karena sering kali dikaitkan dengan moralitas keluarga bahkan masyarakat. Perempuan yang dianggap sebagai suatu ‘simbol kesucian dan kehormatan’, yang kemudian akan dipandang menjadi aib apabila mengalami pelecehan seksual. Pandangan masyarakat yang seperti itu semakin menjadikan korban merasa bahwa diam adalah jalan paling benar, karena apabila mereka speak up malah akan dihakimi. Padahal, ketika korban mengalami kekerasan seksual, bisa saja mereka hanya bisa diam dan tidak dapat melawan. Hal tersebut karena reaksi defensif yang muncul secara biologis. Pola pikir masyarakat yang seperti ini akan berbahaya jika tetap dipertahankan.

Sayangnya, di negara kita, cara berpikir ini telah berkembang di masyarakat. Korban bukannya mendapat perlindungan dan dukungan dalam memilih jiwanya, malah menjadi pelaku di mata masyarakat karena pakaian dan hal lain yang dituduhkan kepadanya. Bahkan, beberapa kasus kekerasan seksual yang terjadi di Indonesia seringkali diselesaikan melalui cara keluarga, misalnya korban menikah dengan pelaku untuk menutupi aib keluarga, hal seperti itu bisa menjadi senjata mematikan bagi korban. Benar kan, korban dipaksa hidup berdampingan dengan predator yang telah menghancurkannya sepanjang hidupnya. Hal ini dapat membuat korban trauma dan bahkan berujung pada “bunuh diri”. Oleh karena itu, masyarakat harus memiliki tingkat toleransi yang tinggi.

Mereka yang menjadi korban pelecehan seksual memiliki hak untuk dihargai dan dihormati. Bukan sebaliknya, malah dihakimi bahkan dipojokkan. Karena hal tersebut dapat berdampak buruk terhadap psikis serta mental korban. Sebagai masyarakat yang baik, kita tidak boleh menghakimi secara sepihak serta tidak berasumsi negatif terhadap korban pelecehan seksual. Sehingga, apabila korban berani berbicara terkait kasus pelecehan seksual akan lebih mudah ditangani, sehingga mengurangi peningkatan setiap

tahunnya. Untuk penanganannya, perlu payung hukum yang kuat. Salah satunya dengan segera disahkannya Rancangan Undang-undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (RUU TPKS). terlebih banyaknya masyarakat yang geram karena maraknya kasus kekerasan seksual yang semakin bertambah. Hal ini juga kita sadari demi kemaslahatan semua, bukan hanya perempuan tapi juga laki-laki.

2) Pandangan Kekerasan Seksual terhadap Laki-laki

Kekerasan atau pelecehan seksual merupakan perilaku terkait dengan seks yang tidak diinginkan, termasuk permintaan untuk melakukan seks, dan perilaku lainnya secara verbal maupun fisik yang merujuk kepada seks. Perilaku pelecehan seksual di Indonesia diibaratkan seperti fenomena gunung es. Banyak kasus yang tidak terkuak dan mencuat ke publik, khususnya kasus pelecehan seksual yang dialami oleh laki-laki. Kasus pelecehan yang melibatkan korban laki-laki bukannya tidak ada. Kasus seperti ini jarang muncul ke publik dan juga tidak berproses secara hukum. Penyebabnya, masih banyak anggapan yang menganggap bahwa laki-laki tidak mungkin mendapatkan perilaku seperti pelecehan seksual karena dianggap lebih kuat daripada perempuan. (rainn.org) Salah satu contoh tindakan pelecehan seksual terhadap laki-laki yang sempat menarik perhatian nasional adalah kasus pelecehan seksual terhadap pegawai Komisi Penyiaran Indonesia (KPI). (Tempo.com, 2021) Pada awal bulan September 2021 viral sebuah utas yang dibuat oleh MS, pegawai KPI. Utas tersebut menceritakan tentang pelecehan seksual yang dialami MS pada tahun 2015 di tempat korban bekerja. Contoh lain adalah penyambutan meriah terhadap Saipul Jamil, mantan narapidana pelecehan seksual terhadap anak, yang baru keluar dari penjara. Tak hanya itu, ia pun mendapatkan tawaran tampil di stasiun televisi Indonesia.

Dari kasus MS dan Saipul Jamil, memperlihatkan adanya framing yang menggajal terkait perlakuan masyarakat, lembaga, dan media terhadap pelaku dan korban tindakan pelecehan seksual. Dalam kasus MS misalnya, saat MS melapor ke polisi tentang kasus pelecehan yang ia alami, pihak kepolisian hanya memberikan saran agar MS melapor ke atasannya sehingga dapat ditindaklanjuti secara internal. MS kembali melapor pada tahun 2020, namun hasilnya nihil. Selain itu, pengacara terduga pelaku menyatakan bahwa perundungan yang dialami MS masih dilakukan dalam tahap wajar,

MS pun dianggap terlalu bawa perasaan atau baper. (Kompas.com, 2020) Dari pernyataan ini kemudian muncul sebuah pertanyaan, apakah ada sebuah tindakan perundungan yang wajar? Pernyataan yang ditampilkan di media yang kemudian dilihat oleh banyak orang tentu memunculkan kemarahan publik.

Di Indonesia, sudah ada kerangka hukum untuk menangani kasus pelecehan seksual untuk menangkap pelakunya. Hal ini dijelaskan dalam Pasal 285 KUHP, yang menyatakan, "Barangsiapa menggunakan kekerasan atau ancaman kekerasan untuk memaksanya berhubungan seks dengan wanita yang bukan istrinya, dipidana karena pemerkosaan dengan pidana penjara paling lama 12 tahun. penjara." Hal ini ditetapkan. hukuman penjara. Dan kita hanya bisa mengandalkan Bagian 289 KUHP untuk melibatkan proses hukum terhadap korban laki-laki. Pidana penjara paling lama 9 tahun karena melanggar ketertiban umum dan kesusilaan. Menurut Pasal 285 KUHP, pengertian perkosaan hanya membatasi tindak pidana perkosaan, yang hanya dapat dilakukan oleh seorang laki-laki terhadap perempuan yang bukan istrinya. Oleh karena itu, perkosaan laki-laki atau sesama jenis oleh perempuan (perempuan ke perempuan, laki-laki ke laki-laki) dikecualikan dari definisi pemerkosaan. (www.republika.co.id)

Sedangkan di dalam pasal 289 KUHP pengertian perkosaan atau pelecehan seksual tidak dikaitkan, dan hanya dianggap sebagai tindakan cabul dan melanggar norma kesopanan saja. Oleh Karena itu, dari kasus dugaan pelecehan yang dilakukan di KPI memperlihatkan bahwa Indonesia masih perlu legalitas hukum yang khusus membahas kekerasan dan pelecehan seksual. Seperti pentingnya pengesahan rancangan undang-undang penghapusan kekerasan seksual (RUU PKS) yang khusus mengatur tindak pidana pelecehan seksual, baik secara fisik maupun non fisik.

Kemudian jika ini dilakukan tentu setiap lembaga, kementerian, badan publik atau perusahaan-perusahaan kerja memiliki sebuah payung hukum untuk membuat suatu SOP mengenai penanganan dan pencegahan tindak kekerasan seksual di dalam dunia kerja. Walaupun RUU ini tidak tetap disahkan dan tetap berpatokan dengan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana mengenai perkosaan menjelaskan hanya mengenal perbuatan laki-laki yang memaksa perempuan bersetubuh dengan kekerasan dan ancaman saja. Sedangkan laki-laki terutama laki-laki dewasa korban perkosaan atau

pelecehan seksual tidak memiliki akses keadilan, serta mengalami trauma yang besar karena pembuktian kasus yang cukup rumit.

Kemudian ketika kita melihat kasus yang kedua, dimana pelaku tindakan pelecehan seksual Saipul Jamil yang disambut layaknya seperti pemenang. Euforia kebebasan yang disiarkan secara langsung di televisi ataupun di jejaring Youtube banyak disesalkan oleh masyarakat. Bagaimana tidak, seorang pelaku pelecehan seksual disambut dengan begitu meriah seolah-olah menggambarkan Saipul Jamil menjadi seorang yang teraniaya yang baru saja keluar dari penderitaan dan kemudian memperoleh sebuah kemenangan.

Glorifikasi penayangan tersebut dinilai tidak layak untuk ditampilkan, mengingat tindakan yang dilakukan oleh Saipul Jamil ialah pelecehan seksual apalagi pelecehan seksual terhadap anak laki-laki. Pandangan masyarakat terhadap pelecehan seksual hingga saat ini masih dirasa sempit. Tidak hanya korban laki-laki, korban perempuan pun masih disalahkan dan mendapatkan stigma negatif walaupun sudah berstatus menjadi korban. Kalau biasanya korban perempuan selalu dikaitkan dengan gaya berpakaian yang mengundang nafsu sedangkan laki-laki dihadapkan dengan konteks maskulinitas.

Seringkali ketika pelecehan seksual yang dilakukan oleh laki-laki kepada laki-laki akan membuat korban terganggu secara identitas sosial karena kegelisahan, apakah dirinya akan menjadi penyuka sesama jenis setelah menjadi korban pelecehan seksual oleh laki-laki? Selain itu juga, pemikiran seperti ini mungkin juga dirasakan oleh masyarakat apakah perilaku pelecehan seksual sesama jenis ini melibatkan korban yang juga menyukai sesama jenis.

Seperti kasus pelecehan yang dilakukan oleh Saipul Jamil, yang diungkapkan oleh salah satu selebriti di dalam story Instagram yang menyebutkan bahwa tindakan itu tidak bisa sepenuhnya menyalahkan Saipul Jamil, dan menyebutkan tindakan boikot Saipul Jamil terlalu berlebihan. Dia menilai bahwa kenapa korban yang berstatus sebagai penonton bayaran mau saja diajak ke rumah Saipul Jamil. Bahkan dia beranggapan bahwa bisa saja korban yang melapor itu penyuka sesama jenis seperti halnya Saipul Jamil, dan menilai perkara ini hanya karena tidak dibayar mahal oleh

Saipul Jamil saja. Tindakan pelecehan seksual dan juga orientasi seksual pada dasarnya tidak dapat disamakan.

Seperti yang dijelaskan dalam penelitian Niko dan Rahmawan yang menyebutkan bahwa seksualitas adalah ranah privat yang tidak dapat menentukan seseorang mau menjadi orang baik atau orang jahat. Sedangkan kasus perkosaan atau pelecehan seksual merupakan tindak pidana yang sama sekali berbeda dengan seksualitas, dimana tindakan pelecehan seksual dan pemerkosaan ini terjadi karena adanya relasi kuasa yang timpang. Bukan perihal orientasi seksual seseorang saja. (Niko, 2020) Pada realitasnya, selain perempuan pelecehan seksual dapat terjadi pada siapa saja. Baik usia, Gender, ataupun orientasi seksual seseorang. Baik laki-laki, anak-anak, ataupun transgender yang menjadi korban dari tindakan pelecehan seksual tentu mengalami dampak yang sama seperti korban yang lainnya. Tetapi pandangan dan persepsi yang berbeda ketika yang menjadi korban ialah seorang laki-laki. Korban laki-laki dihadapkan oleh stereotip masyarakat terutama tentang laki-laki dan konsep maskulinitas.

Dihadapkan dengan keyakinan tentang maskulinitas, pria merasa malu atau enggan untuk melaporkan atau angkat bicara jika mereka menjadi korban pelecehan seksual, baik bagi wanita maupun pria. berbagai tingkatan, kurangnya pemahaman tentang Perkataan dan perbuatan pendekar pedang gratis Saipur Jamil serta perundungan yang berujung pada pelecehan seksual terhadap anggota KPI bukanlah tindakan sembarangan. Seiring berjalannya waktu, hal ini menjadi tindakan 'penjelasan', tentang apa yang dirasakan korban multiple sclerosis dan apa yang dilakukan Saipur Jamil di depan umum setelah keluar sebagai pelaku pelecehan seksual. (Saraswati, 2022)

Penanganan hukum yang didapatkan oleh MS, framing media yang menyambut seorang pelaku pelecehan seksual, dan perlakuan masyarakat yang menyambut dengan semarak keluarnya Saipul Jamil merupakan bagian dari bukti sebuah supremasi patriarki atau dominasi pandangan patriarki yang masih cukup kental di dalam masyarakat kita. Kemudian jika dikaitkan dengan kasus KPI dan Saipul Jamil supremasi patriarki ini seperti menormalkan atau membiarkan kasus pelecehan seksual terhadap laki-laki. Karena pada dasarnya pandangan dalam patriarki ialah laki-laki adalah sosok

yang kuat, tidak mudah mengalami pelecehan seksual, dan jika pun terjadi maka laki-laki harus mampu menghadapinya sendiri.

Kita tahu bahwa patriarki ialah pandangan yang menempatkan bahwa laki-laki mendapatkan posisi yang lebih tinggi. Patriarki merupakan bentuk kebudayaan di mana masyarakatnya menerapkan sistem yang menempatkan kaum laki-laki sebagai pemegang kekuasaan atau otoritas yang mendominasi berbagai aspek kehidupan, mulai dari aspek sosial hingga aspek politik. (Velopedia.com) Patriarki pada umumnya seperti yang kita kenal menyebabkan kelompok perempuan menjadi kelompok yang tidak dapat bergerak secara bebas dan berperan aktif di dalam masyarakat. Tetapi ternyata patriarki juga dapat berdampak pada laki-laki. Sebab di dalam budaya patriarki laki-laki selalu ditempatkan sebagai kelompok yang kuat dan mendominasi, yang kemudian hal ini memberikan tuntutan yang besar terhadap kaum laki-laki.

7. Kebijakan Perguruan Tinggi

Pengetahuan mencakup teori dan data. Kewenangan terkait otoritas dan kuasa yang dimiliki oleh pihak yang mengeluarkan kebijakan. Sedangkan kepentingan dipengaruhi oleh kepentingan politik dan ekonomi. Kebijakan yang baik seyogianya didukung oleh ketiga faktor tersebut. Di samping itu, harus disertai bukti yang memadai yang dikenal sebagai kebijakan berbasis bukti atau kebijakan berbasis pengetahuan. Adi Suryanto dalam esainya *The Role of Policy Analysts in Policy Research and Analysis in the Age of VUCA*, berpendapat bahwa kebijakan berbasis bukti yang baik juga ditentukan oleh tiga faktor. Yang pertama adalah komponen pembuatan bukti yang kuat, yang ditentukan oleh metodologi dan kompetensi analisis kebijakan. Kedua, berupa menerjemahkan laporan penelitian menjadi bahan kebijakan. Dua faktor yang saling terkait adalah pergeseran dari data produsen ke manajemen pengetahuan dan mandat yang jelas serta keterlibatan yang kuat dalam pembuatan kebijakan. Ketiga, menjamin keandalan informasi (publikasi). Artinya, kebijakan dijamin oleh transparansi, keterbukaan, akses, dan kesempatan berdiskusi oleh komunitas penyadar dan masyarakat umum. Selain itu, terdapat independensi dengan indikator independensi kelembagaan, objektivitas, inklusivitas, dan hasil kerja. Berbasis Bukti Apakah

Permendikbud Nomor 30 Tahun 2021 tentang Pencegahan dan Pengendalian Kekerasan Seksual di Perguruan Tinggi Solusinya Permendikbud itu memiliki tiga tujuan. Pertama, mengatasi insiden kekerasan di universitas. Kedua, menjamin hak warga negara Indonesia atas pendidikan dan pelayanan yang lebih tinggi. Ketiga, memberikan kepastian hukum kepada pimpinan perguruan tinggi untuk mengambil tindakan tegas. Apakah peraturan ini didukung oleh latar belakang, data dan informasi yang akurat? Menurut data kasus yang dilaporkan Komnas Perempuan (2015-2020) sebagai berikut:

Tabel.2 Laporan persentase Kekerasan Seksual Komnas Perempuan (2015-2020)

No	Jenjang Pendidikan	Persentase
1	Perguruan Tinggi	27%
2	Pondok Pesantren/Lembaga Pendidikan	19%
3	SMA sederajat	15%
4	SMP sederajat	7%
5	TK, SD, SLB, dan Pendidikan Kristen	12%

1) Seks Edukasi dalam Kampus

Fenomena kekerasan seksual di tingkat perguruan tinggi saat ini marak terjadi di lingkungan perguruan tinggi. Mahasiswa sebagian besar adalah siswa yang merantau dan jauh dari orang tua. Kehidupan mereka lebih bebas karena mereka hidup sendiri tanpa pengawasan orang tua. Pilihan hidup merantau memang menimbulkan berbagai dampak, baik dampak positif maupun dampak negatif. Dampak positifnya adalah, seorang mahasiswa atau mahasiswi dapat belajar untuk hidup mandiri dan menyiapkan segala keperluannya sendiri. Mereka juga belajar untuk mengalokasikan waktu dan kebutuhan finansial seefektif mungkin sehingga tidak ada yang terbuang sia-sia. Akan tetapi, pilihan merantau di kalangan mahasiswa juga dapat menimbulkan banyak dampak negatif. Pergaulan yang tidak terkontrol, Karena jauh dari orang tua dan terkadang pemilik kos juga acuh terhadap anak kosnya, mahasiswa rantau tersebut cenderung hidup bebas dan seandainya sendiri. Teman-teman yang sekiranya cenderung mengajak ke perilaku negative dianggap sesuatu yang keren dan ikut

terbawa olehnya. usia mahasiswa sendiri umumnya adalah 18 ke atas. Proporsi usia remaja di Indonesia menunjukkan angka yang besar yaitu melebihi seperempat dari jumlah keseluruhan penduduk di Indonesia. Diperkirakan terdapat sekitar 64 juta penduduk atau sekitar 28,94% dari sejumlah 222 juta penduduk Indonesia pada tahun 2000 hingga 2025. (MAHENDRA, 2022)

Oleh adanya dorongan seksual, perilaku remaja saat ini diarahkan untuk mulai menarik perhatian lawan jenisnya. Bahkan dalam rangka mencari pengetahuan tentang seks, beberapa remaja mencoba melakukan kegiatan seksual dengan terbuka dan bereksperimen untuk menjalani kehidupan seksual melalui proses berpacaran. Melalui pacaran, remaja-remaja mengekspresikan bentuk perasaan mereka dalam perilaku yang menuntut kearah keintiman fisik. Kegiatan yang dilakukan untuk mengekspresikan perasaan mereka dengan melakukan adegan ciuman, menyentuh bagian sensitif, bercumbu dan lain sebagainya. Tekadang sejumlah pasangan memiliki perbedaan usia yang cukup jauh atau *maturity gap* yang jauh. Perbedaan usia yang sangat signifikan dapat menyebabkan timbulnya perilaku menyimpang.

Kematangan seksual di usia remaja menjadi pemicu meningkatnya minat seksual serta dorongan melakukan perilaku seksual. Fenomena sebutan "ayam kampus" mungkin sudah tidak asing di telinga masyarakat. Julukan "ayam kampus" merujuk pada mahasiswi dengan pekerjaan seperti PSK (pekerja seks komersial). Status mahasiswi menjadikan gelar PSK tidak disematkan, pada dasarnya pekerjaan yang dilakukan adalah sama. Fenomena ayam kampus memiliki analogi seperti fenomena gunung es, dimana bagian permukaan terlihat atau Nampak sedikit sedangkan di bagian yang tak terlihat lebih banyak. Hal tersebut karena praktik pelacuran tidak dapat dilihat dengan kasat mata di kehidupan kampus. (Rimawati, 2010)

Pemikiran Longmore dalam Rimawati, perilaku manusia pada umumnya yang bersifat simbolik. Makna simbolik itu sendiri adalah berhubungan dengan seksualitas mempengaruhi seseorang berpikir mengenai diri seseorang itu sendiri, bagaimana seseorang berhubungan dengan orang lain dan bagaimana orang lain berpikir berhubungan dengan seseorang. Perilaku remaja yang dipaparkan sangat miris. Berbagai penyakit kelamin banyak ditimbulkandari hubungan seksual. Selain itu juga

berdampak pada psikologi mahasiswa seperti menimbulkan dampak depresi. Dalih rasa penasaran terhadap seksual tidak menjadi pembenaran bagi mahasiswa ataupun mahasiswi untuk melakukan Tindakan seksual di luar nikah bahkan hingga kekerasan seksual. Pendidikan dan wawasan seksual yang diberikan kepada mahasiswa seharusnya dapat mengubah pandangan dan pemikiran dari mahasiswa. Sebagian besar mahasiswa menilai bahwa seks adalah sesuatu yang tabu. Padahal sejatinya seks sendiri memiliki makna sebagai jenis kelamin.

Dalam pemaparannya edukasi seks pada remaja juga melibatkan peran orang tua dalam keluarga. Semisal kehidupan sehari-hari, Orang tua sebaiknya juga lebih terbuka kepada anak, sehingga anak mendapatkan arahan yang sesuai apabila mereka merasa penarasan dengan perilaku seks dan justru tidak mencari jawaban dengan cara yang salah. Selain itu, mahasiswa juga perlu tahu mengenai usia ideal untuk menikah dari segi kesehatan agar tidak marak pernikahan usia dini yang berujung pada perceraian. (Pratiwi, 2019)

8. Layanan Psikolog dalam Perguruan Tinggi

Menjadi mahasiswa tentulah dialami oleh banyak orang setelah lulus dari bangku SMA. Tuntutan menjadi mahasiswa tentu saja tidak sama dengan tuntutan siswa SMA. Selain tuntutan yang tidak akan sama, lingkungan sosial dalam kampus pun tidak akan sama pula dengan lingkungan SMA. Dalam bangku perkuliahan, mahasiswa akan dituntut melakukan tugas yang lebih berat, mempelajari materi baru yang membutuhkan focus, serta persiapan kuis atau ujian yang seringkali membuat kepikiran. Lingkungan social pun akan berbeda dari bangku SMA. Di dalam bangku perkuliahan, mahasiswa terdiri dari berbagai daerah dan terdiri dari berbagai latar belakang. Tentu hal itu akan sangat menyenangkan jika kita bertemu dengan seseorang baru dari latar belakang yang berbeda. Itu akan menjadi nilai plus untuk diri kita. (Marfu'ah, 2021)

Tuntutan menjadi seorang mahasiswa akan sangat menyenangkan jika diimbangi dengan lingkungan sosial kampus yang positif tetapi sepertinya hal itu jarang sekali terjadi. Tuntutan yang berat seakan-akan berkata *press your limit* membuat mahasiswa rentan depresi dan stress lalu ditambah dengan lingkungan social yang buruk seperti

sikap tak acuh antar mahasiswa, mementingkan ambisi yang besar seperti ambisi itu bisa saja membunuh setiap saat yang ia inginkan persaingan yang ketat dan dapat menjatuhkan nilai mahasiswa. Hal-hal tersebut sudah cukup melebihi beban seorang mahasiswa. Lingkungan yang buruk dan tuntutan yang berat akan berpengaruh pada diri kita. Rasa percaya diri yang seakan-akan terkikis karena lingkungan kita yang ambisius sehingga dipenuhi dengan mahasiswa-mahasiswa yang terkesan pintar dan cerdas.

Menjadi introvert saat di bangku perkuliahan merupakan beban untuk banyak orang termasuk saya. Tidak menjadi *se-easy going* dulu menimbulkan suatu kecemasan. Untuk mengatasi hal tersebut, tentu kita membutuhkan seseorang yang ahli dalam masalah kesehatan mental. Di sinilah terjawab, mengapa fasilitas seperti psikolog dibutuhkan di setiap kampus. Dari pembahasan diatas, sudah terurai bahwa dunia perkuliahan rawan terhadap depresi, kecemasan, dan kesehatan mental. Dari yang terkesan tidak membahayakan sampai pada titik yang sangat membahayakan dan efeknya tidak main-main. Seperti misalnya frustrasi hingga bunuh diri yang dapat mengancam kesehatan mental. Terdapat penelitian yang dilakukan pada mahasiswa di Amerika Serikat bahwa 80% mahasiswa menyatakan sering stress dan 13% lainnya didiagnosis mengalami penyakit mental seperti gangguan kecemasan dan depresi. Peran psikologi akan membantu setiap mahasiswa yang berada di kampus untuk membantu meringankan beban mereka. Dengan konsultasi dan apabila perlu dilakukan terapi maka hal tersebut akan sangat berguna untuk kehidupan mahasiswa.

1) *Tindakan Psikologis Sebagai Pencegahan*

Psikolog Sosial Fakultas Psikologi Universitas Airlangga (UNAIR) untuk menghindari terulangnya kembali kasus pelecehan seksual seperti yang terjadi di sebuah rumah sakit swasta di Surabaya. Kasus yang ramai di media massa dan media sosial tersebut, seorang pasien perempuan mengalami pelecehan seksual oleh seorang perawat laki-laki. Pasien tidak melawan, karena diduga tidak sadarkan diri akibat efek anestesi dalam tindakan medis. Suami korban, yang juga seorang pengacara, melaporkan kejadian ini kepada penegak hukum. Saat ini kasusnya dalam proses yang berwenang. (twitter.com/unair_official, 2021)

Tabel.3 Tindakan terhadap kekerasan seksual

No	Tindakan Medis	Tindakan Sosial
1	Dalam penanganan medis antara pasien dan paramedis hendaknya yang berjenis kelamin sama. Ini untuk menghindari terjadinya pelecehan seksual	
2	Dalam penanganan keperawatan seperti itu sebaiknya dilakukan minimal oleh dua orang perawat, sehingga selain ada saksi juga sebagai tindakan pencegahan.	
3		Korban pelecehan dan lingkungan sosial harus berani melaporkan jika ada pelecehan. Ini untuk menghindari terjadinya pelecehan seksual yang berkelanjutan.
4		Bagi organisasi profesi hendaknya wajib menegakkan etika profesi.
5		Kemudian, langkah hukum adalah tindakan tepat agar tidak terjadi main hukum sendiri

Dijelaskan oleh Dr. M.G. Bagus Ani Putra, ahli Sexual Psychology and Interpersonal Relationships UNAIR ini, mengutip pendapat Sigmund Freud, seorang tokoh psikologi, bahwa setiap manusia itu mempunyai tiga komponen dalam jiwanya

yang mempengaruhi perilakunya. Komponen pertama adalah Id, yaitu dorongan, libido, dan keinginan-keinginan yang lain. Komponen kedua adalah Ego yaitu realita yang rasional berdasarkan status individu. Dan ketiga adalah super ego yaitu norma-norma yang ada. "Menanggapi berita pelecehan seksual oknum perawat kepada pasien itu, dilihat dari analisa psikologi, pelaku pelecehan cenderung mempunyai Id yang tinggi sehingga mengalahkan Ego dan Super Egonya. Libido yang dibiarkan bebas akan mengalahkan realitanya sebagai profesi perawat dan norma-norma atau etika profesinya," kata Dr. Bagus.

Penyebab pelecehan lainnya bisa juga karena perilaku pelecehan seksual ini karena situasional. Misalnya kondisi korban yang lemah menguatkan perilaku pelecehan, dan umumnya pasien "menyerahkan" keselamatan jiwa raganya kepada petugas medis. Inilah yang terkadang dimanfaatkan sebagai situasi yang melemahkan bagi pasien sebagai korban. Penyebab yang ketiga, perilaku pelecehan seksual bisa diperkuat jika korban dan lingkungan sosial tidak bertindak untuk mencegahnya, misalnya melaporkan kejadian tersebut dan memberi social punishment kepada pelaku.

2) Tindakan Psikologis Sebagai Penanganan Pasca Kekerasan

Dukungan dari keluarga serta terapi psikologis yang tepat dapat membantu korban kekerasan seksual untuk pulih dan hidup normal kembali. Terapi Psikologis untuk Korban Kekerasan Seksual Penanganan kasus kekerasan seksual yang tepat dan serius sangatlah penting bagi korban yang mengalaminya. Kekerasan seksual merupakan suatu tindak kejahatan yang keji, sangat merugikan, dan mengganggu kenyamanan hidup serta masa depan korban maupun lingkungan terdekat korban. Ketika seseorang mengalami kekerasan seksual, maka kejadian tersebut dapat menimbulkan trauma yang sangat mendalam terutama pada anak-anak dan remaja. Tingkatan gangguan stres pascatrauma berbeda-beda, tergantung seberapa parah kejadian tersebut memengaruhi kondisi psikologis korban. Apabila setelah terjadinya peristiwa tersebut, tidak ada dukungan yang diberikan kepada korban atau tidak mendapatkan terapi psikologis yang tepat, maka korban dapat mengalami trauma berkepanjangan yang dikenal dengan *Post-Traumatic Stress Disorder* (PTSD). (Yehuda, R. & Hyman, S. E., 2015).

PTSD adalah gangguan emosional yang meliputi mimpi buruk, gangguan tidur, kehilangan nafsu makan, kecemasan, dan depresi karena pengalaman traumatis yang berlangsung selama 30 hari atau lebih. Pentingnya Dukungan Keluarga Anggota keluarga, teman, dan orang-orang terdekat korban memainkan peran paling penting dalam membantu korban kekerasan seksual. Terutama karena anggota keluarga terdekat lebih mungkin bersama korban selama masa trauma. Penerimaan atas apa yang terjadi pada korban. Memberikan kepastian kepada korban daripada menyalahkan korban atas perkosaan yang dialaminya. Psikoterapi untuk Korban Kekerasan Seksual Ada dua pendekatan terapeutik yang dapat digunakan oleh penderita PTSD untuk membantu mereka merasa kurang tertekan dan menjalani kehidupan normal kembali, pendekatan farmakologis dan psikoterapi. Penulis akan terus berbicara tentang terapi psikoterapi. Ada tiga jenis psikoterapi yang digunakan untuk mengobati PTSD akibat kekerasan seksual dan penyebab lainnya. Psikoterapi ini meliputi Manajemen Ansietas Pada manajemen ansietas, terapis akan membantu korban dalam mengatasi gejala PTSD dengan cara Relaksasi.

Korban belajar mengontrol ketakutan dan kecemasan serta membantu merelaksasikan otot-otot di tubuh. Terapi mengatur pernapasan. Terapis membantu korban untuk melatih bernapas dengan perut secara perlahan-lahan. Belajar berpikir positif. Terapis membantu korban belajar untuk menghilangkan pikiran negatif dan mengganti dengan pikiran positif ketika menghadapi hal-hal yang membuat stres. Terapis membantu korban belajar bagaimana mengalihkan pikiran ketika sedang memikirkan hal-hal yang membuat stres. Terapis membantu korban belajar bagaimana mengekspresikan harapan, pendapat, dan emosi tanpa menyalahkan atau menyakiti orang lain.

Pada terapi kognitif, terapis membantu mengubah pola pikir yang mengganggu emosi serta kegiatan-kegiatan korban. Dengan terapi ini, korban dapat memegang kendali atas pikirannya mengenai kejadian. Bahkan mereka berkesempatan untuk membentuk pikiran yang baik akan dirinya sendiri. Terapi Exposure Pada terapi psikologis ini, terapis membantu korban dalam menghadapi situasi yang mengingatkan pada trauma dan menimbulkan ketakutan yang tidak realistis dalam kehidupannya.

Terapi ini bertujuan untuk melatih dan mengembalikan cara berpikir korban, cara berperilaku dan bertindak.

Biasanya terapi ini melatih korban untuk mengidentifikasi masalah, fokus pada pemecahan masalah, serta berpikir praktis dan positif. Jika ada orang terdekat Anda yang mengalami kejadian kekerasan seksual, segera berikan dukungan kepada mereka untuk bisa bangkit dan semangat kembali dalam menjalani kehidupannya. Apabila memang dukungan orang terdekat belum cukup membantu, Anda dapat menemani untuk konsultasi lebih lanjut dengan psikolog agar dapat dibantu bersama-sama untuk menangani trauma psikis tersebut.

KESIMPULAN

Tujuan utama dari dorongan seksual adalah untuk mengurangi ketegangan seksual dan tidak dapat diganti, tetapi cara yang digunakan untuk mencapai tujuan ini bisa bermacam-macam. mendapatkan mereka. Bagi Freud, semua aktivitas berbagi kesenangan dapat ditelusuri kembali ke insting intim. Dalam teorinya tentang pembentukan kepribadian, Freud juga memasukkan libido dalam konsepsinya. Freud juga merupakan ahli teori pertama yang fokus pada pembentukan karakter. Freud juga percaya bahwa struktur dasar kepribadian terbentuk pada anak berusia lima tahun, dan bahwa tahun-tahun berikutnya adalah evolusi kepribadian itu. Freud membagi perkembangan kepribadian menjadi tiga tahap: masa kanak-kanak (0-5 tahun), tahap laten (5-12 tahun), dan tahap genital (12 tahun ke atas). Masa bayi sendiri merupakan tahap kepribadian yang penting, dibagi menjadi tiga tahap: verbal, anal, dan phallic.

Kematangan seksual di usia remaja menjadi pemicu meningkatnya minat seksual serta dorongan melakukan perilaku seksual. Meneliti perilaku remaja agar terhindar dari ancaman kekerasanseksual dapat dilakukan jika kita dapat memahami model-model yang mampu memicu hasrat seksual seseorang maupun kelompok tanpa melihat apakah datang dari perempuan atau laki-laki, tua atau muda.

Budaya seks bebas pun dapat mengakibatkan berbagai penyakit kelamin banyak ditimbulkan dari hubungan seksual. Selain itu juga berdampak pada psikologi mahasiswa seperti menimbulkan dampak depresi. Dalih rasa penasaran terhadap

seksual tidak menjadi pembenaran bagi mahasiswa ataupun mahasiswi untuk melakukan Tindakan seksual di luar nikah bahkan hingga kekerasan seksual. Pendidikan dan wawasan seksual yang diberikan kepada mahasiswa seharusnya dapat mengubah pandangan dan pemikiran dari mahasiswa. Sebagian besar mahasiswa menilai bahwa seks adalah sesuatu yang tabu. Padahal sejatinya seks sendiri memiliki makna sebagai jenis kelamin.

Perspektif Masyarakat Kita Di Indonesia, isu pelecehan seksual belum menjadi prioritas yang membutuhkan pembahasan dan perdebatan. pembaca bisa melihat bagaimana negara kita memandang dan menanggapi masalah pelecehan seksual, seringkali menyalahkan korban. Ini adalah salah satu alasan. Mengapa ada begitu banyak kasus "pelecehan seksual" yang tidak dilaporkan? Masih banyak korban pelecehan seksual yang memilih bungkam. Baik di media sosial atau tidak, korban seringkali memilih untuk menghapus komentar atau mengabaikannya begitu saja. Atau kekerasan fisik yang membuat korban malu untuk melapor dan akhirnya memilih diam. Seseorang yang suka memaksa dua orang menikah.

Pelecehan seksual sering dikaitkan dengan moral keluarga dan sosial, membuat pengungkapan dan tanggapan menjadi sulit. Perempuan dipandang sebagai "simbol kesucian dan kehormatan", dan pelecehan seksual dipandang sebagai aib. Pandangan seperti itu semakin membuat orang semakin merasa bahwa diam adalah tindakan terbaik, karena jika korban angkat bicara, mereka akan diadili. Korban kekerasan seksual mungkin tidak bisa tinggal diam dan membela diri. Ini karena respons pertahanan yang terjadi secara biologis. Berbahaya untuk terus berpikir seperti ini. Sayangnya, di negara kita, cara berpikir ini telah berkembang di masyarakat. Korban bukannya mendapat perlindungan dan dukungan dalam memilih jiwanya, malah menjadi pelaku di mata masyarakat karena pakaian dan hal lain yang dituduhkan kepadanya.

Bahkan, beberapa kasus kekerasan seksual yang terjadi di Indonesia seringkali diselesaikan melalui cara keluarga, misalnya korban menikah dengan pelaku untuk menutupi aib keluarga, hal seperti itu bisa menjadi senjata mematikan bagi korban. Benar kan, korban dipaksa hidup berdampingan dengan predator yang telah

menghancurkannya sepanjang hidupnya. Hal ini dapat membuat korban trauma dan bahkan berujung pada “bunuh diri”. Oleh karena itu, masyarakat harus memiliki tingkat toleransi yang tinggi.

Penulis merekomendasikan untuk penelitian selanjutnya agar mengkaji perilaku seksual lebih dalam. Sebab, kekerasan seksual dapat dicegah saat kita mengetahui ciri dan jenis seksual tersebut. Penelitian perilaku tersebut dapat dikembangkan agar jawaban untuk pencegahan kekerasan seksual terjawab secara komprehensif.

DAFTAR PUSTAKA

- Aulia, M. C., & Afifah, W. (2019). Pemidanaan Pelaku Pemerkosaan dengan Orientasi Seksual Sejenis. *Mimbar Keadilan*, 12(1),
- Cooper, R. (2018). Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM). *KNOWLEDGE ORGANIZATION*, 44(8),
- Freud, S. (2022). *Three contributions to the theory of sex*. DigiCat
- Hehanussa, D. J., & Salamor, Y. B. (2019). Membangun Kesadaran Hukum Perempuan Dan Anak Dalam Penanggulangan Tindak Pidana Kekerasan Seksual. *Sabdamas*, 1(1),
- Jung, Carl Gustav. (2021). *CG Jung Letters, Volume 1*. Vol. 127. Princeton University Press.
- Osborn, R. (1965). *Marx Dan Freud Marxisme Dan Psikoanalisis*, 132. <https://doi.org/10.28918/religia.v14i2.92>.
- Queen, C. (2003). *The Sex & Pleasure Book: Good Vibrations Guide to Great Sex for Everyone*. IS40A.
- Pratiwi, A., Wanufika, I., & Sukamara, Y. (2019). Dukungan Tenaga Kesehatan Dengan Kepatuhan Minum ARV Pada Penderita HIV Lapas Pemuda Kelas II A Tangerang".

Buku dengan edisi:

- Riyadi, Fahmi Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Institut Agama Islam Negeri Antasari Banjarmasin. “Sigmund Freud : Dari Psikoanalisis Ke Agama.” *Studi Multidisipliner Volume 2 Edisi 1 2*, no. 4–6 (2015).

Artikel Jurnal

- Handayani, T. (2018). Perlindungan Dan Penegakan Hukum Terhadap Kasus Kekerasan Seksual Pada Anak. *Jurnal Hukum Mimbar Justitia*, 2(2),
- Kwirinus, D. (tanpa tahun). Menyingkap Teori Seksualitas Psikoanalisa Sigmund Freud Dan Usaha Penerapannya Dalam Pendidikan Seksualitas. *Jurnal Pendidikan Sosiologi dan Humaniora*, 13(2),

- Marfu'ah, U., Rofi'ah, S., & Maksun, M. (2021). Sistem Pencegahan Dan Penanganan Kekerasan Seksual Di Kampus Uin Walisongo Semarang. *Kafaah: Journal of Gender Studies*, 11(1), 95-106
- Rimawati, E. (2010). Fenomena perilaku seksual “ayam kampus” di kota semarang. *Jurnal Promosi Kesehatan Indonesia*, 5(1)
- Saraswati, T. I. A. M. P., Widyantara, I. M. M., & Karma, N. M. S. (2022). Perlindungan Hukum Terhadap Korban Glorifikasi dari Pelaku Tindak Pidana Pencabulan. *Jurnal Preferensi Hukum*, 3(1), 213-217.
- Yehuda, R., Hoge, C. W., McFarlane, A. C., Vermetten, E., Lanius, R. A., Nievergelt, C. M., ... & Hyman, S. E. (2015). Post-traumatic stress disorder. *Nature Reviews Disease Primers*, 1(1), 1-22.
- Niko, N., & Rahmawan, A. D. (2020). Supremasi Patriarki: Reaksi Masyarakat Indonesia dalam Menyikapi Narasi Seksualitas dan Perkosaan Kasus Reynhard Sinaga. *Jurnal Analisa Sosiologi*, 9(1),

Disertasi

- Jayanto, E. (2022). *Gambaran Kegamangan Identitas Gender Pada Remaja* (Doctoral dissertation, Universitas Tarumanagara).
- MAHENDRA, A. (2022). *Fenomena Kekerasan Seksual di Kampus (Studi Advokasi Kebijakan Kekerasan Seksual dengan Metode Participatory Action Research di Universitas Jenderal Soedirman)* (Doctoral dissertation, Universitas Jenderal Soedirman).
- Rahmawati, I. A. (2015). *Hubungan Antara Spiritual Value Dengan Pengendalian Dorongan Seksual Pada Remaja Berbasis Perspektif Gender* (Doctoral dissertation, Universitas Muhammadiyah Malang).

Internet

- https://twitter.com/unair_official/status
- <https://lbhapik.or.id/>
- <https://www.kompas.com>
- <https://www.republika.co.id/berita/qz0oer485/glorifikasi-saipul-jamil-ini-kata-dewan-pers>
- <https://www.kompas.com/skola/read/2022/04/05/120000069/apa-bedanya-jenis-kelamin-dengan-gender>
- Livescience.com
- rainn.org
- Tempo.com/2021
- Velopedia.com



Reinterpretation Meaning of *Qiwama* in Surah an-Nisa'verse 34 Perspective Hermeneutics of Khaled M. Abou el-Fadl

Muhammad Yaufi Nur Mutiullah

Universita Islam Internasional Indonesia

muhammad.yaufi@student.uiii.ac.id

Abstract

This study aims to find a new understanding and reinterpret the meaning of Qiwamah in the Qur'an Surah an-Nisa' verse 34. This reinterpretation needs to be done considering that there are some understandings from commentators who understand and provide an understanding of the meaning of Qiwamah as a guardian, leader, protector, etc. This kind of understanding departs from the textual framework of thinking in the verses of the Qur'an. This interpretation model finally emerges in understanding and practice in the community where men or husbands in the household feel they have a higher position than women or wives. As a result, in the end, the man or husband tends to be authoritarian in establishing a household relationship because they feel they have legitimacy from the textual interpretation model. This article will review the meaning of Qiwamah through the negotiable hermeneutic approach of Khaled M. Abou el-Fadl to present a new understanding that is more humanistic and eliminates the excess power of men and their arbitrary attitude towards women. This research concludes that the meaning of Qiwamah, understood by some scholars of the interpretation, needs to be re-understood. One of the efforts to give birth to this new meaning is interpretation through the negotiable hermeneutic approach of Khaled M. Abou el-Fadl, which pays great attention to social problems that develop in Islamic society as well as the values of justice and equality between men and women. The method used in this research is descriptive analysis.

Keywords: *Qiwamah; Surah an-Nisa' verse 34; Khaled M. Abou el-Fadl*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan menemukan pemahaman baru dan menafsiri ulang (reinterpretasi) makna *Qiwamah* dalam al-Quran surat an-Nisa' ayat 34. Penafsiran ulang ini perlu dilakukan mengingat ada sebagian pemahaman dari kalangan ulama tafsir yang memahami dan memberi pemahaman terhadap makna *Qiwamah* sebagai penjaga, pemimpin, pelindung, dan lain sebagainya. Pemahaman semacam ini berangkat dari kerangka berpikir tekstual pada ayat al-Qur'an. Dari model penafsiran ini akhirnya muncul pemahaman sekaligus praktik di tengah masyarakat di mana laki-laki atau suami dalam rumah tangga merasa memiliki kedudukan lebih tinggi dari pada perempuan atau istri. Sebagai akibatnya, akhirnya pihak laki-laki atau suami cenderung bersikap otoriter dalam menjalin hubungan berumah tangga karena merasa mendapat semacam legitimasi dari model penafsiran tekstual tadi. Artikel ini akan mengulas kembali makna *Qiwamah* tersebut melalui pendekatan hermenutika negosiatif Khaled M. Abou el-Fadl untuk menghadirkan pemahaman baru yang lebih humanis dan menghilangkan kekuasaan berlebih dari pihak laki-laki dan sikap kesewenang-wenangan yang mereka lakukan

terhadap perempuan. Kesimpulan akhir dari penelitian ini mengatakan bahwa makna *Qiwamah* yang dipahami oleh sebagian ulama tafsir di atas tadi perlu dipahami kembali dan ditemukan makna barunya. Salah satu upaya melahirkan makna baru tersebut adalah penafsiran melalui pendekatan hermeneutika negosiatif Khaled M. Abou el-Fadl yang sangat memerhatikan problem sosial yang berkembang di tengah masyarakat Islam serta nilai-nilai keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis deskriptif.

Kata Kunci: Qiwamah; Surat an-Nisa' ayat 34; Khaled M. Abou el-Fadl

INTRODUCTION

Discussions about gender in Islam are always associated with the Qur'an. This is understandable considering that apart from the fact that the Qur'an is the first and foremost reference in Islam, the Qur'an also often discusses the topic of women (Mujahid, 2021: 229). For example, and which includes the most frequently discussed from time to time is the issue of the position, rights, and responsibilities of women, especially in domestic relations. To date, domestic violence in the Islamic community stems from their understanding of the letter an-Nisa' verse 34. They use this verse as a justification (legitimacy) for the husband to commit violence against his wife. Such an understanding or interpretation of Surat an-Nisa' needs to be reviewed and reinterpreted (reinterpretation).

Married life should be the responsibility of both parties, husband and wife. From here, there should be no more domination between husband and wife. But now, few husbands feel they are above their wives and have the right to take any action, even domestic violence. The polemic of understanding that culminated in the practice departed from a less comprehensive and philosophical (profound) interpretation of the word *Qiwamah* in the Qur'an Surah an-Nisa' verse 34, Allah SWT. Said:

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم

Men are leaders for women because Allah has favoured some of them (men) over others (women) and because they have spent part of their wealth. (An-Nisaa ': 34)

The interpretation of the above verse, which has existed so far, most of them tend to place men as superior figures. For example, two models of interpretation from two medieval commentators who are still influential and whose works of commentary are

still frequently studied, namely Ibn Kathīr (1301-1373), and Jalalayn (1505), provide an understanding that gives the impression that men (husband) have more authority than women (wife) (Roded, 2015: 29, 56) . The interpretation that favors men like this needs to be updated because it is not following the times and needs to be presented with new relevant meanings.

Apart from the two scholars of interpretation of the Qur'an, other scholars who also have a similar interpretation while still placing men above women are Al-Alusi and Sa'id Hawwa. They agree that the position of the husband is above the wife in the household. Al-Alusi interprets the letter an-Nisa' verse 34 that men are leaders for women. Men have the right to give orders, prohibitions, and others. Likewise, Sa'id Hawwa understands the verse as a form of domination of men over women (Sa'id Hawwa, 2011: 1053) .

Departing from the problem above, it is important that the meaning of *Qiwamah* in Surah an-Nisa' verse 34 is re-understood and reinterpreted to present an understanding that eliminates excessive dominance between partners. Khaled M. Abou el-Fadl came to respond to that and tried to bring a new meaning with his negotiable hermeneutics. For Khaled, the word *Qawwamun* in verse indicates that the relationship between husband and wife depends on human actions. In this case it is in accordance with the nominal property spent, and depends also on God's actions, namely the advantages that God bestows on one person over another. Therefore, according to Khaled, why the leadership authority in Surah an-Nisa' verse 34 is given to the man or husband, the answer is not because the husband is male but because at that time, when this verse was revealed (*asbab an -nuzul*), the condition and situation of men who provide a living for women. Thus, when women also receive the same responsibilities as men, the controlling authority over the family must be shared fairly (Ihab Habudin, 2012: 12) . That's a brief description of the basic construction of Khaled M. Abou el-Fadl's thought, the full details will be explained later.

This article will review the ideas of Khaled M. Abou el-Fadl with his negotiable hermeneutics as an effort to reinterpret (reinterpret) the meaning of *Qiwamah*. The research method used in writing this article is descriptive analysis based on *library*

research. Indeed, there are several literature studies that raise the topic of reinterpreting the meaning of *Qiwama*, but no one has yet been found who analyzes it using Khaled M. Abou el-Fadl's hermeneutics as an analytical knife as will be discussed in this article. In the author's opinion, Khaled M. Abou el-Fadl's thoughts are important to be presented in this discourse because apart from having a hermeneutical theory that can give birth to new, fresher meanings, on the one hand Khaled is also a figure who always fights for women's rights and fights all kinds of violence. oppression of women.

Among previous relevant studies, such as the research conducted by Warda Nuroniyah "The Concept of *Qiwamah* and the Phenomenon of Female Heads of Family", in this study he stated that contemporary thinkers criticize the classical understanding of the concept of *qiwamah* which is often understood as the superiority of men over women. The next research was conducted by Mitha Mahdalena Efendi "Reinterpretation of the word *Qiwamah* in the Koran Surah an-Nisa': 34 Perspective Contextual Approach Abdullah Saeed", in this study Mitha used Abdullah Saeed's contextual interpretation as a complement to Fazlur Rahman's theory in understanding the meaning of *Qiwamah*.

DISCUSSION

Qiwamah in language is القوامه: القيام على الأمر أو المال أو ولاية الأمر (Qiwamah: someone who leads to power or the economy property', or a person who is responsible for power) (Ibrahim Madkur : 768) . Ibn Faris said that a word whose root consists of the letters qaf, waw and mim' has two basic meanings, namely a group of people and standing upright or determination. However, regarding the verse that is being interpreted, it is more accurate to use the second meaning (Maulana, 2015 : 217) .

Sub-technically, *Qiwamah* means leadership in the household. This is like *Qiwamah* in the general sense contained in the Qur'an in surah an-Nisaa' verse 34. According to Quraish Shihab, this verse relates to the leadership of a man or husband over his wife in the context of domestic life. The obligation to lead, protect and maintain the wife is based on the consideration that men are given advantages in the form of physical and mental strength or intellectual power. In addition, men are also obligated to provide shopping (sustenance) to their wives as illustrated in the continuation of the verse (Quraish Shihab , 2007: 770) .

According to Ibn Mandzur, the word "qawwamun" means "azm", which means determination. It can also be interpreted as "al-muhafadzah wal islah" namely maintenance and repair. Included in the notion of "ar-rijaalu qawwaamuna alan nisa'" and the word of God "illa ma dumta alayhi qaaiman" in the sense of "mulaziman muhafidzan", which is the practice of maintenance. It can also mean "al-wuqf wa ats-tsubt" which means fixed. Furthermore, Ibn Mandzur explains what is meant by this verse is that men carry out the affairs and needs of their wives, so that men burden themselves with women's affairs and pay attention to their condition (Maulana, 2015: 217-218).

According to Ibn Kathir, the meaning of this verse is that men become leaders for women, then act as adults towards them, control and educate them when they deviate. In lafazh because Allah has favored some of them over others, the meaning is that men are superior and better than women. Therefore, prophethood is only given to men. Likewise with great power, based on the words of the Prophet SAW; "There will be no success for a people who leave their affairs to women" (HR. Bukhari) (*Muhammad Nasib Ar-Rifa'i*, 1999: 702-703).

Ahmad Musthafa Al-Maraghi understands this Qiwamah verse that among the tasks of men is to lead women by protecting and maintaining them. Because of this task, men are obliged to fight, and women are not, because war is a very special case of protection and men get a greater share in inheritance than women, because men are obliged to provide a living while women are not. This is because Allah has prioritized men over women and gave them powers that were not given to women (Ahmad Musthofa Al-Maraghi, 1982: 27). Besides that, Allah has prioritized them over women with the ability to provide a living from their wealth. It is the man who determines the livelihood according to his ability, while the wife only carries out the provisions in a way that is pleasing to the husband in accordance with the conditions of the field or narrow. The husband's obligation to protect and meet the needs of his wife is very diverse, adjusted to the possibility of carrying out his duties that are natural; such as conceiving, giving birth and educating children, while he feels safe about the secrets he has and the problem of sustenance needed is fulfilled (Ahmad Musthofa Al-Maraghi, 1982: 27).

Abu Muhammad Al-Husain bin Mas'ud Al-Baghawi stated, the *Qiwamah* that is meant in surah An-Nisaa': 34 is mastering to educate him, *qawwam* and *qayyim* are the same meaning, but *qawwam* is more mature which is the one who leads the welfare and regulates manners, because God has given preference to men over women, with the addition of intellect (more intelligent) and religion (*Ja'far Shodiq*, 2017: 223). Then Hikmat bin Bashir bin Yasin also opined, the *Qiwamah* is a ruler for women who must be obeyed in what is commanded by God, and a woman must do good to her family and protect her property and her priorities with her nutrition and efforts. Meanwhile, according to Asy-Syaukani, the *Qiwamah* referred to in this verse is a man who leads women in defense, just like judges and rulers who defend their people. They are also the ones who meet the needs of women, namely food, clothing and shelter (*Ja'far Shodiq*, 2017: 225).

From the results of the above description, it can be concluded that the interpretations of these mufassirins indicate an interpretation that is not only a domestic leader, but also a broader interpretation, such as ritual and social leaders. It's just that the interpretation is different from the editor's but still has one meaning, namely, the leader. Besides that, there are more comprehensive, moderate and fewer interpretations. In this case, the mufassir interpreting the *Qiwamah* verse cannot be separated from the interpretation of the Al - Quran bil Quran, Al-Quran bil as-Sunnah and others related to the source of interpretation in the Qur'an in textual form and of course also cannot be separated from the method of interpretation. Al-Quran.

Next important stated the background of the revelation (*asbâb an - nuzûl*) verse. Imam as-Suythî offers four narrations regarding the revelation of this verse. First, from Ibn Abi Hâtim from al-Hasan; Second, from Ibn Jarîr from al-Hasan; Third, from Ibn Juraij and al-Siddi from al-Hasan; and fourth, from Ibn Marduyah from Ali who told about a woman who was slapped by her husband. She complained about the treatment of her husband to the Prophet. He then decided to do *qisas* against the husband. Then this verse came down, so the *qisas* was cancelled. In this case the Prophet. said: "we want something but Allah wants something else" (Al-Suyûthî, 1986: 492). In al-Qurthubî it is stated that the woman's name is Habîbah bint Zaid bin Kharîjah bin Abî

Zuhair, husband of Sa'd bin ar-Rabî'. According to Ab Rawq, the woman's name was Jamîlah bint Abiyy and her husband was Thabit bin Qais bin Shammâs. Meanwhile, according to al-Kalbî, the woman's name was 'Umairah bint Muhammad bin Maslamah and her husband was Sa'd bin ar-Rab (Al-Qurthubî, t.th: 110-111) .

Based on the asbab al-nuzûl above, the scholars make the basis that the verse indeed positions the husband as having the right to do the beating and the wife should not argue. In several hadiths of the Prophet, it is stated that it is permissible to hit this although on condition that it should not hurt or leave scars and should not hit the face. The beating behavior of a husband against his wife can also be found in the habits of most Arab societies during the time of the Companions. Al-Zamakhsarî mentioned that Zubair bin 'Awwâm -one of the leading companions-, often beat one of his wives, Asmâ bint Ab Bakr. Even Zubair said: "If there were no children around, I would have hit him hard (Al-Zamakhsyarî, t.th: 525) .

Khaled Medhat Abou el-Fadl (hereinafter referred to as Khaled) is one of the contemporary Islamic thinkers who offers a model of reading religious texts which he considers authoritative. The reading model is widely referred to by researchers as authoritative hermeneutics, which is a form of negotiating hermeneutics where meaning is the result of complex interactions between the author, the text and the reader where meaning is debated, dialogued and continues to change. This device has Hermeneutic characteristics that are different from the double movement hermeneutics, moral ideals and legal specifics belonging to Fazlur Rahman; or Nasr Hamid Abu Zaid with his productive hermeneutical reading (al-Qirâ'ah al-Muntijah) which is distinguished from repetitive reading (Qirâ'ah Mukarrirah); or Muhammad Sahrur with his contemporary hermeneutical reading (Qirâ'ah Mu'ashirah) which is based on the dialectic of kaynūnah (being), sairurah (process) and shairurah (becoming) or Abdullah Saeed on ethico-legal text which is based on basic assumptions that the language of the Qur'an is ethical-theological and introduces a progressive Ijtihadi approach (Abdullah Saeed, 2006: 123) .

It can be said that Khaled's hermeneutic model is somewhat more lenient in reading religious texts. In some views, he highly appreciates the fiqh tradition in Islam which upholds differences (ikhtilâf), and on the other hand he uses Western theories

which are internalized quite critically. Furthermore, Khaled's reading model is a productive response to fatwas from Islamic legal institutions, especially from the Wahhabi group which is considered authoritarian. Therefore, Khaled offers an operational tool in interpreting the text or interpreting it, especially in producing a law.

Khaled M. Abou el-Fadl was born in Kuwait in 1963. He completed his primary and secondary education in the country of his birth, Kuwait. He then continued his education in Egypt. As is the tradition of the Arabs who adhere to the rote tradition, little Abou El Fadl has memorized the Qur'an since the age of 12. His father, who works as a lawyer, really wanted Abou El Fadl to become a master of Islamic law. His father often tested him with questions about legal matters. Every summer vacation, Abou El Fadl also takes the time to attend classes on the Qur'an and Islamic sciences at the Al-Azhar Mosque in Cairo, especially the class led by Shaykh Muhammad al-Ghazâlî (d. 1995), a prominent thinker. Moderate Islam from the ranks of the revivalists he admires (Nasrullah, 2008: 139) .

In 1982, Abou El Fadl left Egypt for America and continued his studies at Yale University by studying law for four years and was declared to have passed his bachelor studies with cum laude predicate. In 1989, he completed his Master of Law studies at the University of Pennsylvania. For his achievements, he was accepted to serve in the Supreme Court (Supreme Court Justice) of the Arizona area as a lawyer in the field of commercial law and immigration law. It was from here that Abou El Fadl got American citizenship, as well as being trusted as a teaching staff at the University of Texas at Austin. Abou El-Fadl then continued his doctoral studies at the University of Princeton. In 1999, Abou El Fadl received his Ph. D in Islamic law. Since then until now, he is trusted to serve as a professor of Islamic law at the School of Law, University of California Los Angeles (UCLA). (Nasrullah, 2008: 140) .

Abou El Fadl is a prolific writer. Among his works that have been published in book form are: (a) Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman; (b) Rebellion and Violence in Islamic Law; (c) And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse; (d) The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: a Contemporary Case study; (e) Islam and the

Challenge of Democracy; (f) The Place of Tolerance in Islam; (g) Conference of Books: The Search for Beauty in Islam. In addition to writing books, Abou El-Fadl also writes many scientific works, both in the form of articles and scientific journals. During his busy schedule as a professor, Abou El Fadl is also frequently invited to attend seminars, symposia, workshops and talk shows on television and radio such as CNN, NBC, PBS, NPR, and VOA. Recently he has commented a lot on issues of authority, terrorism, tolerance and Islamic law. He has also served as director of Human Rights Watch and a member of the Commission on Religious Freedom, United States (Nasrullah, 2008: 140).

According to Khaled analysis, device hermeneutics is solution in face phenomenon authoritarianism in Islamic thought, in the research about discourse Islamic law. And this is procedure methodological related with relation Among third element author, text, and reader. In reading Amin Abdullah approach the Khaled used for position how actually connection Among text (*text*) or nash , writer or author (*author*), and reader (*reader*) (Amin Abdullah, 2006: 276) . For that Khaled made conception new related with text (Qur'an and Sunnah), author, and reader.

According to Khaled, the Qur'an and Sunnah though different in level the hierarchy, must be treated same. In Thing this, for him - borrow Umberto Eco terms both is continuous work _ change. In meaning open for various interpretation. Such an assumption will make text speak with sound updated by each generation reader (reader) because the meaning no permanent and growing by active. So, a text will permanent relevant and occupy position central because its openness. Readers _ will always return refer to text because text could produce understanding and interpretation new (Khaled M. Abou El-Fadl, 2004: 212) .

Here could understood that the Qur'an and Sunnah according to Khaled are character free, open, and autonomous. Almost idea same ever _ delivered by Farid Esack with understand the Koran as " revelation " progressive" (Farid Essack, 2000: 87) . So, from that, for avoid attitude authoritarian is permanent aware that text (al-Quran) is " a work that continues " change" or "progressive revelation". So that all form interpretation and understanding will Keep going active, dynamic and progressive.

In Khaled analysis, this is allowed morally. According to him if the texts of the Qur'an and Sunnah are interpreted becomes a stable meaning, fixed and not changed, then the consequences is text becomes closed and sealed the meaning with the interpretation reader. morally thing _ this no allowed because is form arrogance. Because a reader claim has something identical knowledge _ with knowledge God. With thereby as if he speaks that interpretation identical with meaning actual text. _ For this Khaled will caused to loss autonomy text, and theological this problem because opposite with absolute knowledge God. Al-Qur'an in assertive state absolute God and His knowledge which does not can aligned with knowledge anybody (Khaled M. Abou El-Fadl, 2004: 213).

Although Khaled considers the Qur'an as free, open and autonomous text, however _ that's how Khaled feels need limit authoritarianism reader with five conditions. Precondition this must fulfilled or implemented. Because if no sufficient, then reader especially the special representatives or *mujtahids* must do outside action _ to authority its laws (*ultra vires*). Fifth precondition who became base handover authority the is as following (Khaled M. Abou El-Fadl, 2004: 98-103) :

First, honesty, where an expert law sued no behave pretend understand what does real no know and act Keep going bright about How far is your knowledge and abilities? in understand order God. So, with think an expert law no will hide with on purpose part order God, or because various reason, happy on purpose replace sound his orders. In other words, no limit, hide, lie or cheat, and explain all the command he understand.

Second, sincerity, where an expert law must maximize the ability, he needs for claim by honest that herself must do all things that can conducted for find and understand existing instructions and must ready take responsibility his actions in front of God on the day end later. Here Khaled confirms _ that in system Islamic theology, obligation for mean it find and understand becomes bigger when a law touch with other people 's rights. Somebody responsible answer on misleading decision _ or violate other people 's rights. because of that for sensible people, the more touch with the rights of others, the bigger necessity _ they be careful, and more hard effort they in doing his

obligations towards other people. The bigger violation they towards others, the bigger responsibility _ answer they're on the side God.

Third, overall, where an expert law has tried for investigate order Lord by comprehensive and has consider all the relevant command, make effort Keep going continuously for find all relevant commands, and not let go not quite enough the answer for investigate or find plot proof certain.

Fourth, rationality, where an expert law must do effort interpretation with analyze orders Lord by rational. Of course, just rationality this seen as an abstract concept. _ However, for Khaled, he means something deep _ condition certain seen Correct by general.

Fifth, control yourself, where an expert law shows level humility heart and control worthy self _ in explain will God. Precondition this has explained with good in Islamic expression: "And God " more know best (*wa Allah a'lam*). Expression this play a role as claim epistemology and morality. More from just expression, idea main expression that is that an expert law must have vigilance certain for avoid deviation or possibility deviation on role His God.

Negotiation between Text, Author and Reader

Khaled 's conception of Qur'anic text , sunnah and prerequisites reader on is a conception for realize a negotiation meaning Among reader and text that will interpreted . In the process of negotiation that , Khaled emphasized importance background behind social history of the Koran. He state revelation always mediated by conditions prevailing history . So, it's very important for analyze situation negotiating history norms certain ethics of the Koran (Khaled M. Abou El-Fadl, 328) . According to Khaled, many institutions are referred to in the Koran only could be understood if the reader realises that the history surrounding the revelation text. However with separate the good quran from history nor from context moral , then the interpreters , according to him , only lead to change text be a long list order law that is not morally clear (Khaled M. Abou El-Fadl, 2022: 31) .

Principle above negotiations , at once implies that in perspective hermeneutics , truth knowledge is not final (*the fallibility of knowledge*). That's why hermeneutics _ no

deny existence from authority, fine that authority text, author and reader (*reader/audience*), will but oppose all form domination and monopoly in determination meaning text . Hermeneutics in Thing this is at in the public area which dialogue various assumption the truth that comes from readers text. Text as moral guide of course character authoritative , will but when reproduced by readers can he Becomes authoritarian . This is called with intervention reader text (human intervention) in determining meaning text based on *interest*, or interest the reader .

Negotiation this in Khaled's view is form interpretation authoritative with based on ratio no interpretation unscrupulous authoritarian _ blind, borrowed Joseph Vining's definition. Where will created a motion traditional interpretation, and realized a proportional relationship and negotiation process Among text, author and reader . What Islamic law produced no authoritarian and not arbitrarily.

From here could concluded that conception reader to the Qur'an and Sunnah as open , free and autonomous text is effort for create motion dynamic interpretation , so that no there is meaning that is *final* or considered *finals*. and fifth precondition namely: honesty , sincerity , thoroughness , rationality , and control self must owned by a reader , in meaning reader text in produce meaning must have authority . Existence autonomous text , and authoritative reader will produce proportional relationship and negotiation process so that no there is again arbitrary and tendentious reading oppressive. Possibility this is what Khaled meant by Hermeneutics authoritative .

The meaning of Qiwamah in the view of Khaled Abou El-Fadl on Surah An - Nisaa' . In general, men are leaders for women, this belief is based on the Qur'an and the interpretation of Islamic interpreters and jurists on surah An-Nisaa': 34 . *Meaning: the men are the leaders of the women, because God has favored some of them (men) over others (women), and because they (men) have spent part of their wealth. That is why a pious woman is one who obeys God and takes care of herself when her husband is not around, because God has taken care of (them). the women whose nusyuz you fear, then admonish them and separate them in their beds, and beat them. then if they obey you,*

So don't look for ways to trouble him. Verily Allah is Most High, Most Great. Functionally, the Qur'an in the form of a text is then presented by the reader in exploring

the meaning. The reading is done all the time along with human needs in answering a myriad of problems, so that a product of interpretation is formed. At the same time, the interpreter speaks on behalf of the text of the Qur'an and claims to have been mandated by the text as a source of authority for his understanding. The connection with this is Khaled reminds of the potential of authoritarianism in interpretation and decision making. According to Khaled, interpretation products that have tendencies and biases are models of reckless and irresponsible reading. There is a tendency of authoritarian tendencies such as those of the interpreters in some commentaries and some jurisprudence relating to women and are often associated with weak and negative traits. As done by Islamic jurists, one of them is CRLO (Council for Scientific Research and Legal Opinion). In this case, Khaled chose CRLO as a critical reference in representing this authoritarian tendency. CRLO in several of its fatwas, provides a stipulation that a wife must obey her husband, even though his husband is wrong and unjust. This behavior is in accordance with the message of the Qur'an which states that "Men are leaders for women...". Furthermore, the institution recommends to wives who have been mistreated by their husbands to remain patient and obedient, because this is considered a religious teaching and commandment that must be obeyed, as has been legitimized by Surah An-Nisaa': 34.

Socio-historically, these jurists are holders of legitimate authority throughout Islamic history. CRLO as a religious law institution, in Khaled's view, has had the opportunity to be referred to as a 'special representative' in providing an interpretation of the meaning of Qawwamun. However, as "special representatives" these jurists have carried out an authoritarian model of interpretation in determining meaning. In other words, called in the name of God (author) to justify arbitrary actions of the reader (reader) in understanding and interpreting a text (Qawwamun). In this case, it is as if the meaning in question is rough and unfair treatment carried out by a husband, which is considered a religious teaching that must be accepted by the wife. Whereas in the Qur'an there are also many verses that narrate about sakinah, mawaddah and rahmah family relationships. Besides that, the hermeneutics offered by Khaled is in the form of a negotiating process to determine meaning. This is because the interpretation of Islamic

texts is seen as an intellectual endeavor that will continue to be open for anyone. In fact, the existence of Islamic legal methodologies and schools of law with different doctrines and approaches, such as the Hanbali, Maliki, Shafi'i and Hanafi schools is evidence of this openness. In the following, the researcher gives a little picture of the hermeneutic circle scheme regarding the relationship between the text (text), author (author) and reader (reader).

Negotiating process between author (author), text, and reader (reader) meaning is determined by (author). The point is that the reader must try to understand the author's intent in the text. An interpreter must try to capture the meaning intended by Allah as the author in a text. In his hermeneutic view, Khaled builds a moral principle for a reader. Khaled mentioned the conditions that must be met, including honesty, sincerity, overall, logical rationality and self-control. The principle is as a reading control that does not conflict with ethics and morals in terms of determination meaning. The text involved in this is Surah An-Nisaa ': 34, like the meaning of Qawwamun". Through this understanding, it can be understood that what is meant by the author is that when Allah formulates His intention in the form of a text, namely qawwamun, it is not as a legitimacy tool for someone to do authoritarian things against women as the fatwas issued by CRLO when making the verse as legitimacy. in justifying his fatwas.

It can be understood that CRLO is a reader/mufassir who has the authority to determine the meaning of what is called a special representative but instead is authoritarian because it does not have provisions that are a must (in Khaled's view). In this case, the five pre-requisites such as honesty, sincerity, wholeness, logical rationality and self-control in the effort of vigilance, are very important to be applied in reading the text in order to avoid deviations from the role of God. Furthermore, when we look at other verses in the Qur'an that use the word Qawwam in a different context, namely Surah An-Nisaa': 135 and Al-Maidah: 8. Then it will be more obvious that the word Qawwam is closely related to feeling. justice is not oppression, there is a sense of interdependence and complement each other. Moreover, marriage is described as a relationship of love and affection (mawaddah wa rahmah), not a relationship between an employer and his servant.

The Quran talks about compassion, love, care, and women who are obedient to Allah. The concept of the relationship between husband and wife in the Qur'an is also not based on servitude but is based on love and cooperation. In Khaled's view it looks like forcing or (in Khaled's language) to be authoritarian and seems to lock the text on one understanding. Likewise with the meaning of qawwam, which is full of meaning but is only used as a reinforcement that a wife's obedience to her husband, in this case a wife is obliged to obey whatever is ordered by a husband, even justified to hit if he disobeys so that the verse about qawwamun in surah An- Nisaa': 34 is often referred to as a verse about 'beating'.

Negotiating process should be present in determining meaning, so that it can provide an overview of a far-reaching understanding of discrimination and oppression based on religious arguments. Islam itself does not recognize and strongly opposes arbitrary, domestic relations between husbands For Khaled, the word qawwamun in Surah An-Nisaa' verse 34 contains various translations according to the way the word is understood and interpreted. The word can mean protector, caretaker, guard or even servant. However, according to him, the word qawwamun contains an element of ambiguity. From this understanding, the word qawwamun is indeed attached to the meaning of protector, guardian, guard, but it is all based on one's ability to objectivity.

In terms of family leadership, Khaled understands that this is not textual but contextual. The reading model is trying to negotiate the values of justice between men and women, so as not to appear authoritarian. However, overall, the important article is that the verse does not determine the relationship between men and women in absolute terms or interdependence. On the other hand, the verse explicitly states that whatever the status (male and female) it depends on their actions and efforts, namely according to what is spent for others and depends on God's decree with the advantages that are bestowed on someone else - the wife in the concept of qawwamun must bring a sense of security and justice.

Then said Fadhdhala in the continuation of the verse, still with Khaled's view, this shows that in fact the merits and gifts of excess are entitled to be obtained by anyone. In other words, here not only men who have advantages, but women also have the right to

get it all. Thus, the leadership authority in the family that is given to men is not solely because of the male gender, but rather on the ability to provide a living. If a woman or wife becomes the breadwinner and can carry out the duties of a guard, then the authority and responsibility of leadership in this family can be shared between husband and wife and shared fairly by both. This relationship pattern is like a dynamic and dialogical partner, each of whom has an equal position and collaborates with each other, so that both can build a relationship of mutual respect.

CONCLUSION

From the explanation above, it can be concluded that Khaled's authoritative hermeneutics is based on several criteria: first, it assumes the Qur'an and Sunnah as open texts, in the sense that the meaning of the Qur'an must be dynamic with interpretation. Second, authoritative hermeneutics means interpretation based on reason and this according to Khaled is in accordance with the spirit of Islam as a rational religion. Third, although it is open and rational, an interpreter must have prerequisites, namely: thoroughness, sincerity, honesty, rationality and self-control. It is from these criteria that a negotiated reading model and proportional placement between the text, the author and the reader will be realized, so that authoritarianism does not occur.

BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, Amin. (2006). *Pendekatan Hermeneutik dalam Fatwa-fatwa Keagamaan Proses Negoisasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Maraghi. (1982). *Tafsir Al-Maraghi*. Mesir: Musthofa Al-Bab Al-Halabi.
- Al-Qurthubî. *Al-Jami; li Ahkam al-Quran*. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Suyûthî,. (1991). *Tafsir al-Quran al-Azhim li al-Imamain al-Jalalain*. Bairut: Dar al-Fikr.
- Al-Zamakhsharî. (1995). *al-Kasyaf an Haqaiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi al-Wujuh al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- El-Fadl, Khaled M. Abou. (2004). *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. (Translated by R. Cecep Lukman Yasin). Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta
- El-Fadl, Khaled M. Abou. *The Islamic Law of Rebellion*. Cambridge: University Press.
- El-Fadl, Khaled M Abou. (2002). *The Place of Tolerance*. Boston: Beacon Press.
- Essack, Farid. (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publication.

- Habudin, Ihab. (2012). *Konstruksi Gagasan Feminisme Islam Khaled Abou el-Fadl*. (Thesis. UIN Sunan Kalijaga).
- Hawwa, Sa'id. (2011). *Al-Asas fi Al-Tafsir*. Dar al-Salam
- Madkur, Ibrahim. *Al-Mu'jam Al-Wasith*. Istanbul: Al-Maktabah Al-Islamiyyah.
- Maulana. (2015). Melacak Akar Bias Gender Dalam Studi Islam. *Jurnal Marwah*. 15(2).
- Mujahid, A. (2021). REKONSTRUKSI PENAFSIRAN IBNU JARIR AL-THABARI (224–310 H/839–923 M) TENTANG AYAT-AYAT GENDER. *Kafa`ah: Journal of Gender*. 11(2).
- Nasrullah. (2012). Kritik Khaled Abou el-Fadl Terhadap Otoritarianisme Pemikiran Hukum Islam. *Jurnal Syariah*. 2(2).
- Roded. (2015). Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 29 (56).
- Saeed, Abdullah. (2014). *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century A Contextualist Approach*. New York: Routledge.
- Shihab, Quraish. (2002). *Tafsir al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shodiq, Ja'far . (2017). Kepemimpinan terhadap Perempuan. *Jurnal Studi Quran*. 1(2), 226.



Melawan lewat Tulisan: Upaya Forum Perempuan Filsafat dalam Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di Lingkungan Kampus

Rizka Hidayatul Umami¹, Khabibur Rohman^{2*}, Sulistyorini³

^{1,2,3} PSGA UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung

*Correspondence: habib.rohman@gmail.com

Abstract

Several studies confirm that sexual violence in college has reached a very alarming level. This study aims to analyze the good practice of the "Women's Philosophy Forum" community in an effort to prevent and handle cases of sexual violence in the Sayyid Ali Rahmatullah UIN campus, Tulungagung. The study used a descriptive qualitative approach. Data mining techniques were carried out through in-depth interviews and participatory observations. Respondents in this study were community administrators of the Women's Philosophy Forum, lecturers and students of UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung. The results showed that (1). FPF was born from anxiety that female students do not get a fair space of expression both inside and outside the classroom, (2) the concept of sexual violence is not well understood by students and lecturers at UIN Sayyid Ali Tulungagung, (3) FPF uses the medium of study forums and writing, both in the format of scientific and popular articles, as a means to campaign for the dangers of sexual violence in the campus environment, (4). The assistance provided by the Women's Philosophy Forum for victims of sexual violence has empowered victims to fight for their rights. Sexual violence in universities is a crucial as well as complex problem, it is necessary for all parties to participate in fighting it together. Campuses need to initiate and facilitate the birth of a women's community, which is primarily concerned with the issue of gender justice.

Keywords: *Philosophy; Sexual Violence; Community; Writing*

Abstrak

Beberapa penelitian mengkonfirmasi bahwa kekerasan seksual di perguruan tinggi sudah sampai pada level yang sangat mengkhawatirkan. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis praktik baik komunitas "Forum Perempuan Filsafat" dalam upaya pencegahan dan penanganan kasus kekerasan seksual di lingkungan kampus UIN Sayyid Ali Rahmatullah, Tulungagung. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Teknik penggalan data dilakukan melalui indepth interview dan observasi partisipatif. Responden pada penelitian ini adalah pengurus komunitas Forum Perempuan Filsafat, dosen dan mahasiswa UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung. Hasil penelitian menunjukkan bahwa (1). FPF lahir dari kegelisahan bahwa mahasiswi tidak mendapatkan ruang berekspresi yang adil baik di dalam maupun di luar kelas, (2) konsep kekerasan seksual belum dipahami dengan baik oleh mahasiswa dan dosen di lingkungan UIN Sayyid Ali Tulungagung, (3) FPF menggunakan medium forum kajian dan tulisan, baik dalam format artikel ilmiah maupun populer, sebagai sarana untuk mengkampanyekan bahaya kekerasan seksual di lingkungan kampus, (4). Pendampingan yang dilakukan Forum Perempuan Filsfat pada korban kekerasan seksual membuat korban lebih berdaya untuk memperjuangkan haknya. Kekerasan seksual di perguruan tinggi adalah

permasalahan krusial sekaligus kompleks, diperlukan andil semua pihak untuk bersama-sama memeranginya. Kampus perlu menginisiasi dan memfalisitasi lahirnya komunitas perempuan, yang terutama memiliki concern pada isu keadilan gender.

Kata Kunci: *Filsafat; Kekerasan Seksual; Komunitas; Tulisan*

PENDAHULUAN

Lembaga pendidikan dipersepsikan sebagai tempat yang aman dan nyaman bagi seseorang untuk menemukan dan mengembangkan potensi dirinya (Rohman, 2016). Namun pada kenyataannya, di lembaga pendidikan seseorang tak benar-benar bebas dari ancaman dan marabahaya. Di antara ancaman yang mungkin terjadi di lembaga pendidikan dan patut mendapat perhatian serius dari berbagai pihak adalah kekerasan seksual (Agustina & Ratri, 2018; Liginia et al., 2018). Mirisnya, beberapa pemberitaan dan penelitian mengekspos bahwa kekerasan seksual di lembaga pendidikan kerap kali juga melibatkan oknum guru/dosen. Pihak yang semestinya menghadirkan keamanan dan kenyamanan di lembaga pendidikan (Hikmatunisa et al., 2022; Nashriana & Sofyan, 2022).

Berdasarkan catatan tahunan Komnas Perempuan, perguruan tinggi menjadi lembaga pendidikan dengan angka pengaduan kekerasan seksual tertinggi (Andriansyah, 2022). Fakta ini tentu saja memalukan. Mengutip pernyataan Benjamis Disraeli (Ellis, 2005), "A University should be a place of light, of liberty, and of learning". Kekerasan dalam bentuk apapun, terutama kekerasan seksual, tak boleh terjadi di perguruan tinggi.

Banyaknya laporan kasus kekerasan seksual di perguruan tinggi mungkin sudah cukup mengejutkan, tapi data tersebut bukanlah gambaran keseluruhan kejadian. Karena ada jauh lebih banyak kasus yang tidak dilaporkan oleh korban karena beberapa alasan. Survei Kemdikbud Ristek pada tahun 2020 mengekspos bahwa 63% kasus kekerasan seksual tidak dilaporkan dengan pertimbangan menjaga nama baik kampus (Hinga, 2019).

Sebagai gambaran, dalam kurun 4 tahun terakhir saja terdapat cukup banyak kasus kekerasan seksual di perguruan tinggi yang berhasil menyita perhatian publik. Di

antaranya adalah kasus pelecehan seksual saat kegiatan KKN seperti yang dialami oleh Agni di UGM (Maharani, 2019), atau kasus dugaan pelecehan yang dilakukan dosen di UIN Sunan Gunung Jati (Wijaya, 2019), juga kasus mahasiswa UNAIR dengan *fetish* “kain jarik”(Faizal, 2021) dan kekerasan seksual yang dilakukan oleh pengurus organisasi mahasiswa seperti yang terjadi di UNDIP (Purbaya, 2022).

Pola yang hampir selalu terjadi pada kasus kekerasan seksual di perguruan tinggi adalah pihak kampus baru bergerak jika kasus tersebut “viral”. Dalam beberapa kejadian bahkan pihak kampus terkesan membela diri dan menutup-nutupi demi menjaga nama baik kampus. Pada titik inilah suara mahasiswa menjadi sangat urgen. Mahasiswa, baik secara individu maupun kelompok, memiliki akses untuk menyuarakan perkara penting namun tak mendapat cukup perhatian publik. Cukup banyak kasus kekerasan seksual yang akhirnya “ditangani” setelah ada mahasiswa/i memiliki keberanian untuk *speak up* di media sosial secara luas.

Salah satu komunitas yang memiliki fokus kajian pada isu perempuan di wilayah Tulungagung adalah Forum Perempuan Filsafat. Komunitas ini diinisiasi pertama kali oleh sekitar 10 mahasiswa dari salah satu fakultas di UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung, tepatnya Fakultas Ushuludin Adab dan Dakwah. Pada 2015, berangkat dari keresahan di dalam kelas, di mana suara mahasiswi cenderung pasif dan tidak mendapatkan ruang berekspresi yang adil, membuat mereka sepakat mendirikan forum diskusi di luar kelas. Sejalan dengan itu, perkenalan mereka dengan mata kuliah baru, feminisme, membuka jalan terang untuk menekuni kajian perempuan secara mendalam dan terarah.

Kekerasan seksual tentu bukan *concern* utama komunitas Forum Perempuan Filsafat. Hanya saja, fakta bahwa kekerasan seksual di lingkungan telah sangat membahayakan dan perempuan adalah pihak yang seringkali kali dikalahkan, memaksa FPF banyak bergulat pada topik kekerasan seksual. Baik dalam upaya pencegahan maupun pendampingan kasus. Dalam perjalanannya, ada beberapa parameter yang dapat digunakan untuk mengatakan bahwa Forum Perempuan Filsafat cukup berhasil dan telah memiliki beberapa catatan prestisius dalam mengkampanyekan bahaya kekerasan seksual dan upaya preventif yang bisa dilakukan.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis praktik baik komunitas Forum Perempuan Filsafat dalam pergulatan mereka dengan kasus kekerasan seksual di lingkungan kampus UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Teknik penggalan data yang digunakan adalah indepth interview dan observasi partisipatif. Responden pada penelitian ini adalah pengurus komunitas FPF, dosen dan mahasiswa UIN Sayyid Ali Rahmatullah.

PEMBAHASAN

Agensi Komunitas dalam Pencegahan Kekerasan Seksual

Pada mulanya Forum Perempuan Filsafat (FPF) dapat dikatakan hanyalah sebuah lingkaran diskusi mahasiswa yang fokus pada bidang kajian perempuan dan filsafat. Komunitas ini cukup intens melakukan kajian mengenai isu gender dengan segala problematikanya. Pada perkembangannya, FPF menjadi badan otonom yang berada di bawah naungan *Institute for Javanese Islam Research (IJIR)*, salah satu pusat studi di UIN Tulungagung. Hal ini membuat arah gerak FPF menjadi lebih terarah. Mulai dari struktur kepengurusan, agenda-agenda diskusi, kerja sama, sampai mengadakan pelatihan feminisme rutin setiap tahun. Selain pelatihan dengan format klasikal, FPF juga mengagas pelatihan feminisme dalam bentuk baru yakni *Feminist Camp*. Konsep acara semacam ini mendapat antusiasme yang cukup tinggi di kalangan mahasiswa UIN Tulungagung.

Struktur kepengurusan FPF, selain pengurus inti meliputi Direktur, Sekretaris dan Bendahara, terdapat tiga departemen yang diisi oleh seluruh anggota FPF, meliputi Advokasi, Riset, dan Publikasi. Ketiga departemen tersebut diharapkan dapat menampung ide-ide seluruh anggota, mendiseminasikan wacana gender, mempublikasi kegiatan-kegiatan FPF, serta merawat jaringan. FPF juga mengajak dosen dengan fokus isu yang sama, untuk berkolaborasi, baik dalam konteks mengisi diskusi, maupun melakukan riset bersama berkaitan dengan posisi perempuan di lingkup kampus (Naharin, 2017). Dalam bentuk diskusi, secara rutin FPF menggelar diskusi feminisme dalam berbagai tajuk dan momentum. Seperti pada 2017 ada rangkaian diskusi tentang feminisme *post modern*, *post feminisme*, pada awal 2018, Forum Perempuan Filsafat

kembali menggelar peta diskursus feminisme, pada akhir 2018 terdapat rangkaian diskusi yang membahas detail mengenai feminisme multi perspektif, dan kegiatan-kegiatan lain yang diselenggarakan dalam rangka memperingati tanggal penting, seperti *International Women's Day*, 16 Hari Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, dan sebagainya.

Sebagai komunitas yang mendapatkan *privilege* belajar tentang akar kekerasan yang dialami perempuan, detail sejarah dan perkembangan feminisme, serta mengenal gerakan-gerakan perempuan di Indonesia, Forum Perempuan Filsafat juga memiliki tanggung jawab untuk menyebarkan dasar pengetahuan tersebut. Mengingat seluruh anggota FPF merupakan mahasiswa di UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung, maka ruang gerak FPF secara massif terjadi di lingkungan kampus. Dalam kurun empat tahun mulai dari 2015 sampai 2019, FPF mengupayakan implementasi gerakan yang tidak sekadar unggul dari segi pemikiran, tetapi juga perubahan perilaku dan cara berpikir. Upaya tersebut dilakukan mengingat tingginya kasus kekerasan seksual yang dialami oleh mahasiswa perempuan di perguruan tinggi.

Riset Kekerasan Seksual di Ranah Kampus

Salah satu agenda utama yang dilakukan oleh departemen Riset Forum Perempuan Filsafat adalah melakukan riset yang berkaitan dengan fokus kajian. Pada 2018, FPF melaunching salah satu hasil riset yang dikerjakan bersama dengan Lembaga Pers Mahasiswa (LPM) Dimensi, dalam tajuk 'Kekerasan Seksual Di Ranah Kampus'. Hasil riset tersebut dipublikasi serangkaian dengan peringatan 16 Hari Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (16 HAKTP), yang diselenggarakan pada 11 Desember 2018. Tidak sekadar publikasi, riset tersebut juga berkesempatan dibedah langsung oleh Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan, Abad Badruzzaman. Meskipun mendapat kritik terkait metodologi yang digunakan dalam riset tersebut, tetapi FPF telah melakukan langkah taktis dalam pencegahan kekerasan seksual di ranah kampus.

Kemudian dalam rangkaian agenda penting tersebut, FPF juga mengajak seluruh civitas akademik yang tergabung dalam forum untuk turut serta menggalakkan dukungan atas pengesahan Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual

(sekarang telah menjadi UU TPKS). Sebelumnya diketahui Rancangan Undang-Undang tersebut telah diinisiasi sejak 2012 oleh Komnas Perempuan. Kemudian pada 2016 RUU tersebut mulai masuk dalam Program Legislasi Nasional (Prolegnas) DPR RI, namun urung menjadi prioritas dan bahkan sempat dikeluarkan dari Prolegnas pada 2020 silam.¹ Hal tersebut yang kemudian menjadi alasan utama FPF turut mendorong komitmen kampus² dalam pencegahan kekerasan seksual, dengan mendukung pengesahan RUU, yang akhirnya pada 12 April 2022 lalu berhasil disahkan menjadi Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual.

Kurun 2016 sampai 2019, Forum Perempuan Filsafat merupakan satu-satunya komunitas berisi mahasiswa di lingkungan kampus UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung, yang bisa secara massif melakukan gerakan dan upaya-upaya pencegahan kekerasan terhadap perempuan di lingkungan kampus. Meskipun hanya beranggotakan mahasiswa lintas jurusan dan lintas fakultas, tetapi komitmen yang dimiliki mendapat dukungan dari banyak pihak. Selain turut didukung sepenuhnya oleh IJIR, beberapa tenaga pendidik, yang notabene memiliki paradigma berpikir inklusif, serta memiliki perspektif gender yang utuh, juga memberikan daya energi yang sama terhadap FPF.

Riset lain yang dilakukan oleh FPF yakni diselenggarakan pada 2019, bekerjasama dengan beberapa unit kegiatan mahasiswa dan anggota-anggota baru FPF. Riset berbasis media tersebut diselenggarakan setelah anggota baru menerima pelatihan, sehingga bisa melakukan tabulasi data, utamanya pada media-media arus utama. Riset ini bertujuan menggali sejauh mana media-media tersebut berkontribusi pada ketimpangan dan ketidakadilan yang dialami oleh perempuan. Sebagaimana diketahui, media-media di Indonesia tidak banyak yang memiliki keberpihakan terhadap korban kekerasan seksual. Seperti yang pernah dipaparkan oleh Komnas Perempuan pada 2015, dari 9 media yang dianalisis, keseluruhannya masih bias dalam memberitakan korban kekerasan seksual. Pemenuhan hak korban kekerasan seksual juga tidak diperhatikan oleh media-media tersebut.

¹ (Nurhadi, 2022)

² (Filsafat, 2018) Slide 2.

Adapun hasil tabulasi dan analisis yang dilakukan oleh FPF terkait dengan Riset Media tersebut tidak pernah dipublikasikan atas beberapa alasan. Tetapi dalam *Annual Report* yang dipaparkan oleh Dian Kurnia Sari, riset tersebut juga mengungkapkan bahwa kurun 2017 hingga 2019, media arus utama masih kerap memberikan *stereotype* kepada perempuan korban kekerasan seksual. Inisial korban yang seharusnya dilindungi atau tidak dipublikasikan, justru dipublikasi oleh media-media tersebut. Sehingga korban justru menjadi korban untuk kedua kalinya, akibat pemberitaan media.

Lingkar Gayatri

Dalam rangka melanjutkan pelatihan feminisme yang rutin dilakukan pada tahun-tahun sebelumnya, FPF juga menyelenggarakan sebuah inisiasi agenda baru, bernama Lingkar Gayatri. Agenda tersebut berisi rangkaian diskusi dengan berbagai topik, terkait gender. Seperti Lingkar Gayatri I dilaksanakan pada 6 September 2019. Pada agenda pertama tersebut, topik yang diangkat adalah menyingkap makna gender. Kemudian pada minggu selanjutnya, tepatnya 13 September 2019, agenda Lingkar Gayatri dilanjutkan dengan membahas Polemik Ketidakadilan Gender.

Pada 2 Oktober 2019, IJIR dan FPF dalam agenda Lingkar Gayatri mengundang Ketua Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (YLBHI), Asfinawati sebagai pembicara dalam tajuk, "Pasang Surut Perlindungan Hukum dan HAM Bagi Perempuan di Indonesia". Agenda yang turut dihadiri oleh Akhol Firdaus, selaku direktur IJIR tersebut membuka kesadaran bahwa persoalan perempuan sesungguhnya bukan semata persoalan satu individu. Dalam pandangan Asfinawati, persoalan perempuan melampaui persoalan personal karena perempuan juga ada di dalam sebuah sistem kuasa yang mendiskriminasi. Sehingga membutuhkan upaya bersama dalam perlindungan dan penegakan hukum.

Masih dalam rangka mendiseminasikan wacana feminisme dan gender pada seluruh civitas akademik UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung, forum Lingkar Gayatri juga dibuka untuk seluruh mahasiswa, tenaga pendidik, dan tenaga kependidikan yang sedia bergabung. Forum tersebut berhasil diselenggarakan mulai September hingga Oktober 2019 dan pada bulan selanjutnya, tepatnya Desember 2019

dilanjutkan dengan momen peringatan 16 HAKTP. Forum Perempuan Filsafat memiliki agensi untuk mendorong terciptanya ruang aman bagi seluruh civitas akademik di kampus, utamanya perempuan dari kekerasan seksual dalam berbagai bentuknya.

Pendampingan terhadap Kasus Kekerasan Seksual

Forum Perempuan Filsafat tidak hanya bekerja dalam ruang penyebaran gagasan, tetapi juga dalam ranah advokasi dan pendampingan terhadap penyintas kekerasan seksual. Pada konteks UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung, FPF pernah memberikan pendampingan intens pada kasus kekerasan seksual yang dilakukan seorang dosen pembimbing pada salah satu mahasiswi pada tahun 2019. Pada kasus tersebut, FPF melakukan pendampingan secara non-litigasi dan mengupayakan agar penyintas tidak lagi dibimbing oleh pelaku. Upaya tersebut berhasil dilakukan dengan perantara Ketua Jurusan dan Dekan, yang akhirnya mengabulkan permintaan perwakilan FPF yang mendampingi penyintas.

Pendampingan lain yang dilakukan oleh FPF, terkait dengan kekerasan yang dialami mahasiswi semester akhir. Pada akhir 2019, penyintas ditinggal oleh kekasihnya, yang juga sedang mengerjakan tugas akhir, dalam keadaan mengandung. Pada kasus tersebut FPF tidak sekadar memberikan ruang aman, tetapi juga melakukan upaya non-litigasi dan meminta secara serius kepada kampus untuk ikut mengawal kasus tersebut. FPF berhasil melakukan komunikasi intens dengan Ketua Jurusan, Dekan, dan Humas kampus untuk membantu penyintas mendapatkan hak-haknya dari pelaku. Kampus, melalui Kajur dan Dekan juga sempat mendatangi rumah keluarga pelaku dan meminta pertanggungjawaban atas tindakan yang dilakukan.

Jika mengacu pada kode etik kampus, dalam kasus tersebut, kedua belah pihak baik laki-laki maupun perempuan harus dikeluarkan. Namun dalam konteks yang diceritakan oleh penyintas, tindakan pelaku dan tidak kooperatif dan hilangnya hak-hak penyintas, membuat FPF mengupayakan agar penyintas dapat melanjutkan tugas akhirnya. Hal tersebut juga mendapatkan dukungan penuh dari pihak kampus, yang dalam beberapa kali pertemuan menyepakati bahwa penyintas tetap dapat melanjutkan pendidikannya, sementara pelaku dikeluarkan dari kampus. Pada saat itu, kampus

notabene belum memiliki SOP terkait kekerasan seksual, sehingga sulit bagi penyintas dan pendamping untuk mendapatkan keadilan.

Pada kasus-kasus lain, beberapa anggota FPF yang telah berada di luar kampus masih sedia badan untuk menjadi ruang aman bagi mahasiswa atau mahasiswi yang mendapatkan kekerasan seksual, baik di dalam kampus maupun di luar kampus. Meskipun tidak memberikan pendampingan secara langsung pada penyintas, FPF memberikan saran dan masukan pada penyintas, menghubungkannya dengan psikolog, serta lembaga-lembaga yang memiliki kompetensi di Tulungagung dan di luar Tulungagung. Tidak jarang, FPF juga bekerjasama dengan lembaga lain yang fokus pada pencegahan dan perlindungan perempuan dari kekerasan seksual.

Melawan dengan Tulisan

Salah satu langkah yang diambil oleh FPF sebagai upaya berkelanjutan dalam menyebarkan pengarusutamaan gender adalah melalui tulisan dan publikasi agenda di media sosial. Seperti yang dilakukan oleh Seli Muna Ardiani, salah seorang pengurus di FPF. Seli menggugat ketidakadilan yang dialami oleh perempuan melalui tulisan-tulisannya di media online. Seperti yang pernah tayang di Magdalene berjudul, 'Hukuman Mati untuk Pemerkosa Tak Bisa Selesaikan Persoalan (Ardiani, 2022a) dan di blog Sahabat Jurnal Perempuan berjudul, 'Menemukenali Istilah Pelecehan Seksual (Ardiani, 2022b).

Ada pula tulisan-tulisan Seli yang kerap tayang di website Konde.co, yang memang fokus pada isu-isu perempuan, anak, serta kelompok marginal. Misalnya saja berjudul, 'Surat untuk NWR, Kami Menutup Tahun 2021 dengan Kematianmu' Seli 2021. Selain itu ada pula tulisan generasi muda FPF, yakni Ravika Alvin Puspitasari. Beberapa tulisan Ravika Alvin yang juga tayang di Konde.co seperti, 'Perempuan Nakal, Bodoh, dan Bisa Diperdaya: Stop Labeling Perempuan Pekerja Migran', 'Cantik atau Tidak Cantik Itu Bukan Urusanmu: Kita Setara di Dunia Digital', dan lain sebagainya.

SIMPULAN

FPF lahir dari kegelisahan bahwa mahasiswi tidak mendapatkan ruang berekspresi yang adil baik di dalam maupun di luar kelas, Berdasar dari hasil analisa, FPF menyadari bahwa konsep kekerasan seksual belum dipahami dengan baik oleh mahasiswa dan dosen di lingkungan UIN Sayyid Ali Tulungagung, untuk itu sebagai komunitas yang mendapatkan *privilege* belajar tentang feminisme, kesetaraan gender, dan terutama kekerasan seksual, Forum Perempuan Filsafat merasa memiliki tanggung jawab untuk menyebarkan dasar pengetahuan tersebut. Di antara upaya FPF dalam mengarusutamakan isu-isu gender dan kekerasan seksual, FPF menggunakan setidaknya dua format, forum kajian dan tulisan. Dalam bentuk diskusi, secara rutin FPF menggelar diskusi feminisme dalam berbagai tajuk dan momentum. Sedangkan dalam bentuk tulisan, diseminasi ide dilakukan dalam format artikel ilmiah maupun populer. Pengalaman mendampingi korban kekerasan seksual yang dilakukan Forum Perempuan Filsafat berhasil membuat korban lebih berdaya untuk memperjuangkan hidup dan haknya.

Kekerasan seksual di perguruan tinggi adalah permasalahan krusial sekaligus kompleks, diperlukan andil semua pihak untuk bersama-sama memeranginya. Kampus perlu menginisiasi dan memfalisitasi lahirnya komunitas perempuan, yang terutama memiliki concern pada isu keadilan gender.

DAFTAR PUSTAKA

- Agustina, P. W., & Ratri, A. K. (2018). Analisis Tindak Kekerasan Seksual pada Anak Sekolah Dasar di Kabupaten Tulungagung Tahun 2017. *Ilmu Pendidikan: Jurnal Kajian Teori Dan Praktik Kependidikan*, 3(2), 151–155.
- Andriansyah, A. (2022). *Komnas Perempuan: Kasus Kekerasan Seksual di Lingkungan Pendidikan, Paling Tinggi di Universitas*. VOA Indonesia. [https://www.voaindonesia.com/a/komnas-perempuan-kasus-kekerasan-seksual-di-lingkungan-pendidikan-paling-tinggi-di-universitas/6525659.html#:~:text=Komnas Perempuan memaparkan data bahwa,Komnas Perempuan dalam periode tersebut.](https://www.voaindonesia.com/a/komnas-perempuan-kasus-kekerasan-seksual-di-lingkungan-pendidikan-paling-tinggi-di-universitas/6525659.html#:~:text=Komnas%20Perempuan%20memaparkan%20data%20bahwa,Komnas%20Perempuan%20dalam%20periode%20tersebut.)
- Ardiani, S. M. (2022a). *Hukuman Mati untuk Pemerkosa Tak Bisa Selesaikan Persoalan*. Magdalena. <https://www.magdalene.co/tag/kekerasan-seksual-di-pesantren>
- Ardiani, S. M. (2022b). *Menemukanali Istilah Pelecehan Seksual*. *Jurnal Perempuan*. Jurnal Perempuan.

- <http://www.jurnalperempuan.org/15/post/2022/08/menemukenali-istilah-pelecehan-seksual.html>
- Astuti, A. (2022). *Pembingkaiian berita polemik Permendikbud Ristek nomor 30 tahun 2021 tentang Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual (PPKS) di Perguruan Tinggi pada media online: Analisis Framing model Zhongdang Pan dan Gerald M. Kosicki pada media online Detik. com dan Republika. co. id edisi 2-27 November 2021*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Ellis, B. (2005). A University should be a place of light, of liberty, and of learning [I]. In *MICROELECTRONICS INTERNATIONAL* (Vol. 22, Issue 1, pp. 51–53). EMERALD GROUP PUBLISHING LIMITED 60/62 TOLLER LANE, BRADFORD BD8 9BY, W
- Faizal, A. (2021). *Perjalanan Kasus Gilang Fetish Kain Jarik, Terbongkar dari Utas Twitter, 25 Korban, Pelaku Dikeluarkan dari Unair Artikel ini telah tayang di Kompas.com dengan judul "Perjalanan Kasus Gilang Fetish Kain Jarik, Terbongkar dari Utas Twitter, 25 Korban, Pela. Kompas.Com.* <https://regional.kompas.com/read/2021/03/04/06160021/perjalanan-kasus-gilang-fetish-kain-jarik-terbongkar-dari-utas-twitter-25?page=all>
- Hikmatunisa, A., Sugiarti, D. H., & Rosalina, S. (2022). Analisis Framing dalam Berita Kekerasan Seksual Santri pada Tribunnews. Com dan Liputan6. Com Edisi Desember 2021. *Jurnal Pendidikan Dan Konseling (JPDK)*, 4(4), 4294–4305.
- Hinga, I. A. T. (2019). Pencegahan Kekerasan Seksual Pada Anak Melalui Edukasi Kesehatan Reproduksi Berbasis Media Pada Murid Sekolah Pendidikan Anak Usia Dini (Paud). *GEMASSIKA: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, 3(1), 83–98.
- Ligina, N. L., Mardhiyah, A., & Nurhidayah, I. (2018). Peran orang tua dalam pencegahan kekerasan seksual pada anak sekolah dasar di Kota Bandung. *Ejournal Umm*, 9(2), 109–118.
- Maharani, S. (2019). *Kasus Agni UGM, Korban Disalahkan Hingga Depresi*. Tempo.Co. <https://nasional.tempo.co/read/1174054/kasus-agni-ugm-korban-disalahkan-hingga-depresi>
- Naharin, N. (2017). Subordinasi Perempuan Dalam Organisasi (Organisasi Mahasiswa lain Tulungagung Tahun 2015). *Martabat: Jurnal Perempuan Dan Anak*, 1(1), 175–196.
- Nashriana, N., & Sofyan, K. N. (2022). PERTANGGUNGJAWABAN TINDAK PIDANA KEKERASAN SEKSUAL TERHADAP ANAK YANG DILAKUKAN OLEH OKNUM GURU PUTUSAN NOMOR: 305/Pid. Sus/2017/PN. SKY. *Lex LATA*, 2(2).
- Purbaya, A. D. (2022). *Kronologi Terungkapnya Dugaan Pelecehan oleh Mahasiswa UNDIIP*. Detik.Com. <https://www.detik.com/jateng/berita/d-6269375/kronologi-terungkapnya-dugaan-pelecehan-oleh-mahasiswa-undip>
- Rohman, K. (2016). Optimalisasi Pendidikan Humanistik Di Sekolah Dasar: Studi Multisitus di SD Insan Mulia Surabaya dan SDS Wahidiyah Tulungagung. *Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Penelitian Sosial Keagamaan*, 16(1), 79–105.
- Wijaya, C. (2019). *Dugaan pelecehan seksual mahasiswi UIN SGD Bandung: Mengapa "tidak pernah terungkap"?* BBC News Indonesia. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-47302727>.



Perlindungan Hukum terhadap Perempuan dan anak Perspektif Hukum Positif di Indonesia

Sumiati^{1*}, Akmaliah², Putri diesy Fitriani³

^{1,2,3} UIN Sunan Gunung Djati Bandung

*Correspondence: sumiati@uinsgd.ac.id

Abstract

The premise of this paper is that the government must provide welfare for all people, including women and children. The data on violence against women and children has increased, so how is the legal protection provided by the state for women and children from the perspective of positive law in Indonesia? The method used in this research is descriptive-analytical. The results of the discussion of this paper indicate that legal protection for women when viewed from a positive legal aspect, can be seen from the various efforts of the government as the party that has the authority to issue policies or regulations that are coercive and binding. These policies are contained in Article 28D paragraph (1) of the 4th amendment of the 1945 Constitution, Law no. 7 of 1984 concerning the Ratification of the Convention Concerning the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW), Law no. 39 of 1999 concerning Human Rights, Law no. 23 of 2004, Law no. 1 of 1974 concerning Marriage and there is also a book of the Criminal Law Act and the Criminal Procedure Code. While the implementation of legal protection for children is the responsibility and obligation of all parties starting from the state, government, parents, or other parties, for that the government issued Law Number 17 of 2016 concerning the Second Amendment to Law Number 23 of 2002 concerning the Protection Children Become Law and Presidential Regulation (PERPRES) Number 101 of 2022 National Strategy for the Elimination of Violence against Children.

Keywords: *Legal Protection, Women, children*

Abstrak

Dasar pemikiran tulisan ini adalah bahwa pemerintah harus memberikan kesejahteraan bagi semua rakyat, termasuk perempuan dan anak. data kasus kekerasan yang terjadi terhadap perempuan dan anak mengalami peningkatan, maka bagaimana perlindungan hukum yang diberikan oleh negara bagi perempuan dan anak dalam perspektif hukum positif di Indonesia. Penggunaan metode dalam penelitian ini yaitu metode deskriptif analitis. Hasil pembahasan tulisan ini menunjukkan bahwa Perlindungan hukum terhadap perempuan apabila ditinjau dari aspek hukum positif, maka dapat dilihat dari berbagai upaya pemerintah sebagai pihak yang memiliki kewenangan untuk mengeluarkan kebijakan atau peraturan yang bersifat memaksa dan mengikat. Kebijakan tersebut diantaranya terdapat dalam Pasal 28D ayat (1) amandemen ke-4 UUD 1945, Undang-undang No. 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita (CEDAW), Undang-undang No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, undang-undang No. 23 tahun 2004, Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan juga terdapat kitab Undang-Undang Hukum Pidana dan Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana. Sedangkan penyelenggaraan perlindungan hukum terhadap anak merupakan tanggung jawab dan kewajiban semua pihak

mulai dari pihak negara, pemerintah, orang tua ataupun pihak lainnya, untuk itu maka pemerintah mengeluarkan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2016 tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak Menjadi Undang-Undang dan Peraturan Presiden (PERPRES) Nomor 101 Tahun 2022 Strategi Nasional Penghapusan Kekerasan terhadap Anak.

Kata Kunci: Perlindungan Hukum, Perempuan, anak

PENDAHULUAN

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) merupakan bentuk negara Indonesia yang dilahirkan atas dasar hasil kemufakatan para tokoh bangsa yang memiliki perbedaan asal daerah, suku ataupun keyakinan beragama. Dengan demikian segala hal menjadi kebijakan negara harus didasarkan pada kesepakatan yang berbentuk aturan atau perundang-undangan seperti yang sudah tercantum di dalam konstitusi negara yaitu Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945.

Mencerdaskan kehidupan bangsa dan memberikan kesejahteraan kepada rakyat (*welfarestate*) merupakan tujuan dibentuknya negara Republik Indonesia, hal ini sebagaimana termaktub di dalam pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 khususnya yang tercantum dalam alenia keempat yang didalamnya dinyatakan bahwa “ Kemudian daripada itu, untuk membentuk suatu pemerintahan yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan berbangsa...”. (UUD RI, 1945)

Berdasarkan tujuan tersebut, maka idealnya pemerintah harus memberikan kesejahteraan bagi semua elemen masyarakat yang merupakan bagian dari rakyat Indonesia. Bagian yang tidak kalah penting dari rakyat Indonesia yang harus di sejahterakan adalah perempuan dan anak yang terkadang rentan mendapatkan perlakuan yang tidak adil karena posisinya dipandang sebagai makhluk yang lemah dan dalam konteks struktur sosial menempati kelas kedua (*second class*). Hal ini karena terjadinya ketimpangan peran gender yang tidak seimbang, salah satunya diakibatkan oleh tindakan kekerasan baik secara fisik maupun psikis.

Pada dasarnya hak yang diberikan kepada setiap warga negara adalah menikmati rasa aman dan terbebas dari berbagai jenis kekerasan sesuai dengan landasan negara

yaitu Pancasila dan UUD 1945, yang didalamnya tersurat bahwa berbagai jenis pelanggaran harus dihapuskan baik yang berhubungan dengan hak asasi manusia maupun kejahatan lainnya yang dapat mengganggu harkat dan martabat kemanusiaan serta berbagai bentuk diskriminasi lainnya.(Amalia, 2011)

Mengacu pada data kasus kekerasan yang terjadi terhadap perempuan yang mengalami peningkatan, dari 8.864 kasus pada 2019, kemudian pada tahun 2020 menjadi 8.686 kasus, dan pada tahun 2021 kembali meningkat menjadi 10.247 kasus. Begitupun secara kuantitas terjadi peningkatan pada korban kekerasan terhadap perempuan yakni dari pada 2019 sebanyak 8.763 menjadi 8.947 orang pada tahun 2020, lalu pada tahun 2021 kembali meningkat menjadi 10.368 kasus. Begitu juga kasus kekerasan terhadap anak menunjukkan adanya peningkatan yang signifikan dari pada 2019 mencapai 11.057, yang kemudian menjadi 11.278 kasus pada tahun 2020, yang kemudian meningkat kembali pada tahun 2021 menjadi 14.517 kasus. begitupun banyaknya korban pada ranah kekerasan anak juga mengalami peningkatan hal ini dibuktikan dengan banyaknya korban pada tahun 2019 sebanyak 12.285, yang kemudian pada tahun 2020 menjadi 12.425, dan menjadi 15.972 pada tahun 2021. Secara umum kekerasan seksual merupakan kekerasan yang terjadi pada anak dengan jumlah terbanyak, sedangkan pada perempuan adalah kekerasan fisik.(Ramadhan, 2022)

Adapun di Jawa Barat, kasus kekerasan yang terjadi pada perempuan dan anak juga termasuk tinggi, hal ini dibuktikan pada tahun 2021 berdasarkan data Simfoni-PPA yang dilaporkan secara keseluruhan terdapat 1.677 kasus. (Lukihardianti, 2022). Tingginya kasus tersebut menunjukkan bahwa perempuan dan anak yang sejatinya harus diperlakukan secara adil dan dapat disejahterakan oleh negara, akan tetapi yang terjadi adalah kondisi sebaliknya, sehingga perlu dikaji lebih mendalam mengenai bagaimana perlindungan hukum yang diberikan oleh negara bagi perempuan dan anak dalam perspektif hukum positif di Indonesia, mengingat bahwa Indonesia adalah negara hukum dan menjadi sebuah keniscayaan agar semua kelompok masyarakat termasuk perempuan dan anak di dalamnya untuk diberikan perlindungan secara hukum

Berhubungan dengan hal tersebut di atas, terdapat beberapa penelitian terdahulu yang telah mengkajinya, diantaranya *pertama* penelitian yang berjudul “Implementasi Kebijakan Kesejahteraan Dan Perlindungan Anak *Implementation Of Welfare And Child Protection Policies*” oleh Mulia Astuti, Hasil pembahasan penelitian ini menyatakan bahwa Sebagian besar anak mengalami masalah khususnya dalam mendapatkan kesejahteraan hal ini dikarenakan kebutuhan dan pelayanan sosial dasarnya belum dapat dipenuhi begitu juga dalam hal hak perlindungan, Sebagian besar anak yang dipandang membutuhkan perlindungan khusus ternyata belum dapat terlindungi. Adapun kebijakan pemerintah belum dapat diimplementasi secara maksimal, salah satunya dikarenakan lembaga yang berwenang untuk melayani memiliki berbagai hambatan seperti dalam berkomunikasi atau melakukan koordinasi dan sumber daya baik manusia maupun anggaran yang terbatas. Dengan demikian untuk dapat meningkatkan kesejahteraan dan memberikan perlindungan terhadap anak, maka diberikan rekomendasi agar melakukan pembenahan mulai dari kebijakan sampai pada program, dan kegiatan, serta implementasinya di lapangan. (Astuti & Suhendi, 2014)

Penelitian *kedua* yang berjudul “Kekerasan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Dan Sosio kultural” yang dilakukan oleh Mia Amalia, Adapun hasil pembahasan penelitian ini menunjukkan bahwa di Indonesia berdasarkan beberapa kasus kekerasan perempuan yang terjadi persoalan penting yang seharusnya secepatnya diperbaiki adalah faktor budaya patriarki yang dipandang masih dominan sehingga hal ini menyebabkan terjadinya berbagai tindak kekerasan itu sendiri baik di bidang ekonomi, pendidikan, sosial, budaya, dan agama. (Amalia, 2011)

Penelitian *ketiga* berjudul “Pemahaman Mengenai Perlindungan Korban Perdagangan Anak (*Trafficking*) Dan Pekerja Anak Di Bawah Umur Di Jawa Barat” oleh Sherly Ayuna Putri. Hasil pembahasan penelitian ini menunjukkan bahwa tingkat kesungguhan pemerintah dan para aparat hukum dipandang masih rendah, sehingga penegakan supremasi hukum dan kerancuan hukum terjadi di Indonesia. Dengan demikian hubungannya dengan anak yang menjadi korban *trafficking* dipandang tidak adil dan tidak diberikan perlindungan hukum terhadap korban hal ini dikarenakan para pihak yang bertindak sebagai penegak hukum belum sepenuhnya berpegang pada

undang-undang, sehingga tindak pidana perdagangan orang yang terjadi belum sejalan dengan amanah undang-undang perlindungan anak dan juga undang-undang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang.(Putri & Takariawan, 2017).

Berdasarkan beberapa penelitian diatas, maka yang menjadi pembeda dengan penelitian yang akan dilakukan oleh penulis adalah bahwa penulis akan melakukan penelaahan sejauhmana perlindungan hukum diberikan kepada perempuan dan anak apabila ditinjau dari perspektif hukum positif di Indonesia.

Penggunaan metode dalam penelitian ini yaitu metode deskriptif analitis, yaitu suatu metode yang digunakan untuk melakukan analisis secara teratur dan sistematis dalam memberikan gambaran kondisi dilapangan atau karakteristik populasi tertentu secara aktual dan seksama. (Sugiono, 2012). Melalui metode yang digunakan ini, maka peneliti akan mengumpulkan berbagai sumber informasi dengan lebih terbuka seperti yang ditunjukkan oleh apa yang didapat di area penelitian berupa kata-kata maupun narasi bukan dalam bentuk angka (Darim, 2013). apabila informasi tersebut telah berhasil dikumpulkan maka selanjutnya digambarkan sesuai dengan substansinya dan apabila muncul permasalahan pada data yang sudah didapatkan maka masalah tersebut akan berupaya untuk dipecahkan. Dalam hal ini, penulis memberikan gambaran bagaimana perlindungan hukum diberikan kepada perempuan dan anak dalam perspektif hukum positif.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Peran Gender dan Perlindungan hukum terhadap Perempuan

a. Ruang lingkup Gender

Berbicara persoalan perempuan tentunya tidak terlepas dari persoalan gender dan sex. Secara etimologis Kata "Gender" diambil dari bahasa inggris, yang artinya adalah "jenis kelamin". berdasarkan *Webster's New World Dictionary*, kata gender memiliki arti sebagai suatu perbedaan yang terjadi antara perempuan dan laki-laki ditinjau dari sisi nilai dan perilaku sosial (Umar, 2010). Untuk mendapatkan pemahaman tentang konsep gender secara menyeluruh maka harus berawal dari kemampuan membedakan konsep dasar antara gender dengan jenis kelamin (seks). Hal

ini dikarenakan diantara keduanya memiliki keterkaitan erat. jenis kelamin diartikan sebagai sebuah pemberian sifat, jenis kelamin manusia dibagi dua dimana penentuannya dihitung berdasarkan aspek biologis yang terdapat pada jenis kelamin tertentu, contohnya penis dan kemampuan memproduksi sperma merupakan ciri manusia yang memiliki jenis kelamin laki-laki, sedangkan vagina dan rahim merupakan ciri jenis kelamin perempuan, ketentuan biologis ini secara mutlak tidak dapat di gantikan antara perempuan dan laki-laki karena sifatnya kodrati.

Disisi lain pendefinisian gender merupakan pembeda antara laki-laki dan perempuan yang ditinjau dari segi nilai dan perilaku. Sehingga kata Gender dipandang sebagai suatu istilah yang mana penggunaannya diperuntukkan bagi pembeda antara laki-laki dan perempuan ditinjau dari aspek sosial. Dengan demikian gender dianggap sebagai suatu atribut dan perilaku secara kultural yang melekat baik pada laki-laki maupun perempuan (Narwoko & Yuryanto, 2004). Dengan demikian maka dapat diambil kesimpulan bahwa gender merupakan peranan baik yang dilakukan oleh perempuan maupun laki-laki yang dipandang sebagai hasil yang dibentuk atau dikonstruksi oleh faktor sosial dan budaya. Melekatnya peran ataupun sifat tersebut baik kepada laki-laki ataupun perempuan didasarkan kepada adat atau kebiasaan yang sudah menjadi budaya pada lingkungan tersebut dan pada akhirnya akan terbentuk sebuah simpulan akhir bahwa peranan tersebut hanya melekat pada perempuan maupun laki-laki.

Berdasarkan beberapa pendefinisian tersebut diatas maka dapat diambil kesimpulan bahwa gender merupakan sebuah konsep yang dipergunakan untuk melakukan identifikasi yang dapat membedakan diantara laki-laki maupun perempuan yang dipandang dari aspek sosial dan budaya yang pada dasarnya dapat diubah yang disesuaikan dengan perubahan zaman, oleh karenanya gender dapat diartikan sebagai pendefinisian laki-laki dan perempuan yang ditinjau dari sisi non-biologis.

Dibidang psikologi istilah gender sudah dikenal sejak dahulu dan pada saat ini dianggap menjadi sangat populer, utamanya pada saat bermulanya gerakan kelompok perempuan ("*women's movement*") yang mulai pada kisaran tahun 1970. Secara umum teori gender merupakan sebuah teori yang memberikan perbedaan dari sisi peran diantara laki-laki dan perempuan yang berakibat pada perbedaan dalam

memperlakukan antara laki-laki dan perempuan pada suatu kelompok masyarakat tertentu (C. Squire, 1989). hal ini mulai nampak sejak adanya perbedaan faktor biologis diantara keduanya. Pada dasarnya perempuan secara jasmaniah pastinya berbeda dengan laki-laki, hal ini dikrenakan fungsi-fungsi biologis perempuan berbeda dan laki-laki tidak dapat menggantikannya seperti perempuan yang mengalami haid, mengandung janin, melahirkan, dan dapat menyusui, dan hal ini akhirnya yang melahirkan keyakinan bahwa secara kodrati perempuan berperan sebagai ibu (Retno Suharti, 1995).

Perbedaan pemahaman konsep gender tersebut terkadang memunculkan ketidakadilan gender, menurut Mansour Faqih terdapat 5 manifestasi ketidakadilan gender, yaitu *pertama marginalisasi* yaitu suatu bentuk peminggiran yang terkadang ini terjadi bukan hanya ditempat bekerja tetapi juga rumah tangga, masyarakat atau juga kehidupan bernegara, *kedua subordinasi* yang menempatkan perempuan pada posisi tidak penting, *ketiga stereotipe* yaitu pelebelan atau penandaan pada suatu kelompok tertentu, *keempat "kekerasan"* atau dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah "*violence*" mengartikannya sebagai suatu serangan atau invasi (*assault*) terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang, *kelima* beban kerja ganda. (Mansour Faqih, 2013)

Berhubungan dengan kekerasan, dalam konteks ini menjadi dasar pembeda dengan pemahaman kekerasan di dalam bahasa Indonesia, yang mana konsep kekerasan dikhususkan dengan serangan yang bersifat fisik. Dalam perspektif Mansour Faqih tersebut memberikan pengertian kekerasan bukan hanya objeknya secara fisik tetapi juga psikologis, ditinjau dari segi bentuknya kekerasan terhadap perempuan terdiri atas kekerasan fisik, psikologis, ekonomi, sampai kekerasan seksual. (Muhajarah, 2016)

Pada faktanya Kekerasan yang terjadi pada perempuan banyak terjadi, hal ini merupakan isu penting di dalam masyarakat, bukan hanya pada tingkat nasional, tetapi juga masyarakat internasional. Diantara respon isu tersebut terjadi pada tahun 1995, yaitu dengan adanya pertemuan perempuan sedunia di Beijing China, adapun hasil dari

pertemuan tersebut adalah dikeluarkannya “Deklarasi Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan” secara lebih sempurna.(Amalia, 2011)

Hal ini merupakan bukti bahwa tingkat kekerasan perempuan yang terkatagorikan sebagai salah satu bentuk ketidakadilan gender memang tinggi di seluruh dunia termasuk di Indonesia, data komisi nasional perempuan yang dikeluarkan pada tanggal 6 Maret 2020 bertepatan dengan peringatan hari perempuan sedunia dengan meluncurkan catatan tahunan (CATAHU), yang menjadi catatan pada tahun 2020 berupa catatan dokumentasi banyaknya laporan kasus kekerasan perempuan yang penanganannya dilakukan oleh berbagai lembaga negara, lembaga layanan maupun yang sudah dilaporkan pada Komnas Perempuan pada tahun 2019. Hasil laporan tersebut mencatat kasus kekerasan perempuan sebanyak 431.471 kasus sumbernya didapatkan dari data kasus/perkara yang ditangani oleh Pengadilan Agama sebanyak 421.752 kasus, sedangkan kasus yang penanganannya dilakukan lembaga mitra pengadaan layanan sebanyak 14.719 kasus dan yang bersumber dari Unit Pelayanan dan Rujukan (UPR) sebanyak 1419 kasus, disamping itu Komnas Perempuan juga membentuk unit khusus yang bertugas untuk menerima aduan dari korban baik yang datang secara langsung maupun melalui media telepon. Dari 1419 pengaduan tersebut, 1.277 merupakan kasus berbasis gender dan tidak berbasis gender 142 kasus. Sehingga berdasarkan data tersebut dilaporkan mengalami peningkatan signifikan sepanjang lima tahun terakhir. (Perempuan, 2020)

Disamping itu data aduan yang diterima Komnas Perempuan, berhubungan dengan kasus *cyber crime* mencapai 281 kasus, dalam kasus tersebut bentuknya berupa tindakan mengancam dan mengintimidasi korban dengan cara menyebarkan foto ataupun video porno korban, sedangkan kasus Kekerasan seksual perempuan disabilitas juga mengalami kenaikan mencapai 47% dan mayoritas korban adalah disabilitas intelektual. Beberapa kasus tersebut seharusnya negara memberikan perhatian serius sebagai bentuk tanggung jawab dalam menyediakan perlindungan terhadap perempuan dan anak perempuan, khususnya berkaitan dengan kebijakan yang berhubungan dengan kekerasan seksual, baik dalam hal pencegahan, perlindungan, maupun penanganan, termasuk di dunia maya (media internet), hal itu dilakukan untuk

memberikan rasa aman bagi perempuan dan anak. (Perempuan, 2020) dengan demikian tingginya data kekerasan perempuan di Indonesia maka harus dianalisis, bagaimana perlindungan hukum yang diberikan pada perempuan apabila ditinjau dari perspektif hukum positif.

b. Perlindungan hukum terhadap perempuan

Berdasarkan pendekatan terminologi, perlindungan hukum berasal dari gabungan dua kata, yakni “perlindungan” dan “hukum”. Mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) memberikan pengertian bahwa perlindungan dipandang sebagai suatu hal atau perbuatan yang dapat melindungi. Sedangkan pengertian hukum itu sendiri merupakan peraturan atau adat yang secara resmi dipandang memiliki daya ikat, yang selanjutnya dikuatkan oleh pihak yang memiliki kekuasaan atau pemerintah. (Hukumonline, 2022) Dalam hal ini Utrecht memberikan definisi hukum sebagai suatu himpunan berbagai peraturan baik berupa perintah maupun larangan yang mengurus tata tertib suatu masyarakat dan karena itu maka aturan tersebut maka masyarakat harus mentaatinya. (Kansil, 1989)

Mengacu pada pendefinisian tersebut, maka pengertian dari perlindungan hukum dipandang sebagai suatu cara yang dilakukan untuk memberikan perlindungan oleh pemerintah atau penguasa dengan cara mengeluarkan berbagai peraturan yang berhubungan dengan hal tersebut. Singkatnya, perlindungan hukum adalah fungsi dari hukum itu sendiri; memberikan perlindungan. dengan demikian perlindungan hukum merupakan suatu upaya untuk memberikan perlindungan oleh pemerintah sebagai pihak yang memiliki kekuasaan dengan jalan mengeluarkan berbagai peraturan atau kebijakan.

Hubungannya dengan upaya perlindungan hukum terhadap perempuan apabila ditinjau dari aspek hukum positif, maka dapat dilihat dari berbagai upaya pemerintah sebagai pihak yang memiliki kewenangan untuk mengeluarkan kebijakan atau peraturan yang bersifat memaksa dan mengikat. Upaya tersebut dapat dilihat mulai dari konstitusi Undang-undang Dasar Republik Indonesia tahun 1945 dalam hal ini yang berhubungan dengan perlindungan hukum warga negara pada umumnya sebagaimana yang tercantum dalam **Pasal 28D ayat (1) amandemen ke-4** yang didalamnya dinyatakan

bahwa setiap warga negara Indonesia memiliki hak untuk mendapatkan pengakuan yang sama di depan hukum dan juga memperoleh jaminan perlindungan hukum. Hal ini menunjukkan bahwa siapapun warga negara baik laki-laki maupun perempuan, baik dewasa maupun anak-anak diberikan hak yang sama di depan hukum dan dilindungi oleh hukum dari berbagai ketidakadilan dan tindak kejahatan yang dialaminya.

Derivasi dari Pasal 28D ayat (1) tersebut diantaranya adalah Undang-undang No. 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita (CEDAW), undang-undang ini merupakan komitmen bangsa Indonesia untuk mendukung penghapusan berbagai bentuk ketidakadilan terhadap perempuan diseluruh dunia, selanjutnya pemerintah juga mengeluarkan Undang-undang No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, yang berkaitan dengan perlindungan perempuan diantaranya terdapat pasal 3 ayat (2) yang menyatakan bahwa “Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan dan perlakuan hukum yang adil dan kepastian hukum yang sama di depan hukum”, dan juga mengatur tentang hak wanita dalam lingkup HAM baik hak politik, hak pendidikan, hak dalam perkawinan maupun hak sosial sebagaimana yang tercantum didalam Pasal 45 sampai Pasal 49.

Selanjutnya yang berhubungan dengan perlindungan perempuan dari tindak kekerasan khususnya di dalam rumah tangga, pemerintah juga mengeluarkan undang-undang No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan KDRT yang di dalamnya memberikan perlindungan kepada perempuan karena mayoritas yang menjadi korban kekerasan di dalam rumah tangga adalah perempuan, oleh karenanya harus diberikan perlindungan dari negara dan/atau masyarakat supaya perempuan dapat merhindarkan diri dan membebaskan dari dari tindak kekerasan atau berbagai bentuk ancaman serta perilaku yang berupaya untuk merendahkan derajat dan martabat kemanusiaan;

Kemudian juga ada Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan yang di dalamnya memberikan kedudukan isteri dan Hak yang seimbang dengan suami baik didalam maupun di luar yang menjadi urusan keluarga harus dimusyawarahkan dan disepakati oleh kedua belah pihak, disamping itu perlindungan hukum juga terdapat

kitab Undang-Undang Hukum Pidana dan Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana. (Amalia, 2011)

2. Perlindungan Hukum terhadap Anak

Tumbuh kembang anak yang terjadi dengan wajar akan berkontribusi secara positif bagi lingkungan masyarakat sekitarnya dan juga berkontribusi untuk membangun masa depan bangsa. Begitupun juga sebaliknya apabila tumbuh kembang anak mengalami banyak hambatan maka akan dipandang sebagai beban dalam lingkungan masyarakat sekitarnya termasuk kehidupan Negara, dengan demikian pada dasarnya anak memiliki hak hidup, tumbuh, dan berkembang secara maksimal sesuai potensinya (Astuti & Suhendi, 2014)

Secara definitif yang terkatagorikan anak ialah seseorang yang usianya belum mencapai 18 (delapan belas) tahun, termasuk didalamnya juga anak yang masih berada didalam kandungan ibunya. (Kemensesneg, 2014) anak tersebut harus mendapatkan perlindungan berupa berbagai bentuk kegiatan yang diberikan untuk memberikan jaminan, perlindungan, dan juga berbagai hak agar anak tersebut mendapatkan harkat dan martabat kemanusiaan sesuai dengan usia tumbuh kembangnya sehingga dapat melakukan partisipasi aktif yang optimal dan juga terlindung dari berbagai bentuk kekerasan dan diskriminasi. pada umumnya setiap anak memiliki kebutuhan untuk dilindungi baik yang diberikan oleh orang tua ataupun masyarakat sekitar, terlebih lagi dari pemerintah, akan tetapi tidak menutup kemungkinan pada kondisi tertentu anak juga memiliki kebutuhan perlindungan secara khusus (Astuti & Suhendi, 2014)

Orang Tua, Keluarga, masyarakat, negara, pemerintah baik ditingkat pusat maupun daerah merupakan pihak yang wajib untuk menjamin hak tersebut, dan juga melindunginya agar dapat terpenuhi sehingga hak dasar kemanusiaan tercapai (Kemensesneg, 2014) hal ini dikarenakan Anak-anak terkatagorikan kepada kelompok yang rentan akan tindak kekerasan. Dengan demikian terkadang anak-anak menjadi korban kekerasan seperti menjadi korban perdagangan orang (*trafficking*). Hal ini terjadi biasanya pada anak yang asal ekonomi keluarganya dipandang tidak mapan atau tergolong rendah (Putri & Takariawan, 2017)

Disamping sebagai korban *trafficking*, anak juga rentan menjadi korban kekerasan seksual yang terkatagorikan kejahatan, dimana Kekerasan itu sendiri merupakan suatu perbuatan yang dilakukan pada anak yang dapat menimbulkan penderitaan atau kesengsaraan secara fisik, psikis, seksual, dan/atau penelantaran, termasuk didalamnya memberikan ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum.

Pada Tahun 2018 Hasil Survei Nasional Pengalaman Hidup Anak dan Remaja (SNPHAR) menyatakan bahwa kekerasan seksual dialami oleh satu dari sebelas Anak perempuan, dan satu dari tujuh belas anak laki-laki, sedangkan kekerasan psikis secara langsung terjadi pada tiga dari lima Anak perempuan dan Kekerasan psikis tidak langsung melalui daring yang dikenal dengan istilah *cyberbullying* terjadi pada tiga belas dari seratus anak perempuan dan empat belas dari seratus anak laki-laki, serta Kekerasan fisik terjadi pada satu dari tiga anak laki-laki dan satu dari lima anak perempuan. Dengan demikian dapat diambil kesimpulan bahwa dua dari tiga Anak perempuan dan Anak laki-laki di Indonesia pernah mengalami Kekerasan sepanjang hidupnya. (Negara & Indonesia, 2022)

Penyelenggaraan Perlindungan Anak merupakan tanggung jawab dan kewajiban semua pihak mulai dari pihak negara, pemerintah baik pusat maupun daerah, masyarakat umum, keluarga terdekat, dan orang tua ataupun wali, untuk itu maka pemerintah mengeluarkan kebijakan berupa Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2016 Tanggal 09 November 2016 tentang Penerapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2016 Tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak Menjadi Undang-Undang beserta peraturan turunannya diantaranya adalah Peraturan Presiden (PERPRES) Nomor 101 Tahun 2022 Strategi Nasional Penghapusan Kekerasan terhadap Anak

Berhubungan dengan perlindungan atas segala hak yang dimiliki oleh anak baik yang merupakan kewajiban dan tanggung jawab orang tua, keluarga, masyarakat ataupun pemerintah baik pusat maupun daerah sebagaimana yang diatur didalam Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2016 Tanggal 09 November 2016 tentang Penerapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2016

Tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak Menjadi Undang-Undang meliputi :

1. Hak yang dimiliki oleh anak yang merupakan kewajiban dan tanggung jawab orang tua, keluarga, masyarakat terdiri atas :
 - a) Hak untuk beribadah sesuai dengan agamanya, daya pikir, dan kebebasan berekspresi yang disesuaikan dengan tingkat kecerdasan dan usianya tentunya hal ini berdasarkan bimbingan Orang Tua atau Wali, hal ini sebagaimana yang tercantum di dalam Pasal 6.
 - b) Hak memperoleh pendidikan dan pengajaran serta terbebas dari kejahatan seksual dan Kekerasan di satuan pendidikan sebagaimana tercantum dalam Pasal 9 ayat 1 dan ayat 1a
 - c) Hak atas pengasuhan oleh Orang Tuanya sendiri, kecuali jika ada alasan dan/atau aturan hukum yang sah menunjukkan bahwa pemisahan dengan orang tua sebagaimana tercantum dalam Pasal 14
 - d) Hak mendapatkan perlindungan dari penyalahgunaan dalam kegiatan politik, pelibatan dalam sengketa bersenjata, pelibatan dalam kerusuhan sosial, pelibatan dalam peristiwa yang mengandung unsur Kekerasan, pelibatan dalam peperangan dan kejahatan seksual sebagaimana tercantum dalam Pasal 15.
2. Adapun yang menjadi tanggung jawab dan kewajiban orang tua adalah dalam hal melakukan kegiatan pengasuhan, pemeliharaan, pendidikan, dan perlindungan terhadap anak, juga memberikan tumbuh kembang anak yang disesuaikan dengan bakat ataupun kemampuan anak, serta memberikan pencegahan terhadap kejadian perkawinan pada usia anak dan yang terpenting adalah memberikan pendidikan kepada anak dengan berbasis karakter serta menanamkan nilai budi pekerti, disamping itu juga orang tua berkewajiban untuk memberikan identitas diri pada setiap anak, hal ini sebagaimana yang tercantum dalam Pasal 26 dan Pasal 27.(Kemensesneg, 2014)
3. Adapun yang menjadi kewajiban pemerintah baik pusat maupun daerah adalah memberikan fasilitas kesehatan yang menyeluruh bagi anak mulai dari anak dalam kandungan agar setiap anak mendapatkan tingkat kesehatan yang maksimal. Disamping itu pemerintah juga diwajibkan untuk memelihara, merawat, dan

merehabilitasi sosial Anak yang terlantar dan anak yang menjadi korban penyalahgunaan narkoba, baik dilakukan oleh lembaga maupun di luar Lembaga, dan yang terpenting kewajiban adalah pemerintah baik pusat maupun daerah adalah bertanggung jawab untuk menyediakan dana dalam rangka penyelenggaraan perlindungan anak.

SIMPULAN

Perlindungan hukum terhadap perempuan apabila ditinjau dari aspek hukum positif, maka dapat dilihat dari berbagai upaya pemerintah sebagai pihak yang memiliki kewenangan untuk mengeluarkan kebijakan atau peraturan yang bersifat memaksa dan mengikat. Upaya tersebut *pertama* terdapat dalam konstitusi Undang-undang Dasar Republik Indonesia tahun 1945 dalam hal ini yang berhubungan dengan perlindungan hukum warga negara pada umumnya sebagaimana yang tercantum dalam **Pasal 28D ayat (1) amandemen ke-4**. *Kedua* Undang-undang No. 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita (CEDAW), *ketiga* Undang-undang No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, *keempat* undang-undang No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan KDRT yang di dalamnya memberikan perlindungan kepada perempuan karena mayoritas yang menjadi korban kekerasan di dalam rumah tangga adalah perempuan, *kelima* Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan yang di dalamnya memberikan kedudukan isteri dan Hak yang seimbang dengan suami, disamping itu perlindungan hukum juga terdapat kitab Undang-Undang Hukum Pidana dan Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana.

Sedangkan penyelenggaraan perlindungan hukum terhadap anak merupakan tanggung jawab dan kewajiban semua pihak mulai dari pihak negara, pemerintah baik pusat maupun daerah, masyarakat umum, keluarga terdekat, dan orang tua ataupun wali, untuk itu maka pemerintah mengeluarkan kebijakan berupa Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2016 Tanggal 09 November 2016 tentang Penerapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2016 Tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan

Anak Menjadi Undang-Undang beserta peraturan turunannya diantaranya adalah Peraturan Presiden (PERPRES) Nomor 101 Tahun 2022 Strategi Nasional Penghapusan Kekerasan terhadap Anak.

DAFTAR PUSTAKA

- Amalia, M. (2011). Kekerasan Perempuan dalam Perspektif Hukum dan Sosiokultural. *Jurnal Wawasan Hukum*, 25(02), 399–411.
- Astuti, M., & Suhendi, A. (2014). Implementasi Kebijakan Kesejahteraan Dan Perlindungan Anak Implementation of Welfare and Child Protection Policies. *Sosio Konsepsia*, 4(1 (September-Desember)), 215–235.
- Darim, S. (2013). *Menjadi Peneliti Kualitatif*. CV. Pustaka Setia.
- Hukumonline, T. (2022). *Pengertian Perlindungan Hukum dan Cara Memperolehnya*. <https://www.hukumonline.com/berita/a/perlindungan-hukum-1t61a8a59ce8062>
- Kansil, C. S. . (1989). *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Balai Pustaka.
- Kemensesneg, R. (2014). Undang - Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang – Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. *UU Perlindungan Anak*, 48. <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/38723/uu-no-35-tahun-2014>
- Lukihardianti, A. (2022). *Kasus Kekerasan Anak di Jabar Capai 1.088 Korban*. <https://repjabar.republika.co.id/berita/rfknvh396/kasus-kekerasan-anak-di-jabar-capai-1088-korban#:~:text=Menurut Kepala UPTD PPA Jabar>,
- Mansour Faqih. (2013). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Pustaka Pelajar.
- Muhajarah, K. (2016). Kekerasan Terhadap Perempuan dalam Rumah Tangga. *Sawwa*, 11(2), 127–146.
- Narwoko, D., & Yuryanto, B. (2004). *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*. Kencana Prenada Media Group.
- Negara, M. S., & Indonesia, R. (2022). *Strategi Nasional Penghapusan Kekerasan Terhadap anak*. 147266.
- Perempuan, K. (2020). *Kebijakan Penghapusan Kekerasan Seksual untuk Membangun Ruang Aman Bagi Perempuan dan Anak Perempuan*. 1–9.
- Putri, S. A., & Takariawan, A. (2017). Pemahaman Mengenai Perlindungan Korban Perdagangan Anak (Trafficking) dan Pekerja Anak Dibawah Umur di Jawa Barat. *Jurnal Aplikasi Ipteks Untuk Masyarakat*, 6(3), 245–249.
- Ramadhan, A. (2022). *Laporan Kasus Kekerasan terhadap Anak dan Perempuan Meningkat 3 Tahun Terakhir*. <https://nasional.kompas.com/read/2022/01/20/12435801/laporan-kasus-kekerasan-terhadap-anak-dan-perempuan-meningkat-3-tahun>

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

- Sugiono. (2012). *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&B*. Alfabeta.
- Umar, N. (2010). *Argumen Kesetaraan Gender*. Dian Rakyat.
- UUD RI, (1945).



Pemberdayaan Kelompok Pengajian sebagai Upaya Perlindungan dan Pencegahan Kekerasan terhadap Anak dan Perempuan

Sutarto^{1*}, Dewi Purnama Sari², Nurjannah³, Busra Febriani⁴, Mega Selvi Maharani⁵

^{1,2,3,4,5}Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Curup

*Sutarto: sutarto@iaincurup.ac.id

Abstract

This mentoring activity aims to empower the study group to protect and prevent violence against children and women. Two approach strategies are used, namely the classical approach and the group approach. The classical approach is used to increase the insight and understanding of group members about the values of Islamic education in the family, reproductive health, and the importance of preventing violence against children and women. The group approach is used to help groups make action plans in providing assistance to victims or their families who have the potential to become victims. Mentoring activities for the empowerment of recitation groups as an effort to protect and prevent violence against children and women include; socialization about the values of Islamic education in the family, reproductive health and its relation to the prevention of violence against children and women, assisting groups in preparing group work programs for the prevention and alleviation of cases of violence against children and women, assisting groups in identifying victims or families who are potential victims, assisting groups in approaching victims and their families who are potential victims, training group members to provide psychological assistance to victims and their families who are potential victims, assisting groups in collaborating with related parties for the prevention and alleviation of cases of violence against children and women, assisting groups to participate in various activities at the Kelurahan level as a means to detect families who have the potential to become victims of violence and to socialize prevention measures against cases of violence against children and women.

Keywords: *Empowerment of study groups; prevention of violence against children and women*

Abstrak

Tujuan kegiatan pendampingan ini adalah untuk memberdayakan kelompok pengajian sebagai upaya perlindungan dan pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan. Strategi pendekatan yang digunakan ada dua, yaitu pendekatan klasikal dan pendekatan kelompok. Pendekatan klasikal digunakan untuk meningkatkan wawasan dan pemahaman anggota kelompok tentang nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga, kesehatan reproduksi, serta pentingnya pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan. Pendekatan kelompok digunakan untuk membantu kelompok membuat rencana aksi dalam melakukan pendampingan terhadap korban atau keluarga yang berpotensi menjadi korban. Kegiatan pendampingan untuk pemberdayaan kelompok pengajian sebagai upaya perlindungan dan pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan diantaranya adalah; sosialisasi tentang nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga, kesehatan reproduksi serta kaitannya dengan pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan, mendampingi kelompok menyusun program kerja kelompok untuk pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan, mendampingi kelompok dalam mengidentifikasi korban atau keluarga yang berpotensi menjadi

korban, mendampingi kelompok melakukan pendekatan kepada korban dan keluarga yang berpotensi menjadi korban, melatih anggota kelompok memberi pendampingan psikologis terhadap korban dan keluarga yang berpotensi menjadi korban, mendampingi kelompok menjalin kerjasama dengan pihak terkait untuk pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan, mendampingi kelompok berpartisipasi dalam berbagai kegiatan di tingkat kelurahan sebagai sarana untuk mendeteksi keluarga yang berpotensi menjadi korban kekerasan serta mensosialisasikan tindakan pencegahan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan.

Kata Kunci: Pemberdayaan kelompok pengajian; pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan

PENDAHULUAN

Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Propinsi Bengkulu, Provinsi Bengkulu merupakan daerah yang pendapatan masyarakatnya relatif rendah di wilayah Sumatera dan urutan keenam di Indonesia. Kabupaten Rejang Lebong menempati urutan kelima di Propinsi Bengkulu setelah Kabupaten Kaur (23,25%, Bengkulu Tengah (22,59%), Seluma (21,84%), dan Kota Bengkulu (21,51%). Angka kemiskinan di Kabupaten Rejang Lebong sendiri mencapai 18,48% (BPS, 2016).

Dampak dari rendahnya pendapatan masyarakat tersebut terutama pada perempuan antara lain: rendahnya tingkat kesejahteraan atau ekonomi perempuan, rendahnya pengetahuan dan akses terhadap fasilitas pelayanan kesehatan. Kemiskinan perempuan juga menyumbang pada Angka Kematian Ibu (AKI), Angka Kematian Bayi (AKB), serta pernikahan anak. Berdasarkan data Dinas Kesehatan Propinsi Bengkulu tahun 2016, Angka Kematian Ibu (AKI) di Bengkulu saat ini 307 per 100 ribu kelahiran hidup atau lebih tinggi dibandingkan rata-rata nasional 303 per 100 ribu kelahiran hidup. Sedangkan angka kematian bayi yang dilahirkan saat ini masih 35 per 1.000 kelahiran hidup (Dinkes Provinsi Bengkulu, 2016).

Tingginya Angka Kematian Ibu (AKI) dan permasalahan reproduksi perempuan disebabkan oleh beberapa hal, di antaranya: rendahnya pemahaman masyarakat terutama perempuan tentang isu kesehatan seksual dan reproduksi, hak-hak perempuan, dan isu lainnya yang disebabkan karena terbatasnya akses perempuan di desa akan informasi dan pendidikan terkait isu tersebut. Jika dikaji lebih jauh, maka rangkaian persoalan di atas sangat dipengaruhi oleh tingkat kemandirian ekonomi

perempuan, perempuan yang hidup di bawah garis kemiskinan, serta tidak mandiri secara ekonomi. Di sisi lain, mendiskusikan masalah kesehatan seksual dan reproduksi, sebagai masyarakat masih dinilai tabu meskipun dengan orang terdekat. Akibatnya ketidakpahaman tentang isu ini terus berlanjut secara turun temurun. Hasil penelitian Cahaya Perempuan WCC tentang kehamilan yang tak diinginkan di Kota Bengkulu dan Kabupaten Rejang Lebong tahun 2014 menemukan bahwa kehamilan yang tak diinginkan yang dialami perempuan disebabkan oleh beberapa hal, antara lain: kekerasan seksual, perkosaan atau incest, kegagalan kontrasepsi, kemiskinan, rendahnya pengetahuan dan terbatasnya akses informasi serta fasilitas pelayanan kesehatan reproduksi. Ketika perempuan mengalami kehamilan yang tak diinginkan upaya-upaya untuk mengatasinya masih dilakukan dengan cara-cara yang berisiko yang berujung pada kematian janin, ibu, pendaharan berat, dan kecacatan reproduksi (Sumery, 2016).

Korban kekerasan seksual yang mengalami kehamilan yang tak diinginkan terus meningkat setiap tahun. Cahaya Perempuan WCC mencatat pada tahun 2012 (6 dari 45 kasus mengalami kehamilan yang tak diinginkan), tahun 2013 (3 dari 37 kasus mengalami kehamilan yang tak diinginkan), dan tahun 2014 (5 dari 21 kasus mengalami kehamilan yang tak diinginkan) (Sumery, 2016). Cara penyelesaian kasus-kasus kehamilan yang tak diinginkan terutama akibat perkosaan yang masih berjalan saat ini adalah melalui upaya perdamaian dengan menikahkan perempuan korban dengan pelaku atau dengan laki-laki lain yang dicarikan. Tapi bagaimana dengan kasus incest?

Di Kabupaten Rejang Lebong sendiri mengatasi kasus kehamilan yang tak diinginkan tidak selalu sejajar dengan aturan yang ada dan pada umumnya dilakukan secara tersembunyi. Aborsi merupakan bentuk penyelesaian yang paling sering dilakukan. Aborsi yang dilakukan pun adalah aborsi yang tidak aman seperti dengan meminum jus nenas, air tape, makan durian berlebihan, mengkonsumsi obat, meloncat dari pohon, bahkan ada yang meluncur di lantai yang disirami busa sabun. Penyelesaian seperti ini jelas tidak berpihak pada perempuan dan membahayakan kesehatan seksual dan reproduksinya. Kehamilan yang tak diinginkan juga turut menyumbang pada meningkatnya angka perkawinan anak dan kasus perceraian. Data dari BKK

menyebutkan perkawinan anak di Propinsi Bengkulu mencapai 8% dari jumlah anak 210.939 atau 12,11% dari jumlah penduduk. Sementara data dari Pengadilan Agama mencatat kasus cerai gugat terus mengalami peningkatan selama empat tahun terakhir. Tahun 2011 (1282 kasus), tahun 2012 (1447 kasus), tahun 2013 (1605 kasus), dan tahun 2014 (1712 kasus). Dari total permohonan cerai yang masuk ke Pengadilan Agama tersebut, 65% gugatan cerai datang dari pihak isteri (PTA Provinsi Bengkulu, 2015).

Meningkatnya kasus perceraian disebabkan oleh banyak faktor. Tertinggi di antaranya karena kekerasan dalam rumah tangga. Kekerasan dalam rumah tangga terjadi karena himpitan ekonomi, kematangan usia, tingkat pendidikan yang rendah, tidak cukup mengenali pribadi pasangan sebelum menikah, serta ketidaktahuan akan sanksi tindakan kekerasan. Penyelesaian kehamilan yang tak diinginkan melalui upaya perdamaian dengan menikahkan perempuan korban dengan pelaku atau dengan laki-laki lain yang dicarikan, jelas memicu meningkatnya kasus perceraian dan kekerasan dalam rumah tangga karena ketidaksiapan baik secara fisik, maupun secara psikologis. Jenis kekerasan yang dialami oleh isteri dalam rumah tangga tidak hanya kekerasan fisik (seperti pemukulan), tetapi juga mencakup kekerasan psikologis (seperti mendapat hinaan, caci maki, umpatan, teror serta penelantaran ekonomi).

Terjadinya tindak kekerasan dari suami pada isteri tak lepas dari faktor budaya patriarki. Budaya yang secara turun menurun sudah ada sejak zaman dahulu yang menempatkan suami lebih tinggi kedudukannya dalam rumah tangga dibanding isteri. Kondisi itu secara psikologis membuat suami merasa memiliki kekuasaan penuh dalam rumah tangganya. Segala keputusan, perkataan dan perilakunya tidak boleh dibantah oleh isteri. Bagi mereka yang berwawasan sempit, budaya itu bisa membuat suami berbuat semena-mena terhadap isterinya. Isteri harus melayani, mengabdikan, merawat suami dan anak-anak tanpa kesalahan. Karena keterbatasan pengetahuan, banyak isteri yang harus menerima kenyataan itu. Lingkungan juga kerap menganggap wajar bila ada suami yang mencaci maki isterinya karena tidak pandai memasak, pemalas, pengangguran, pemboros, dan lain-lain (Sari, 2010).

Untuk mengatasi masalah ini perlu program yang mencerdaskan perempuan, mencerdaskan laki-laki, dan mencerdaskan masyarakat yang terjebak dalam budaya yang tidak berpihak pada perempuan. Dalam perspektif pendidikan Islam, Islam hadir untuk keadilan dan kemashlahatan manusia terutama orang-orang yang dilemahkan (mustad'afin), termasuk kekerasan dan pemiskinan perempuan. Dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan, Al-Quran menawarkan konsep "mafhum mubadalah" artinya pemahaman dan perspektif yang mengarah pada nilai kesalingan, prinsip timbal-balik, kesetia-kawanan, kesederajatan, dan kebersamaan (antara laki-laki dan perempuan). Dalam kaedah "mafhum mubadalah" apa yang baik bagi salah satu jenis kelamin harus didatangkan untuk keduanya, sebaliknya apa yang buruk bagi salah satunya juga harus dihindari dari keduanya (Kodir, 2016).

Misalnya, jika senyum, keramahan, dan segala tindakan yang menyenangkan adalah baik dilakukan isteri kepada suami, maka ia juga baik dilakukan suami pada isteri. Begitupun sebaliknya, jika berkata buruk, tidak pandai bersyukur, menghina, mengumpat, memukul, kekerasan, dan melakukan segala yang tidak menyenangkan adalah buruk diterima suami dari isteri, adalah harus dihindari oleh suami agar tidak terjadi pada isteri sama sekali (Kodir, 2016).

Pengetahuan tersebut termasuk bagian dari hak kesehatan seksual dan reproduksi. Hak kesehatan seksual dan reproduksi bukan sekedar hak terkait kebutuhan organ seksual dan reproduksi semata, melainkan juga berhubungan dengan hak-hak lain terkait kesejahteraan manusia, seperti hak atas perlindungan, partisipasi, hingga hak atas pendidikan. Pengetahuan tersebut perlu diinformasikan kepada masyarakat. Keterlibatan warga perlu diberdayakan untuk menginformasikan pengetahuan tersebut kepada mereka. Selain itu, keterlibatan warga perlu diberdayakan untuk peduli pada permasalahan kekerasan terhadap perempuan, mulai dari tahap identifikasi, pendekatan terhadap keluarga yang berpotensi mengalami kekerasan, pendampingan terhadap keluarga korban kekerasan, serta pemberdayaan ekonomi keluarga korban kekerasan.

Di kelurahan Banyumas sudah ada kelompok pengajian yang terdiri dari 30 orang ibu-ibu. Kegiatan yang dilakukan adalah pengajian rutin dan arisan setiap bulan.

Di kelurahan Banyumas ini banyak terjadi kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan. Sebagian ibu-ibu anggota pengajian ada yang peduli dan perhatian terhadap kasus ini, namun belum memiliki pemahaman komprehensif tentang dasar pendidikan Islam dalam keluarga, belum memiliki keterampilan dalam mendekati keluarga korban, belum memiliki keterampilan dalam memberi pendampingan psikologis atau bahkan pendampingan hukum terhadap korban atau keluarga yang berpotensi menjadi korban. Kegiatan pendampingan ini bertujuan untuk pemberdayaan kelompok pengajian dalam pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan melalui sosialisasi nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga di Kelurahan Banyumas Kabupaten Rejang Lebong Propinsi Bengkulu.

Untuk memecahkan masalah dampingan digunakan dua strategi pendekatan, yaitu pendekatan klasikal dan pendekatan kelompok. Pendekatan klasikal digunakan untuk meningkatkan pemahaman anggota kelompok tentang pentingnya menanamkan nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga dan kesehatan reproduksi, meningkatkan pemahaman dan keterampilan anggota kelompok “Cahaya Hati” dalam memberikan pendampingan psikologis dan atau hukum terhadap anak dan perempuan korban kekerasan. Pendekatan kelompok digunakan untuk memberikan pengalaman kepada anggota kelompok “Cahaya Hati” dalam pendataan, pendekatan terhadap korban, pendampingan psikologis dan atau hukum terhadap korban serta dalam menjalin kerja sama dengan pihak-pihak terkait seperti RT, RW, Kelurahan, Dinas Sosial, BKKBN dan sebagainya.

Ada tiga teberapa tahapan yang akan dilakukan dalam kegiatan pengabdian. **Pertama**, perencanaan. Pada tahap ini merupakan tahap penyusunan rencana kegiatan yang akan dilakukan selama kegiatan pengabdian di kelurahan Banyumas. **Kedua**, melakukan aksi, yaitu melakukan berbagai kegiatan sesuai rencana untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Ada beberapa rencana aksi yang akan dilakukan dalam kegiatan pengabdian ini, yaitu:

1. Mengaktifkan kembali kegiatan kelompok “Cahaya Hati” melakukan kegiatan secara terprogram

2. Mendampingi pengurus menyusun program kerja kelompok untuk pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan.
3. *Sharing knowledge* tentang nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga, kesehatan reproduksi dan pentingnya pengentasan serta pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan.
4. Mendampingi kelompok dalam mengidentifikasi korban dan/atau keluarga yang berpotensi menjadi korban kekerasan.
5. Mendampingi kelompok melakukan pendekatan kepada korban dan keluarga yang menjadi korban kekerasan.
6. Melatih anggota kelompok memberi pendampingan psikologis terhadap korban dan keluarga korban.
7. Mendampingi kelompok menjalin kerjasama dengan pihak terkait untuk pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan.
8. Mendampingi kelompok berpartisipasi dalam berbagai kegiatan di tingkat kelurahan sebagai sarana untuk mendeteksi keluarga yang berpotensi menjadi korban kekerasan serta mensosialisasikan tindakan pencegahan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan.

Ketiga, evaluasi. Evaluasi bertujuan untuk mengetahui tingkat keberhasilan kegiatan pengabdian yang dilaksanakan di kelurahan Banyumas. Evaluasi dilakukan dengan cara membandingkan hasil observasi kondisi awal objek dampingan (sebelum kegiatan pengabdian dilakukan) dengan hasil observasi kondisi akhir objek dampingan (setelah kegiatan pengabdian dilakukan), apakah sesuai dengan yang diharapkan atau tidak.

PEMBAHASAN

Basis teori yang digunakan dalam kegiatan pendampingan ini adalah kekerasan terhadap anak dan perempuan. Salah satu kekerasan terhadap anak yang sering terjadi adalah kekerasan seksual. Kekerasan seksual pada anak adalah suatu bentuk penyiksaan anak dimana orang dewasa atau remaja yang lebih tua menggunakan anak untuk rangsangan seksual (Ningsih, 2018). Bentuk pelecehan seksual anak termasuk meminta atau menekan seorang anak untuk melakukan aktivitas seksual dan memberikan

paparan yang tidak senonoh dari alat kelamin untuk anak-anak (Hidayat & Setyanto, 2020). Bentuk lain pelecehan seksual terhadap anak adalah melakukan pornografi untuk anak, melakukan hubungan seksual terhadap anak-anak, kontak fisik dengan alat kelamin anak (kecuali dalam konteks non-seksual tertentu seperti pemeriksaan medis), melihat alat kelamin anak tanpa kontak fisik (kecuali dalam konteks non-seksual seperti pemeriksaan medis), atau menggunakan anak untuk memproduksi pornografi anak (National Library of Medicine).

Efek kekerasan seksual pada anak dapat menimbulkan kerusakan psikologis seperti depresi, gangguan stres pasca trauma, kegelisahan, cenderung untuk menjadi korban lebih lanjut pada masa dewasa (Zahirah, Nurwati & Krisnani, 2019). Efek kekerasan seksual pada anak juga dapat menimbulkan kerusakan fisik seperti cedera berupa kerusakan organ internal dan pendarahan, bahkan pada beberapa kasus dapat menyebabkan kematian (Ningsih, 2018). Infeksi penyakit menular seksual, vaginistis, serta kerusakan neurologis (Tursilarini, 2020).

Salah satu bentuk kekerasan seksual adalah inses. Inses dapat menghasilkan dampak yang lebih serius dan trauma psikologis yang panjang, terutama dalam kasus inses dengan orang tua (Amanda & Krisnani, 2019). Bentuk paling sering dilaporkan inses adalah ayah-anak dan inses ayah tiri-anak, dan sedikit terjadi antara ibu/ibu tiri-putri/anak laki-laki. Inses antara ayah dan anak laki-laki lebih jarang, demikian juga inses dengan saudara (Andari, 2017).

Bentuk kekerasan seksual yang sering juga terjadi adalah perkosaan. Perkosaan merupakan pengalaman traumatis bagi si korban dan mereka yang dekat dengannya. Korban perkosaan pada awalnya merasa terkejut dan mati rasa, dan seringkali mengalami kebingungan yang akut. Beberapa perempuan menunjukkan perasaan tertekan mereka melalui kata-kata dan tangisan, sementara yang lain menunjukkan penderitaan yang lebih terinternalisasi (Tiara & Pratiwi). Ketika para korban berusaha mengembalikan kehidupan mereka menjadi normal, mereka juga mengalami depresi, ketakutan, dan kecemasan selama berbulan-bulan atau bahkan bertahun-tahun. Disfungsi seksual, misalnya menurunnya hasrat seksual dan tidak

mampu mencapai orgasme, terjadi pada 50% korban perkosaan. Sekitar seperlima korban perkosaan melakukan usaha bunuh diri (Santrock, 2006).

Kebanyakan korban perkosaan adalah perempuan. Sembuh tidaknya para korban perempuan, tergantung pada kemampuan mereka menghadapi hal ini dan penyesuaian psikologis mereka. Dukungan sosial dari orang tua, pasangan, dan orang lain yang dekat dengan dirinya adalah faktor yang penting dalam menyembuhkan seorang korban, demikian halnya dengan ketersediaan konseling yang profesional (Joseph, 2019). Banyak korban perkosaan yang kemudian merasa memiliki kekuatan dengan melaporkan perkosaan yang mereka alami kepada polisi dan melakukan tuntutan ketika mereka tertangkap. Namun demikian, perempuan yang memilih pendekatan hukum terutama disarankan meminta bantuan konselor. Setiap perempuan harus diizinkan mengambil keputusannya sendiri apakah akan melaporkan atau tidak.

Perkosaan berdampak terjadinya kehamilan yang tak diinginkan. Konsekuensi kehamilan pada remaja menyebabkan berbagai keprihatinan, seperti meningkatkan risiko kesehatan bagi ibu dan anaknya (Tursilarini). Bayi yang lahir cenderung memiliki berat badan yang lebih rendah, dan faktor yang paling menonjol adalah kematian bayi, neurologis dan penyakit anak-anak. Korban remaja sering berhenti dan keluar dari sekolah, tidak dapat memperoleh pekerjaan, dan menjadi tergantung pada orang lain (Wahyuni, 2018).

Jenis kekerasan yang dialami oleh isteri dalam rumah tangga tidak hanya kekerasan fisik (seperti pemukulan), tetapi juga mencakup kekerasan psikologis (seperti mendapat hinaan, caci maki, umpatan, teror serta penelantaran ekonomi) (Panjaitan, 2018). Terjadinya tindak kekerasan dari suami pada isteri tak lepas dari faktor budaya patriarki. Budaya yang secara turun menurun sudah ada sejak zaman dahulu yang menempatkan suami lebih tinggi kedudukannya dalam rumah tangga dibanding isteri. Kondisi itu secara psikologis membuat suami merasa memiliki kekuasaan penuh dalam rumah tangganya (Dafeni, dkk., 2017). Segala keputusan, perkataan dan perilakunya tidak boleh dibantah oleh isteri. Bagi mereka yang berwawasan sempit, budaya itu bisa membuat suami berbuat semena-mena terhadap isterinya. Isteri harus melayani, mengabdikan, merawat suami dan anak-anak tanpa

kesalahan. Karena keterbatasan pengetahuan, banyak isteri yang harus menerima kenyataan itu. Lingkungan juga kerap menganggap wajar bila ada suami yang mencaci maki isterinya karena tidak pandai memasak, pemalas, pengangguran, pemboros, dan lain-lain (Dafeni, dkk., 2017).

Beberapa riset terdahulu terkait upaya pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan diantaranya; penguatan pola pengasuhan anak secara Islami terhadap ibu-ibu pengajian (Hadi, 2017), penguatan keluarga dalam pendidikan anak (Nuraeni, Gunawan & Suharyani, 2021), penanaman nilai-nilai Pendidikan keluarga untuk mencegah anak putus sekolah (Amir, Amri & Gafar, 2021), upaya pencegahan terhadap anak dan perempuan dengan menciptakan lingkungan ramah keluarga (Purnamasari, Kuswoyo & Rahayu, 2021), pendampingan perlindungan perempuan anak korban kekerasan (Syafriyani & Alfiyah, 2020), Berdasarkan riset terdahulu menunjukkan upaya pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan sudah dilakukan namun lebih banyak fokus pada aspek penguatan pendidikan dalam keluarga untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang pola asuh Islami, mencegah anak putus sekolah, menciptakan lingkungan yang ramah keluarga. Belum ada secara khusus yang melakukan kegiatan pendampingan kepada kelompok pengajian untuk pemberdayaan kelompok tersebut dalam upaya pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan.

Adapun hasil kegiatan pendampingan untuk pemberdayaan kelompok pengajian dalam upaya perlindungan anak serta pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan di kelurahan Banyumas Kabupaten Rejang Lebong adalah sebagai berikut:

1. Sosialisasi tentang nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga, kesehatan reproduksi serta kaitannya dengan pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan. Kegiatan terpenting dalam program pendampingan ini adalah sharing knowled dan sosialisasi tentang nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga dan, kesehatan reproduksi dan kaitannya dengan pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan kepada anggota kelompok. Kegiatan sosialisasi ini bertujuan agar anggota kelompok memiliki pengetahuan dan wawasan tentang nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga, kesehatan reproduksi serta kaitannya dengan

pengecahan kekerasan terhadap anak dan perempuan. Pengetahuan dan wawasan anggota kelompok tentang nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga dan kesehatan reproduksi dapat dijadikan dasar dalam melakukan pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan yang terjadi di kelurahan Banyumas. Selain itu anggota kelompok dapat juga mensosialisasikannya kepada warga masyarakat secara lebih luas dalam kelompok arisan, kelompok pengajian, serta kegiatan-kegiatan di tingkat kelurahan lainnya. Adapun materi sosialisasi yang diberikan diantaranya adalah: Kesehatan Reproduksi, Pentingnya pendidikan Islam dalam keluarga dan pencegahan kekerasan terhadap perempuan dan anak, Kedudukan dan Hak-hak Perempuan Perspektif Islam, Bentuk-bentuk Kesalahpahaman tentang Kedudukan dan Hak-hak Perempuan di Masyarakat, Hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi Perspektif Islam, Penyesuaian dalam Pernikahan dan Perkawinan Perspektif Islam.

2. Mendampingi kelompok membuat program kerja dalam pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan di Kelurahan Banyumas. Selama ini kegiatan kelompok belum terprogram dengan jelas, hanya melakukan pertemuan bulanan, arisan dan kegiatan simpan pinjam. Pada kegiatan pendampingan kelompok diberi pendampingan menyusun program kegiatan kelompok yang lebih berorientasi memberdayakan kelompok dalam pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan yang terjadi di Kelurahan Banyumas. Adapun program kelompok pengajian di Kelurahan Banyumas dalam pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan diantaranya adalah: a. Program pengentasan kasus kekerasan (mendata warga korban kekerasan atau yang berpotensi menjadi korban, melakukan pendekatan terhadap korban dan keluarga korban kasus kekerasan, melakukan pendampingan psikologis pada korban dan keluarga korban, menjalin kerjasama dengan pihak terkait yang dapat membantu pengentasan kasus kekerasan). B. Program pencegahan kasus kekerasan (sosialisasi pencegahan kekerasan dalam keluarga di kelompok arisan dasa wisma dan kelompok pengajian ibu-ibu, berperan aktif dalam kegiatan warga di tingkat kelurahan seperti bina keluarga berencana, posyandu balita, posyandu remaja, dan posyandu lansia,

- memperkuat ekonomi keluarga korban atau keluarga yang berpotensi jadi korban dengan memberi modal usaha dari program simpan pinjam).
3. Mendampingi kelompok mendata korban dan keluarga yang berpotensi menjadi. Kegiatan pendampingan pertama yang dilakukan adalah mendampingi pengurus mendata korban kekerasan dan keluarga yang berpotensi menjadi korban di Kelurahan Banyumas. Kegiatan pendataan ini dilakukan dengan menemui ketua RT, ketua RW, dan Kelurahan. Biasanya setiap ada kasus kekerasan warga melapor kepada ketua RT, ketua RW, dan Kelurahan. Dari kegiatan pendataan yang dilakukan, pada tahun 2021 ini ada tiga kasus kekerasan yang terjadi di Kelurahan Banyumas, yaitu; (kasus kekerasan dalam rumah tangga dimana isteri yang menjadi korban kekerasan fisik dari suami, kasus kekerasan dalam rumah tangga dimana ibu yang menjadi korban kekerasan psikologis dari anak kandungnya sendiri, kasus perundungan (*bullying*) dimana seorang siswa SMP yang menjadi korban perundungan (*bullying*) dari teman-teman sekolahnya).
 4. Mendampingi kelompok melakukan pendekatan kepada korban dan keluarga korban. Setelah mendapat data korban kekerasan, kegiatan pendampingan yang dilakukan berikutnya adalah mendampingi kelompok melakukan pendekatan kepada korban dan keluarga korban. Pendekatan kepada korban dan keluarga korban dilakukan untuk mengantisipasi terjadinya kasus kekerasan berikutnya. Pada kasus 1 dan kasus 2 kekerasan yang dialami oleh korban sudah berulang kali terjadi. Pada korban sudah didekati dan disarankan untuk segera melaporkan kekerasan yang dialami kepada RT, RW, atau Babinsa. Namun karena menganggap masalah keluarga mereka tidak melaporkan. Sampai pada akhirnya pihak kelurahan dan Babinsa turun tangan melaporkan kepada pihak yang berwajib. Pada kasus 3 sejak awal terjadi kasus kekerasan langsung dilaporkan kepada pihak berwajib dan segera diproses di pengadilan.
 5. Mendampingi kelompok memberi pendampingan psikologis. Kegiatan pendampingan berikutnya yang dilakukan adalah mendampingi kelompok memberi pendampingan psikologis terhadap korban dan keluarga korban. Pendampingan psikologis terhadap korban dan keluarga korban bertujuan untuk memulihkan kondisi psikologis korban dari kejadian traumatis yang dialami agar tidak menjadi

trauma yang berkepanjangan dan membantu korban kembali aktif di masyarakat. Pendampingan psikologis ini dilakukan sampai korban dan keluarga korban betul-betul pulih dan kembali bisa aktif di masyarakat. Pada kasus 1 dan kasus 2 korban selalu merasa was-was jika sewaktu-waktu pelaku kembali mencari korban dan menjadi sasaran kekerasan kembali. Pendampingan psikologis yang dilakukan adalah menghilangkan perasaan cemas dan was-was jika sewaktu-waktu pelaku datang, menumbuhkan keberanian untuk meminta pertolongan apabila terancam. Pada kasus 3 pendampingan psikologis yang dilakukan adalah mengatasi rasa ketakutan apabila bertemu dengan teman-teman yang melakukan perundungan (bullying) dan menanamkan kepercayaan diri untuk kembali ke sekolah.

6. Mendampingi kelompok menjalin kerjasama dengan perangkat kelurahan, RT, RW, dan Babinsa dalam pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan di Kelurahan Banyumas. Dalam pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan hal yang perlu dilakukan adalah menjalin kerjasama dengan berbagai pihak yang dapat membantu. Di tingkat kelurahan pihak-pihak yang dapat membantu adalah ketua RT, ketua RW, dan Babinsa. Ketua RT, ketua RW, dan Babinsa adalah perangkat kelurahan yang diberi wewenang untuk mengurus masalah warga termasuk dalam menciptakan ketenangan dan ketenteraman warga. Bentuk Kerjasama yang dijalin kelompok adalah dalam hal pertukaran informasi, baik kelompok maupun ketua RT, ketua RW, kelurahan atau Babinsa saling memberi informasi kasus-kasus kekerasan yang dialami oleh warga serta sama-sama ingin membantu warga yang menjadi korban kekerasan. Selain itu, menjalin kerja sama dengan pihak terkait juga bertujuan untuk menyatukan visi dalam mengentaskan dan mencegah terjadinya kekerasan baik terhadap anak maupun terhadap perempuan.
7. Mendampingi kelompok berpartisipasi dalam kegiatan Bina Keluarga Berencana. Kegiatan Bina Keluarga Berencana merupakan program dari kantor BKKBN bekerjasama dengan pihak kelurahan. Kegiatan Program Bina Keluarga Berencana ini melakukan pendataan warga yang ikut keluarga berencana, pasangan usia subur, perempuan usia subur, ibu hamil, dan keluarga dengan balita. Kegiatan Program Bina Keluarga Berencana ini juga memastikan kecukupan gizi bagi ibu hamil dan balita untuk mencegah kekurangan gizi pada ibu hamil dan balita. Kegiatan Program

Bina Keluarga Berencana ini juga menyelenggarakan sosialisasi gizi untuk ibu hamil dan balita, kesehatan ibu hamil dan balita, serta ketahanan pangan keluarga. Selama masa pendampingan, kelompok diminta untuk berpartisipasi dalam kegiatan ini untuk mengetahui kondisi warga terutama ibu hamil dan balita, apakah gizi dan makanannya tercukupi, apakah tidak ada mengalami tekanan psikologis, atau apakah ada yang mengalami kekerasan baik pada ibu hamil maupun balita. Partisipasi kelompok “Cahaya Hati” dalam kegiatan ini dapat dijadikan sarana untuk mendeteksi keluarga yang berpotensi menjadi korban kekerasan sehingga bisa melakukan tindakan pencegahan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan lebih dini di Kelurahan Banyumas. Mendampingi kelompok berpartisipasi dalam kegiatan Bina Keluarga Berencana Kegiatan Posyandu Balita merupakan program kantor BKKBN bekerjasama dengan puskesmas dan kelurahan. Kegiatannya setiap bulan memberi pelayanan kesehatan pada ibu hamil dan balita. Setiap bulan ibu hamil diminta memeriksakan diri ke posyandu untuk mengetahui kondisi kesehatannya dan Kesehatan janin dalam kandungannya, apakah perkembangan janinnya normal, serta apakah ibu hamil tercukupi gizi, vitamin yang dapat membantu perkembangan janin. Selain itu juga melakukan pemeriksaan Kesehatan pada balita. Setiap bulan warga yang mempunyai balita diminta untuk menimbang berat badan dan mengukur tinggi badan untuk mengetahui apakah perkembangannya normal atau tidak. Kegiatan ini juga memeriksa kesehatan balita, pemberian imunisasi dan vitamin pada balita untuk mencegah balita dari penyakit dan kekurangan gizi. Selama masa pendampingan kelompok diminta untuk berpartisipasi pada kegiatan ini untuk mendeteksi kondisi ibu hamil atau balita, apakah kondisi kehamilan dan kesehatannya baik-baik saja atau apakah ada yang mengalami kekurangan gizi atau kekerasan. Partisipasi kelompok dalam kegiatan ini dapat dijadikan sarana untuk mensosialisasikan materi tentang pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan kepada warga Kelurahan Banyumas. Selain itu dapat juga dijadikan sarana untuk mensosialisasikan tentang kesehatan reproduksi dan pentingnya pendidikan Islam dalam keluarga.

8. Mendampingi kelompok berpartisipasi dalam kegiatan Posyandu Remaja Kegiatan posyandu remaja juga merupakan program kantor BKKBN bekerjasama dengan

puskesmas, bidan desa, dan kelurahan. Kegiatan posyandu remaja dilaksanakan dengan menjalin kerja sama dengan beberapa kelompok sosial kemasyarakatan, salah diantaranya adalah kelompok "Cahaya Hati". Kegiatan ini dilaksanakan setiap bulan. Sasaran kegiatan ini adalah anak umur 7-18 tahun. Kegiatannya meliputi pemeriksaan kesehatan remaja, pemberian vitamin, sosialisasi tentang kesehatan reproduksi remaja, pola hidup sehat, pola makanan sehat, transisi masa remaja, pencegahan stunting, serta generasi berencana. Selama masa pendampingan kelompok diminta berpartisipasi aktif dalam kegiatan ini. Partisipasi kelompok "Cahaya Hati" dalam kegiatan ini dapat dijadikan sarana untuk mensosialisasi materi tentang hak dan kesehatan reproduksi remaja pada remaja Kelurahan Banyumas. Pemberian pengetahuan dan pemahaman tentang hak dan kesehatan reproduksi remaja diharapkan dapat membekali remaja mengantisipasi tindakan kekerasan terhadap anak dan perempuan.

9. Mendampingi kelompok berpartisipasi dalam kegiatan Posyandu Lansia. Kegiatan posyandu lansia juga merupakan program kantor BKKBN bekerjasama dengan puskesmas, bidan desa, dan kelurahan. Kegiatannya adalah melakukan pemeriksaan kesehatan pada lansia, pemberian vitamin, sosialisasi pola hidup sehat, pola makan, aktivitas olah raga untuk menjaga kebugaran dan kesehatan fisik lansia, serta bagaimana tetap aktif dan produktif pada masa lansia. Selama masa pendampingan kelompok diminta berpartisipasi aktif dalam kegiatan ini. Partisipasi kelompok "Cahaya Hati" dalam kegiatan ini dapat dijadikan sarana untuk mensosialisasi materi tentang pentingnya pendidikan Islam dalam keluarga untuk mencegah kekerasan dalam keluarga pada warga Kelurahan Banyumas. Pengetahuan tentang materi ini dapat membekali warga mengantisipasi terjadinya tindakan kekerasan dalam keluarga.

SIMPULAN

Kegiatan pendampingan untuk pemberdayaan kelompok pengajian sebagai upaya perlindungan dan pencegahan kekerasan terhadap anak dan perempuan diantaranya adalah; sosialisasi tentang nilai-nilai pendidikan Islam dalam keluarga, mendampingi kelompok menyusun program kerja untuk pencegahan dan pengentasan

kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan, mendampingi kelompok dalam mengidentifikasi korban atau keluarga yang berpotensi menjadi korban, mendampingi kelompok melakukan pendekatan kepada korban dan keluarga yang berpotensi menjadi korban, melatih anggota kelompok memberi pendampingan psikologis terhadap korban dan keluarga yang berpotensi menjadi korban, mendampingi kelompok menjalin kerjasama dengan pihak terkait untuk pencegahan dan pengentasan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan, mendampingi kelompok berpartisipasi dalam berbagai kegiatan di tingkat kelurahan sebagai sarana untuk mendeteksi keluarga yang berpotensi menjadi korban kekerasan serta mensosialisasikan tindakan pencegahan kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al Adawiah, R. (2015). Upaya pencegahan kekerasan terhadap anak. *Jurnal Keamanan Nasional*, 1(2), 279-296.
- Amanda, A., & Krisnani, H. (2019). Analisis Kasus Anak Perempuan Korban Pemerkosaan Inses. *Focus: Jurnal Pekerjaan Sosial*, 2(1), 120-136.
- Amir, R., latif Amri, M. A., & Gaffar, F. (2021, December). Penanaman Nilai-Nilai Pendidikan Keluarga Untuk Mencegah Anak Putus Sekolah Di Desa Ujung Baji. In *Seminar Nasional Pengabdian Kepada Masyarakat*.
- Andari, S. (2017). Dampak Sosial Dan Psikologi Korban Inses. *Media Informasi Penelitian Kesejahteraan Sosial*, 41(2), 179-186.
- Anggraeni, R. D. (2013). Dampak kekerasan anak dalam rumah tangga. *Child Sexual Abuse*, Medline Plus US National Libarary of Medicine
- Dafeni, S. R., Mawarni, A., Nugroho, D., & Dharmawan, Y. (2017). Hubungan beberapa faktor penyebab kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) pada istri pus di kelurahan tinjomoyo kecamatan banyumanik tahun 2016. *Jurnal Kesehatan Masyarakat (Undip)*, 5(4), 256-264.
- Daud, M., Kalengkongan, H., Iqbal, M., Ashari, A. A., Erdiansyah, M., Al-fatah, M. Z. M. A., & Arif, W. H. R. Pencegahan Kekerasan Pada Anak Melalui Pendampingan Kepada Masyarakat Penerima Bantuan Program Keluarga Harapan (PKH) Kabupaten Majene. *PENGABDI*, 2(2).
- Faizah, R. (2019). Studi Literatur Kekerasan Terhadap Perempuan: Masalah, Dampak, Dan Penanganan. *The 9th University Research Colloquium (Urecol)*, 9(3).
- Faqihuddin Abdul Kodir, *Mafhum Mubadalah Perspektif Kesalingan Relasi Laki-laki dan Perempuan*, Makalah disampaikan dalam kegiatan Diskusi Para Pemuka Agama Islam di Bengkulu tanggal 22-23 Februari 2016

- Fatmariza, F., Muchtar, H., Dewi, S. F., Irwan, I., Putra, I., Suasti, Y., & Febriani, R. (2020). Peningkatan Pengetahuan dan Pemahaman Masyarakat Nagari Pasie Laweh tentang Kekerasan Terhadap Perempuan dan Anak melalui Penyuluhan. *VIVABIO: Jurnal Pengabdian Multidisiplin*, 2(1), 8-16.
- Gutomo, T. (2019). Penyebab, Dampak, dan Pencegahan Inses Causes, Impact, And Prevention Of Inses. *Media Informasi Penelitian Kesejahteraan Sosial*, 43(1), 51-66.
- Hadi, S. (2017). Pola Pengasuhan Islami Dalam Pendidikan Keluarga (Penguatan Peran Keluarga Jamaah Masjid Baitul Abror Teja Timur). *TADRIS: Jurnal Pendidikan Islam*, 12(1), 117-133.
- Hartono, U. (2019). Kekerasan dan Perlindungan Anak. *Media Informasi Penelitian Kesejahteraan Sosial*, 43(2), 177-186.
- Hehanussa, D. J., & Salamor, Y. B. (2019). Membangun Kesadaran Hukum Perempuan dan Anak Dalam Penanggulangan Tindak Pidana Kekerasan Seksual. *Sabdamas*, 1(1), 292-297.
- Herliana Permata Sari, *Menghadapi Kekerasan Psikologis dari Suami*, Artikel diterbitkan dalam Majalah Kartini No. 2279 Oktober 2010
- Hidayat, A. (2021). Kekerasan terhadap Anak dan Perempuan. *AL-MURABBI: Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman*, 8(1), 22-33.
- Hidayat, A., & Setyanto, Y. (2020). Fenomena catcalling sebagai bentuk pelecehan seksual secara verbal terhadap perempuan di Jakarta. *Koneksi*, 3(2), 485-492.
- Joseph, N. (2019). Mengulik Beragam Jenis Perkosaan dan Dampaknya Bagi Korban, Secara Fisik dan Mental.
- Juita, S. (2018). Peran Serta Masyarakat dalam Upaya Pencegahan Kekerasan terhadap Anak dari Perspektif Hukum Pidana. *Jurnal Penelitian Pendidikan Sosial Humaniora*, 3(1), 355-362.
- Ligina, N. L., Mardhiyah, A., & Nurhidayah, I. (2018). Peran Orang Tua dalam Pencegahan Kekerasan Seksual pada Anak Sekolah Dasar di Kota Bandung. *Ejournal UMM*, 9(2), 109-118.
- Munir, A. Q., Zaidir, Z., Nuswantoro, B. S., & Yusriadi, Y. (2021). Pendampingan Penggunaan Aplikasi Pengelolaan Kegiatan Satuan Tugas Perlindungan Perempuan dan Anak. *Wikrama Parahita: Jurnal Pengabdian Masyarakat*, 5(1), 7-14.
- Ningsih, S. H. E. S. B. (2018). Kekerasan Seksual Pada Anak di Kabupaten Karawang. *Jurnal Bidan*, 4(2), 267040.
- Noer, K. U. (2019). Mencegah Tindak Kekerasan pada Anak di Lembaga Pendidikan. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 14(1), 47-66.
- Nuradhawati, R. (2018). Peran pusat pelayanan terpadu pemberdayaan perempuan dan anak (P2TP2A) dalam Pendampingan perempuan dan anak korban kekerasan

- dalam rumah Tangga (KDRT) di Kota Cimahi. *Jurnal Academia Praja*, 1(01), 149-184.
- Nuraeni, N., Gunawan, I. M. S., & Suharyani, S. (2021). Penguatan Keluarga dalam Pendidikan Anak di Masa Pandemi Covid-19. *Jurnal Pengabdian UNDIKMA*, 2(1), 110-114.
- Panjaitan, F. (2018). Kekerasan Terhadap Istri dalam Lingkup Domestik. *Fidei: Jurnal Teologi Sistematis dan Praktika*, 1(1), 42-67.
- Purnamasari, S., Kusworo, K., & Rahayu, P. Y. (2019). Upaya Pencegahan Kekerasan Terhadap Anak dan Perempuan dalam Menciptakan Lingkungan Ramah Keluarga. *Jurnal Loyalitas Sosial: Journal of Community Service in Humanities and Social Sciences*, 1(2), 71-81.
- Roza, D., & Arliman, L. (2018). Peran Pemerintah Daerah Di Dalam Melindungi Hak Anak Di Indonesia. *Masalah-Masalah Hukum*, 47(1), 10-21.
- Rusyidi, B., & Raharjo, S. T. (2018). Peran pekerja sosial dalam penanganan kekerasan terhadap perempuan dan anak. *Sosio Informa*, 4(1).
- Salamor, A. M., Mahmud, A. N. F., Corputty, P., & Salamor, Y. B. (2020). Child Grooming Sebagai Bentuk Pelecehan Seksual Anak Melalui Aplikasi Permainan Daring. *SASI*, 26(4), 490-499.
- Santrock, Jhon W, *Adolescence*, (Jakarta : Erlangga, 2006), h. 428
- Setyaningrum, A., & Arifin, R. (2019). Analisis Upaya Perlindungan dan Pemulihan Terhadap Korban Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) Khususnya Anak-Anak dan Perempuan. *Jurnal Ilmiah Muqoddimah: Jurnal Ilmu Sosial, Politik dan Hummanioramania*, 3(1), 9-19.
- Siregar, S., & Pranjono, P. (2019). Penegakan Hukum Terhadap Tindak Kekerasan Yang Dilakukan Oleh Suami Terhadap Istri. *Jurnal Ilmiah Muqoddimah: Jurnal Ilmu Sosial, Politik dan Hummanioramania*, 3(2), 74-83.
- Sumber Data: Badan Pusat Statistik Propinsi Bengkulu Tahun 2016
- Sumber Data: Dinas Kesehatan Propinsi Bengkulu Tahun 2016
- Sumber Data: Pengadilan Tinggi Agama Propinsi Bengkulu Tahun 2015
- Syafriyani, I., & Alfiyah, N. (2020). Pendampingan Perlindungan Perempuan dan Anak Korban Kekerasan di Kabupaten Sumenep. *Darmabakti: Jurnal Pengabdian dan Pemberdayaan Masyarakat*, 1(2), 58-64.
- Pasalbessy, J. D. (2010). Dampak tindak kekerasan terhadap perempuan dan anak serta solusinya. *Jurnal Sasi*, 16(3).
- Tety Sumery, *Kehamilan Sebuah Anugerah?*, Makalah disampaikan dalam kegiatan Diskusi Para Pemuka Agama Islam di Bengkulu tanggal 22-23 Februari 2016
- Tiara, S., & Pratiwi, M. R. (2018). Proses Pendampingan melalui Komunikasi Teurapetik sebagai Upaya Pemulihan Psikologis Korban Perkosaan. *An-Nida: Jurnal Komunikasi Islam*, 10(2).

- Tursilarini, T. Y. (2020). Dampak Kekerasan Seksual Di Ranah Domestik Terhadap Keberlangsungan Hidup Anak. *Media Informasi Penelitian Kesejahteraan Sosial*, 41(1), 77-92.
- Tursilarini, T. Y. (2020). Dampak Kekerasan Seksual Di Ranah Domestik Terhadap Keberlangsungan Hidup Anak. *Media Informasi Penelitian Kesejahteraan Sosial*, 41(1), 77-92.
- Wahyuni, H. (2018). Dampak Kekerasan Seksual Terhadap Perkembangan Generasi Penerus Bangsa.
- Zahirah, U., Nurwati, N., & Krisnani, H. (2019). Dampak dan penanganan kekerasan seksual anak di keluarga. *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat*, 6(1), 10



Implementasi Pendidikan Seks Perspektif Islam Dalam Pencegahan Tindak Kekerasan Seksual

Yenda Puspita^{1*} Syahri Ramadhan², Zalisman³ Waldi Saputra⁴

^{1,2,3,4} Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Al-Kifayah

*Correspondence: yendapuspita@gmail.com

Abstract

The background that becomes the problem is the increasing number of victims of sexual abuse experienced by early childhood. Cases of sexual violence against children in Indonesia have recently become increasingly common. Sexual violence does not only happen to men but also to girls. Perpetrators of sexual violence can come from other people who are not known to the child, but also sometimes even from close family. This study aims to describe how the implementation of prevention of sexual crime behavior in early childhood according to the perspective of Islamic education. The method used in this study is a qualitative method. This research was conducted using a qualitative approach with a descriptive type of research. This research emphasizes more on meaning and process than on the result of an activity. The primary data sources of this research are data and information obtained directly from the research subjects or referred to as key informants, namely the principal, teacher of Kindergarten An-Namiroh 1 Pekanbaru. The results of this study are instilling faith in early childhood, getting used to praying Duha and praying in congregation, introducing body parts, getting used to communicating well, teaching using fun methods and media, instilling a culture of shame, instilling shame in children, educating children to always keep the eye, Educate children how to dress in Islam.

Keywords: Sex Education; Islamic Perspective; Sexual Violence

Abstrak

Latar belakang yang menjadi permasalahan adalah semakin banyaknya korban pelecehan seksual yang dialami oleh anak usia dini. Kasus kekerasan seksual terhadap anak di Indonesia akhir-akhir ini semakin marak terjadi. Kekerasan seksual, tidak saja terjadi pada laki-laki namun juga pada anak perempuan. Pelaku dari kekerasan seksual dapat berasal dari orang lain yang tidak di kenal anak, namun juga terkadang justru dari keluarga dekat. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan bagaimana implementasi pencegahan perilaku kejahatan seksual pada anak usia dini menurut perspektif pendidikan islam. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif, Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian deskriptif. Penelitian ini lebih menekankan pada makna dan proses dari pada hasil suatu aktivitas. Sumber data primer penelitian ini berupa data-data dan informasi yang diperoleh langsung dari subjek penelitian atau disebut para informan kunci, yaitu kepala sekolah, guru TK An-Namiroh 1 Pekanbaru. Hasil penelitian ini adalah menanamkan keimanan kepada anak usia dini, membiasakan shalat dhuha dan shalat berjamaah, mengenalkan bagian tubuh, membiasakan berkomunikasi dengan baik, mengajar dengan menggunakan metode dan media yang menyenangkan, menanamkan budaya malu, menanamkan rasa malu pada anak, mendidik anak agar selalu menjaga pandangan mata, Mendidik anak cara berpakaian islam.

Kata Kunci: Pendidikan Seks; Perspektif Islam; Kekerasan Seksual

PENDAHULUAN

Di Indonesia tindakan kekerasan terhadap anak yang semakin lama semakin mencemaskan (Houtepen et al., 2016). Meski secara statistik anak-anak korban sodomi tidak sebanyak jumlah anak yang menjadi korban tindak kekerasan yang lain, Bisa dibayangkan, bagaimana hati orang tua yang selama ini mempercayakan pendidikan anak-anaknya di sekolah dan di bawah bimbingan guru yang profesional ketika di sana ternyata justru marabahaya tengah mengancam anak-anaknya. Sebab, dengan terjadinya kekerasan seksual yang menimpa salah seorang anak ada di Indonesia (Velderman & Dorst, 2008).

Berdasarkan data tahun 2012 ditemukan 9,3% kasus penganiayaan anak tergolong pelecehan seksual (National Sex Offender Public Website (NSOPW, 2012) dan kasus pelecehan seksual anak berdasar hasil laporan sebanyak 62,939 kasus di tahun 2012. Selanjutnya di tahun 2013 pihak KPAI menangani 925 kasus pelecehan seksual yang terdiri dari keluarga/kerabat, pendidik, teman sekitar sebagai pelaku. David (2014) bahkan tiga tahun terakhir sekitar 3500-3600 kasus tersebut dibawah naungan KPAI menanganinya. Data lainnya sebanyak 120 juta anak di dunia pernah menjadi korban pelecehan seksual, terutama di usia anak di bawah 20 tahun (UNICEF, 2014). Di Indonesia terdapat kenaikan 100% dari tahun 2013 menuju 2014, korban hingga pelaku pelecehan seksual sehingga oleh Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) terjadi peningkatan setiap tahunnya.

Hal ini berdampak pada kondisi tahun 2020 saat ini, (Daud et al., 2005) mengungkapkan pelecehan seksual pada anak meningkat apalagi dengan kondisi pandemic saat ini ditemukan data sebanyak 8.259 kasus bertambah menjadi 11.797 kasus yang terjadi pada bulan Juli-Agustus 2020. Hal ini menunjukkan bahwa saat ini belum ada dunia yang aman untuk anak-anak, semakin lama semakin sulit untuk ditemukan. Sekolah dan keluarga yang seharusnya menjadi tempat yang aman dan nyaman bagi anak justru seringkali menjadi tempat yang mengerikan bagi anak. Bahkan seringkali banyak korban kekerasan seksual yang tidak tahu bagaimana harus

menyikapi kekerasan yang dirasakan dan dialaminya. Minimnya pengetahuan anak berkaitan dengan pendidikan seksual (Mian & Wehrspann, 1986).

Mirra dkk. (2011) melaporkan bahwa kejahatan seksual yang terjadi di Pekanbaru periode Januari-Desember 2009 untuk kategori jenis pelanggaran seksual pada anak adalah penganiayaan sebanyak 50 kasus (49%), pemerkosaan 46 kasus (45%), dan sodomi 6 kasus. kasus (6%). Arti caci maki di sini adalah menyentuh atau menodai yang merusak kesusilaan. Pelecehan terhadap anak adalah pelanggaran kesusilaan terhadap seseorang yang dianggap belum dewasa, baik dengan kekerasan maupun tanpa kekerasan.

Menurut (Ilyasa, 2021) faktor yang menyebabkan terjadinya kekerasan seksual pada anak karena posisi anak yang dipandang sebagai pihak yang lemah dan tidak berdaya, moralitas masyarakat khususnya pelaku kekerasan seksual yang rendah, Whitaker & Le (2008) menambahkan faktor lain yang berkontribusi yaitu kurangnya pendidikan agama yang kuat pada anak, kurangnya pendidikan seksual pada anak sesuai usia, kemiskinan serta pengangguran, dan globalisasi informasi. Kalra & Bhugra (2013) hasil penelitiannya menambahkan penyebab terjadinya pelecehan seksual pada anak karena adanya orientasi ketertarikan seksual terhadap anak-anak (pedofilia), pengaruh dari pornomedia massa, dan ketidak pahaman anak akan persoalan seksualitas.

Data di atas memberikan alasan pentingnya pendidikan seks sejak dini. Penyebabnya adalah pesatnya perkembangan teknologi dan maraknya kejahatan seksual(Wahyuni, 2016). Pendidikan seks sejak dini sangat penting karena kerusakan yang terjadi pada korbannya(Wahyuni, 2016). Alasan lain bahwa pendidikan seks penting karena hasrat seksual yang terkait dengan dirinya sendiri. Penelitian (Verhoef & Barf, 2005) menjelaskan kecenderungan anak-anak memainkan alat kelaminnya bukanlah hasrat seksual awal, tetapi sebagai kesenangan fisik mendasar yang memberi warna pada kehidupan mereka.

Anak perlu dibekali pengalaman sosial untuk membantu anak mengembangkan kemampuan sosial, memperkuat mental dan ketahanan anak ketika menghadapi suatu masalah(Calam & Horne, 1998). Dalam rangka mempersiapkan anak menghadapi tantangan sosial, maka orang dewasa (orang tua, pendidik, pengasuh dan pihak lain

yang terkait) perlu membekali anak dengan keterampilan sosial agar anak mampu menyikapi permasalahan sosialnya. Anak berhak merasakan keamanan, kedamaian, dan kebahagiaan (Calp, 2020).

Seks dianggap sebagai hal tabu dalam masyarakat khususnya jika diperbincangkan bersama anak-anak sehingga hal tersebut menjadi salah satu faktor anak cenderung diam saat mengalami kekerasan seksual (Frías & Erviti, 2014). Pemahaman mengenai seks pada anak usia dini sangatlah penting. Penelitian yang dilakukan oleh (Kalichman & Gore-felton, 2008) menunjukkan bahwa resiko anak yang mengalami pengalaman seks buruk atau pelecehan seks pada usia dini akan mempengaruhi tumbuh kembang anak hingga usia dewasa, dimana anak perempuan telah ditemukan kurang asertif dan memiliki harga diri sedikit lebih rendah daripada anak laki-laki. Penanaman pendidikan seks sejak dini sangat penting agar dapat mencegah resiko anak mengalami pengalaman seks buruk atau kekerasan seksual.

Anak perlu diberikan pemahaman oleh guru mengenai pencegahan perilaku kejahatan seksual pada anak melalui perspektif pendidikan islam (Kurdi, 2021). Sehingga melalui pencegahan perilaku kejahatan seksual pada anak melalui perspektif pendidikan islam ini diharapkan dapat tercapainya tujuan dalam menjaga keselamatan, kesucian, dan kehormatan anak ditengah masyarakat (Tirtawinata, 2016). Cara penyampaiannya tentu harus disesuaikan kehidupan masyarakat Indonesia yang berlandaskan agama dan tata krama, sehingga anak didik baik laki-laki maupun perempuan dapat terjaga akhlak dan agamanya hingga jenjang keluarga sekalipun. Selain itu, keluarga.

Guru dan masyarakat juga memiliki pengaruh besar terkait pencegahan perilaku kejahatan seksual pada anak melalui perspektif pendidikan islam sebagai pihak pemberi informasi dan teladan, keluarga sebagai lingkungan terdekat anak didik harus siap dengan berbagai pertanyaan dengan jawaban yang benar, dan tidak membiarkan rasa ingin tahu mereka dijawab oleh teman atau media yang belum tentu sesuai untuk usia mereka. Keluarga menjadi pengawas bagi anak dalam mengontrol musik yang didengar, televisi yang ditonton, majalah yang dibaca, serta pakaian yang dikenakan. Sekolah juga mempunyai peranan dalam

Kakavoulis (2001) menjelaskan bahwa pendidikan seks memberikan pemahaman kepada anak sesuai dengan usianya mengenai fungsi organ kelamin dan mengenai bimbingan menjaga dan memelihara organ kelamin mereka. Pendidikan seks juga berhubungan dengan upaya pengajaran, penyadaran, dan pemberian informasi tentang masalah seksual (Starkman & Rajani, 2002). Informasi yang diberikan di antaranya pengetahuan tentang fungsi organ reproduksi dengan menanamkan moral, etika, komitmen, agama agar tidak terjadi "penyalahgunaan" organ reproduksi tersebut (Ratnasari Risa Fitri & Alias M, 2016).

Dalam pencegahannya orangtua, guru dan lingkungan yang terdekat dengan anaklah yang paling tepat untuk memberikan pendidikan seks sejak dini. Sudah seharusnya guru tidak menganggap tabu dan sungkan dalam memberikan informasi kepada anak terkait dengan pendidikan seks. (Nizar & Eliza, 2021) berpendapat bahwa pendidikan seks pada anak usia dini memberikan informasi kepada anak dalam pembentukan keyakinan tentang seks, seperti identitas seksual, anatomi seksual kesehatan reproduksi, hubungan emosional. Camelia & Nirmala (2016) menyatakan pendidikan seks juga diperlukan "etape" untuk memperhatikan usia anak.

Pendidikan seks pada anak usia dini hendaknya diberikan dengan metode menyenangkan. Putri et al (2020) berpendapat pendidikan seks pada anak usia dini dapat diberikan dengan memperkenalkan identitas diri dan keluarga, identifikasi terhadap anggota tubuh, dapat menyebutkan ciri-ciri anggota tubuh. Metode dalam memberikan materi pendidikan seks pada anak usia dini dengan menggunakan flashcard, bernyanyi, menggunakan poster dan beberapa permainan (Astuti & Sugiyatno, 2017). Pendidikan seks pada anak usia dini lebih menekankan pada mengenali anggota tubuh yang boleh diperlihatkan dan yang tidak boleh diperlihatkan oleh orang lain, serta ciri-ciri setiap anggota tubuh (Kontula, 2010).

Dengan berpanggang teguh terhadap ajaran – ajaran agama yang bersumber dari Al-Qur'an dan As-Sunnah, guru dapat mengamalkan dan mempraktekan cara – cara yang sudah dicontohkan Nabi terkait dengan pendidikan seks pada anak, agar dapat mencegah perilaku negatif anak yang dapat mengarahkan anak kepada perilaku kekerasan dan pelecehan seksual pada anak usia dini.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian deskriptif dengan pendekatan kualitatif. (Sugiyono, 2018) mengungkapkan bahwa penelitian kualitatif disebut metode naturalistik karena penelitian yang dilakukan pada kondisi yang alamiah. Hal ini dapat diartikan bahwa pada pelaksanaan penelitian bersifat apa adanya sesuai dengan objek yang diteliti. Penelitian ini dilaksanakan di TK An-Namiroh 1 Pekanbaru Partisipan penelitian yaitu guru TK An-Namiroh 1 Pekanbaru. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini yaitu kuisioner terbuka dan wawancara, sedangkan dalam uji keabsahannya menggunakan triangulasi teknik. Kemudian diolah dengan tiga tahapan menarik kesimpulan (*data reduction*) menyajikan data (*data display*) dan menarik kesimpulan (*verification*).

PEMBAHASAN

Implementasi Pendidikan Seks Anak Usia Dini Dalam Perspektif Islam

Pendidikan seks, penting diberikan lewat sekolah. Sedini mungkin anak harus bisa menjaga dirinya sendiri. Prinsip penting yang harus mereka ketahui adalah tidak mudah percaya pada orang yang baru dikenal. Untuk orang yang sudah dikenal dekat pun, tekankan untuk tetap mawas diri. Bukan berarti mengajarkan anak untuk mudah curiga pada orang lain, namun sikap mawas diri ini akan berguna bagi pembentukan sikap mandiri dan teguh memegang pendirian (Talib et al., 2012).

Sama halnya dengan pendidikan, pendidikan seks pun merupakan suatu proses komunikasi berupa pemberian informasi yang berkesinambungan kepada anak. Pada usia dini, anak berada dalam tahapan berfikir konkret dan rentang konsentrasinya tidak lebih dari 5 menit, maka dari itu guru perlu mengetahui cara yang tepat dan efektif untuk mengkomunikasikan pendidikan seks pada anak. Penyampaian yang wajar, jelas, jujur (tidak ditutup – tutupi/ direkayasa) serta menggunakan bahasa sederhana sesuai dengan usia anak akan membentuk pemahaman akan pendidikan seks yang baik dan positif, sebelum menerapkan pendidikan seks kepada anak usia dini tentunya seorang guru harus memahami terlebih dahulu tahapan-tahapan pengenalan seksual pada anak usia dini.

Tahapan pengenalan seksual pada anak usia dini

Usia	Fase
20 bulan	Anak-anak menunjukkan rasa ingin tahu dan cenderung mengeksplorasi area alat kelamin, dengan memegang dan menyentuh berulang kali, anak tidak memiliki fantasi romantis seperti yang dibayangkan orang dewasa.
24 Bulan	<p>Pada tahap ini, anak mulai mengenali perbedaan jenis kelamin dan dapat mengidentifikasi perbedaan area alat kelamin pria dan wanita. Anak laki-laki seperti ayah dan anak perempuan seperti ibu</p> <p>Hindari penggunaan istilah yang tidak secara khusus berkaitan dengan nama jenis kelamin karena dapat menimbulkan kebingungan pada anak. Menggunakan istilah biologis adalah cara yang tepat untuk pengenalan nama gender.</p>
1-2 tahun	<p>Pada tahap ini anak berada pada fase falik atau kesenangan yang diperoleh pada area genital dimana anak merasakan sensasi kenikmatan saat disentuh alat kelaminnya dan sangat menarik bagi anak.</p> <p>Cara yang dapat dilakukan adalah mengalihkan perhatian anak dengan bermain, membaca buku cerita dan kegiatan lain yang dapat mengalihkan perhatian anak dari bermain alat kelamin.</p>
3 tahun	<p>Pada tahap ini anak mulai bertanya tentang hal-hal yang berhubungan dengan seks seperti pertanyaan dari mana bayi keluar, dan lain-lain</p> <p>Hal yang harus dilakukan adalah menjawab pertanyaan ini dengan benar karena pengenalan alat kelamin dan seks merupakan langkah awal untuk melindungi anak dari pelecehan dan</p>

	kekerasan seksual terhadap anak.
6-8 tahun	<p>Pada usia ini orang tua sudah dapat memberikan informasi tentang perkembangan organ reproduksi dengan menggunakan media atau alat yang akrab dan dekat dengan anak, seperti buku atau VCD edukasi yang menggambarkan area genital yang akan berubah sesuai usia.</p> <p>Mengajari anak untuk bisa melindungi diri dan berani berkata tidak jika seseorang mencoba membujuk mereka untuk menanggalkan pakaian meskipun ada bujukan dan hadiah yang menarik</p>

Penerapan pendidikan seks sesuai sunnah

Penyampaian pendidikan seks tidak hanya sekedar memberikan contoh-contoh tetapi dibutuhkan materi pendidikan seks agar anak usia dini dapat memahami dan dapat menyesuaikan diri. Berdasarkan hasil penelitian di TK An-Namiroh I Pekanbaru, materi pendidikan seks yang di implimentasikan sebagai berikut :

1. Mengenal bagian tubuh

Temuan hasil penelitian terhadap bagian tubuh yang boleh dan tidak boleh disentuh menemukan guru masih belum sepenuhnya mengajarkan pendidikan seks kepada anak dalam bentuk bagian tubuh yang boleh dan tidak boleh disentuh. Beberapa anak masih saja memperlihatkan bagian tubuh yang tidak boleh di perlihatkan kepada oranglain. Menurut Ningsih (2017:18) “bagian tubuh yang boleh dan tidak boleh disentuh yaitu dengan cara menekankan kepada anak bahwa tubuhnya adalah milik pribadinya, sehingga tidak ada orang lain yang boleh menyentuh kecuali ibu dan dirinya sendiri”. Bagian tubuh yang tidak boleh disentuh adalah bibir dan bagian yang tertutup baju dalam dada, pantat, paha dan penis atau vagina. Hasil penelitian yang peneliti lakukan mengenai bagian tubuh yang boleh dan tidak boleh disentuh bahwa guru masih belum menjelaskan kepada anak bagian tubuh yang boleh dan yang tidak boleh disentuh oleh orang lain dan siapa yang

boleh menyentuhnya. Guru belum sepenuhnya menerapkan anatomi tubuh pada anak dan guru masih membiarkan anak di saat anak menyentuh bagian tubuh temannya yang seharusnya tidak boleh disentuh orang lain.

Seharusnya pendidikan seks dapat diberikan kepada anak dengan cara mengenal bagian-bagian tubuh anak dari ujung kepala sampai ujung kaki, mengenalkan anak pada alat reproduksi atau organ pada manusia disertai dengan cara memelihara dan merawatnya tanpa menyamakan namanya (vagina for wanita, dan penis untuk alat kelamin). reproduksi jantan) (Kosanke, 2019). Beri tahu anak bagian-bagian pribadi dari tubuh dan mungkin atau mungkin tidak disentuh oleh orang lain. Selain itu, beri tahu anak perbedaan dan fungsi bagian tubuh menurut jenis kelamin (Gerda et al., 2022)

Pengenalan bagian tubuh sangat penting diberikan saat anak belajar mengenal pendidikan seks. Gunakan nama asli saat mengenalkan tubuh pada anak agar anak tidak bingung, seperti alat kelamin pada wanita disebut vagina dan alat kelamin pada pria disebut penis, serta mengenalkan bagian tubuh lainnya dari ujung rambut hingga ujung kaki dengan perbedaan antara laki-laki dan wanita disertai dengan fungsi dan cara menjaganya agar tetap bersih. Beri peringatan kepada anak bagian tubuh mana yang boleh disentuh orang lain, dan bagian tubuh mana yang tidak boleh disentuh orang lain. Bisa juga diberikan saat anak sedang belajar toilet training atau saat mandi (Velderman & Dorst, 2008)

2. Jalin komunikasi yang baik dengan anak

Komunikasi adalah sarana penghubung dalam percakapan antara satu orang dengan orang lain. Sebagai pihak yang bertanggung jawab dalam memberikan pendidikan seks kepada anak, guru mengajarkan anak bagaimana menjalin komunikasi sama orang tua agar berjalan dengan baik, kita dapat memberikan peringatan-peringatan kecil sebagai perlindungan dini bagi anak agar anak mampu menjaga dan merawat bagian tubuhnya terutama yang bersifat pribadi. Komunikasi juga menjadi kunci keharmonisan hubungan dalam keluarga (Handayani, 2017). Hal ini dapat dilihat dari komunikasi antara orang tua dan anak. Dalam komunikasi ini, orang tua dapat memberikan peringatan-peringatan kecil sebagai perlindungan dini bagi anak. Beri tahu

anak Anda bahwa hanya orang tua dan dokter yang boleh melepas pakaian saat Anda sakit, menyentuh, dan memeriksa tubuh Anda

Ajari anak untuk terbiasa mengungkapkan apa pun yang mereka alami. Saat membicarakan hal ini, berilah contoh kepada anak bahwa yang dibicarakan adalah kata-kata yang “sensitif” dengan hormat, sehingga anak dapat meniru sikap tersebut. Menciptakan rasa keterbukaan dengan anak dan mendengarkan keluhan anak, sehingga diharapkan sebagai orang tua dapat memantau dan mengetahui jika anak mendapatkan perlakuan yang tidak tepat berupa kekerasan seksual (Septia ni, 2021)

3. Gunakan bahasa yang sederhana dalam menjelaskan pendidikan seks kepada anak

Bahasa yang sederhana dengan kosakata yang mudah dipahami anak merupakan salah satu cara memberikan pembelajaran agar anak dapat dengan mudah memahami sesuai dengan kemampuannya (Irsyad, 2019) Sebagai orang tua, guru, atau pihak yang terkait dengan anak, Anda harus pandai memilah dan menggunakan bahasa yang tepat dan baik untuk anak.

Guru harus berkerja sama dengan anak dan menjeleskan kepada orang tua harus menjawab seluruh pertanyaan anak dengan lemah lembut. itu semua fakta-fakta dengan bahasa yang tidak vulgar dan tidak terkesan menakut-nakuti anak. Masukkan nilai-nilai agama dan norma-norma yang ada di masyarakat dan jelaskan bagaimana seharusnya anak menghargai dirinya dengan menjaganya.

Contohnya bahasa ekspresi cinta dan kasih. Ajarkan anak untuk mengucapkan kata maaf, tolong dan terima kasih. Juga ungkapan rasa cinta dengan mengucapkan kata sayang kepada orang tua dan orang terkasih.

4. Gunakan metode dengan media yang menyenangkan bagi anak dalam memberikan pendidikan seks kepada anak

Metode yang digunakan sekolah ini sudah bermacam-macam dan telah di sesuaikan dengan kriteria anak usia dini, yaitu dengan cara bercerita, diskusi atau tanya jawab, melakukan kegiatan menggambar, permainan, bernyanyi, syair dan nonton

bareng, syair dan nonton bareng. Hal ini sesuai dengan pendapat Nugraha (2005) yang mengungkapkan bahwa melalui gerak dan lagu, serta sentuhan panca indera merupakan kegiatan yang disukai anak, dan kegiatan yang disukai anak akan berdampak baik untuk pemahaman anak. Adapun beberapa media yang digunakan guru untuk mendukung kegiatan pembelajaran menjadi lebih mudah, yaitu Laptop atau LCD, speaker, karton dan spidol, Gambar orang disekitar (keluarga inti, keluarga besar, dan orang-orang terdekat yang ada disekitar tapi bukan keluarga), lembar kerja berupa gambar tubuh anak perempuan dan laki-laki (Schaafsma, 2015).

5. Ajarkan budaya malu

Temuan hasil mengenai menanamkan rasa malu kepada anak menemukan bahwa guru masih belum terlaksana dengan baik. Menurut (Sari & Andriyani, 2020) “pentingnya bagi guru dan orangtua mengajarkan rasa malu kepada anak agar anak dapat menghargai dirinya sendiri”. Mengajarkan batasan-batasan dalam bermain dengan lawan jenis. Memberi arahan untuk tidak melepaskan dan mengganti pakaian di tempat umum. Hasil penelitian yang peneliti lakukan mengenaimenanamkan rasa malu kepada anak masih kurang terlaksana dengan baik, guru masih belum mengajarkan kepada anak tentang menjaga kebersihan alat kelamin pada saat buang air kecil atau besar.

Menanamkan budaya malu pada anak sejak dini sangat perlu ditanamkan agar anak mampu menjaga “aurat” dengan baik dan benar. Beri tahu anak bahwa telanjang di depan orang lain adalah perilaku yang buruk. Jangan biasakan anak Anda telanjang di depan orang lain, meskipun masih kecil. Beri anak pakaian yang pantas agar anak tahu cara merawat alat kelamin dan bagian sensitifnya (Anggraini, 2018).

6. Ajari anak untuk selalu meminta izin masuk ke kamar orang tua atau saudaranya

Pendidikan seks di sekolah juga dapat diberikan melalui tema pembelajaran berupa “kamu dan aku unik”, “aku dan teman-temanku”, “atau aku dan bajuku” (Haryono et al., 2018) dan inti materi yang dapat diberikan kepada anak usia dini

tentang pendidikan seks meliputi tema (1) Aku dan tubuhku, (2) Aku dan gumpalanku, (3) Keluarga dan orang-orang di sekitarku, (4) Cara merawat dan merawat tubuh (Jatmikowati et al., 2015) dia. Gunakan metode dan media yang menarik bagi anak, ajari anak untuk mengenal budaya malu, dan beri tahu anak untuk selalu memiliki izin ketika hendak memasuki kamar orang tua dan saudaranya

Dengan membekali anak usia dini dengan pengetahuan tentang pendidikan seks yang benar dan meningkatkan iman, takwa dengan pendidikan agama. Pengetahuan di atas dilakukan sebagai upaya pencegahan pelecehan seksual pada anak usia dini pendapat di atas senada dengan teori yang diungkapkan oleh Choirudin (Sulistiyowati, 2018: 19) bahwa larang orang lain untuk menyentuh atau meraba organ seksualnya, lapor pada orang tua atau guru apabila terjadi pelecehan atau hal-hal yang tidak diinginkan. Upaya pencegahan pelecehan seksual harus terus dilakukan, karena saat ini banyak kasus yang terjadi berkenaan dengan pelecehan atau kejahatan seksual.

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan yang telah diuraikan di atas mengenai implementasi pendidikan seks perspektif islam dalam pencegahan tindak kekerasan seksual pada anak usia dini sudah relatif memadai. Guru memahami bahwa pendidikan seks diperlukan di taman kanak-kanak sebagai pembekalan awal bagi anak usia dini untuk masa depan agar dapat menjadi pribadi yang baik, bermoral dan bertanggung jawab terhadap kehidupannya. Guru di TK An-Namiroh 1 Pekanbaru juga memahami bahwasannya pelecehan seksual yang marak terjadi sangat berbahaya terutama pada anak usia dini yang masih polos atau kurangnya pengetahuan, sehingga guru berupaya untuk melakukan tindakan sebagai pencegahan terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan seperti pelecehan seksual tersebut. Upaya yang dilakukan sebagai pencegahan dan penanganan adanya perilaku menyimpang di TK An-Namiroh 1 Pekanbaru dengan memberikan pengetahuan dan pembinaan terkait dengan penerapan pendidikan karakter di sekolah.

DAFTAR PUSTAKA

- Anggraini, D. R. (2018). Peran Orang Tua Dalam Mengenalkan Anggota Tubuh Pada Anak Usia Prasekolah Dengan Autistik. *Jurnal Caksana : Pendidikan Anak Usia Dini*, 1(01), 11–22.
- Astuti, B., & Sugiyatno. (2017). The development of early childhood sex education materials for early childhood education (ECE) teachers. *JPPM (Jurnal Pendidikan Dan Pemberdayaan Masyarakat)*, 4(2), 113–120. <https://doi.org/10.21831/jppm.v4i2.14869>
- Calam, R., & Horne. (1998). Psychological disturbance and child sexual abuse: A follow-up study. *Journal Child Abuse and Neglect*, 22(9), 901–913. [https://doi.org/10.1016/S0145-2134\(98\)00068-4](https://doi.org/10.1016/S0145-2134(98)00068-4)
- Calp, Ş. (2020). Peaceful and happy schools: How to build positive learning environments. *International Electronic Journal of Elementary Education*, 12(4), 311–320. <https://doi.org/10.26822/iejee.2020459460>
- Camelia, L., & Nirmala, I. (2016). Indonesian Journal of Islamic Early Childhood Education Association of Indonesian Islamic Kindergarten Teachers Education Study Program Prevention of Violence and Sexual Abuse in Early Childhood Through Implementation of Sex Education in the Perspective o. *Journal of Islamic Early Childhood Education*, 1(1), 27–34.
- Daud, A., Skoglund, E., & Children, R. P. (2005). Children in families of torture victims: transgenerational transmission of parents' traumatic experiences to their children. *Jounal Social Welfare*, 2(1), 23–32.
- Frías, S. M., & Erviti, J. (2014). Gendered experiences of sexual abuse of teenagers and children in Mexico. *Journal Child Abuse and Neglect*, 38(4), 776–787. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2013.12.001>
- Gerda, M. M., Wahyuningsih, S., & Dewi, N. K. (2022). Efektivitas Aplikasi Sex Kids Education untuk Mengenalkan Pendidikan Seks Anak Usia Dini. *Jurnal Obsesi : Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, 6(4), 3613–3628. <https://doi.org/10.31004/obsesi.v6i4.2170>
- Houtepen, J. A. B. M., Sijtsema, J. J., & Bogaerts, S. (2016). Being Sexually Attracted to Minors: Sexual Development, Coping with Forbidden Feelings, and Relieving Sexual Arousal in Self-Identified Pedophiles. *Journal of Sex and Marital Therapy*, 42(1), 48–69. <https://doi.org/10.1080/0092623X.2015.1061077>
- Ilyasa, R. M. A. (2021). Legal and Victimological Perspective on Sexual Violence against Children Cases in Indonesia. *Journal of International Clinical Legal Education*, 3(3), 281–300. <https://doi.org/10.15294/ijicle.v3i3.48269>
- Kakavoulis, A. (2001). Family and Sex Education: A survey of parental attitudes. *Jounar Sex Education*, 1(2), 163–174. <https://doi.org/10.1080/14681810120052588>
- Kalichman, S., & Gore-felton. (2008). Trauma Symptoms , Sexual Behaviors , and

- Substance Abuse : Correlates of Childhood Sexual Abuse and HIV Risks Among Men Who Have Sex with Men Trauma Symptoms , Sexual Behaviors , and Substance Abuse : Correlates of Childhood Sexual Abuse and HIV Risks Amo. *Journal of Child Sexual Abuse*, 13(1), 37–41. <https://doi.org/10.1300/J070v13n01>
- Kalra, G., & Bhugra, D. (2013). Sexual violence against women: Understanding cross-cultural intersections. *Journal of Psychiatry*, 55(3), 244–249. <https://doi.org/10.4103/0019-5545.117139>
- Kontula, O. (2010). The evolution of sex education and students' sexual knowledge in Finland in the 2000s. *Journal Sex Education*, 10(4), 373–386. <https://doi.org/10.1080/14681811.2010.515095>
- Kurdi, S. (2021). *The Enhancement Of Islamic Moral Values Through Sex Education For Early Children In The Family Environment*. 1(1), 15–24.
- Mian, M., & Wehrspann. (1986). Review of 125 children 6 years of age and under who were sexually abused. *Journal Child Abuse and Neglect*, 10(2), 223–229. [https://doi.org/10.1016/0145-2134\(86\)90083-9](https://doi.org/10.1016/0145-2134(86)90083-9)
- Nizar, A., & Eliza, D. (2021). Implementation Islamic Sexual Education For Preschool Children. *Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, 12(2), 152–158.
- Putri, F., Fakhruddin, F., Primary, U. U.-J. of, & 2020, undefined. (2020). The Effectiveness of Learning Media to Introduce Sex Education among Early Childhood. *Journal.Unnes.Ac.Id*, 9(1), 72–77. <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/jpe/article/view/36049>
- Ratnasari Risa Fitri, & Alias M. (2016). Pentingnya Pendidikan Seks Untuk Anak Usia Dini. *Jurnal Tarbawi Khatulistiwa*, 2(2), 55–59.
- Sari, M., & Andriyani, F. (2020). Cara Guru dalam Pengenalan Pendidikan Seks pada Anak Usia Dini. *Journal Education Child*, 1(2), 53–60.
- Schaafsma, D. (2015). Identifying effective methods for teaching sex education to individuals with intellectual disabilities: A systematic review. *Journal of Sex Research*, 52(4), 412–432.
- Starkman, N., & Rajani, N. (2002). The case for comprehensive sex education. *Journal AIDS Patient Care and STDs*, 16(7), 313–318. <https://doi.org/10.1089/108729102320231144>
- Sugiyono. (2018). *Metode Penelitian Kuantitatif* (Penerbit & Alfabeta (eds.)).
- Talib, J., Mamat, M., Ibrahim, M., & Mohamad, Z. (2012). Analysis on Sex Education in Schools Across Malaysia. *Journal Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 59(2005), 340–348. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.09.284>
- Tirtawinata, C. M. (2016). Importance of Sex Education Since Early Age for Preventing Sexual Harassment. *Jurnal Humaniora*, 7(2), 201. <https://doi.org/10.21512/humaniora.v7i2.3523>
- Velderman, M. K., & Dorst, V. (2008). Quality of life of victims, bullies, and bully/victims

- among school-aged children in the Netherlands. *Journal Advances in School Mental Health Promotion*, 1(4), 42–52.
- Verhoef, M., & Barf. (2005). Sex education, relationships, and sexuality in young adults with spina bifida. *Journal Physical Medicine*, 86(5), 979–987. <https://doi.org/10.1016/j.apmr.2004.10.042>
- Wahyuni, S. (2016). Perilaku Pelecehan Seksual Dan Pencegahan Secara Dini Terhadap Anak. *Jurnal Raudhah*, 1(02), 0–116.
- Whitaker, D. J., & Le, B. (2008). Risk factors for the perpetration of child sexual abuse: A review and meta-analysis. *Journal Child Abuse and Neglect*, 32(5), 529–548. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2007.08.005>.



Menelisik Makna *Haqqul Qiwwamah* (Studi Penafsiran QS. An-Nisa': 34 Dalam Pandangan Islam Moderat)

Nur Afyah^{1*}, Lailatul Zuhriyah²

¹ Institut Agama Islam Negeri Kediri

² Institut Agama Islam Tribakti Kediri

**Correspondence: nur.afiyah@iainkediri.ac.id*

Abstract

Gender diversity, especially in leadership has become a global priority debate. It reads QS. an-Nisa':34 many interpret men as leaders for women has sparked a serious debate among Muslims. This concerns the legality of women as public leaders. Differences in interpretation and resistance to groups who refuse by questioning gender as a leader. This research reviews Surah an-Nisa':34 from the perspective of Moderate Islam with the aim of how to build leadership patterns to maintain balance in oneself, one family, and the organization. This review results that a) the commentators focus more on the text without paying attention to linguistic elements and socio-cultural conditions when the verse was revealed, by agreeing that it is forbidden to hold the power of the highest leader, b) The distinction of moderate Islam in contextual meaning is believed to have roles and functions that are intertwined. between men and women as well as functional relationships, complementing each other as equal partners to build harmonious relationships, c) Moderate Islamic perspective which positions men and women as equal subjects and partners in life. As a result, the orientation of the Qur'an includes men and women to build cooperation between the two. The creation of reciprocity aims to maintain the universal values contained in the Qur'an so that they are not distorted by accurate meanings of partial verses and hadiths.

Keywords: *Haqqul Qiwwamah, an-Nisa: 34, Moderate Islam*

Abstrak

Keragaman gender, khususnya dalam kepemimpinan telah menjadi prioritas global perdebatan. Bunyinya QS. An-Nisa':34 banyak menafsirkan laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan telah memicu perdebatan serius di kalangan umat muslim. Hal ini menyangkut legalitas perempuan sebagai pemimpin publik. Perbedaan penafsiran dan perlawanan kelompok yang menolak dengan mempersoalkan gender sebagai pemimpin. Riset ini mengulas surat an-Nisa':34 dalam sudut pandang Islam Moderat dengan tujuan bagaimana pola membangun kepemimpinan untuk menjaga keseimbangan dalam diri sendiri, keluarga maupun organisasi. Tinjauan ini menghasilkan bahwa a) para mufassir lebih menitik beratkan pada teks tanpa memperhatikan unsur kebahasaan dan kondisi sosial-budaya saat ayat diturunkan, dengan sepakat diharamkan dalam memegang kekuasaan pemimpin tertinggi, b) Distingsi Islam moderat dalam pemaknaan kontekstual diyakini adanya peran dan fungsi merupakan kesalingan antara laki-laki dan perempuan serta relasi bersifat fungsional, saling melengkapi satu sama lain sebagai mitra yang sejajar untuk membangun hubungan yang harmonis, c) perpektif Islam Moderat yang memposisikan laki-laki dan perempuan sebagai sesuatu subjek yang setara dan menjadi mitra dalam kehidupan. Hasilnya, orientasi al-Qur'an tersebut mencakup laki-laki dan perempuan membangun kerjasama keduanya tercipta. Terciptanya resiprokal bertujuan menjaga nilai

universal yang terkandung dalam al-Qur'an supaya tidak terdistorsi oleh pemaknaan yang kurat tepa tatas ayat dan hadist parsial.

Kata kunci: *Haqqul Qiwamah*, an-Nisa: 34, Islam Moderat

PENDAHULUAN

Sampai saat ini wacana kepemimpinan perempuan menjadi perdebatan serius dikalangan umat Islam.¹ Di satu sisi ada kelompok tabu menjadikan perempuan sebagai pemimpin, namun disisi lain ada kelompok dapat menerima perempuan sebagai pemimpin. Kelompok-kelompok yang melarangnya, mendasarkan argumentasinya pada hadist Nabi yang secara tegas menyebut bila bangsa manapun tidak akan beruntung jika dipimpin oleh seorang perempuan.² Dalam Syari'at, ini menjadi ketentuan terakhir dan tidak ada arti lain selain larangan menjadi pemimpin. Landasan psikologis, fisik serta berbagai persepsi negative lainnya tentang persoalan perempuan memperkuat penolakan perempuan sebagai pemimpin. Terutama menurut mereka dan surat QS. an-Nisa': 34 diungkapkan laki-laki sebagai pemimpin perempuan.

Namun, zaman berkembang kearah modernisme yang tidak lepas dengan peran perempuan itu sendiri. Meningkatnya jumlah pekerja perempuan dan perannya dalam kepemimpinan memberikan prospek tersendiri dalam topik kepemimpinan perempuan. Pada divisi politik serta organisasi perwakilan, peran perempuan sebagai pemimpin semakin meningkat.³ Statistik menunjukkan perkembangan positif bagi gender

¹ Era tahun 1999, Megawati Sukarno Putri digadang-gadang menjadi Presiden 1999-2004. Hal ini menjadi pemerhati serius bagi kalangan Ulama'Indonesia menentanginya karena dianggap melanggar syari'at Islam, dengan beralih perempuan tidak patut menjadi pemimpin laki-laki. Dalam artikel Edyar; menanggapi polemik dengan sewajarnya. Arusnya suar laki-laki kondisi tersebut beberapa politisi Amin Rais, Hamzah Haz, Nur Mahmudi Ismail, dan beberapa kelompok Pembangun Partai Politik Islam Poros Tengah Kemudian menempatkan Abdurrahman Wahid Sebagai Presiden masa Reformis. Ada sumbu kekecewaan kubu Megawati Sukarno Putri namun, pada pilkad tersebut bagi tim kalah menjadi Wakil Presiden.

²Hadist populer ini berbunyi لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ Nabi menggunakan istilah *qoum* yang merupakan susunan kata *nakirah*. Dalam konsep fiqh, kata (perkataan) dalam bentuk *ism nakirah* termasuk *khaash* (خاص). Namun, karena kata ada redaksi *nafi*, maka kata ini menjadi 'am (عام). Kata 'aam adalah kata yang meliputi pada setiap *afrad* tanpa batasan. Jadi, kata *qoum* termasuk dalam golongan apapun, baik yang berkaitan dengan munculnya hadist maupun tidak, termasuk yang hidup saat ini.

³ Meneropong, salah satu partai politisi perempuan di Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam pemilu legislatif di Indonesia membuka jendela bagaimana partai Islam mengorganisir keterwakilan perempuan. Lihat buku, "Islamism is defined as the concept that Islam should form the basis for political

perempuan dari segi angka hidup, indeks pemberdayaan gender, bahkan sampai kepada angka investasi ritel. Survei membuktikan bahwa proporsi perempuan diposisi strategis perusahaan semakin meningkat, serta mendapat PDB dunia sebesar USD 28 *trillion* apabila terwujudnya kesetaraan gender. Hal ini menunjukkan peran perempuan sebagai *natural born leader* telah menjaga keseimbangan di dunia profesional hingga rumah tangga.⁴

Berbicara mengenai keseimbangan, Indonesia hidup dengan perbedaan yang beragam bukan hanya menjadikan keragaman yang menjunjung persatuan tetapi menimbulkan perselisihan bahkan kekerasan. Keseimbangan (*tawazun*)⁵ masuk indikator Islam Washatiyah (Moderat Islam), yang dimaksud tidak hanya berupa keseimbangan duniawi dan akhirat tetapi merambah pada keseimbangan hidup sosial.⁶ Dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia membutuhkan kerja sama yang baik antar suku, agama, ras, dan budaya, baik laki-laki maupun perempuan dituntut untuk bersikap moderat agar terwujud Indonesia damai penuh dengan kerukunan, cinta kasih dan kepedulian.

ideology and the state, or a political movement that seeks to establish an Islamic state." Mencontoh Ikhwanul Muslimin Mesir, dan organisasi yang telah mengilhami gerakan-gerakan Islam di seluruh dunia, PKS umumnya dilihat sebagai salah satu partai politik Islamis paling konsisten di Indonesia, mempromosikan Islamisasi menyeluruh terhadap negara dan masyarakat Indonesia. Partai umumnya konservatif dalam masalah sosial, termasuk peran perempuan, dengan mempromosikan dokumen partai dan menghargai peran perempuan dalam keluarga dan ranah domestik daripada di depan publik urusan. Kepemimpinan partai sangat didominasi laki-laki. Sebagai anggota partai yang sangat disiplin di mana jajarannya mengikuti kebijakan yang ditentukan oleh pimpinan partai, anggota perempuan PKS umumnya mendukung dan mempromosikan pandangan partai mereka tentang semua isu-isu publik, termasuk peran perempuan. Dalam konteks ini, para pembela hak-hak perempuan di Indonesia terkadang melihat pemilihan perempuan PKS secara negatif. Banyak feminis menganggap partai memiliki agenda anti-feminis (misalnya Kartika, 2019); memang, PKS politisi perempuan terkadang menyatakan secara terbuka bahwa mereka menolak feminisme.

⁴ https://www.bi.go.id/id/publikasi/ruang-media/news-release/Pages/sp_249522.aspx, data di akses pada tanggal 29 Oktober 2022, pukul 08.48 WIB.

⁵ Tajmazinani menjabarkan kerangka konseptual kebijakan sosial masyarakat Muslim melalui seperangkat nilai dan prinsip yang mendukung dan memandu praktik; altruism intrinsic, persaudaraan agama, tanggung jawab publik, tanggung jawab negara, hak sosial serta keseimbangan (*tawazun*).⁵ Menurut Imam Ash-Shatibi, ada lima *maq'asid al-Syar'ah* yang berlaku sebagai lima prinsip umum (*kuliyah al-khamsah*), yaitu perlindungan (a) agama, (b) jiwa, (c) akal, (d) *maal* (harta/kekayaan), dan (e) keturunan. Oleh karena itu, kinerja organisasi yang berkelanjutan berdasarkan *maqashid syari'ah* khususnya terkait dengan kemaslahatan agama, kemaslahatan, kemaslahatan jiwa, generasi yang sehat, dan nalar. Tajmazinani, A. A. (2020). *Social policy in the Islamic world*. Springer. doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-57753-7>.

⁶ Soeleiman Fadeli, Antologi NU (Sejarah, istilah, amaliyah dan Uswah. (Surabaya: Khalista, 2017), 52.

Merujuk pada kepemimpinan, peran perempuan sangat penting dalam segala bidang baik kepemimpinan industry, politik bahkan dalam rumah tangga. Untuk mendorong keterwakilan perempuan di posisi kepemimpinan di sektor swasta dan publik yakni untuk mewujudkan keberagaman, inklusivitas, kekuatan ketahanan ekonomi yang berkelanjutan. Dalam Indikator G20 Empower yaitu peran seimbang laki-laki-perempuan, prosentase perempuan yang dipromosikan dalam posisi tertentu. Dengan kesetaraan ini, kebijakan yang diambil akan berpihak pada para perempuan sehingga perempuan terjamin dalam perlindungan.⁷ Begitupun keseimbangan kepemimpinan laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga. Dalam Novel bertajuk “Ratu Yang Bersujud” menegaskan setiap kaum adalah “pemimpin, dan setiap pemimpin harus bertanggung jawab terhadap apa yang dipimpinnya. Seorang kepala Negara adalah pemimpin dan ia harus bertanggung jawab terhadap rakyatnya, seorang laki-laki (suami) adalah pemimpin dan harus bertanggung jawab terhadap keluarga yang dipimpinnya, seorang perempuan (istri) adalah pemimpin dan harus bertanggung jawab terhadap rumah tangga yang dipimpinnya.”⁸

Banyak penelitian terdahulu sebagai pijakan terkait kepemimpinan perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama sebagaimana dalam penelitian Rohmah, Ilahi dan Huriani⁹ memaparkan bagaimana organisasi Muslimah Reformis dalam mewujudkan moderasi beragama di era digital selama pandemic Covid-19. Riset yang dilakukan Meirison, Saharuddin, Rosdialena dan Ridho¹⁰ menjelaskan bagaimana sikap masyarakat untuk menghargai sesama makhluk Tuhan dengan tidak memadamkan agama, suku, bahasa, ras dan budaya. Sifat ini menjunjung toleransi baik laki-laki dan perempuan dalam bidang apapun. Kumalasari¹¹ dalam mewujudkan moderasi beragama

⁷ Iannello, “Women’s Leadership and Third-Wave Feminism.”

⁸ Maksud pernyataan diatas yaitu konsep pembagian peran sudah terjadi dalam konsep Islam dimana laki - laki memimpin dalam urusan rumah tangga berupa perlindungan dan tanggung jawab sementara peran yang lain diambil oleh pihak perempuan seperti urusan administrasi dan harmonisasi rumah tangga.. Kusuma, “FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK UNIVERSITAS SULTAN AGENG TIRTAYASA SERANG-BANTEN 2017.”

⁹ Rohmah, “Peran Perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama di Era Pandemi covid-19: Studi Analisis Muslimah Reformis.”

¹⁰ Meirison et al., “MODERASI ISLAM DALAM KESETARAAN GENDER (KOMPARASI TERHADAP AGAMA YAHUDI DAN NASRANI).”

¹¹ Kumalasari, “Perempuan dan Moderasi Beragama: Potensi dan Tantangan Perempuan dalam Mewujudkan Moderasi Beragama.”

sangat penting kiprahnya jiwa perempuan agar tidak terjadi subordinasi, kesenjangan sosial dalam mengambil tindakan. Wibowo, Widodo, dan Zulfa¹² kajian ini lebih berfokus merefleksikan kelembagaan, kepemimpinan pembelajaran, kinerja inovasi sosial dan kinerja organisasi bermodal empiris. Kajian Hamka,dkk¹³ memaparkan kepemimpinan perempuan di Indonesia dalam fiqh kontemporer dengan mengkaitkan historin zaman Rasulullah serta hadist dan al-Qur'an. Maka penelitian ini termasuk baru dengan mengangkat bagaimana konsep kepemimpinan perempuan yang berlandaskan surat an-Nisa:34 dalam sudut pandang Moderasi Islam untuk menjaga kemaslahatan bersama baik dalam kepemimpinan keluarga, politik, industry, atau publik lainnya.

Sebagai landasan teoritis penelitian melakukan suatu tinjauan pustaka. Gender yang dikonsepskan untuk menjelaskan perbedaan laki-laki secara karakteristik, tidak bersifat bawaan sebagai ciptaan Tuhan. Perbedaan tingkah laku antara laki-laki dan perempuan tidak hanya seputar karakteristik biologis, tetapi melalui proses kultural dan sosial masyarakat. Hal ini, dapat disimpulkan bahwa gender bukanlah kodrat Tuhan melainkan dibentuk dengan faktor, tempat, dan wilayahnya. Surat an-Nisa' ayat: 34 membahas mengenai kepemimpinan laki-laki diatas perempuan yang masih meninggalkan kejanggalan. Maka, untuk membedah QS. an-Nisa (4): 34 berserta tafsirnya yakni menggunakan metode *library research* dengan pendekatan *linguistic* untuk mengetahui makna bahasa dari setiap unsur pembentukan kalimatnya. Kemudian, melakukan analisis isi dengan pendekatan *content analisis* untuk mendapatkan pemahaman dan pemaknaan setiap pesan tersirat maupun tersurat yang diulas berbentuk deskriptif analitikal. Jenis data pada penelitian ini merupakan data kualitatif yang bersumber dari artikel jurnal, buku, kitab-kitab tafsir, dokumen hasil penelitian dan literatur lain yang berkaitan dengan tema pembahasan.

¹² Department of Management, Sultan Agung Islamic University, Semarang, Indonesia et al., "Tawazun Social Innovation and Sustainable Organizational Performance."

¹³ Hamka et al., "WOMEN'S LEADERSHIP IN INDONESIA CONTEMPORARY FIQH PERSPECTIVE."

PEMBAHASAN

Haqq al-Qiwamah (Hak Kepemimpinan) Perempuan Dalam Tinjauan Mufassir

Pengungkapan *qawwam* dalam al-Qur'an melalui penelusuran *The Quranic Arabic Corpus-Quran Dictionary*, terma yang seakar *qawwam* dengan akar kata *qa, wa, ma* diulang sebanyak enam ratus enam puluh kali dalam al-Qur'an dalam duapuluh dua derivasi. Sedangkan pengungkapan dengan segala *ishtiqaq*-nya sebagai berikut: kata (قَامَ) diulang sebanyak tigapuluh tiga kali; (أَقَامَ) limapuluh empat kali; (أَسْتَقِمُّ) sepuluh kali; (أَقُومَ) empat kali; (قَوَامِ) satu kali (قَوْمِينَ) tiga kali; (قَوْمَ) tiga ratus delapan puluh tiga kali; (قِيَمَةَ) tujuh puluh kali; (قِيمِ) satu kali; (قِيمِ) lima kali; (قِيَمَةَ) dua kali; (قِيَوْمِ) tiga kali; (مَقَامِ) empat belas kali; (قَائِمِ) tujuh belas kali; (قَائِمَةَ) lima kali; (تَقْوِيمِ) satu kali; (إِقَامِ) dua kali; (إِقَامَتِ) satu kali; (مُقِيمِ) sepuluh kali; (مَقَامِ) tiga kali; (مُقَامَةَ) satu kali; dan kata (مُسْتَقِيمِ) tigapuluh tujuh kali.¹⁴

Dari hasil penelusuran tersebut dapat diketahui bahwa kata *qawwam* dalam al-Qur'an diulang sebanyak tiga kali masing-masing dengan konteks yang berbeda. Ketiganya meskipun merupakan surat Madaniyyah namun dari ketiga ayat ini yang konsentrasi pada konsep kepemimpinan hanya pada QS. An-Nisa' (4/92): 34 sedangkan dua lainnya pada QS. al-Nisa' (4/92): 135 dan QS. al-Maidah (5/112): 8 membahas tentang konsep shalat. Fokus penelitian ini tentang *qiwamah* yang ada pada Firman Allah QS. An-Nisa' (4): 34 yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَافُونَ نَشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً

Artinya: "Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang),

¹⁴ <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=qwm>.

dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar.”

Berangkat dari ayat tersebut banyak dari kalangan mufassir klasik, seperti Ibnu Katsir dalam *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzim* menafsirkan kata *qawwamun* dengan *ar-rajulu qayyimun ‘ala al-mar’ah ay huwa ra’isuha wa kabiruha wa al-hakimu ‘alayha wa mu’addibuha idza a’wajjat* yang artinya laki-laki itu pengurus perempuan, yaitu sebagai pemimpinnya, atasannya, yang menguasai dan mendidiknya ketika melakukan penyimpangan.¹⁵

Ibnu Katsir juga menekankan bahwa perempuan tidak boleh menjadi seorang pemimpin dengan alasan: *li anna al-rijala afdhalu min al-nisa’ wa al-rajulu khayrun min al-mar’ah wa lihadza kanat al-nubuwwah mukhtashshah bi al-rijal wa kadzalika al-milk al-‘adzim* (karena laki-laki lebih utama daripada perempuan, laki-laki lebih baik dari perempuan, kenabian (*nubuwwah*) hanya khusus untuk laki-laki, demikian juga raja yang agung juga laki-laki). Sebagai penguat pendapatnya Ibnu Katsir menyitir Hadis Nabi saw., seperti yang terdapat pada Kitab Shahih Bukhari dengan nomor hadis 4073 *Kitab Peperangan, bab Surat Nabi saw kepada Qisra dan Kaisar* berikut ini:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهِثَمِ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ، بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحِقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ، قَدْ مَلَكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى، قَالَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»

Artinya: “Telah menceritakan kepada kami Utsman bin al-Haitsam, telah menceritakan kepada kami ‘Auf dari al-Hasan dari Abu Bakrah dia berkata:

¹⁵ Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin ‘Umar bin Kathīr al-Qurashīy al-Bashrīy al-Dimashqīy, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzīm* (: Da>r T{aybah li al-Nas}r, 1420 H.), II: 84.

¹⁶ Muhammad bin Isma’il Abu Abdillah al-Bukhari al-Ja’fi, *Shahih Bukhari* (Damaskus: Dar Tawq al-Najah, 1422 H.), IX: 55 (versi Maktabah al-Shamilah Isdar al-Tsalits). Hadis lainnya ada di kitab *Shahih al-Bukhari* nomor hadis 6570 *Kitab Fitnah, bab Fitnah bergelombang bagaikan gelombang lautan*: “Telah menceritakan kepada kami Utsman bin al-Haitam, telah menceritakan kepada kami ‘Auf dari al-Hasan dari Abu Bakrah mengatakan: “Di kala berlangsung hari-hari perang jamal aku telah memperoleh pelajaran dari pesan Nabi saw, tepatnya ketika beliau tahu kerajaan Persia mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja, beliau langsung bersabda: “Tak akan baik keadaan sebuah kaum yang mengangkat wanita sebagai pemimpin urusan mereka”

“Sesungguhnya Allah telah memberikan manfaat kepadaku dengan suatu kalimat yang pernah aku dengar dari Rasulullah saw yaitu pada waktu perang Jamal tatkala aku hampir bergabung dengan para penunggang unta lalu aku ingin berperang bersama mereka, dia berkata: Tatkala sampai kepada Rasulullah saw, bahwa penduduk Persia telah dipimpin oleh seorang anak perempuan putri Raja Kisra, beliau bersabda: “Suatu kaum tidak akan beruntung jika dipimpin oleh seorang wanita .”

Menanggapi penafsiran Ibnu Katsir di atas nampak ada ketimpangan dalam memandang hubungan antara laki-laki dan perempuan. Strata laki-laki lebih tinggi dari perempuan. Sedangkan kaum perempuan dibatasi ruang gerakannya, dimarginalkan dan dianggap sebagai subordinasi. Pemahaman seperti ini juga didukung oleh beberapa mufassir lainnya, seperti al-Khazin, al-Thabari, dengan menggunakan redaksi yang berbedanamun memiliki muatan makna dan tujuan yang sama yaitu mendudukan kaum laki-laki sebagai makhluk superior dan perempuan sebagai makhluk inferior.

Pandangan tersebut jika dikaitkan dengan kondisi kekinian apakah masih relevan dan sampai sejauh mana stereotip gender ini menjadi penghalang perempuan mencapai haknya untuk disetarakan dengan laki-laki. Karena Allah tidak melakukan pembedaan terhadap makhluknya. Islam pada hakikatnya mengajarkan bagaimana menghormati dan memuliakan semua manusia, baik itu laki-laki maupun perempuan, apapun agama, bangsa, suku, dan keturunannya. Perhatian al-Qur’an terhadap persamaan hak antara laki-laki dengan perempuan dan menentang diskriminasi adalah final misalnya dalam QS. An-Nisa’ (4): 1; QS. Ali Imran (3): 195; QS. Al-Isra (17): 24.

Zaman semakin berkembang. Di era modernisasi saat ini banyak perempuan berpendidikan tinggi dan memiliki keahlian yang sama dengan laki-laki. Meskipun al-Qur’an secara tekstual mengafirmasi persamaan antara laki-laki dan perempuan¹⁷ namun dalam tataran implementasi di masyarakat kesetaraan tersebut terus menjadi polemik terlebih tentang *Haqq al-Qiwamah* (hak kepemimpinan) perempuan. Terkait perebutan penafsiran *Haqq al-Qiwamah* (hak kepemimpinan) di atas mungkin perlu menengok kembali QS. Al-Anbiya’ (21): 107. Pemilihan diksi *rahmah* pada ayat ini bukan

¹⁷ Misalnya dalam QS. al-Dzariyat (51): 49, QS. al-Syura (42): 11 dan ayat lainnya yang relevan dengan gender bisa dijumpai pada QS. Thaha (20): 53, QS. an-Nahl (16) :97, QS. Ghafir (40): 40, QS. al-Nisa’(4): 1, QS. al-Hujurat (49): 13, dan QS. al-Nisa’ (4): 32. QS. ali Imran (3): 195, QS. al-ahzab (33): 35-36.

tanpa makna. Ayat وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ menjadi dalil pokok spirit diutusnya Nabi saw dengan tujuan untuk menebar kasih sayang kepada seluruh alam tanpa membedakan latar belakang dan status sosial.

Rahmah menjadi penegas bahwa teks-teks agama baik itu al-Qur'an maupun Hadis kehadirannya bukan sebagai alat legitimasi propaganda untuk merendahkan perempuan karena Islam mendorong pemeluknya untuk membangun relasi bermasyarakat secara damai, tidak saling menjelek-jelekkkan dan merendahkan karena di hadapan Allah baik laki-laki maupun perempuan adalah sama, yang membedakan adalah tingkat ketakwaannya.

Berbeda dengan Ibnu Katsir dan para mufassir klasik lainnya, Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi dalam Tafsir al-Sya'rawi lebih moderat dalam memaknai qiwamah:

والقوامة مسؤلية وليست تسلطاً، والذي يأخذ القوامة فرصة للتسلط والتحكم فهو يخرج بها عن غرضها؛ فالأصل في القوامة أنها مسؤلية لتنظيم الحركة في الحياة. ولا غضاضة على الرجل أن يأتّم بأمر المرأة فيما يتعلق برسالتها كأمراة وفي مجالات خدمتها، أي في الشؤون النسائية، فكما أن للرجل مجاله، فللمراة مجالها

18

أيضاً.

"Qiwamah adalah pertanggungjawaban bukan dominasi atau penguasaan. Laki-laki yang menjadikan qiwamah sebagai kesempatan untuk mendominasi dan menghakimi, makai ia telah mengeluarkan makna qiwamah dari makna dasarnya. Asal makna qiwamah adalah pertanggungjawaban guna mengatur roda kehidupan. Jadi tidak salah bagi laki-laki dalam urusan apapun tentang keperempuanan melibatkan perempuan untuk berdialog atau bermusyawarah untuk mencapai kesepakatan."

Al-Sya'rawi dalam penafsiran di atas mengembalikan qiwamah kepada makna dasarnya, yaitu pertanggungjawaban, bukan sekedar kepemimpinan atau bahkan penguasaan. Itulah makanya dalam penerjemahan Kemenag 2019 ada pembaruan makna qawwam sebagai penanggungjawab dari makna sebelumnya di penerjemahan Kemenag tahun 2002 yaitu pelindung atau pemimpin. Hal ini dimaksudkan untuk mengingatkan laki-laki akan tanggungjawabnya, yaitu mampu berbuat adil dan tidak

¹⁸ Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, Tafsir al-Sya'rawi (t.t.: Mutabhi' Akhbar al-Yawm, 1997), II: 988.

semena-mena memperlakukan perempuan. Jadi jika ada laki-laki yang menjadikan qiwamah sebagai kesempatan untuk menguasai dan menghakimi perempuan maka laki-laki tersebut sudah mengeluarkan makna qiwamah dari makna asalnya.

Senada dengan al-Sya'rawi, Wahbah bin Musthafa al-Zuhaili dalam *al-Tafsir al-Wasith li al-Zuhaili* mendudukan laki-laki dan perempuan dengan kedudukan yang sama, karena suami-istri adalah pasangan, tidak ada yang lebih unggul salah satu dari keduanya. Dalam hal-hal yang ma'ruf dan tidak keluar dari ketetapan syariat maka kedudukannya sama baik dalam masyarakat kecil sebuah keluarga maupun lainnya. Al-Zuhaili menegaskan dalam urusan nafkah jika suami tidak mampu menjalankan kewajibannya, maka otomatis haqqul qiwamah juga tercerabut dan berpindah ke tangan istri.¹⁹

Hal ini juga disampaikan oleh Darwazah Muhammad Azzat dalam *al-Tafsir al-Hadits* bahwa haqq al-qiwamah (hak kepemimpinan) dan isyraf (kemuliaan) yang dimiliki laki-laki atas wanita disebabkan karena dua hal yaitu karena Allah melebihkan sebagian laki-laki atas sebagian yang lain (بسبب ما فضل الله به الرجال على النساء من مزايا خاصة) dan karena telah menafkahkan sebagian hartanya (بسبب ما ينفقونه من الأموال).²⁰ Kemudian

Darwazah menjelaskan bahwa dua sebab di atas yang menjadikan laki-laki memiliki haqq al-qiwamah bisa bergeser atau bahkan hilang dan berpindah ke tangan perempuan manakala laki-laki tidak mampu menunaikan haknya.²¹

Dari sini menjadi semakin jelas bahwa perempuan dapat menjadi pemimpin bila diberi kesempatan untuk maju dan meningkatkan kualitasnya. Perempuan jaman sekarang tidak lagi sebagai kaum terbelakang dengan stereotip dan batasan-batasan lama atas haknya yang mengekang. Tolok ukur pemimpin perempuan tidak bisa hanya dilihat dari perempuannya, namun lebih pada kapasitas dan kapabilitas dalam memimpin. Selama perempuan tersebut memenuhi kriteria kepemimpinan ideal maka ia sah menjadi pemimpin.

¹⁹ Wahbah bin Musthafa al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Wasith li al-Zuhaili* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1422 H.), I: 317.

²⁰ Darwazah Muhammad Azzat, *al-Tafsir al-Hadits* (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1383 H.), VIII: 103.

²¹ Ibid., 106.

Renspon Feminisme Dalam Peran Pemimpin Perempuan Pada Surat An-Nisa':34

Perempuan dalam kepemimpinan telah menarik perhatian didunia publik baik dalam hal percakapan dan inisiatif. Sebelumnya, paling fenomenal kepemimpinan politik perempuan tetapi kepemimpinan korporat perempuan turut serta mengambil posisi terdepan untuk memastikan keterwakilan perempuan yang lebih besar dibandingkan dengan laki-laki. Kemajuan signifikan telah dicapai dalam posisi politik dan pegawai negeri terkait dengan partisipasi perempuan, masih banyak yang harus dilakukan untuk meningkatkan kepemimpinan perempuan di dunia usaha baik ranah publik maupun swasta. Tercatat dalam Indonesia Business Coalition for Women Empowerment (IBCWE) menyebutkan Indonesia menduduki peringkat keempat yang memiliki pemimpin perempuan terbanyak di dunia dengan persentase sebanyak 37%. Sayangnya, hampir 90% laki-laki dan perempuan memiliki semacam bias terhadap perempuan.²²

Cristh²³ dalam risetnya bahwa perempuan menjadi pemimpin sepanjang sejarah dan hukum serta kebiasaan bagi pemimpin perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan perempuan dalam publik sangat diperbolehkan. Argumen ini sama dengan apa yang dikemukakan Justice Aftab Hussain yaitu prinsip yang mendasari kebolehan perempuan menjadi pemimpin di ruang publik adalah “prinsip yang berlaku dalam segala hal adalah kebolehan, sampai ada dalil yang menunjukkan ketidakbolehan.”²⁴ Diperkuat dengan pendapat Abdurahman Wahid menyatakan bahwa pandangan ulama’ menganggap perempuan sebagai makhluk yang lemah dibandingkan laki-laki sehingga tidak memiliki kemampuan untuk memimpin adalah bertentangan dengan fakta sejarah.²⁵

²² Data diambil dari The Gender Social Norms Index, UNDP, 2020, pada link <https://investor.id/national/246322/indonesia-peringkat-keempat-pemimpin-perempuan-terbanyak-di-dunia>, pukul 09.19 WIB.

²³ Christ, C. P. (2014). Do we still need the *Journal of Feminist Studies in Religion?* *Journal of Feminist Studies in Religion*, 30(2), 139–41.

²⁴ Justice Aftab Hussain, *Status of Women in Islam*, Lahore: Law Publishing Company, 1987, 201.

²⁵ Dalam sejarah, beberapa perempuan pernah menjadi pemimpin suatu negara, misalnya Ratu Balqis, Cleopatra, Margaret Thatcher, Benazir Butho dan Corie Aquino (Suhada, 2019). Awalnya dalam konteks Indonesia banyak fakta tentang perempuan yang memegang status kepemimpinan, yaitu: Pertama, Ratu Kalinyamat yang memerintah di sebuah kerajaan di wilayah Jepara Jawa Tengah sekitar tahun 1574. Kedua, Siti Aisyah We Tenriolle yang memerintah kerajaan Ternate Selatan Sulawesi tahun 1856. Ketiga, khususnya dalam konteks masyarakat Aceh, beberapa perempuan yang memerintah di Aceh selama hampir 60 tahun (1640-1699) berturut-turut antara lain; Putri Sultan Iskandar Muda yang dikenal sebagai Ratu Pertama ini bergelar Sultanah Tajul Alam Syafiuddin Syah (1641-1675), Sultanah Alam

Realitanya, perempuan sebagai pemimpin menghadapi banyak kendala karena membuktikan perempuan sebagai pemimpin harus menunjukkan bahwa perempuan dapat diandalkan, layak dan tidak diragukan kemampuannya. Para feminisme berspekulasi adanya stereotipe gender menghalangi perempuan untuk mendapatkan posisi kepemimpinan, mengamankan sumber daya, dan tidak memiliki suara untuk melakukan perubahan, sehingga menghalangi perempuan untuk menduduki posisi kepemimpinan dan berhasil sebagai pemimpin.²⁶

Terkait QS. an-Nisa: 34 dan hadist misoginis yang menimbulkan ketidakadilan terhadap perempuan, dimana surat tersebut dalam penafsiran *mufassir* klasik arti *Qowwamah* (kepemimpinan) seorang laki-laki yang memimpin dan mendidik perempuan.²⁷ *Qowwamah* (kepemimpinan) yaitu mendidik, namun *qowwam* lebih *baligh* bermakna pemimpin dalam kemaslahatan dan mengatur tata krama, sebab Allah telah memberikan keutamaan terhadap laki-laki atas perempuan, dengan kelebihan akal (lebih cerdas) dan agama, penguasaannya.²⁸ *Qawwamah* bermakna: Pemimpin perempuan bila bisa mendirikan untuk perhatian dengan menjaga dan melindunginya, dan keutamaannya ada dua bagian, secara psikologis, fitrah, yaitu kuatnya percampuran, pergaulan laki-laki dan kesempurnaannya dalam penciptaannya, dan diikuti oleh kuatnya akal dan penelitian dalam awal urusan hingga puncaknya, dan *kasabiy*, yaitu kuatnya bekerja dan mentransformasi dalam suatu perkara. Oleh karenanya, laki-laki dituntut menafkahi perempuan dan menjadi pemimpin.²⁹ Sementara Hadist yang paling Viral bagi feminisme yaitu hadist Riwayat Abu Bakrah bahwa kaum perempuan tidak

Naqiatuddin Syah (1675-1678), Inayat Syah Zakiatuddin Syah (1678-1688), dan Kamat Syah Zairatuddin Syah (1688-1699). Selain itu Laksamana Keumalahayati yang memimpin pasukan laut Inong Balee yang pernah menjadi laksamana pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636) (Khan, 2016; Salam, 1995; Mursyi, 2017; Ramli, 2020).

²⁶ Hertz-Tang, A., & Carnes, M. (2020). Gender stereotypes. In *Burnout in Women Physicians: Prevention, Treatment, and Management*. https://doi.org/10.1007/978-3-030-44459-4_5. Diperkuat dengan pendapat Mulia; "Saya sering dikritik karena beberapa komentar ofensif yang kemudian meledak menjadi gosip publik. Berbeda dengan laki-laki di posisi yang sama, semua pernyataan mereka sering berlalu tanpa hambatan. Mulia, "PEREMPUAN DALAM GERAKAN TERORISME DI INDONESIA."

²⁷ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayan an Ta'wil Al-Qur'an*, jilid 8, (Kairo: Darul Ma'arif), 290.

²⁸ Muhammad al-Husain ibn Mas'ud al-Fara' al-Baghawi, *Ma'âlim at-Tanzil*, jilid 1, (Beirut: Dar al-Fikr), 409.

²⁹ Hayati, "Women's Leadership in Islamic Perspective."

diperbolehkan menjabat posisi kepemimpinan sebagai kepala pemerintahan sampai kapanpun untuk menghindari ketidak beruntungan bagi sebuah kaum.³⁰

Dengan ini, para penggerak feminis menganggap bahwa kitab tafsir ulama' klasik terlalu bersifat klasikal, dimana reduksi yang dihasilkan hanya menguntungkan lelaki dan merugikan perempuan.³¹ Oleh sebab itu, demi rasa keadilan maka perlu kiranya menggunakan metode baru untuk menafsirkan kemli teks yang ada demi kebrsamaan dan semangat kesetaraan gender. Dengan kesadaran gender dibangun dengan semangat bahwa perempuan tidak lemah dan dapat menjadi pemimpin, sehingga menolak sebuah penafsiran alternatif yang menyebutkan "*tidak akan pernah beruntung bangsa yang diperintah oleh orang yang memiliki sikap dan perilaku seperti perempuan*" sebagai penggambaran kelemahan dan ketidakcakapan.

Kata *qowwaamuna* dalam surat an-Nisa':³⁴ mengartikan laki-laki sebagai *qowwam* perempuan, kondisi ketergantungan perempuan dalam ekonomi dan keamanan.³² Laki-laki memiliki kekuasaan atas perempuan apabila memenuhi persyaratan yang disebutkan, dan bila "tidak" maka perempuan dapat menggantikan posisi tersebut.³³ Para aktifis perempuan menilai argument-argumen *fiqh* dalam *al-ahwal asy-syakhsiyah* yang tidak relevan dijadikan rujukan pada generasi berikutnya, sebab tuntutan dan kebutuhan berbeda dengan generasi milenial dengan tafsir sebelumnya. Pada abad ini, laki-laki dan perempuan memiliki kebebasan dan tanggung jawab yang sama di depan hukum, yang menjamin kesepkatan ekonomi dan keamanan.

Dalam surat an-Nisa' tidak boleh dipahami secara parsial dari konteks sosial pada waktu ayat diturunkan. Struktur sosial pada zaman Nabi SAW tidaklah benar-benar mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan.³⁴ Dari sudut pandang teologis semata-mata tidak dapat dibenarkan, namun harus menggabungkan pandangan sosial-teologis.

³⁰ Pendapat ini memperkuat kelompok tertentu dalam menafsirkan argumen tekstual tanpa kajian yang lebih mendalam. Mereka cenderung mendapatkan penilaian negatif dari para aktivis perempuan yang berpandangan diskriminatif. Kasus tersebut membutuhkan pemahaman yang mendalam untuk meresponnya, setidaknya mengkajinya secara kompleks termasuk aspek historisnya.

³¹ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, tt), 25.

³² Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, 1st edition (Yogyakarta: Marja, 2011), p. 115.

³³ Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan; Upaya Mengakhiri Depolitisasi Perempuan di Indonesia*, 1st edition (Yogyakarta: Kobar Press, 2008), 73.

³⁴ Tangngareng, "(Pemahaman Makna Tekstual dan Kontekstual)."

Dalam al-Qur'an mengungkapkan atas keunggulan laki-laki atas perempuan sebab nafkah yang diberikan kepada perempuan (istri).³⁵ Hal ini disebabkan, pada zaman dahulu, kondisi perempuan belum berdaya serta rendahnya kesadaran perempuan, sementara laki-laki berpendapat dirinya lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan dalam mencari nafkah untuk kepentingan istrinya.³⁶ Fatima Mernisi menegaskan tidak ada kesatuanpun dapat mengenai seberapa besar kewenangan pria, terutama dalam masalah *nusyuz* atau pemberontakan wanita dalam soal hubungan suami dan istri.³⁷

Sementara sudut pandang Fatima Mernisi menjelaskan bahwa ayat dengan mengatakan laki-laki sebagai pemimpin bagi perempuan berarti bahwa laki-laki dapat mendisiplinkan perempuan, meletakkan perempuan pada tempatnya. Bila kaidah ini berkaitan dengan kewajiban kepada Allah dan suaminya, karena Allah memberikan kewenangan kepada sebagian diantara kalian atas lainnya.³⁸ Amina Wadud, kelebihan pada diri laki-laki hanyalah kelebihan hak waris yang ditetapkan oleh al-Qur'an. Dengan

³⁵ Menurut Riffat Hassan istilah nafkah (pencari) atau orang-orang yang menyediakan sarana pendukung dan sarana kehidupan. Kemudian, ia memaknai ayat ini sebagai tuntutan terhadap laki-laki untuk menafkahi perempuan dengan kemampuan ekonomi, yang lebih besar porsinya dibandingkan perempuan. Menurutnya, kalimat pertama dari ayat ini dimaksudkan sebagai sebuah gambaran normative, sebab ada beberapa laki-laki yang tidak dapat menafkahi perempuan. Riffat Hassan menanggapi ayat ini sering diinterpretasikan para mufassir secara tidak tepat dengan menggambarkan perdapan yang akan datang. Mereka menafsirkan hegromoni sistem patriarki. Menurutnya, ketidaktepatan itu disebabkan kepemimpinan laki-laki atas perempuan seolah bersifat kodrati. Oleh karena itu, ayat ini tidak dijadikan legitimasi dan justifikasi bahwa perempuan subordinat dibawah lelaki, tapi lebih merupakan sistem normative yang menyangkut konsep Islam tentang pembagian kerja dalam struktur keluarga dan masyarakat. Secara ideal, sepatutnya laki-laki harus mampu menjadi pencari nafkah keluarga, mengingat beban berat yang dipikul perempuan karena perempuan mesti melahirkan anak, menyusui, merawat dan membesarkan anak. Dengan ini, Allah telah menjelaskan secara terbuka bahwasanya tidak membedakan jenis laki-laki dan perempuan, namun yang membedakan hanyalah taqwa dan keimanan.

³⁶ Dalam asumsi teologis dapat dilakukan dengan mengemukakan terlebih dahulu data historis yang otentik dan valid. Tanpa dukungan data historis seperti ini, asumsi sosiologi yang digagas Asghar tidak lebih daripada klaim-klaim sepihak yang subyektif. Maka dari itu, terdapat kelemahan Argumentasi Asghar tentang keunggulan laki-laki yang bersifat kontekstual. Asghar tidak mengemukakan data historis dengan membuktikan bahwa kesadaran sosial perempuan pada masa Nabi SAW sangatlah rendah, sehingga tugas-tugas publik laki-laki dinilai al-Qu'an lebih unggul daripada tugas-tugas domestic perempuan. Lihat Nurjannah Ismail, *Prerempuan dalam Pasungan: Bias laki-laki dalam Penafsiran*, 1st edition, (Yogyakarta: LKiS, 2003), 274.

³⁷ Hakim, "MIS-INTERPRETASI AYAT KEPEMIMPINAN LAKI-LAKI ATAS PEREMPUAN (Kritik Terhadap Tafsir Feminis)."

³⁸ Siti Zubaidah, *Pemikiran Fatima Mernisi. Tentang Kedudukan Wanita dalam Islam*, (Bandung: Cipta Pustaka Media Perintis, 2010), 46-47.

ini, laki-laki memiliki tanggung jawab menggunakan kekayaannya untuk mendukung perempuan. Amina Wadud dalam surat an-Nisa' menekankan pada kata *fadhala*.³⁹

Berkenaan dengan kepemimpinan perempuan dalam surat an-Nisa': 34, para feminis tidka bermaksud untuk superior secara dokmatis melekat pada laki-laki, karena hal ini terjadi secara fungsional yaitu selama yang bersangkutan memenuhi kriteria al-Qur'am yaitu memiliki kelebihan dan memberikan nafkah. Ayat ini sudah tentu mengalami mis-Interpretasi dalam pemaknaan pada kondisi dan situasi tersebut. Ayat ini pula tidak menyebutkan semua laki-laki lebih utama dari perempuan.⁴⁰ Menurut para faminis, paham yang menempatkan suami sebagai pemimpin rumah tangga tidak sejalan, bahkan bertentangan dengan ide utama feminisme yaitu kesetaraan laki-laki dan perempuan. Karenanya Amina Wadud menerima kepemimpinan laki-laki namun, ia harus sanggup membuktikan kelebihan tersebut dan digunakan untuk mendukung perempuan.

Pemimpin Perempuan Perspektif Moderat Islam

Membicarakan peran perempuan tentu perannya sudah tidak diragukan lagi baik dalam rumah tangga, keluarga, pendidikan, sosial maupun dalam bermasyarakat. Ketika di dalam rumah ia menjadi garda terdepan proteksi keamanan dan kesejahteraan keluarga, di dalam pendidikan misalnya ia dengan tulus memberikan semangat pada peserta didiknya untuk tetap tenang dalam belajar baik dalam kondisi apapun. Menurut Gaganata Odasmorro⁴¹ seorang pakar gender menyampaikan bahwa banyak perempuan sekarang memainkan peran penting dalam cara hidup yang berbeda. Meskipun, pembatasan akses perempuan dapat melakukannya dengan baik di daerah mereka, dan ketika perempuan memiliki kesempatan dan kebebasan, memiliki kemampuan yang sama dengan laki-laki, terutama perihal kepemimpinan.⁴²

³⁹ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, (Oxford: Oneworld, 2006), 121.

⁴⁰ Mufarikhin and Dewi, "Analisis Kepemimpinan Perempuan Muslim dalam Konteks Kontemporer."

⁴¹ Mengutip dari; Rohmah, "Peran Perempuan dalam terwujudkan moderasi beragama di Era Pandemi covid-19: Studi Analisis Muslimah Reformis."

⁴² Adapun tiga hal yang perlu dipedomani kaum perempuan dalam menjalankan kepemimpinan yaitu cintai apa yang dipimpin, bekerja sama dengan banyak mendengar dan jadilah diri sendiri.

Melihat dalam paradigma Islam Wasathiyah yang bercirikan moderasi dan *rahmah*. Moderasi bermakna bahwa pandangan Islam digerakkan oleh ormas Islam tidak terombang-ambing pada dua kubu ekstrem, yaitu radikal dan liberal.⁴³ Sikap yang diambil atas komitmen independensi dalam setiap gerak keputusan yang diambil, memihak kesejahteraan kolektif, serta berorientasi keadilan umat. Islam sendiri lahir berdasarkan *rahmatan lil'alamin* sehingga tidak sejalan jika memberikan rasa diskriminasi terhadap kelompok tertentu, termasuk perempuan.⁴⁴

Prinsip-prinsip moderasi Islam meliputi keadilan (*'adalah*), keseimbangan (*tawazun*), dan toleransi (*tasamuh*). Ketiga Indikator menjadi metologi baru yang dapat mengantarkan pada sikap yang mau dan mampu menghargai keberagaman yang non-eksklusi (*tatarruf*) kiri dan kanan. Dengan ini, manusia tidak terjebak dan terpengaruh dengan model pemahaman yang ekstrim terutama dalam pemaknaan al-Qur'an dan Hadist yang menjadikan labelitas diri sendiri. Sebagaimana dalam pemaknaan pro dan kontra pemimpin perempuan sampai saat ini.

Dalam ajaran Islam, laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan yang mendasar dan substansial berbagai bidang, dan kedudukan serta perannya, tugas dan tanggung jawabnya. Dengan adanya sistem moderat, maka perempuan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki baik pendidikan, politik dan hak diluar rumah. Tujuannya, mengikis segala perbedaan yang membedakan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan. Dengan ini, konsep kepemimpinan dalam moderat Islam yaitu memberikan ruang yang nyaman bagi laki-laki dan perempuan untuk berekspresi dan berpartisipasi secara maksimal demi menghadirkan kebaikan-kebaikan bagi masyarakat dan menghindarkan keburukan-keburukan dari mereka.

'Adalah bermakna: tidak berat sebelah/ tidak memihak, berpihak kepada kebenaran, dan tidak sewenang-sewenang. Keadilan tidak hanya pada proses penetapan hukum atau terhadap pihak yang berselisih, melainkan al-Qur'an menuntut keadilan terhadap diri sendiri, baik ketika berucap,⁴⁵ menulis⁴⁶ atau sikap batin. Al-Qur'an an-

⁴³ Tanamal, "Perspektif Gender dan Polisi Wanita Dalam Mewujudkan Moderasi Beragama di Indonesia."

⁴⁴ Rouzi et al., "Transformational Leadership on Women's Leadership in Islam."

⁴⁵ Apabila kamu berbicara, bicaralah sejujurnya, sekalipun dia kerabat(mu)! (al-An'am/6: 152).

Nisa':34 bukanlah menciptakan perbedaan yang menjadikan perempuan itu lebih rendah dibandingkan laki-laki, tetapi keduanya sederajat. Maksudnya keduanya mampu menjadi pemimpin. Dalam keluarga, laki-laki menjadi memimpin istrinya, bukan untuk menjadi penguasa ataupun bertindak semena-mena, melainkan saling melengkapi. Demikian ruang lingkup kepemimpinan tersebar dalam seluruh kehidupan, lahan pekerjaan, perdagangan, Produksi, Industri, dst. Hal ini ditujuka pada surat QS. al-Anbiya':73, as-Sajdah:24 dan an-Nahl:97.

Keadilan dalam arti keseimbangan. Maksudnya suatu kelompok yang didalamnya terdapat beragam bagian menuju satu tujuan tertentu. Maka, dapat dikerucutkan posisi kepemimpinan dapat diisi oleh perempuan selama ia memenuhi kriteria dan syarat menjadi pemimpin. Aspek kepemimpinan yang merupakan ciri karakteristik pada Tafsir al-Misbah, meliputi sifat adail, emmegang hukum Allah, toleransi, memiliki pengetahuan. Sehat jasmani dan rohani, mempunyai pandangan kedepan dan visioner. Prinsipnya, setiap orang memiliki kredibilitas untuk menengahi perselisihan pada umat tanpa memandang kelamin (gender) dan membedakan sex. merujuk pada Qs. an-Nisa': 34, bukanlah menciptakan perbedaan yang menjadikan perempuan lebih rendah daripada laki-laki, keduanya mempunyai wewenang yang seimbang untuk terlibat pada urusan publik.

Konsep sikap toleransi (*tasamuh*) dalam kepemimpinan berarti sikap toleran, yaitu tidak mementingkan diri sendiri dan tidak memaksakan kehendak.⁴⁷ Mengaitkan maslaah gender dan kepemimpinan, Porter, Crampon dan Smith menguraikan aspek kepemimpinan 1) pengambilan keputusan berorientasi secara demokratik dan otokratik, 2) mempengaruhi rekan kerja dengan strategi komunikasi. Karakter kepemimpinan perempuan lebih demokratis dan partisipasif sedang laki-laki lebih otokratik dan direktif. Sikap toleran juga terkait dengan musyawarah dimana akan tercipta kehidupan demoktatis, terbuka dan menganggap patner memberikan altrenatif dalam memutuskan persolanan yang dihadapi agar terjalin dinamis. Dalam kehidupan rumah tangga, musyawarah sangat penting untuk menjaga keutuhan dan keharmonisan

⁴⁶ Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar, (al-Baqarah/2: 282).

⁴⁷ Sikap toleran yang berintikan penghargaan terhadap perbedaan pandangan dan kemajemukan identitas budaya masyarakat. Yulianti, "Women Leadership: Telaah Kapasitas Perempuan Sebagai Pemimpin."

keluarga, menerima pendapat satu sama lain. Begitupun dengan wilayah kepemimpinan publik dimana laki-laki dan perempuan ada hubungan. Sebagaimana penelitian Yulianti, etika feminin dan maskulin saling menyeimbangkan dalam cara berfikir dalam menerapkan nilai-nilai toleransi, perdamaian untuk menyelesaikan masalah nasional maupun internasional.⁴⁸

Bila seseorang memiliki sifat toleransi, maka akan berlanjut dengan melakukan *tawazun* (keseimbangan). Dalam al-Qur'an bahwa perempuan memiliki kapabilitas sebagai pemimpin negara. Sebagaimana QS. At-Taubah:71 dijabarkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kewajiban melakukan kerja sama dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk bidang politik. Secara umum at-Taubah:71 memaparkan kewajiban Wanita dan pria atau suami istri sesama lelaki untuk bekerja sama dalam bidang kehidupan untuk mengerjakan *ma'ruf* dan mencegah *munkar*.⁴⁹ *Ma'ruf* disini mencakup segala segi kebaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat (kritik) kepada penguasa. Keikutsertaan perempuan bersama dengan laki-laki dalam ayat diatas tidak dapat diingkari.⁵⁰

Wawan Gunawan Abdul Wahid⁵¹ secara tegas mengungkapkan terkait partisipasi dan peran perempuan dalam bidang apapun terutama persoalan kepemimpinan perempuan. Menurutnya, peran perempuan dalam ranah publik dan politik baik laki-laki dan perempuan mendapatkan porsi yang sama. Landasan yang digunakan surat At-Taubah:71 sebagai salah satu prinsip dan pijakan dasar (al-Qiyam al-Asasiyyah) sebuah relasi laki-laki dan perempuan.

Dengan ini, akan memunculkan sifat rasional dan moderat. Sifat rasional pemikirannya diabadikan tidak mutlak memaksakan agama mengikuti kehendak ralitas kontemporer, melainkan memberikan signifikansi pada gama klasik bagi masyarakat kontemporer. Kata *ar-rijal* an-Nisa':34, konteks ini membahas keluarga menitiberatkan kewajiban suami menafkahi istri bukan sebagai penguasa. Selain itu, aat ini dapat

⁴⁹<http://almaiyyah.iainpare.ac.id/index.php/almaiyyah/index>, "Hadith about Women's Reproductive Rights."

⁵⁰ Mufarikhin and Dewi, "Analisis Kepemimpinan Perempuan Muslim dalam Konteks Kontemporer."

⁵¹ Suara 'Aisyiyah, "Kepemimpinan Perempuan dalam Pandangan Islam Wasathiyah."

diartikan antara laki-laki dan perempuan untuk saling tolong menolong dalam berdiskusi dan musyawarah dalam setiap persoalan. Maka, timbullah kebesaran hati suami dan istri untuk melakukan kewajiban masing-masing yang menimbulkan sikap kesalingan, toleransi, serta adil dalam tugasnya. Kemudian, perspektif Islam Moderat dapat mengurangi legitimasi, stereotipe, sifat marginalisasi bahwa perempuan tidak hanya bersifat domestik namun dapat mengembangkan dirinya serta mendapatkan hak sebagai makhluk sosial.

KESIMPULAN

Sebagiannya, perempuan dalam Islam tidak mendapatkan perlakuan sesuai dengan petunjuk Islam sendiri, sementara Islam di Indonesia berorientasi negara demokrasi, bersimbol Pancasila dan bersistem Islam Wasatiyyah (Islam Moderat) yang menjunjung perdamaian satu sama lain. Di wilayah publik, perempuan masih banyak bekerja domestik daripada di wilayah publik. Hal ini, kental stigma mereka bahwa laki-laki masih di atas perempuan dan berpedoman surat an-Nisa':34. Beragam pandangan mufassis menafsirkan al-Qur'an, secara umum menjadi sumber utama penafsiran yang mana konteks al-Qur'an ditafsirkan berdasarkan rasionalitas sesuai kontekstual dalam perspektif masa kini.

Dalam menafsirkan al-Qur'an dengan perspektif Islam Moderat dengan mengombinasikan pendekatan tekstual dan kontekstual. Islam Moderat (wasatiyyah) yang menempatkan Islam, demokrasi, dan modernitas bergandengan tangan. Dalam pandangan Islam Moderat dapat mengarahkan sistem kepemimpinan yang adil. Keadilan disini merujuk pada surat an-Nisa': 34 tidak harus memandang gender kelamin laki-laki dan perempuan. Penafsiran al-*qowwamah* dan kedudukan perempuan dalam hukum Islam dapat memberikan kontribusi secara konseptual tentang *qowwamah* dan implikasinya terhadap kedudukan perempuan dalam ranah domestik dan ranah publik. Meninjau teori Islam Moderat sendiri mencakup indikator '*adalah* (keadilan), *tasamuh* (toleransi), dan *tawazun* (keseimbangan). Ketiganya ini dapat membangun unsur kepemimpinan publik terutama perempuan. *Haqqul qowammah* tidak berlaku untuk laki-laki melainkan memberi hak kepada manusia untuk menjadi pemimpin, asalkan

memiliki kemampuan intelektual dan logika yang baik, bahkan kepemimpinan dalam rumah tangga, perempuan dapat berperan menjadi kepala keluarga bila sang suami tidak mampu. Selain itu, adanya tanggung jawab sebagai orang yang diberi kapasitas, kelebihan, keahlian dan kemampuan yang dilandasi rasa saling menghormati, menghargai dan melindungi, kepercayaan baik itu suami-istri dalam sistem rumah tangga, maupun hubungan atasan dan bawahan. Sejalan dnegan konsep *wasathiyyah* dalam memimpin organisasi atau lembaga maka perlu menjalin kemitraan dan kerjasama kooperatif dari semua pihak tanpa memandang gender, menumbuhkan kesalingan, toleransi, keadilan, keseimbangan secara eksplisit antara relasi laki-laki dan permepuan baik dalam ruang publik, politik, sosial maupun domestik.

REFERENSI

- Al-Baghawi, Muhammad al-Husain ibn Mas'ud al-Fara'. *Ma'âlim at-Tanzîl*, jilid 1, (Beirut: Dar al-Fikr).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il Abu Abdillah. *Shahih Bukhari* (Damaskus: Dar Tawq al-Najah, 1422 H.)
- Al-Dimashqiy, Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kathir al-Qurashiy al-Bashriy, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim* (: Dar Thaybah li al-Nasr, 1420 H.).
- At-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jami" al-Bayan an Ta"wil Al-Qur`an*, jilid 8, (Kairo: Darul Ma"arif).
- Al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsir al-Sya'rawi* (t.t.: Mutabhi' Akhbar al-Yawm, 1997).
- Al-Zuhaili, Wahbah bin Musthafa. *al-Tafsir al-Wasith li al-Zuhaili* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1422 H.).
- Azzat, Darwazah Muhammad. *al-Tafsir al-Hadits* (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1383 H.).
- Christ, C. P. (2014). Do we still need the *Journal of Feminist Studies in Religion?* *Journal of Feminist Studies in Religion*, 30(2), 139–41.
- Department of Management, Sultan Agung Islamic University, Semarang, Indonesia, Mufti Agung Wibowo, Widodo Widodo, Department of Management, Sultan Agung Islamic University, Semarang, Indonesia, Moh Zulfa, and Department of Management, Sultan Agung Islamic University, Semarang, Indonesia. "Tawazun Social Innovation and Sustainable Organizational Performance." *Journal of Islamic Business and Management (JIBM)* 12, no. 01 (June 30, 2022). <https://doi.org/10.26501/jibm/2022.1201-005>.

- Hakim, Lukman. "MIS-INTERPRETASI AYAT KEPEMIMPINAN LAKI-LAKI ATAS PEREMPUAN (Kritik Terhadap Tafsir Feminis)." *Studia Quranika* 1, no. 2 (January 15, 2017). <https://doi.org/10.21111/studiquran.v1i2.848>.
- Hamka, Hamka, Misbahuddin Misbahuddin, Hasyim Aidid, Indra Satriani, and Syamsuddin Syamsuddin. "WOMEN'S LEADERSHIP IN INDONESIA CONTEMPORARY FIQH PERSPECTIVE." *Jurnal Diskursus Islam* 9, no. 2 (August 27, 2021): 126–36. <https://doi.org/10.24252/jdi.v9i2.22870>.
- Hayati, Ilda. "Women's Leadership in Islamic Perspective." *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies* 1, no. 2 (December 31, 2016): 163–78.
- Hertz-Tang, A., & Carnes, M. (2020). Gender stereotypes. In *Burnout in Women Physicians: Prevention, Treatment, and Management*. https://doi.org/10.1007/978-3-030-44459-4_5.
- <http://almaiyyah.iainpare.ac.id/index.php/almaiyyah/index>. "Hadith about Women's Reproductive Rights: A Critical Study | Al-Maiyyah: Media Transformasi Gender Dalam Paradigma Sosial Keagamaan." Accessed August 25, 2022. <https://almaiyyah.iainpare.ac.id/index.php/almaiyyah/article/view/749>. <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=qwm>.
- Hussain, Justice Aftab. *Status of Women in Islam*, (Lahore: Law Publishing Company, 1987).
- Iannello, Kathleen. "Women's Leadership and Third-Wave Feminism." In *Gender and Women's Leadership: A Reference Handbook*, by Karen O'Connor, 70–77. 2455 Teller Road, Thousand Oaks California 91320 United States: SAGE Publications, Inc., 2010. <https://doi.org/10.4135/9781412979344.n8>.
- Ismail, Nurjannah. *Prerempuan dalam Pasungan: Bias laki-laki dalam Penafsiran*, 1st edition, (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Kumalasari, Reni. "Perempuan dan Moderasi Beragama: Potensi dan Tantangan Perempuan dalam Mewujudkan Moderasi Beragama," n.d., 9.
- Kusuma, Bayu Teja. "FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK UNIVERSITAS SULTAN AGENG TIRTAYASA SERANG-BANTEN 2017," n.d., 143.
- Meirison, Meirison, Desmadi Saharuddin, Rosdialena Rosdialena, and Muhammad Ridho. "MODERASI ISLAM DALAM KESETARAAN GENDER (KOMPARASI TERHADAP AGAMA YAHUDI DAN NASRANI)." *JURNAL AL-IJTIMAIYYAH* 6, no. 1 (June 30, 2020): 1. <https://doi.org/10.22373/al-ijtimauiyyah.v6i1.5510>.
- Mufarikhin, Mufarikhin, and Siti Malaiha Dewi. "Analisis Kepemimpinan Perempuan Muslim dalam Konteks Kontemporer." *Politea* 4, no. 1 (June 26, 2021): 55. <https://doi.org/10.21043/politea.v3i2.8844>.
- Mulia, Musdah. "PEREMPUAN DALAM GERAKAN TERORISME DI INDONESIA." *AL-WARDAH: Jurnal Kajian Perempuan, Gender Dan Agama* 12, no. 1 (November 7, 2019): 80–95. <https://doi.org/10.46339/al-wardah.v12i1.136>.

- Mulia, Siti Musdah. *Menuju Kemandirian Politik Perempuan; Upaya Mengakhiri Depolitisasi Perempuan di Indonesia*, 1st edition (Yogyakarta: Kobar Press, 2008).
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Sejati Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, 1st edition (Yogyakarta: Marja, 2011).
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, tt).
- Rohmah, Siti. "Peran Perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama di Era Pandemi covid-19: Studi Analisis Muslimah Reformis," 2021, 12.
- Rouzi, Kana Safrina, Halim Purnomo, Muh Mustakim, and Faisal Bin Husen Ismail. "Transformational Leadership on Women's Leadership in Islam." *Journal of Feminism and Gender Studies* 2, no. 1 (January 11, 2022): 13-22. <https://doi.org/10.19184/jfgs.v2i1.29200>.
- Suara 'Aisyiyah. "Kepemimpinan Perempuan dalam Pandangan Islam Wasathiyah." *Majalah Suara 'Aisyiyah*, November 12, 2021. <https://suaraaisyiyah.id/kepemimpinan-perempuan-dalam-pandangan-islam-wasathiyah/>.
- Tanamal, Nini Adelina. "Perspektif Gender dan Polisi Wanita Dalam Mewujudkan Moderasi Beragama di Indonesia" 16 (2021): 12.
- Tangngareng, Tasmin. "(Pemahaman Makna Tekstual dan Kontekstual)" 10 (2016): 15.
- The Gender Socuial Nomrs Index, UNDP, 2020, pada link <https://investor.id/national/246322/indonesia-peringkat-keempat-pemimpin-perempuan-terbanyak-di-dunia>.
- Yulianti, Reny. "Women Leadership: Telaah Kapasitas Perempuan Sebagai Pemimpin" 10, no. 2 (2018): 16.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, (Oxford: Oneworld, 2006).
- Zubaidah, Siti. *Pemikiran Fatima Mernissi. Tentang Kedudukan Wanita dalam Islam*, (Bandung: Cipta Pustaka Media Perintis, 2010).
- Zulfikar, Eko dan Abidin, Ahmad Zainal. "Penafsiran Tekstual Terhadap Ayat-Ayat Gender: Telaah Penafsiran Wahbah al-Zuhaili dalam Kitab Tafsir al-Munir". *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 3, no. 2 (2019).



Perempuan dan Ketahanan Iklim Global: Studi tentang Peran Perempuan Melalui Pendekatan *Local Wisdom*

Aftonur Rosyad

IAI Pangeran Diponegoro Nganjuk

aftonur@gmail.com

Abstrak

Kajian tentang peran perempuan menjadi kajian yang selalu berkembang dalam konteks kehidupan. Perempuan yang dulu dipandang sebagai insan yang lemah dan tidak berharga kini justru sebaliknya. Tidak sedikit beberapa perempuan memiliki kelebihan dan menjabat pada posisi strategis sekaligus sebagai pemangku kebijakan. Kehadiran perempuan tidak boleh dinafikan dan dianggap remeh apalagi didiskriminasikan. Sebab perempuan juga memiliki potensi serta tanggung jawab yang hampir sama dengan laki-laki meskipun terdapat ruang perbedaan dalam kondisi-kondisi tertentu. Peran perempuan bisa mendorong ketahanan iklim global. Pada kondisi seperti sekarang ini perubahan iklim merupakan sebuah keniscayaan. Tulisan ini mengkaji tentang peran perempuan dalam ketahanan iklim global. Penelitian ini dikaji dengan pendekatan *local wisdom* (kearifan lokal). Secara substansi, peran perempuan di masing-masing tempat atau daerah sangat bersinggungan dengan kondisi wilayah masing-masing. Dengan menggunakan pendekatan kearifan lokal, maka perempuan memiliki kebijakan dan tuntutan serta tanggung jawab dalam melestarikan, mempertahankan, serta menjaga alam semesta ini sesuai dengan kondisi geografis setempat.

Kata Kunci: perempuan, peran, iklim global, *local wisdom*

PENDAHULUAN

Isu tentang peran perempuan masih digaungkan serta menjadi perdebatan yang cukup signifikan hingga saat ini. Pasalnya kedudukan perempuan selalu ditempatkan pada porsi ketidakadilan dan diskriminasi. Padahal Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin* selalu membebaskan manusia dari bentuk anarkhi, diskriminasi dan ketidakadilan. Oleh karena itu, tema tentang kesetaraan dan keadilan menjadi prioritas menurut al Qur'an. Hubungan antara laki-laki dan perempuan sering disandingkan dengan konsep gender. Hubungan antara keduanya dalam penafsiran al Qur'an selalu menimbulkan permasalahan diantaranya tentang konsep warisan, poligami, persaksian dan kepemimpinan.¹

¹ Zainal Abidin, *Kepemimpinan Publik Perempuan: Penafsiran Berbasis Ma'na cum Maghza atas QS al-Nisa (4): 34 dalam Pendekatan Ma'na Cum Maghza atas al Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Ladang Kata, 2020), 311

Gender merupakan jenis kelamin bentukan yang dikonstruksi oleh budaya dan adat istiadat, seperti laki-laki kuat, berani, cerdas, menguasai, sedangkan perempuan itu lemah, penakut, kurang cerdas (bodoh), dikuasai dll. Isu gender menguat ketika disadari bahwa perbedaan gender antara manusia laki-laki dan perempuan telah melahirkan ketidakadilan dalam berbagai bentuk seperti marginalisasi atau pemiskinan ekonomi, subordinate atau anggapan tidak penting dalam urusan politik, stereotype atau pencitraan yang negatif bagi perempuan.²

Dalam kondisi hidup bersama di tengah masyarakat, perempuan juga mendapat tugas yang sama sebagai *khalifah* di bumi. *Khalifah* bertugas untuk menjaga, memelihara, mengelola, mempertahankan serta memakmurkan bumi. Tugas khalifah di bumi tidak hanya dilakukan oleh laki-laki saja. Sebab pada dasarnya perempuan juga memiliki potensi untuk memikul tanggung jawab dalam menjalankan mandat dari Allah. Dalam konsep prinsip kesetaraan tugas khalifah ini sebagaimana tertulis dalam al Qur'an al Baqarah (2) ayat 30.

Indonesia sebagai negara kepulauan terbesar menjadi bagian dari negara yang rentan mendapatkan dampak perubahan iklim. Dampak negatif akan mempengaruhi kenaikan temperatur dan intensitas hujan. Hal ini bisa mengakibatkan resiko banjir maupun kemarau yang berkepanjangan. Yang paling ekstrim adalah berdampak pada kesehatan dan mata pencaharian masyarakat serta stabilitas ekonomi dan gangguan biodiversitas.³

Iklim sangat penting bagi keberlangsungan kehidupan makhluk hidup. Tumbuhan dan hewan yang ada di seluruh bumi ini, semuanya sebagian besar ditentukan oleh iklim yang bertindak atas interval waktu yang lama. Hasil panen tanaman yang baik juga tergantung terhadap iklim setempat. Bisa dikatakan, bahwa iklim sebagai barometer terhadap keberhasilan cocok tanam. Seiring waktu geologis, iklim telah membantu membentuk gunung, membangun tanah, menentukan sifat sungai. Setidaknya sampai munculnya irigasi dan industrialisasi.

² Sarifa Suhra, *Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Quran dan Implikasinya terhadap Hukum Islam*, dalam *Jurnal Al-Ulum*, 2013, 13(2), 374.

³ Ciput Eka Purwianti dkk, *Adaptasi Perubahan Iklim Yang Responsif Gender di Daerah* (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2015), 2

Saat ini, dengan teknologi modern manusia dapat hidup di tempat-tempat yang sebelumnya tidak mungkin. Hal ini bisa dicapai dengan penyediaan bangunan dan kompleks infrastruktur yang disesuaikan dengan iklim yang ada, seperti pasokan air perkotaan dan pedesaan, drainase, jembatan, jalan raya dan komunikasi lainnya. Tentu dalam hal ini perlu melibatkan investasi besar waktu dan uang. Jalan, bangunan, dan kota dirancang dengan mempertimbangkan iklim lokal. Aturan desain, keduanya formal dan informal, zonasi dan standar keselamatan dikembangkan untuk mengatasi tidak hanya dengan iklim rata-rata tetapi juga dengan iklim ekstrem seperti banjir dan kekeringan. Jika iklim berubah, masyarakat manusia harus beradaptasi dengan mengubah desain, aturan, dan infrastruktur – seringkali dengan biaya besar, terutama untuk memperbaiki infrastruktur yang ada.⁴

Sebagai insan yang peduli terhadap eksistensi iklim global saat ini. Strategi untuk menghadapi perubahan iklim sangat perlu untuk dikembangkan. Dengan menggunakan konsep adaptasi perubahan iklim. Perempuan bisa menjadi agen perubahan untuk mendorong upaya-upaya dalam mempertahankan kondisi iklim global. Secara potensi perempuan juga memiliki hak dan kewajiban untuk mempertahankan kondisi iklim akibat dari efek rumah kaca dll.

PEMBAHASAN

Perubahan Iklim Global sebagai Keniscayaan

Menurut *Intergovernmental Panel Of Climate Change* (IPCC), Perubahan iklim disebabkan oleh variabilitas alam atau aktifitas manusia. IPCC melaporkan bahwa rata-rata suhu meningkat sebanyak 0.76^oC selama 10 Tahun dan akan terus mengalami peningkatan mencapai 4^oC dalam tahun 2100. Peningkatan suhu tersebut menyebabkan curah hujan, cuaca ekstrim dan kenaikan permukaan air laut. Beberapa bahaya yang berkaitan dengan perubahan iklim meliputi banjir, tanah longsor, dan kekeringan dalam waktu yang lama secara tidak langsung akan berdampak pada sector pertanian, sector

⁴ A. Barrie Pittock, *Climate Change The Science, Impacts and Solutions* (Australia, CSIRO PUBLISHING, 2009),1.

Kesehatan, sector air. Dari beberapa tantangan tersebut pada akhirnya akan mempengaruhi kondisi ekonomi dan sosial masyarakat.⁵

Perubahan iklim merupakan hal mendasar yang sudah terjadi dimana-mana. Perubahan iklim sangat dipengaruhi oleh kondisi yang ada di daerah dan tempat. Keterpengaruhannya baik dari sisi perilaku manusia atau keadaan alam yang sudah berumur tua menjadi penyebab terjadinya perubahan iklim. Perubahan iklim bisa menimbulkan banyak resiko besar terutama berkaitan dengan masalah kesehatan, keamanan pangan global, dan pembangunan ekonomi.⁶ Tindakan untuk mengatasi hal tersebut perlu diantisipasi secara cepat karena menyangkut nasib kehidupan semua makhluk hidup.

Dampak perubahan iklim yang dikhawatirkan oleh negara-negara pulau adalah naiknya permukaan laut. Hal ini akan mengancam kedaulatan negara yakni bisa menenggelamkan sebuah pulau, menyebabkan abrasi, menggeser batas negara dan lain-lain. Dalam tinjauan ketahanan negara, perubahan iklim ini juga bisa menjadi gangguan dan ancaman negara. Dikatakan sebagai gangguan karena bisa menyebabkan terjadinya ketidaktenangan dalam hidup bernegara. Sedangkan disebut ancaman karena bisa menimbulkan ancaman dari *non state actor*.⁷

Hal mendasar yang harus ditangani dalam menghadapi perubahan iklim adalah menyusun strategi agar ketahanan iklim global agar bisa teratasi secara maksimal. Kondisi daerah dan lingkungan yang berbeda akan menimbulkan sebuah kebijakan strategi yang berbeda sebab tidak bisa dipaksakan kondisi tertentu untuk disamakan dengan kondisi lainnya disebabkan keadaan perubahan iklim yang ada di daerah tersebut. Paling tidak strategi yang perlu dilakukan adalah survey kondisi lapangan, perencanaan, pelaksanaan dan evaluasi. Setiap tahun perubahan iklim bisa berbeda-beda dengan tahun sebelumnya. Oleh karena itu, evaluasi dalam mempertahankan kondisi iklim global ini menjadi pengendalian utama yang perlu dilakukan.

⁵ Ciput Eka Purwianti dkk, *Adaptasi Perubahan Iklim Yang Responsif Gender di Daerah* (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2015), 7-8

⁶ Tri Legionosuko dkk, Posisi dan Strategi Indonesia dalam Menghadapi Perubahan Iklim guna Mendukung Ketahanan Nasional, dalam *Jurnal Ketahanan Nasional*, Vol 5, No. 3, Desember 2019, 299.

⁷ Ibid.,299-300

Potensi Perempuan dalam Ketahanan Iklim Global

Perempuan bagian dari kelompok masyarakat yang bisa dilibatkan dalam aspek pengembangan dan pembangunan di segala bidang. Potensi perempuan dalam kehidupan masyarakat masih belum mendapat porsi yang wajar. Hal ini perlu disikapi secara arif dan bijaksana. Perempuan sebagai warga negara yang memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki, namun dalam bidang pendidikan dan ekonomi, banyak perempuan Indonesia yang tidak memiliki kemampuan memperoleh peluang kerja karena keterbatasan atau tidak bisa mengolah potensi yang ada pada dirinya maka perlunya pemberdayaan perempuan.⁸

Dalam hubungan kesetaraan gender hubungan perempuan dan laki-laki memiliki tugas dan fungsi yang sama.⁹ Keduanya sama-sama dalam hal tanggung jawab untuk menjaga serta melestarikan alam semesta. Salah satu antisipasi yang bisa dilakukan oleh kaum perempuan dan seluruh manusia yang ada di bumi ini adalah adaptasi dan mitigasi. Adaptasi adalah respons otomatis atau terencana terhadap perubahan yang meminimalisir efek samping dan memaksimalkan manfaat apa pun. Adaptasi sangat penting untuk mengatasi perubahan iklim dan kenaikan permukaan laut yang kita tidak bisa dihindari sekarang dan dalam waktu dekat. Adaptasi pada dasarnya adalah tantangan lokal, sementara mitigasi pada dasarnya adalah proses global yang akan hanya dapat dicapai dengan kerjasama internasional dan komitmen bersama.

Adaptasi diperlukan karena perubahan iklim sudah terjadi, dan dalam waktu yang lama akan selalu berlanjut terutama kenaikan permukaan laut. Perubahan iklim hari ini merupakan perubahan yang sudah dibangun ke dalam sistem oleh masa lalu misalnya pengaruh emisi gas rumah kaca. Efeknya akan selalu terjadi dan berkembang sehingga sulit untuk mengendalikannya.

Pembahasan tentang konsep kesetaraan gender secara prinsip sama dalam beberapa aspek diantaranya sama-sama sebagai hamba, sama sama sebagai *khalifah*,

⁸ Lilis Karwati, Pemberdayaan Perempuan Melalui Pelatihan Kewirausahaan Berbasis Potensi Alam Setempat, dalam Jurnal Ilmiah VISI PGTK PAUD dan DIKMAS - Vol. 12, No. 1, Juni 2017, 45

⁹ Zainal Abidin, Kesetaraan Gender Dan Emansipasi Perempuan Dalam Pendidikan Islam, dalam jurnal Tarbawi yah, Vol. 12, No. 01, Edisi Januari – Juni 2015, 3

sama-sama menerima perjajian primordial, sama-sama terlibat secara aktif dalam drama kosmis, sama-sama berpotensi meraih prestasi.¹⁰

Perspektif *Local Wisdom*: Peran Perempuan Terhadap Ketahanan Iklim Global

Perempuan secara hirarki sebenarnya memiliki peranan yang penting baik dalam aspek sosial, ekonomi, politik dan budaya. Kondisi perempuan dalam skala saat ini tentu berbeda dengan kondisi perempuan di era dahulu. Sejarah mengisahkan bahwa perempuan pada zaman jahiliyah tidak mempunyai peran penting dalam melaksanakan tugasnya sebagai perempuan. Bahkan yang lebih tragis adalah kondisi wanita yang selalu dianggap tidak punya kekuatan dan kelebihan sehingga banyak wanita yang dibunuh di saat orang tua mereka melahirkan anak perempuan.¹¹

Kalau dilihat ke belakang sejarah mencatat banyak wanita yang memiliki kelebihan. Quraish Shihab menguraikan beberapa contoh Wanita yang memiliki kelebihan dalam menjalankan tugasnya. Misalnya dalam bidang usaha perempuan bernama Ummu Salim Binti Malhan yang bekerja sebagai perias pengantin. Dalam bidang perdagangan misalnya dikenal Khadijah Binti Khuwailid yang sangat sukses. Demikian juga Qilat Ummi Bani Anmar yang tercatat sebagai seorang perempuan yang pernah datang kepada Nabi untuk meminta petunjuk tentang jual-beli. Ada juga Zainab binti Jahsy yang aktif dalam mengembangkan usahanya yakni menyamak kulit binatang dan hasilnya ia sedekahkan.¹²

Tidak bisa dinafikan bahwa peran Wanita dalam dunia ilmu dan pengetahuan memang luar biasa. Ada seorang perempuan bernama Rabi'ah al Adawiyah seorang sufi yang mengembangkan konsep *mahabbah* dalam bidang tasawuf. Nama Rabi'ah sudah tidak asing di kalangan ulama. Beberapa syair-syair yang diciptakan bisa menginspirasi generasi setelahnya. Salah satu guru dari Imam Syafi'i juga ada yang perempuan yaitu sayyidah Nafisah. Sayyidah Nafisah bukan hanya perempuan yang hanya pandai dalam mengaji, mengajar, mendidik serta beribadah kepada Allah, melainkan juga perempuan

¹⁰ Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 247-263

¹¹ Eko Zulfikar, ""Tipologi Hak-Hak Anak Perempuan Dalam Islam: Studi Tematik Hadis-Hadis Keperempuanan". *Humanisma: Journal of Gender Studies*, Vol. 4, No. 2, 2020, 198.

¹² Quraish Shihab, *Secercah cahaya Ilahi* (Bandung: Mizan. 2013), 405

yang membela, mengadvokasi serta melindungi masyarakat yang teraniaya oleh kekuasaan.¹³

Di era Abbasyiah yang dikenal dengan masa kejayaan Islam dalam bidang ilmu pengetahuan sekaligus banyak mewariskan intelektual muslim ada seorang perempuan yang hebat yaitu Zubaidah. Zubaidah merupakan istri Khalifah Harun ar Rasyid. Setiap hari aktifitasnya digunakan untuk membantu kepada suaminya dalam mengatur manajemen pemerintahan. Zubaidah termasuk salah satu orang yang mengusulkan untuk membangun sarana-sarana pendidikan, Gedung kesenian serta fasilitas perpustakaan yang diberi nama Baitul Hikmah yang digunakan sebagai pusat penerjemahan dan penelitian.¹⁴

Dalam hal ketahanan kondisi iklim pada saat itu, Zubaidah menggunakan kekayaan dan kedudukannya untuk membantu bidang sosial dan kemanusiaan. Suatu Ketika Zubaidah pergi haji kemudian mendapati orang-orang kesulitan untuk mendapatkan air. Akhirnya Zubaidah memanggil bendahara dan memerintahkan insinyur untuk membangun saluran air dari Makkah hingga hunain kurang lebih sepanjang sepuluh kilometer.¹⁵ Peran praktis yang dilakukan oleh Zubaidah tersebut menggambarkan tentang ketahanan dalam membantu kondisi manusia agar mudah untuk mendapatkan air. Air secara fungsi merupakan bagian yang tidak bisa dilepaskan dari kehidupan manusia.

Secara geografis bumi yang ditempati oleh manusia dan makhluk hidup lainnya memiliki karakter yang berbeda. Oleh karena itu penting dalam konteks peran perempuan ini disesuaikan dengan *local wisdom* masing-masing. Peran wanita pada zaman dahulu tentu tidak sama permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat sekarang ini. Begitu pula bumi yang sudah ditempati oleh manusia sekarang preblemnya atau iklimnya berbeda dengan kondisi iklim sekitar satu abad yang lalu dan sebelumnya. Oleh karena itu, perempuan dalam konteks ini harus cerdas dalam mengambil sebuah

¹³ Husein Muhammad, *Perempuan Ulama di Atas Panggung Sejarah* (Yogyakarta: IRCISod, 2020), 117

¹⁴ Ibid.,124

¹⁵ Ibid., 124

kebijakan dan memecahkan alternatif permasalahan yang ada dengan melihat perkembangan geografis yang ada.

Bentuk peran perempuan dalam konteks *local wisdom* yang paling dini adalah dimulai dari aspek yang paling dasar yakni keluarga. Dalam keluarga perempuan memiliki andil besar karena sebagai rumah pendidikan bagi anak-anaknya.¹⁶ Hal dasar yang membangun pemahaman tentang konsep ketahanan iklim global harus dimulai dari pendidikan kepada anak tentang pentingnya mengelola serta menjaga alam semesta ini. Saat semua perempuan bisa melakukan model pendidikan ketahanan iklim global dalam keluarga harapannya adalah generasi yang akan datang hendaknya sadar betapa pentingnya untuk menjaga alam semesta ini agar tidak rusak.

Tentu dalam memberikan pemahaman kepada anak-anaknya tidak lepas dengan kondisi *local wisdom* yang ada di benak pikiran perempuan terutama ibu di keluarga. Perempuan dan keluarga yang hidup di daerah sekitar laut dan sungai, bentuk pemahaman yang diberikan tidak akan jauh dari situasi dan kondisi yang ada di sekitarnya. Oleh karena itu, model pemahaman tentang pendidikan terhadap ketahanan iklim ini jika mereka hidup di daerah yang mayoritas laut, maka alternatif yang paling penting untuk dilaksanakan adalah bagaimana menjaga agar laut atau sungai tersebut bisa dijaga dengan sebaik-baiknya serta dikelola dengan baik.

Bentuk model pemahaman perempuan terhadap anak-anaknya yang mayoritas hidup di daerah hutan. Maka bentuk yang paling ideal adalah memberikan wawasan tentang bahaya penebangan hutan secara liar. Sebab penebangan hutan secara liar bisa mengakibatkan banjir yang tentu juga merugikan banyak orang. Pendidikan dengan melibatkan aspek *local wisdom* dalam rangka menjaga ketahanan iklim global ini jika bisa dilakukan secara bersama-sama oleh perempuan di wilayah masing-masing tentu akan terkonsep dalam otak anak-anak kita bahwa menjaga alam yang ada di sekitarnya merupakan bagian dari kepedulian bersama.

Hal yang sama juga berlaku bagi perempuan lain sesuai dengan profesi dan perannya masing-masing. Peran perempuan yang menduduki jabatan dalam wilayah

¹⁶ Eko Zulfikar, "Peran Perempuan Dalam Rumah Tangga Perspektif Islam: Kajian Tematik Dalam Alquran Dan Hadis". *Diya al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Al-Hadis*, Vol. 7, No. 1, 2019, 90.

atau daerahnya, juga perlu mempertimbangkan aspek *local wisdom* sebagai bentuk pelestarian dan penyesuaian dengan kondisi geografisnya masing-masing. Tidak mungkin masyarakat yang hidup dengan mayoritas kondisi geografisnya adalah sebagai petani dipaksa untuk sesuai dengan kondisi geografisnya yang mayoritas adalah laut.

SIMPULAN

Perempuan tidak bisa dianggap sebagai orang yang lemah dan terbelakang. Sebab potensi perempuan dalam hal kesetaraan gender memiliki peran yang sama-sama menjadi *khalifah* di muka bumi. Peran khalifah tidak hanya dilakukan oleh laki-laki, perempuan juga ikut andil dalam rangka menjalankan mandat yang telah diberikan oleh Allah. Kalau dilihat dari aspek kelebihan, tidak sedikit peran perempuan yang mempunyai jabatan dan kedudukan yang tinggi. Sejarah mencatat ada banyak perempuan yang memiliki kelebihan baik dalam pengetahuan, sosial, ekonomi. Iklim global salah satu isu yang sedang berkembang dan sudah terjadi. Perubahan iklim sudah tidak bisa dihindari dalam kehidupan alam nyata. Sebagai upaya untuk menghadapi ketahanan iklim global, peran perempuan dibutuhkan dalam menjaga kondisi iklim agar tidak banyak dampak negatif yang ditimbulkan. Upaya yang perlu dilakukan dalam menghadapi ketahanan iklim global adalah adaptasi, mitigasi, mempertahankan, menjaga serta melestarikan bumi sesuai dengan kearifan lokal masing-masing wilayah setempat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Zainal, Kesetaraan Gender Dan Emansipasi Perempuan Dalam Pendidikan Islam, dalam jurnal Tarbawi yah, Vol. 12, No. 01, Edisi Januari – Juni 2015, 3
- Abidin, Zainal. *Kepemimpinan Publik Perempuan: Penafsiran Berbasis Ma'na cum Maghza atas QS al-Nisa (4): 34 dalam Pendekatan Ma'na Cum Maghza atas al Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, ed. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Ladang Kata, 2020.
- Karwati, Lilis. Pemberdayaan Perempuan Melalui Pelatihan Kewirausahaan Berbasis Potensi Alam Setempat, dalam Jurnal Ilmiah VISI PGTK PAUD dan DIKMAS - Vol. 12, No. 1, Juni 2017.

- Legionosuko, Tri dkk, Posisi dan Strategi Indonesia dalam Menghadapi Perubahan Iklim guna Mendukung Ketahanan Nasional, dalam Jurnal Ketahanan Nasional, Vol 5, No. 3, Desember 2019.
- Muhammad, Husein. *Perempuan Ulama di Atas Panggung Sejarah*. Yogyakarta: IRCISod, 2020.
- Pittock, A. Barrie, *Climate Change The Science, Impacts and Solutions*. Australia, CSIRO PUBLISHING, 2009.
- Purwianti, Ciput Eka dkk, *Adaptasi Perubahan Iklim Yang Responsif Gender di Daerah*. Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2015.
- Shihab, Quraish. *Secercah cahaya Ilahi*. Bandung: Mizan. 2013.
- Suhra, Sarifa *Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Quran dan Implikasinya terhadap Hukum Islam*, dalam Jurnal *Al-Ulum*, 2013.
- Umar, Nasarudin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Zulfikar, Eko. "Peran Perempuan Dalam Rumah Tangga Perspektif Islam: Kajian Tematik Dalam Alquran Dan Hadis". *Diya al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Al-Hadis*, Vol. 7, No. 1, 2019.
- Zulfikar, Eko. "Tipologi Hak-Hak Anak Perempuan Dalam Islam: Studi Tematik Hadis-Hadis Keperempuanan". *Humanisma: Journal of Gender Studies*, Vol. 4, No. 2, 2020.



Keterlibatan Keluarga Dalam Proses Menyusui Sebagai Upaya Perlindungan Terhadap Anak: *Studi Kasus Sebagai Konselor Menyusui*

Andi Muthia Sari Handayani

Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah UIN Datokarama Palu

Correspondence: andi_muthia@uindatokarama.ac.id

(+62)852.9808.2020

Abstrak

Keterlibatan keluarga baik ayah, orangtua dan mertua akan membantu kelancaran ibu dalam proses menyusui. Ibu dan anak akan mendapatkan manfaat yang sama besarnya dari proses tersebut. Untuk itu, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap seperti bentuk keterlibatan keluarga terhadap keberhasilan menyusui, dan mengkaji terkait pemahaman keluarga tentang menyusui sebagai langkah awal perlindungan kesehatan pada anak. Metode dalam penelitian ini menggunakan wawancara dan observasi kepada 20 ibu yang berhasil menyusui selama 2 tahun. Para koresponden adalah klien peneliti dalam pemberian konseling menyusui. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa ada 3 jenis keterlibatan keluarga yang dirasakan manfaatnya; yaitu dukungan fisik, psikologis, kesehatan. Keluarga juga menyadari bahwa menyusui adalah hak anak yang harus diberikan karena bagian dari perlindungan anak terhadap kesehatan, tumbuh kembang hingga masa depannya.

Kata Kunci: Keluarga, Menyusui, Perlindungan Anak, Hak Anak

Abstract

Family involvement, both father, parents, and in-laws will help the mother in the breastfeeding process. Mother and child will get the same benefit from this process. For this reason, this study aims to reveal the forms of family involvement in the success of breastfeeding, and to examine the family's understanding of breastfeeding as the first step in protecting children's health. The method in this study uses interviews and observations of 20 mothers who have successfully breastfed for 2 years. Correspondents are research clients in breastfeeding counseling. The results of this study reveal that 3 types of family involvement are perceived as beneficial; physical, psychological, and health support. Families are also aware that breastfeeding is a child's right that must be given because it is part of protecting children's health, growth and development, and their future.

Keyword: Family, Breastfeeding, Child Protection, Rights

PENDAHULUAN

Setiap wanita yang baru menjadi ibu, tentu saja berupaya memberikan yang terbaik dan bermanfaat untuk buah hatinya, salah satunya berupaya memberikan asi eksklusif untuk buah hati. Sejauh ini telah banyak penelitian terkait asi dan menyusui yang dilakukan dan menemukan fakta bahwa menyusui merupakan proses yang memiliki banyak manfaat untuk bayi dan ibu (Binns dkk., 2016; Emmeline G & Long, 2019; Shamir, 2016). Argumentasi ini dilatari oleh penelitian yang sebelumnya dilakukan oleh (Anatolitou, 2012) bahwa asi bukan sekedar cairan tubuh biasa, melainkan sekresi kelenjar yang komposisinya dapat berubah seiring waktu dan

selama masa menyusui, dan terdapat manfaat seperti kesehatan fisik dan psikologis dari proses tersebut.

Asi dan kesehatan bayi saling berhubungan, diantaranya adalah nutrisi asi yang keluar sesuai dengan usia yang meminumnya (Eidelman dkk., 2012; Victora dkk., 2016), nutrisi tersebut mampu melindungi bayi melawan infeksi serta peradangan dan berkontribusi terhadap peningkatan kekebalan serta perkembangan organ tubuh (Ballard & Morrow, 2013; Demmelmair & Koletzko, 2018; Gomez-Gallego dkk., 2016).

Aksi merupakan air biologis yang mengandung beragam manfaat diantaranya sebagai zat aktif yang mampu melindungi usus bayi dan meningkatkan imunitas (Martin dkk., 2016). Zat-zat tersebut berfungsi melindungi bayi dari resiko-resiko penyakit berbahaya yang akan muncul, seperti mengurangi resiko kematian mendadak pada bayi (Fern R dkk., 2011). Utamanya ketika bayi mendapatkan asi eksklusif dan berlanjut hingga berusia 1 tahun. Argumentasi tersebut didukung dengan temuan terkini bahwa bayi yang hanya diberikan asi kurang dari dua bulan memiliki zat pelindung didalam tubuhnya yang berfungsi melindungi dari sindrom kematian mendadak (Thompson dkk., 2017).

Menyusui juga berkorelasi positif dengan kurangnya resiko bayi mengalami kegemukan (Yan dkk., 2014), secara khusus bayi yang mendapatkan asi lebih dari 7 bulan signifikan lebih kecil kemungkinannya mengalami obesitas. Hal tersebut dipengaruhi oleh kandungan nutrisi dalam asi yang memiliki efek perlindungan terhadap penumpukan lemak tubuh. Argumentasi para pakar ini berangkat dari penelitian serupa tentang manfaat menyusui yang dapat mengurangi resiko terdampak kegemukan pada bayi dimasa yang akan datang (Horta dkk., 2015; Vafa dkk., 2012).

Menyusui juga membawa dampak positif pada ibu. Seorang ibu yang memutuskan memberikan asi pada bayinya secara tidak langsung telah mencegah dirinya dari kemungkinan potensi penyakit diabetes, metabolik, dan risiko kardiovaskular yang terjadi saat kehamilan. Hal tersebut disebabkan karena pada proses menyusui terjadi perubahan metabolisme yang menguntungkan pada kesehatan ibu (Dieterich dkk., 2013).

Manfaat lain yang dirasakan oleh ibu ketika menyusui antara lain mengurangi terdampak diabetes tipe 2 pada ibu dengan *gestational diabetes mellitus* saat hamil (Aune dkk., 2014; Victora dkk., 2016) dimana saat ibu memberikan asi terjadi peningkatan kerja metabolisme glukosa dan lipid secara bersama-sama. Selanjutnya dapat melindungi ibu dari serangan kanker (Unar-Munguía et al., 2017) baik kanker payudara (Erica H, Meredith L, dkk., 2017; Gertosio dkk., 2016), maupun kanker rahim (Chowdhury dkk., 2015), serta membantu Ibu melawan resiko terdampak depresi (Dias & Figueiredo, 2015; Moura dkk., 2016).

Asi tidak saja berpengaruh pada kesehatan fisik kepada ibu dan bayi, melainkan juga secara psikologis. Ada hubungan antara menyusui dengan aktivasi respons terhadap isyarat bayi khususnya bagian empati antara ibu dan bayi diawal kelahiran. Aktivasi tersebut melatih kepekaan dan keterikatan ibu dan anak dimasa yang akan datang (Kim et al., 2011). Ibu yang menyusui memiliki kelekatan dan keterikatan yang besar dengan anaknya bahkan setelah anaknya besar, dibanding dengan yang tidak menyusui (Liu, Leung, & Yang, 2013).

Selanjutnya (Miller & Commons, 2010) menambahkan bahwa menyusui sesuai dengan permintaan bayi, merupakan salah satu upaya yang dapat mencegah bayi dari mengekspresikan emosi negatifnya, serta membantu mengatur keadaan emosi seperti tekanan, ketakutan dan

kemarahan yang akan berdampak pada masalah perilaku dan kesehatan mentalnya dikemudian hari. Sebelumnya (Oddy dkk., 2010) telah mengungkapkan durasi menyusui (lebih dari 6 bulan) akan mempengaruhi perilaku bayi dimasa yang akan datang, atau dengan kata lain, semakin lama bayi menyusui, semakin kurang resiko terpapar perilaku yang merusak mentalnya hingga beranjak remaja.

Manfaat psikologis lainnya dari menyusui berkaitan dengan efikasi diri ibu. (Henshaw dkk., 2015) mengatakan bahwa ibu dengan efikasi diri yang tinggi terhadap menyusui setelah 2 hari paska kelahiran, diprediksi mampu melakukan penyesuaian emosional positif dan cenderung tidak mengalami gejala depresi hingga minggu ke 6 minggu paska kelahiran, serta mampu menyusui secara eksklusif sampai dengan 6 bulan.

Meski pemberian asi sangat dianjurkan, namun tidak selamanya seorang ibu berhasil menyusui anaknya. Sejumlah penelitian menemukan fakta bahwa banyak hambatan yang harus dihadapi ibu ketika menyusui, semisal tingkat pemahaman ibu terkait informasi tentang menyusui (Isty'aroh dkk., 2013). Tidak adanya pemberian informasi serta konseling laktasi mempengaruhi ibu dalam memberikan asi eksklusif (Ambarwati dkk., 2013). Pengetahuan ibu mempengaruhi jumlah takaran asi yang keluar diawal kelahiran (Tedder, 2015). Utamanya ibu yang tidak memiliki persepsi dan efikasi diri yang baik akan mempengaruhi pengetahuannya terhadap kualitas dan kuantitas Asi (Brockway et al., 2017; Galipeau et al., 2017; Kılıcı & Çoban, 2016).

Selebihnya ibu merasa bahwa selama menyusui tidak mendapat dukungan dari keluarga (Negin dkk., 2016; Zakar dkk., 2018), maupun dari pasangan (Rempel dkk., 2017; Rempel & Rempel, 2011), serta rendahnya keterlibatan petugas di fasilitas kesehatan sehingga ibu gagal menyusui bayinya hingga dua tahun (Bruno T dkk., 2018; Yang dkk., 2018).

Selama ini, umumnya penelitian berbicara terkait hambatan menyusui dinegara maju seringkali menjadi pertimbangan untuk di diskusikan (Bartick dkk., 2017; Erica H, Jian, dkk., 2017; Heymann dkk., 2013; Jones dkk., 2011; Wambach dkk., 2016) sementara pendukung keberhasilan menyusui di negara berkembang kurang menjadi perhatian para peneliti, utamanya peran keluarga yang mempengaruhi faktor ibu berhasil menyusui. (Balogun dkk., 2015; Brockway dkk., 2017; Kimani-Murage dkk., 2015; Wiggins dkk., 2013).

Untuk itu penelitian ini mengkaji tentang pemahaman terhadap kebiasaan menyusui wanita muda di Indonesia yang sangat dipengaruhi oleh faktor keluarga, dan nilai dalam masyarakat. Penelitian ini menggunakan perspektif psikologis, kesehatan, dan perlindungan anak sebagai lensa teori. Dalam tulisan ini penulis akan menjawab masalah berikut ini: Bagaimana bentuk keterlibatan keluarga terhadap keberhasilan menyusui?, Selain itu peneliti juga mengkaji terkait pemahaman tentang menyusui sebagai langkah awal perlindungan kesehatan pada anak. Penelitian ini menggunakan teknik wawancara dan observasi mendalam kepada 20 orang ibu yang berhasil memberikan asi kepada bayinya selama 2 tahun penuh di wilayah kota Palu, Sulawesi Tengah. Para ibu tersebut juga merupakan klien peneliti selama menjadi konselor menyusui. Data dalam penelitian ini akan disajikan dalam dua bentuk pembahasan, yaitu tentang keterlibatan keluarga yang diperoleh ibu sehingga berhasil menyusui dalam bentuk dukungan fisik, psikologis hingga kesehatan. Kedua adalah pembahasan tentang pemahaman untuk menyusui yang merupakan bagian dari perlindungan terhadap anak.

PEMBAHASAN

Area yang didiskusikan dalam penelitian ini adalah tentang bagaimana upaya yang dilakukan oleh orang di sekitar untuk membuat ibu berhasil menyusui. Selain itu, diskusi yang juga dibangun adalah sejauh mana pemahaman keluarga tentang pemberian asi merupakan bagian dari perlindungan terhadap anak. Selama proses penelitian dilakukan, peneliti memahami ada beberapa hal yang akan mempengaruhi proses wawancara, untuk itu peneliti telah mempertegas garis batas pertanyaan yang bisa ditampilkan dalam beberapa topik berikut.

Keterlibatan Keluarga yang diperoleh Ibu hingga Berhasil Menyusui

Hasil riset ini menemukan fakta bahwa keterlibatan keluarga dalam proses menyusui terbagi menjadi tiga bentuk. Bentuk pertama adalah dukungan fisik yang meliputi segala hal berkaitan dengan kehadiran dan aktivitas fisik guna mengurangi beban Ibu saat menyusui. Bentuk kedua yaitu dukungan psikologis yang mengarah pada pembangunan kepercayaan diri, motivasi dan hal-hal psikologis lainnya yang diberikan lingkungan kepada ibu menyusui, dan terakhir adalah dukungan kesehatan yang terdiri dari pemahaman orang disekitar ibu tentang dampak negatif susu formula dan nutrisi seimbang yang dikonsumsi ibu.

Dukungan Fisik

Berdasarkan hasil data diketahui bahwa Ibu yang berhasil menyusui adalah ibu yang mendapatkan dukungan fisik dan psikologis dari lingkungan keluarga. Para ibu tersebut berada dalam lingkaran keluarga yang sehat. Meskipun umumnya ibulah yang terlebih dahulu mencari bantuan dalam proses konseling menyusui. Namun, di saat yang sama ibu juga telah mendapatkan izin dari suami, mertua ataupun orang tua.

Bentuk dukungan fisik lainnya yang seringkali muncul adalah membantu ibu dalam mempersiapkan segala hal terkait dengan proses menyusui, diantaranya adalah membantu dalam pekerjaan fisik untuk meringankan beban ibu yang menyusui. Adapula upaya seperti menyiapkan air panas dalam termos yang berguna untuk kompres payudara sebelum menyusui, menyiapkan handuk kecil untuk kompres, diberikan ibu ruang untuk istirahat, disiapkan makanan bergizi. Mertua ataupun orang tua bahkan dengan senang hati memberikan waktunya untuk terlibat menjaga bayi ketika ibu dan ayah keluar.

Bagi Ayah, dukungan fisik termanifestasi melalui membantu menjaga bayi. Ikut terlibat dalam mengurus kebutuhan bayi di larut malam, belajar tentang asi dan menyusui, hingga melakukan pijatan oksitosin pada ibu. Ayah juga berupaya mandiri dalam memenuhi kebutuhannya ketika ibu sedang menyusui.

Dukungan Psikologis

Tidak hanya dukungan fisik yang turut membantu lancarnya proses menyusui. Menurut ibu, dukungan psikologislah yang paling banyak memberikan sumbangan dalam kelancaran bayi menyusu. Wujud nyata yang dirasakan oleh ibu dari seluruh pihak adalah adanya ruang kepercayaan yang diberikan selama ibu menyusui. Ruang tersebut bersumber dari suami, orang tua hingga mertua. Suami atau ayah memberikan penghargaan yang besar kepada ibu. Bentuk penghargaan tersebut tampak dari senang memuji ibu, tidak mendesak ibu untuk segera menyusui ketika anak menangis. Tidak marah ataupun jijik dengan kondisi fisik ibu yang berubah setelah melahirkan. Memberikan ruang bagi ibu untuk keluar sekedar mengganti suasana, hingga

tidak adanya keluhan terkait aktivitas seksual setelah melahirkan. Lebih lanjut menurut pengakuan ibu, sikap ayah yang memberikan motivasi ketika ibu jenuh dan lelah mengasuh, ternyata memberikan dampak besar pada jumlah asi yang keluar. Ayah yang pro aktif seperti mencari informasi tentang asi dan menyusui, memberikan efek positif yang sangat besar bagi psikologis ibu.

Di lain pihak, dukungan psikologis yang bersumber dari mertua dan orangtua juga turut membantu kelancaran ibu menyusui. Orang tua dan mertua yang tidak banyak menuntut, tidak membanding-bandingkan, bahkan membantu membangun kepercayaan diri, dapat meringankan beban dalam proses menyusui. Ibu merasa mampu berdaya dan berjuang untuk mencapai asi hingga anak berusia 2 tahun. Disisi lain ibu merasa bahwa ketika orang tua atau mertua tidak terlalu banyak mencampuri keputusan ibu dalam menyusui ternyata mampu membangun kepercayaan diri yang pada gilirannya membantu lancarnya proses menyusui.

Dukungan Kesehatan

Informasi yang cukup tentang menyusui dan manfaat yang diberikan asi oleh orang disekitarnya turut serta membantu ibu dalam menghadapi proses menyusui yang tidak mudah. Ayah yang memiliki pemahaman tentang efek negative yang diberikan oleh susu formula, ditambah dengan keyakinan dan nilai orang tua atau mertua tentang asi tetap makanan terbaik bagi anak bayi, menjadi penguat bagi Ibu untuk tetap menyusui dan berhasil mencapai prosesnya hingga 2 tahun.

Sikap ayah yang siap dan siaga serta paham tentang nutrisi baik, membantu ibu mendapatkan asupan gizi yang tercukupi, sehingga ibu tidak lagi harus berpikir sendiri tentang makanan yang akan dikonsumsi. Pada beberapa informan diketahui bahwa suami yang sadar dan paham tentang dampak baik asi dan efek negatif yang diberikan susu formula adalah salah satu yang mendukungnya proses menyusui bayi. Umumnya kesadaran dan pemahaman tersebut muncul disebabkan pengalaman saat melahirkan, dimana bayi sempat dipisahkan dengan ibu karena mengalami diare pasca diberikan susu formula oleh pihak rumah sakit.

Demikian pula dengan kesadaran yang terbentuk pada orang tua dan mertua. Dukungan kesehatan yang nyata ditampakkan adalah dengan menyediakan dan menyiapkan makanan-makanan yang dapat dikonsumsi ibu di awal menyusui. Selanjutnya diketahui bahwa keluarga yang paham tentang asi tidak akan menawarkan susu formula atau makanan pengganti di usia bayi kurang dari 6 bulan. Edukasi kesehatan yang cukup baik yang dimiliki oleh orangtua dan mertua, umumnya bersumber dari aktifnya orang tua dan mertua dalam kegiatan sosial kemasyarakatan, sehingga pada akhirnya informasi kesehatan tersebut berguna untuk keberlangsungan proses menyusui ibu ke anak.

Pemahaman Keluarga Tentang Asi adalah Perlindungan Terhadap Anak

Hal yang menarik dalam penelitian ini adalah tingginya pemahaman dan kesadaran keluarga bahwa memberikan asi adalah tanggung jawab bersama demi kesehatan, kecerdasan, serta tumbuh kembang anak. Setiap anggota keluarga menyadari bahwa asi adalah hak anak yang harus diberikan, dan bagian dari perlindungan keluarga terhadap anak dan masa depannya. Keluarga memiliki pengetahuan tentang aturan yang menyatakan bahwa asi bagian dari kebutuhan anak yang diatur dalam peraturan pemerintah dan Undang-undang.

Kesadaran dan pemahaman tentang keharusan dalam menyusui diperoleh keluarga dari berbagai macam pengalaman, diantaranya adalah informasi dari pusat kesehatan masyarakat, atau pernah mengalami fase kegagalan menyusui pada anak pertama yang berdampak pada kualitas kesehatan anak. Adapula yang mendengar atau melihat langsung kondisi anak tanpa asi yang bermasalah terhadap tumbuh kembangnya.

Ibu dan keluarga sangat menyadari dan memahami, jika kualitas kesehatan anak terganggu pada masa tumbuh kembangnya, tentu akan berdampak pada aspek lain dalam hidup anak di masa yang akan datang. Atas dasar pemahaman tersebut, sebagian besar informan menyepakati bahwa untuk dapat memberikan perlindungan secara menyeluruh pada anak, maka harus dimulai dengan pemberian nutrisi yang sehat sedari dini, dan nutrisi pertama anak adalah asi. Keluarga juga sepakat bahwa untuk mencapai tumbuh kembang yang optimal, anak harus tumbuh sehat dan prima serta tidak membiarkan anak sering sakit.

Dukungan keluarga yang baik tidak terlepas dari sikap keluarga yang baik. Keluarga yang memberikan dukungan merupakan pencerminan dari fungsi keluarga yang baik (Sahar & Permatasari, 2016). Ibu yang mendapatkan dukungan keluarga, dalam hal ini diperhatikan, dihargai dan dicintai merasa lega karena diperhatikan, dan berdampak pada keberhasilan mencapai asi eksklusif hingga anak berusia 2 tahun (Sitti Herliyanti, 2019), sebab dukungan suami akan menimbulkan rasa nyaman pada ibu sehingga akan mempengaruhi produksi asi serta meningkatkan semangat dan rasa nyaman dalam menyusui (Adiningsih, 2004).

Peran suami yang kurang menyebabkan ibu merasa tidak diperhatikan sehingga motivasi ibu menurun dalam memberikan asi eksklusif. Dukungan suami ikut menentukan perasaan atau emosi ibu dan melancarkan pengeluaran asi. Ibu yang mengalami stres dan depresi menyebabkan produksi asi tidak lancar. Sebaliknya jika seorang suami memperhatikan dan memberikan motivasi kepada ibu, maka akan membantu kelancaran pemberian asi (Laka Bora et al., 2021).

Anggota keluarga lainnya seperti orang tua dan mertua juga turut serta memberikan peran dalam melancarkan proses menyusui. Peran tersebut dapat dilihat dengan beberapa dukungan yang diberikan. Dukungan informasional artinya keluarga berfungsi sebagai diseminator atau penyebar informasi tentang dunia, dukungan penilaian artinya keluarga bertindak sebagai sebuah bimbingan umpan balik, membimbing dan menengahi pemecahan masalah dan sebagai sumber dan validator identitas anggota (Mardhiyah dkk., 2018; Rahmawati, 2016). Sedangkan dukungan instrumental merupakan sebuah sumber pertolongan praktis dan kongkrit dan dukungan emosional dimana keluarga sebagai sebuah tempat yang aman dan damai untuk istirahat dan pemulihan serta membantu penguasaan terhadap emosi (Purnama dkk., 2020).

Dalam penelitian ini, ketiga jenis dukungan tersebut dimanifestasi dalam bentuk dukungan fisik, psikologis dan kesehatan yang diperoleh seorang ibu saat pemberian asi eksklusif sehingga berpeluang memberikan asi eksklusif 3,5 kali daripada ibu yang keluarganya kurang mendukung (Ramadani, 2017), setiap anggota keluarga memiliki peran masing-masing serta memiliki ikatan emosional. Memberikan dukungan dalam bentuk perhatian merupakan dukungan nyata yang paling efektif karena merasa dihargai oleh penerima dengan baik (Andriani, 2017).

Keterlibatan keluarga dalam mendukung proses menyusui adalah bentuk pemahaman tentang perlindungan keluarga terhadap anak, kesehatan dan masa depannya (Iriani, 2017), termasuk didalamnya perlindungan hukum publik, yaitu berupa upaya yang diberikan oleh hukum untuk terpenuhinya hak bayi dalam mendapatkan asi eksklusif agar tercegah dari segala resiko kesehatan (Nurchahyo & Khuzaiyah, 2018), diantaranya infeksi akut berupa diare, *pneumonia*, infeksi telinga, *haemophilus influenza*, meningitis, dan infeksi saluran kemih (Fitri & Shofiya, 2020), yang berdampak pada perkembangan kognitif dan pertumbuhan fisik anak seperti pertumbuhan otak terhambat yang menyebabkan anak tidak cerdas, pertumbuhan jasmani terhambat sehingga anak menjadi stunting, anak menjadi lemah dan mudah sakit (Dorothy et al., 2022).

Pemahaman keluarga dalam memenuhi hak anak melalui asi sejatinya sejalan dengan tujuan kebijakan program asi eksklusif didasarkan pada Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, dengan tujuan untuk mencapai derajat kesehatan yang optimal dari seorang anak, sedangkan tujuan akhir yang ingin dicapai dalam kebijakan kesejahteraan anak adalah terpenuhinya kebutuhan lahir batin dari anak Indonesia, sehingga akan tercapai anak yang sehat. Apabila hal itu dapat terwujud, berarti tujuan dari kesejahteraan anak akan tercapai pula (Intan dkk., 2016). Dalam harapan yang sama, program pemberian asi selaras dengan tujuan pembangunan berkelanjutan 2030 (SDGs) bahwa menyusui merupakan sumber nutrisi terbaik yang dapat meningkatkan status kesehatan ibu dan anak. Bayi yang mendapatkan asi dengan standar emas makanan bayi terbukti memiliki IQ lebih tinggi dan performa lebih baik sehingga memiliki pekerjaan dan penghasilan yang layak, Pemberian asi eksklusif dapat membantu persamaan hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan dalam pengasuhan anak (Fadhila Rayhani & Ninditya, 2016).

SIMPULAN

Hasil penelitian ini menjelaskan bahwa seluruh anggota keluarga memahami bahwa dengan terlibat dalam proses menyusui melalui dukungan fisik, psikologis dan kesehatan akan membantu lancarnya ibu memberikan asi, yang pada gilirannya akan memberikan manfaat dan melindungi anak dalam tumbuh kembang dan kesehatan serta masa depannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Adiningsih. (2004). *Menyusui, Cermin, Kesetaraan Gender..* Penggagas Forum Studi Pemberdayaan Keluarga.
- Ambarwati, R., Muis, F. S., & Susanti, P. (2013). Pengaruh konseling laktasi intensif terhadap pemberian air susu ibu (ASI) eksklusif sampai 3 bulan. *Jurnal Gizi Indonesia*, 2(1), 15–23.
- Anatolitou, F. (2012). Human Milk Benefits and Breastfeeding. *Journal of Pediatric and Neonatal Individualized Medicine*, 1(1), 11–18. <https://doi.org/10.7363/010113>
- Andriani, D. (2017). Dukungan Keluarga dengan Pemberian ASI Eksklusif pada Ibu Menyusui. *Jurnal Ners LENTERA*, 5(2), 125–132.

- Association of Women's Health, O. and N. N. (2015). AWHONN Position Statement: Breastfeeding. *Journal of Obstetric, Gynecologic & Neonatal Nursing*. <https://doi.org/10.1111/1552-6909.12530>
- Aune, D., Norat, T., Romundstad, P., & Vatten, L. J. (2014). Breastfeeding and the maternal risk of type 2 diabetes: A systematic review and dose-response meta-analysis of cohort studies. *Nutrition, Metabolism and Cardiovascular Diseases*, 24(2), 107–115. <https://doi.org/10.1016/j.numecd.2013.10.028>
- Ballard, O., & Morrow, A. L. (2013). Human Milk Composition. Nutrients and Bioactive Factors. *Pediatric Clinics of North America*, 60(1), 49–74. <https://doi.org/10.1016/j.pcl.2012.10.002>
- Balogun, O. O., Dagvadorj, A., Anigo, K. M., Ota, E., & Sasaki, S. (2015). Factors influencing breastfeeding exclusivity during the first 6 months of life in developing countries: A quantitative and qualitative systematic review. *Maternal and Child Nutrition*, 11(4), 33–51. <https://doi.org/10.1111/mcn.12180>
- Bartick, M. C., Schwarz, E. B., Green, B. D., Jegier, B. J., Reinhold, A. G., Colaizy, T. T., Bogen, D. L., Schaefer, A. J., & Stuebe, A. M. (2017). Suboptimal breastfeeding in the United States: Maternal and pediatric health outcomes and costs. *Maternal and Child Nutrition*, 13(1). <https://doi.org/10.1111/mcn.12366>
- Binns, C., Lee, M., & Low, W. Y. (2016). The Long-Term Public Health Benefits of Breastfeeding. *Asia-Pacific Journal of Public Health*, 28(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1010539515624964>
- Blyth, R., Creedy, D. K., Dennis, C. L., Moyle, W., Jan, P., & Susan M, D. V. (2002). Effect of maternal confidence on breastfeeding duration: An application of breastfeeding self-efficacy theory. *Birth*, 29(4), 78–84. <https://doi.org/10.1046/j.1523-536X.2002.00202.x>
- Brockway, M., Benzies, K., & Hayden, K. A. (2017). Interventions to Improve Breastfeeding Self-Efficacy and Resultant Breastfeeding Rates: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Journal of Human Lactation*, 33(3), 486–499. <https://doi.org/10.1177/0890334417707957>
- Bruno T, J., Sebit, M. B., Mukunya, D., Ndeezi, G., Nankabirwa, V., Tylleskar, T., & Tumwine, J. K. (2018). Factors associated with delayed initiation of breastfeeding: A cross-sectional study in South Sudan. *International Breastfeeding Journal*, 28(13). <https://doi.org/10.1186/s13006-018-0170-0>
- Chowdhury, R., Sinha, B., Sankar, M. J., Taneja, S., Bhandari, N., Rollins, N., Bahl, R., & Martines, J. (2015). Breastfeeding and maternal health outcomes: A systematic review and meta-analysis. *Acta Paediatrica, International Journal of Paediatrics*, 104(467), 96–113. <https://doi.org/10.1111/apa.13102>

- Demmelmair, H., & Koletzko, B. (2018). Lipids in human milk. *Best Practice and Research: Clinical Endocrinology and Metabolism*, 32(1), 57–68. <https://doi.org/10.1016/j.beem.2017.11.002>
- Dias, C. C., & Figueiredo, B. (2015). Breastfeeding and depression: A systematic review of the literature. *Journal of Affective Disorders*, 15(171), 42–54. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2014.09.022>
- Dieterich, C., O'Sullivan, E., Felice, J., & Rasmussen, K. (2013). Breastfeeding and Health Outcomes for the Mother-Infant Dyad. *Pediatric Clinics of North America*, 60(1), 31–48. <https://doi.org/10.1016/j.pcl.2012.09.010>
- Dorothy, G., Kezia, K., & Kere. (2022). Dampak Kekurangan ASI Pada Batita, Kamu Penyebab atau Pendukung? *Buletin Konsorsium Psikologi Ilmiah Nusantara*, 8(1).
- Eidelman, A., Schanler, R., Johnston, M., Landers S, N., & L, S. K. (2012). Breastfeeding and the use of human milk. *Pediatrics*, 129(3), 827–841. <https://doi.org/10.1542/peds.2011-3552>
- Emmeline G, B., & Long, L. (2019). Breast feeding. *Obstetrics, Gynaecology and Reproductive Medicine*, 29(5), 136–140. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.ogrm.2019.02.003>
- Erica H, A., Jian, C., Laurie D, E.-E., & Perrine G, C. (2017). Racial and Geographic Differences in Breastfeeding. *MMWR. Morbidity and Mortality Weekly Report*, 14(66), 723–727. <https://doi.org/10.15585/mmwr.mm6627a3>
- Erica H, A., Meredith L, S., Chole M, B., Mary Elizabeth, O., Ashley B, V., & Dawn M, H. (2017). Breastfeeding and Breast Cancer Risk Reduction: Implications for Black Mothers. *American Journal of Preventive Medicine*, 53(31), 40–46. <https://doi.org/10.1016/j.amepre.2017.04.024>
- Fadhila Rayhani, S., & Ninditya, L. (2016, September 8). *Dampak Dari Tidak Menyusui Di Indonesia*. Ikatan Dokter Anak Indonesia.
- Fern R, H., John M D Thomps, Kawai O, T., Rachel T, M., & Vennemann, M. M. (2011). Breast-feeding and reduced risk of sudden infant death syndrome: A meta-analysis. *Pediatrics*, 128(1), 103–110. <https://doi.org/10.1542/peds.2010-3000>
- Fitri, D., & Shofiya, D. (2020). Hubungan ASI Eksklusif dan Frekuensi Sakit Pada Bayi di Surabaya Barat. *Amerta Nutrition*, 30–35. <https://doi.org/10.2473/amnt.v4i1.2020.30-35>
- Galipeau, R., Dumas, L., & Lepage, M. (2017). Perception of Not Having Enough Milk and Actual Milk Production of First-Time Breastfeeding Mothers: Is There a Difference? *Breastfeeding Medicine*, 12, 210–217. <https://doi.org/10.1089/bfm.2016.0183>
- Gertosio, C., Meazza, C., Pagani, S., & Bozzola, M. (2016). Breastfeeding and its gamut of benefits. *Minerva Pediatrica*, 68(3), 01–12.

- Gomez-Gallego, C., Garcia-Mantrana, I., Salminen, S., & Collado, M. C. (2016). The human milk microbiome and factors influencing its composition and activity. *Seminars in Fetal and Neonatal Medicine*, 21(6), 400–405. <https://doi.org/10.1016/j.siny.2016.05.003>
- Henshaw, E. J., F, R., S, E., N, L., & C, M. (2015). Breastfeeding self-efficacy, mood, and breastfeeding outcomes among primiparous women. *Journal of Human Lactation*, 31(3), 1–8. <https://doi.org/10.1177/0890334415579654>
- Heymann, J., Raub, A., & Earle, A. (2013). Breastfeeding policy: A globally comparative analysis. *Bulletin of the World Health Organization*, 91(6), 398–406. <https://doi.org/10.2471/BLT.12.109363>
- Horta, B. L., Loret De Mola, C., & Victora, C. G. (2015). Long-term consequences of breastfeeding on cholesterol, obesity, systolic blood pressure and type 2 diabetes: A systematic review and meta-analysis. *Acta Paediatrica*, 104(467), 30–37. <https://doi.org/10.1111/apa.13133>
- Intan, Z., A, S. W., & Y Wahyati, E. (2016). Kebijakan ASI Eksklusif dan Kesejahteraan Anak dalam Mewujudkan Hak Anak. *SOEPRA Jurnal Hukum Kesehatan*, 2(1), 75–90.
- Iriani, D. (2017). Perlindungan Hukum Terhadap Maternal, Perinatal, Neonatal dan Pemberian ASI Eksklusif Menurut Peraturan Menteri Kesehatan No.97 Tahun 2014 dan Undang-undang No.36 Tahun 2009. *Justicia Islamica*, 14(2), 137–151. <https://doi.org/10.21154/justicia.v14i2.1225>
- Isty'aroh, Setyowati, & Afifah, E. (2013). Prediktor Pengambilan Keputusan untuk Menyusui Eksklusif pada Ibu Paska Bedah Sesar. *Jurnal Keperawatan Indonesia*, 16(1), 47–54.
- Jones, J. R., Kogan, M. D., Singh, G. K., Dee, D. L., & Grummer-Strawn, L. M. (2011). Factors Associated With Exclusive Breastfeeding in the United States. *PEDIATRICS*, 128(6), 17–25. <https://doi.org/10.1542/peds.2011-0841>
- Kim, P., Feldman, R., Mayes, L. C., Eicher, V., Thompson, N., Leckman, J. F., & Swain, J. E. (2011). Breastfeeding, brain activation to own infant cry, and maternal sensitivity. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 52(8), 07–15. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7610.2011.02406.x>
- Kimani-Murage, E. W., Wekesah, F., Wanjohi, M., Kyobutungi, C., Ezeh, A. C., Musoke, R. N., Norris, S. A., Madise, N. J., & Griffiths, P. (2015). Factors affecting actualisation of the WHO breastfeeding recommendations in urban poor settings in Kenya. *Maternal and Child Nutrition*, 11(3), 14–32. <https://doi.org/10.1111/mcn.12161>
- Kılıcı, H., & Çoban, A. (2016). The Correlation Between Breastfeeding Success in the Early Postpartum Period and the Perception of Self-Efficacy in Breastfeeding and Breast Problems in the Late Postpartum. *Breastfeeding Medicine*, 11(4), 188–195. <https://doi.org/10.1089/bfm.2015.0046>

- Laka Bora, L., Sari Mahaji Putri, R., & Sulasmini. (2021). Peran Suami dan Askes Informasi Keluarga Berhubungan Pemberian ASI Eksklusif Pada Bayi. *Buletin Kesehatan*, 5(1), 24–30.
- Liu, J., Leung, P., & Yang, A. (2013). Breastfeeding and active bonding protects against children's internalizing behavior problems. *Nutrients*, 6(1), 76–89. <https://doi.org/10.3390/nu6010076>
- Mardhiyah, A., Wulan S R Wardani, D., & Isti Angraini, D. (2018). Analisis Peran Keluarga terhadap Perilaku Pemberian ASI Eksklusif pada Bayi Usia 6-24 Bulan di Wilayah Kerja Puskesmas Way Halim Kota Bandar Lampung. *Majority*, 7(3), 106–114.
- Martin, C. R., Ling, P. R., & Blackburn, G. L. (2016). Review of infant feeding: Key features of breast milk and infant formula. *Nutrients*, 8(5), 279. <https://doi.org/10.3390/nu8050279>
- Miller, P. M., & Commons, M. L. (2010). The benefits of attachment parenting for infants and children: A behavioral developmental view. *Behavioral Development Bulletin*, 16(1), 1–14. <https://doi.org/10.1037/h0100514>
- Moura, D., Canavarro, M. C., & Figueiredo-Braga, M. (2016). Oxytocin and depression in the perinatal period—a systematic review. *Archives of Women's Mental Health*, 19(4), 61–70. <https://doi.org/10.1007/s00737-016-0643-3>
- Negin, J., Coffman, J., Vizintin, P., & Raynes-Greenow, C. (2016). The influence of grandmothers on breastfeeding rates: A systematic review. *BMC Pregnancy and Childbirth*. <https://doi.org/10.1186/s12884-016-0880-5>
- Nurchahyo, E., & Khuzaiyah, S. (2018). Perlindungan Hukum Bayi Melalui Pemberian ASI Eksklusif dalam Perspektif Undang undang No 36 Tahun 2009 Tentang Kesehatan. *Jurnal Cendikia Hukum*, 4(1), 52–64.
- Oddy, W. H., Kendall, G. E., Li, J., Jacoby, P., Robinson, M., de Klerk, N. H., Silburn, S. R., Zubrick, S. R., Landau, L. I., & Stanley, F. J. (2010). The Long-Term Effects of Breastfeeding on Child and Adolescent Mental Health: A Pregnancy Cohort Study Followed for 14 Years. *Journal of Pediatrics*, 156(4), 68–74. <https://doi.org/10.1016/j.jpeds.2009.10.020>
- Purnama, J. al, Mulyono, S., & Herlinah, L. (2020). Keberhasilan Pemberian ASI Eksklusif melalui Dukungan Keluarga dan Self Efficacy. *Jurnal Ilmiah Kesehatan Pencerah*, 09(2), 164–171. <https://doi.org/10.12345/jikp.v9i02.165>
- Rahmawati, N. I. (2016). Dukungan Informasional Keluarga Berpengaruh dalam Pemberian ASI Eksklusif di Desa Timbulharjo Sewon Bantul. *Jurnal Ners Dan Kebidanan Indonesia*, 4(2), 75. [https://doi.org/10.21927/jnki.2016.4\(2\).75-78](https://doi.org/10.21927/jnki.2016.4(2).75-78)
- Ramadani, M. (2017). Dukungan Keluarga sebagai Faktor Dominan Keberhasilan Menyusui Eksklusif. *Jurnal MKMI*, 13(1), 34–41.

- Rempel, L. A., & Rempel, J. K. (2011). The breastfeeding team: The role of involved fathers in the breastfeeding family. *Journal of Human Lactation*, 27(2), 115–121. <https://doi.org/10.1177/0890334410390045>
- Rempel, L. A., Rempel, J. K., & Moore, K. C. J. (2017). Relationships between types of father breastfeeding support and breastfeeding outcomes. *Maternal and Child Nutrition*, 13(3). <https://doi.org/10.1111/mcn.12337>
- Sahar, J., & Permatasari, H. (2016). Dukungan Keluarga Terhadap Pemberian ASI Eksklusif pada Bayi di Kota Jambi. *Jambi Medical Journal (JMJ)*, 4(1), 76–86. <https://doi.org/https://doi.org/10.22437/jmj.v4i1.3102>
- Shamir, R. (2016). Protein in Neonatal and Infant Nutrition: Recent Updates. Dalam J. Bhatia (Ed.), *Nestle Nutrition Institute Workshop Series* (Vol. 86). Karger.com. <https://doi.org/10.1159/isbn.978-3-318-05483-5>
- Sitti Herliyanti, R. (2019). Hubungan Dukungan Keluarga Terhadap Pemberian Asi Eksklusif Pada Bayi Di Puskesmas Biak Kota. *Jurnal Imiah Kesehatan Pencerah*, 8(2), 123–130. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.12345/jikp.v8i02.128>
- Tedder, J. (2015). The Roadmap to Breastfeeding Success: Teaching Child Development to Extend Breastfeeding Duration. *The Journal of Perinatal Education*, 24(4), 239–248. <https://doi.org/10.1891/1058-1243.24.4.239>
- Thompson, J. M. D., Tanabe, K., Moon, R. Y., Mitchell, E. A., McGarvey, C., Tappin, D., Blair, P. S., & Hauck, F. R. (2017). Duration of Breastfeeding and Risk of SIDS: An Individual Participant Data Meta-analysis. *Pediatrics*, 140(5). <https://doi.org/10.1542/peds.2017-1324>
- Turck, D. (2005). Breast feeding: Health benefits for child and mother. *Archives de Pediatrie*. <https://doi.org/10.1016/j.arcped.2005.10.006>
- Unar-Munguía, M., Torres-Mejía, G., Colchero, M. A., & González De Cosío, T. (2017). Breastfeeding Mode and Risk of Breast Cancer: A Dose-Response Meta-Analysis. *Journal of Human Lactation*, 33(2), 422–434. <https://doi.org/10.1177/0890334416683676>
- Vafa, M., Moslehi, N., Afshari, S., Hossini, A., & Eshraghian, M. (2012). Relationship between breastfeeding and obesity in childhood. *Journal of Health Population Nutrition*, 30(3), 303–310. <https://doi.org/10.3329/jhpn.v30i3.12293>
- Victora, C. G., Bahl, R., Barros, A. J. D., França, G. V. A., Horton, S., Krasevec, J., Murch, S., Sankar, M. J., Walker, N., & Rollins, N. C. (2016). Breastfeeding in the 21st century: Epidemiology, mechanisms, and lifelong effect. Dalam *Lancet* (Vol. 387, Issue 30, hlm. 475–490). [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(15\)01024-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(15)01024-7)

- Wambach, K., Domian, E. W., Page-Goertz, S., Wurtz, H., & Hoffman, K. (2016). Exclusive Breastfeeding Experiences among Mexican American Women. *Journal of Human Lactation*, 32(1), 103–111. <https://doi.org/10.1177/0890334415599400>
- Wiggins, M., Oakley, A., Roberts, I., Turner, H., Rajan, L., WHO, Wagstaff, A., Claeson, M., Titaley, C. R., Hunter, C. L., Heywood, P., Dibley, M. J., Teknikal, K., Taylor, M. J., McNicholas, C., Nicolay, C., Darzi, A., Bell, D., Reed, J. E., ... Underwood, J. (2013). Indonesia Demographic and Health Survey 2012. Dalam ... *Health Care*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Yan, Jing., Lin, Liu., Zhu, Yun., Huang, Guowei., & Wang, P. Peizhong. (2014). The association between breastfeeding and childhood obesity: A meta-analysis. *BMC Public Health*, 1267(14). <https://doi.org/https://doi.org/10.1186/1471-2458-14-1267>
- Yang, S. F., Salamonson, Y., Burns, E., & Schmied, V. (2018). Breastfeeding knowledge and attitudes of health professional students: A systematic review. *International Breastfeeding Journal*, 13(8). <https://doi.org/10.1186/s13006-018-0153-1>
- Zakar, R., Zakar, M. Z., Zaheer, L., & Fischer, F. (2018). Exploring parental perceptions and knowledge regarding breastfeeding practices in Rajanpur, Punjab Province, Pakistan. *International Breastfeeding Journal*. <https://doi.org/10.1186/s13006-018-0171-z>



POTENSI PERAN ULAMA PEREMPUAN DALAM MEWUJUDKAN MODERASI BERAGAMA DI LAMPUNG

Andrianto¹, Dwi Noviatul Zahra², Khikmatul Istiqomah³

¹Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Correspondence: andriantoanto949@gmail.com

Abstrak

Sejak berlakunya Otonomi Daerah di Lampung, intoleransi terus meningkat diberbagai daerah, intoleransi ini mengancam kehidupan sosial dan kehidupan beragama masyarakat Lampung. Bila hal ini terus dibiarkan berkembang maka, akan memicu perpecahan bangsa serta mengancam keberadaan NKRI. Pemerintah telah melakukan berbagai usaha guna meredam intoleransi dan memelihara kerukunan antar enam agama yang diakui Negara. Salah satunya adalah dengan cara mewujudkan moderasi beragama. Penelitian ini menyoroti Peran Ulama Perempuan dalam Moderasi Beragama di Lampung dengan metode deskriptif kualitatif. Hasilnya adalah Ulama Perempuan dari berbagai agama sangat potensial dalam menjaga harmoni dan menjaga kerukunan antara umat beragama, namun potensi ini belum dimanfaatkan secara maksimal. Sebagai saran, perlunya meningkatkan peran dan melibatkan perempuan dalam setiap kegiatan implementasi moderasi beragama di Lampung.

Kata Kunci : Ulama Perempuan, Toleransi, Moderasi Beragama

PENDAHULUAN

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) kemajemukan etnis, budaya, bahasa dan agama adalah merupakan fakta dan realitas, dimana penduduk Indonesia tersebar dengan letak geografis antardaerah yang luas dipisahkan oleh ribuan pulau-pulau dari Merauke sampai ke Sabang, dan dari pulau Rote sampai ke Miangas. Bangsa Indonesia yang pluralistik dan multikulturalistik dengan keanekaragaman agama mempunyai kecenderungan kuat terhadap identitas agama masing-masing, sangat berpotensi lahirnya konflik.¹

Bangsa Indonesia memang merupakan bangsa yang majemuk secara agama dan memiliki jumlah penduduk sangat besar. Dengan merujuk pada Sensus Penduduk 2010 yang merupakan sensus terakhir, jumlah penduduk Indonesia adalah 237.641.326 jiwa. Berdasarkan hasil sensus tersebut, Islam merupakan agama yang paling banyak dianut oleh penduduk Indonesia. Sebanyak 207,2 juta jiwa (87,18 persen) penduduk Indonesia mengaku beragama Islam. Kemudian secara berturut-turut diikuti oleh penganut agama

¹Nina Mariani Noor (ed.). 2015. *Manual Etika Lintas Agama Untuk Indonesia*. Geneva: Globethics.net, 2015. ISBN 978-2-940428-84-7 (online version).

Kristen sebanyak 16,5 juta jiwa (6,96 persen), penganut agama Katolik sebanyak 6,9 juta jiwa (2,91 persen), penganut Hindu sebanyak 4 juta jiwa (1,69 persen), penganut Buddha sebanyak 1,7 juta jiwa (0,72 persen), penganut Khonghucu sebanyak 0,11 juta jiwa (0,05 persen), dan agama lainnya 0,13 persen.²

Konflik berdasarkan intoleransi semakin meningkat, terutama sejak terjadi reformasi Tahun 1998 di Indonesia. Hasil riset yang dilakukan Setara Institute menyatakan sepanjang tahun 2018 mencatat 160 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan (KBB) dengan 202 bentuk tindakan, yang tersebar di 25 provinsi.³ Selain kasus penistaan agama juga terjadi konflik perebutan sumber daya ekonomi, sumber daya alam, perebutan kekuasaan antara elit, ketidakadilan, kemiskinan, ketidakberdayaan masyarakat bawah, tekanan ekonomi, kelompok yang terpinggirkan, radikalisme agama, tarik menarik kepentingan pemerintah pusat dan daerah, yang semua saling terkait saling berbenturan.⁴

Terjadinya konflik horizontal di Poso, Madura dan Sampit menelan banyak korban, baik dari kalangan sipil bersenjata dan polisi. Peristiwa tersebut terjadi karena setiap warga bangsa kurang menyadari adanya keanekaragaman ras, suku, adat istiadat, golongan dan agama yang telah disepakati dalam “Bhinneka Tunggal Ika”.⁵ Atau sudah mengetahui bahwa keberagaman SARA (suku, ras antar golongan dan agama), politiknya. Namun adanya kelompok kepentingan yang ingin mencari keuntungan dalam bidang politik, telah melakukan kekerasan dan pelanggaran HAM, dengan menggunakan isu agama, sebagai kendaraanya.

Sehubungan dengan hal tersebut, untuk mewujudkan kerukunan hidup antar umat beragama, harus tercipta sebuah konsep hidup bernegara yang mengikat semua anggota kelompok sosial yang berbeda agama untuk menghindari terjadinya konflik antar umat beragama.

Pemerintah telah berupaya merumuskan regulasi yang mengatur pola kerukunan umat beragama. Konsep “Kerukunan Hidup Beragama”, pada masa Menteri Agama Mukti Ali di masa Orde Baru telah dibangun berdasarkan landasan teoritik kerukunan umat beragama di Indonesia.⁶ Setelah Orde Baru digantikan Orde Reformasi, terjadi banyak konflik terbuka di beberapa daerah di Indonesia. Hal ini membuat timbulnya kesadaran

² Sensus Penduduk terakhir oleh BPS pada tahun 2010. Sensus selanjutnya akan diselenggarakan pada Tahun 2020, hlm. 30

³ Siaran Pers Setara Institute. 2018. Melawan Intoleransi di Tahun Politik, Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Pemajuan Toleransi di Indonesia Tahun 2018, hlm.31

⁴ Rina Hermawati, Caroline Paskarina, Nunung Runiawati. *Toleransi Antar Umat Beragama di Kota Bandung*. UMBARA : Indonesian Journal of Anthropology Volume 1 (2) Desember 2016 eISSN 2528-1569 pISSN 2528-2115.

⁵ Laporan Penelitian Wahid Institute Tahun 2017 berjudul Intoleransi dan Radikalisme dikalangan Perempuan riset lima wilayah: Bogor, Depok, Solo Raya, Malang dan Sumenep.

⁶ Muhammad Anang Firdaus. 2014. Eksistensi FKUB dalam Memelihara Kerukunan Umat Beragama di Indonesia. *Jurnal Kontekstualita*, Vol.29, No.1, 2014.

masyarakat dalam membangun kehidupan yang rukun dan damai. Terutama masyarakat di daerah konflik yang merasa jenuh dengan konflik yang berkepanjangan.

Banyak upaya telah dilakukan pemerintah melalui Kementerian Agama, dari membentuk Forum Kerukunan Umat Beragama atau FKUB sampai berbagai dialog-dialog keagamaan di tingkat nasional maupun daerah. Namun usaha tersebut masih saja terjadi konflik, bahkan konflik berbasis agama terus meningkat. Kini usaha terakhir pemerintah adalah dengan cara penguatan moderasi beragama yang diimplementasikan mulai tahun 2019 dan akan diakomodir pada RPJM 2020-2024.⁷

Substansi moderasi beragama di Indonesia sebenarnya bukan hal yang baru. Karena masyarakat Indonesia telah memiliki modal sosial dan kultural yang cukup mengakar. Bangsa Indonesia biasa bertenggang rasa, toleran, menghormati persaudaraan, dan menghargai keragaman. Nilai-nilai inilah yang menjadi fondasi masyarakat dalam menjalani moderasi beragama. Kini nilai-nilai yang mulai luntur ini, diperkuat melalui pengarusutamaan program moderasi di semua intitusi dan aspek kehidupan masyarakat.

Penelitian ini memakai metode deskriptif kualitatif guna menyoroti bagaimana peran perempuan Indonesia dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia.

HASIL KAJIAN DAN PEMBAHASAN MODERASI BERAGAMA DI INDONESIA

Dalam kehidupan beragama, sering adanya istilah “Islam moderat”, “Hindu Moderat”, atau “Kristen moderat”. Jika dikatakan, “orang itu bersikap moderat”, berarti bahwa orang itu bersikap wajar, biasa-biasa saja, dan tidak ekstrem. Moderat, berasal dari kata moderasi dari Bahasa Latin *moderatio*, yang berarti ke-sedang-an (tidak kelebihan dan tidak kekurangan). Kata moderasi juga berarti : (1) pengurangan kekerasan, dan (2) penghindaran keekstreman.⁸ Moderat Secara umum, berarti mengedepankan keseimbangan dalam hal keyakinan, moral, dan watak, baik ketika memperlakukan orang lain sebagai individu, maupun ketika berhadapan dengan institusi negara.

Dalam bahasa Inggris, kata *moderation* sering digunakan dalam pengertian average (rata-rata), core (inti), standard (baku), atau non-aligned (tidak berpihak). Dalam bahasa Arab, moderasi dikenal dengan kata *wasath* atau *wasathiyah*, Orang yang menerapkan prinsip wasathiyah bisa disebut *wasith*. *Wasith* telah diindonesiakan menjadi wasit, yang artinya berimbang, tidak memihak dan adil. sedangkan lawan kata moderasi adalah berlebihan, atau *tatharruf* dalam bahasa Arab, yang mengandung makna extreme, radical, dan excessive dalam bahasa Inggris. Apa pun kata yang dipakai, semuanya menyiratkan satu makna yang sama, yaitu adil, yang dalam konteks ini berarti

⁷ Kementerian Agama RI. 2019. Moderasi Beragama Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gedung Kementerian Agama RI Jl.MH. Thamrin No.6 Lt. 2 Jakarta Pusat

⁸ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) menyediakan dua pengertian kata moderasi.

memilih posisi jalan tengah di antara berbagai pilihan ekstrem.

Moderasi beragama dimaknai sebagai sikap beragama yang seimbang antara pengamalan agama sendiri (eksklusif) dan penghormatan kepada praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan (inklusif). Sehingga keseimbangan atau jalan tengah dalam menjalankan beragama ini akan menghindarkan sikap ekstrem berlebihan, fanatik dan sikap revolusioner dalam beragama.

Prinsip keseimbangan (balance) dan adil (justice) dalam konsep moderasi berarti bahwa dalam beragama, seseorang tidak boleh ekstrem pada pandangannya, melainkan harus selalu mencari titik temu, prinsip dasar dalam moderasi beragama adalah selalu menjaga keseimbangan di antara dua hal.⁹

Setiap agama mengajarkan penyerahan dirisentuhnya kepada Tuhan Yang Maha Esa, sang Maha Pencipta. Penghambaan kepada Tuhan ini diwujudkan dalam kesiapan mengikuti petunjuk-Nya dalam kehidupan. Ajaran untuk menjadi moderat bukanlah semata milik satu agama tertentu saja, melainkan ada dalam tradisi berbagai agama dan bahkan dalam peradaban dunia. Dengan demikian, moderasi beragama akan mendorong masing-masing umat beragama untuk tidak bersifat ekstrem dan berlebihan dalam menyikapi keragaman, termasuk keragaman agama dan tafsir agama, melainkan selalu bersikap adil dan berimbang sehingga dapat hidup dalam sebuah kesepakatan bersama. Sikap moderat pada dasarnya merupakan keadaan yang dinamis, selalu bergerak, karena moderasi pada dasarnya merupakan proses pengumpulan terus-menerus yang dilakukan dalam kehidupan masyarakat. Sehingga sebagai syarat moderasi beragama adalah dimilikinya pengetahuan yang luas dan mempunyai pemahaman keagamaan yang baik. Dalam konteks Indonesia, untuk dapat digunakan mengenali seberapa kuat moderasi beragama yang dipraktikkan oleh seseorang di Indonesia, serta seberapa besar kerentanan yang dimiliki terdapat indikator moderasi beragama yang digunakan, yaitu: (1) komitmen kebangsaan, (2) toleransi, (3) anti-kekerasan dan (4) akomodatif terhadap kebudayaan lokal.¹⁰

Selanjutnya dijelaskan dalam buku *Moderasi Beragama*, yang diterbitkan Kementerian Agama RI (2019), bahwa Indikator Komitmen kebangsaan penting guna melihat sejauh mana cara pandang, sikap, dan praktik beragama seseorang yang berdampak pada kesetiaan terhadap konsensus dasar kebangsaan. Hal ini terkait dengan penerimaan Pancasila sebagai ideologi negara, sikapnya terhadap tantangan ideologi yang berlawanan dengan Pancasila, serta nasionalisme.

Indonesia adalah negara yang multikultural, sangat beragam, sehingga dalam indikator komitmen kebangsaan ini diperlukan toleransi. Toleransi merupakan sikap

⁹ Kamali, Mohammad Hasyim, 2015. *The Middle Path of Moderation in Islam, the Qur'anic Principle of Wasathiyah*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁰ Kementerian Agama RI. 2019. *Moderasi Beragama*. Hal: 42. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia. - Cet. Pertama. - Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.

untuk memberi ruang yang tidak mengganggu hak orang lain untuk berkeyakinan, mengekspresikan keyakinannya, dan menyampaikan pendapat, meskipun hal tersebut berbeda dengan apa yang kita yakini. Dengan demikian, toleransi mengacu pada sikap terbuka, lapang dada, sukarela, dan lembut dalam menerima perbedaan. Dan toleransi tidak hanya terkait dengan keyakinan agama, namun bisa terkait dengan perbedaan ras, jenskkelamin, perbedaan orientasi seksual, suku, dan budaya.¹¹

Indikator anti kekerasan dalam konteks moderasi beragama ini dipahami sebagai suatu ideologi atau ide gagasan yang ingin melakukan perubahan pada sistem sosial dan politik dengan menggunakan cara-cara kekerasan yang ekstrem atas nama agama, baik kekerasan verbal, fisik dan pikiran. Kekerasan atau tindakan radikalismeintinya adalah sikap dan tindakan seseorang atau kelompok tertentu yang menggunakan cara-cara kekerasan dalam mengusung perubahan yangdiinginkan.

Indikator akomodatif terhadap budaya lokal dapat digunakan untuk melihat sejauh mana kesediaan untuk menerima praktik keagamaan yang mengakomodasi kebudayaan lokal dan tradisi. Dalam perilaku keagamaannya, orang- orang yang moderat memiliki kecenderunganlebih ramah dalam penerimaan tradisi dan budaya lokal, sejauh tidak bertentangan dengan pokok ajaran agamanya.

Masyarakat Indonesia yang sangat plural dan multikultural terdiri dari beragam suku, etnis, agama, bahasa, dan budaya. Keragaman yang dimiliki menimbulkan adanya perbedaan, dan setiap perbedaan potensial melahirkan gesekan atau konflik, yang dapat menimbulkan ketidakseimbangan dan perpecahan. Sehubungan dengan hal tersebut moderasi beragama diperlukan untuk menciptakan keseimbangan dalam kehidupan beragama. Moderasi beragama menjaga agar dalam mempraktikkan ajaran agama, seorang pemeluk agama tidak terjebak secara ekstrem pada salah satu cara pandang beragama saja.

Moderasi beragama tidak dapat dipisahkan daritoleransi, atau toleran. Moderasi beragama adalah proses, dan jika moderasi diterapkan toleransi adalah hasil atau buah (*outcome*). Dalam konteks ini toleransi dapat dirumuskan sebagai sikap keterbukaan untuk mendengar pandangan yang berbeda, dengan cara mengemukakan pandangan dan menerima pandangan dalam batas-batas tertentu namun tidak merusak keyakinan agama masing-masing. Toleransi merupakan salah satu indikator paling signifikan untuk menciptakan kerukunan umat beragama, yaitu sebuah kondisi kehidupan umat beragama yang berinteraksi secara harmonis, toleran, damai, saling menghargai, dan menghormati perbedaan agama dan kebebasan menjalankan ibadah masing- masing.¹²

Sejak Indonesia Merdeka, apalagi sejak masa pemerintahan orde baru, banyak kebijakan dan regulasi yang dibuat pemerintah melalui Kementerian Agama, guna

¹¹ *Bid, hlm. 33*

¹² Dalam Indeks Kerukunan Umat Beragama (KUB yang diterbitkan oleh Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan (2019)

membangun dan merawat toleransi beragama di Indonesia. Namun ternyata tidak sepenuhnya meningkatkan sikap moderat dalam beragama dan tidak mampu menghindarkan konflik. Namun bila regulasi keagamaan tersebut dihilangkan, maka konflik- konflik keagamaan tentu akan lebih banyak lagi terjadi.

Pada masa kepemimpinan Menteri Agama Lukman Hakim Saifuddin, upaya penguatan moderasi beragama dilakukan secara sistematis dan berkelanjutan, yaitu melalui 3 (tiga) strategi : (a) sosialisasi dan diseminasi gagasan moderasi beragama, (b) pelembagaan moderasi beragama dalam program dan kebijakan yang mengikat dan (c) pengintegrasian perspektif moderasi beragama ke dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020-2024. Usaha mengimplementasikan strategi penguatan moderasi kementerian agama ini tidaklah mudah. Karena pemahaman dan konsep dari moderasi belum banyak diketahui.

Dalam konteks beragama di Indonesia kata Moderat adalah sebuah kata yang sering disalahpahami. Banyak masyarakat yang beranggapan bahwa seseorang yang bersikap moderat dalam beragama berarti tidak teguh pendiriannya, tidak serius, atau tidak sungguh-sungguh dalam mengamalkan ajaran agamanya.

Di kalangan masyarakat bahwa, berpihak pada nilai-nilai moderasi dan toleransi dalam beragama disamakan dengan bersikap liberal dan mengabaikan norma-norma dasar yang sudah jelastertulis dalam teks-teks keagamaan. Mereka yang beragama secara moderat sering dianggap dengan umat yang melawan kaum konservatif yang berpegang teguh pada ajaran agamanya.

PEREMPUAN DAN MODERASI BERAGAMA

Indonesia adalah negara dengan keragaman etnis, suku, budaya, bahasa, dan agama yang nyaris tiada tandingannya di dunia. Selain enam agama yang paling banyak dipeluk oleh masyarakat, yaitu: Islam, Kristen Khatolik, Kristen Protestan, Hindu, Budha, dan Konghucu. Selain itu ada ratusan suku, bahasa dan aksaradaerah, serta kepercayaan lokal di Indonesia. Badan Pusat Statistik (BPS) tahun 2010, secara keseluruhan jumlah suku dan sub suku di Indonesia adalah sebanyak 1331, pada tahun 2013 jumlah ini berhasil diklasifikasi oleh BPS sendiri, yang bekerja sama dengan Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), menjadi 633 kelompok- kelompok suku besar. Dari semua suku yang berada di Indonesia tersebut, jumlah penduduk laki-laki dan perempuan adalah berimbang. Dengan demikian dalam konteks keindonesiaan, perempuan tidak bisa diabaikan, karena merupakan setengah dari jumlah penduduk.

Dengan kondisi seperti di atas, guna mempertahankan keberadaan NKRI dan mewujudkan kedamaian dalam keberagaman maka, sangatlah dibutuhkan adanya toleransi. Toleransi adalah istilah dalam konteks sosial, budaya dan agama yang berarti sikap dan perbuatan yang melarang adanya diskriminasi terhadap kelompok-kelompok

yang berbeda atau tidak dapat diterima oleh mayoritas dalam suatu masyarakat.¹³ Begitu pula dalam toleransi terdapat pengakuan adanya kebebasan setiap warga untuk memeluk agama yang diyakininya.

Toleransi beragama dapat direalisasikan dalam bentuk (1) setiap penganut agama mengakui eksistensi agama-agama lain dan menghormati hak asasi penganutnya. (2) setiap golongan umat beragama menampakkan sikap saling mengerti, menghormati dan menghargai.

Perempuan mempunyai potensi besar dalam membangun dan memelihara toleransi yang diperlukan oleh Indonesia yang sangat beragam ini. Karena secara psikologis perempuan dalam perannya sebagai ibu, berhubungan secara intens dengan anaknya dan selalu bekerja sama, mampu memupuk sikapnya untuk tidak mementingkan diri sendiri, sabar, keibuan, dan rela berkorban. Dengan memiliki sikap-sikap tersebut menjadikan perempuan selalu siap menyesuaikan diri, mempertimbangkan alternative atau kemungkinan-kemungkinan lain dan mampu melihat perbedaan-perbedaan yang ada dilingkungannya.¹⁴

Menurut Yohana E. Prawitasari, Perempuan mempunyai potensi kehidupan sosial atau kemampuan-kemampuan sosial sebagai berikut : (1) perempuan mampu menerima dirinya sebagaimana adanya. (2) perempuan mampu terbuka terhadap pengalaman. (3) perempuan mampu bersifat asertif. (4) perempuan tahu apa yang ia kehendaki. (5) perempuan berani mempertahankan haknya. (6) perempuan mulai menggunakan keperempuanannya sebagai aset.

(7) perempuan berani menunjukkan kemampuannya. (8) perempuan selalu berusaha untuk meningkatkan kepercayaan dirinya melalui latihan-latihan.¹⁵ Janet Zullenger Grele juga mengemukakan bahwa perempuan cenderung lebih suka bekerja sama daripada menominasi dan lebih suka menciptakan perdamaian dari pada membuat konflik.¹⁶

Para ahli Psikologi menyebutkan 4 (empat) komponen pokok emosi keibuan dari perempuan yaitu : (1) altruisme, yaitu satu sifat yang cenderung untuk mendahulukan kepentingan orang lain dari pada kepentingannya sendiri dan ada perasaan cinta terhadap orang lain. (2) kelembutan. (3) kasih sayang dan (4) aktivitas.¹⁷ Komponen-komponen tersebut akan menimbulkan satu iklim psikis dan sifat keibuan. Sifat keibuan ini menyangkut dengan keberadaan anaknya sebagai satu kesatuan psikologis, dimana altruisme keibuan mendorong seorang perempuan untuk tidak mementingkan diri

¹³ Nazmudin. 2017. Kerukunan dan Toleransi Antar Umat Beragama dalam Membangun Keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1, No. 1, 23-39.

¹⁴ Muntago, Asheley. 1972. Hal 52. *The Genius Woman as the Genius humanity*, dalam *Woman Liberation*, Michel E. Edelstein (ed.), New York :St Martin's Press

¹⁵ Prawitasari, Yohana E. 1993. Dalam Maimanah. 2013. *Wanita dan Toleransi Beragama (Analisis Psikologis)*. Mu'Jurnal Studi Gender dan Anak Vol.1 No. 1, Januari-Juni 2013.

¹⁶ Grele, Janet Zullenger. 1979. *Woman and Future*. New York : MacMillan Publishing Free Press.

¹⁷ Maimanah. 2013. *Wanita dan Toleransi Beragama (Analisis Psikologis)*. Mu'Jurnal Studi Gender dan Anak Vol. 1 No. 1, Januari-Juni 2013, 51-58

sendiri dan senantiasa bersedia mengorbankan segala sesuatunya untuk kelestarian lingkungannya, dalam hal ini adalah anaknya.¹⁸

Sesuai pendapat-pendapat di atas maka perempuan mempunyai sumber daya dan memiliki potensi yang besar dalam persoalan toleransi beragama, karena perempuan adalah makhluk sosial yang mempunyai kemampuan untuk selalu menyesuaikan diri dengan lingkungannya. Dalam konteks Indonesia, untuk dapat mewujudkan dan mengimplementasikan moderasi beragama terdapat empat indikator yaitu : 1) komitmen kebangsaan; 2) toleransi; 3) anti-kekerasan; dan 4) akomodatif terhadap kebudayaan lokal. Dimana toleransi merupakan salah satu indikator paling signifikan untuk menciptakan kerukunan umat beragama. Oleh karena itu perempuan yang mempunyai potensi besar menyangkut toleransi sangatlah signifikan untuk diikutsertakan. Dengan demikian, sangat diperlukan melibatkan perempuan secara aktif dalam usaha mewujudkan masyarakat beragama yang toleran.

Simpulan

Moderasi beragama di Indonesia dimaknai sebagai sikap beragama yang seimbang antara pengamalan agama sendiri (eksklusif) dan penghormatan kepada praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan (inklusif). Sehingga keseimbangan atau jalan tengah dalam menjalankan beragama ini akan menghindarkan sikap ekstrem berlebihan, fanatik dan sikap revolusioner dalam beragama. Dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia telah disosialisasikan dan dicanangkan pemerintah pada tahun 2019 dan akan diimplementasikan dalam RPJM 2020-2024. Perempuan adalah setengah dari jumlah penduduk Indonesia, perempuan mempunyai sifat-sifat sosial seperti tidak egosentris, tidak suka mendominasi, penuh kasih sayang, menyukai perdamaian dan sifat-sifat lainnya yang membawa perempuan pada predikat sebagai makhluk sosial. Perempuan memiliki potensi besar dalam membentuk dan memelihara toleransi sehingga perempuan dapat menjadi aktor utama untuk menyemai benih moderasi dalam keluarga untuk mencegah tersebarnya ideologi kekerasan.

DAFTAR PUSTAKA

Badan Pusat Statistik. 2010. *Sensus Penduduk 2010*. Diunduh Tanggal 1 Oktober 2010 dari <https://sp2010.bps.go.id/index.php/publikasi/index>

Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Pemetaan Kerukunan Kehidupan Beragama di Berbagai Daerah di Indonesia, Mursyid Ali, ed. Jakarta: Maloho Jaya Abadi Press, 2009.

¹⁸ Kartini Kartono. 1992. *Psikologi Wanita: Mengenal Wanita sebagai Ibu dan Nenek*. Bandung: CV Mandar Maju. Keluarga sebagai unit terkecil akan lebih efektif menyampaikan pesan-pesan moral upaya penyebaran gagasan moderasi.

- Firdaus, Muhammad Anang. 2014. *Eksistensi FKUB dalam Memelihara Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Jurnal Kontekstualita, Vol. 29, No.1.
- Hermawati, Rina. Caroline Paskarina, Nunung Runiawati. 2016. *Toleransi Antar Umat Beragama di Kota Bandung*. UMBARA : Indonesian Journal of Anthropology Volume 1 (2) Desember 2016. eISSN 2528-1569 pISSN 2528-2115.
- Grele, Janet Zullenger. 1979. *Woman and Future*. New York : MacMillan Publishing Free Press.
- Kementerian Agama RI. 2019. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia. - Cet. Pertama, 2019.
- Kementerian Agama RI. 2019. *Indeks Kerukunan Umat Beragama*. Jakarta: KUB Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan 2019.
- Kamali, Mohammad Hasyim. 2015. *The Middle Path of Moderation in Islam, the Qur'anic Principle of Wasathiyah*. Oxford: Oxford University Press.
- Kartini Kartono. 1992. *Psikologi Wanita: Mengenal Wanita sebagai Ibu dan Nenek*. Bandung: CV Mandar Maju.
- Laporan Penelitian Wahid Institute. 2017. *Intoleransi dan Radikalisme dikalangan Perempuan riset lima wilayah: Bogor, Depok, Solo Raya, Malang dan Sumenep*. Diunduh pada 1 Oktober 2019 dari: <http://wahidfoundation.org/index.php/publication/index/report>
- Maimanah. 2013. *Wanita dan Toleransi Beragama (Analisis Psikologis)*. Mu'Jurnal Studi Gender dan Anak Vol. 1 No. 1, Januari-Juni 2013, 51-58.
- Muntago, Asheley. 1972. Hal 52. *The Genius Woman as the Genius humanity, dalam Woman Liberation*, Michel E. Edelstein (ed.), New York : St Martin's Press.
- Nazmudin. 2017. *Kerukunan dan Toleransi Antar Umat Beragama dalam Membangun Keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)*. Journal of Government and Civil Society, Vol. 1, No. 1, 23-39.
- Nina Mariani Noor (ed.). 2015. *Manual Etika Lintas Agama Untuk Indonesia* . Geneva: Globethics.net, 2015. ISBN 978-2-940428-84-7 (online version).

*Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)*

Siaran Pers Setara Institute. 2018. *Melawan Intoleransi di Tahun Politik, Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Pemajuan Toleransi di Indonesia Tahun 2018*. Jakarta: 31 Maret 2019. Diunduh tanggal 1 Oktober 2019 dari <http://setara-institute.org/melawan-intoleransi-di-tahun-politik/>

Tim Penyusun, Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta : Depdiknas dan Balai Pustaka, 2005.



Seperti Diabaikan: *Isu Gender dalam Moderasi Beragama*

Imam Hanafi^{1*}, Amril M.², Arbi³

^{1,2,3}Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau

(Ditulis lengkap ditulis dengan *font Times New Roman*)

Correspondence: *imam.hanafi@uin-suska.ac.id

*Nomor Telephon: +628126811119

Abstract

Mainstreaming religious moderation at this time is so massive and has received quite an encouraging response. For example, various trainings have been carried out for echelon one, two, and lecturers or administrative staffs within the Ministry of Religious Affairs. Even though there are dynamics in it that cannot be used as a benchmark for the success of mainstreaming religious moderation in Indonesia, this has indicated a strong will for the government to build a moderate religious attitude. However, there seems to be some “empty space” in the process. The connectivity of religious moderation that is so massive, has not mentioned so much about gender. If traced to the nine keywords in religious moderation, only “vaguely” the word gender appears, namely at the point of justice (gender).

Keywords: *religious moderation; gender;*

Abstrak

Abstrak Pengarusutamaan moderasi beragama saat ini, begitu massif dan memperoleh respon yang cukup menggembirakan. Misalnya, yang selama ini sudah dilakukan berbagai pelatihan bagi para pejabat eselon satu, dua, dan para dosen atau tenaga administrasi di lingkungan Kementerian Agama. Meskipun di dalamnya, terjadi dinamika yang tidak bisa dijadikan tolak-ukur akan keberhasilan atas pengarusutamaan moderasi beragama di Indonesia, namun hal itu sudah mengindikasikan akan kemauan yang kuat bagi pemerintah untuk membangun sikap beragama yang moderat. Namun demikian, sepertinya ada “ruang kosong” dalam proses itu semua. Koneksitas moderasi beragama yang begitu massif, belum begitu banyak menyinggung soal gender. Jika dirunut pada Sembilan kata kunci dalam moderasi beragama, hanya “samar-samar” kata gender muncul, yaitu pada point berkeadilan (gender).

Kata Kunci: *Moderasi Beragama; gender*

PENDAHULUAN

Gerakan moderasi beragama, dalam beberapa tahun belakangan, telah menjadi isu penting bangsa ini. Bahkan ia masuk dalam program Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) Pemerintahan Presiden Jokowi tahun 2020 – 2024 (Tim Penyusun Kementerian Agama RI, 2019). Di antara argumentasi penting terkait dengan pentingnya pengarusutamaan moderasi beragama ini adalah adanya beberapa faham keagamaan yang mengarah kepada ekstrimisme atau sektarianisme, sementara faham-faham keagamaan yang moderat, inklusif, dan toleran, masih lemah.

Penguatan faham keagamaan yang ekstrim tersebut, telah menyeret pembawanya pada perilaku radikal yang membahayakan bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Beberapa kasus yang melibatkan situasi ini di antaranya adalah peristiwa yang terjadi pada tanggal 28 Maret 2021 sekitar pukul 10:28, yaitu peristiwa bom bunuh diri yang terjadi di depan Gereja Katedral Makassar. Pada 13 Mei 2018, satu keluarga yang terdiri dari Ayah, Ibu dan anak laki-laki serta anak perempuan, “merelakan diri” untuk mati di Surabaya. Sebelumnya, pada tanggal 31 Maret 2018, bom meledak di Mabes Polri. Dan banyak lagi kasus-kasus kekerasan yang melibatkan agama, hadir di Indonesia.

Salah satu catatan penting dari kasus-kasus tersebut adalah perempuan justru memegang peran penting dari peristiwa itu (Siti Rohmah et al., 2021). Di antara factor penting yang menjadi penyebab atas hal ini adalah karena psikologi perempuan yang keibuan, sehingga dianggap bisa dimanfaatkan secara taktis oleh kelompok tertentu untuk mengelabui aparat Negara dan penegak hukum. Pesona keibuan perempuan, diasumsikan penuh dengan kelembutan, penyayang, dan tidak mungkin akan melakukan kekerasan. Pandangan ini, dalam studi gender merupakan kesalahan kita dalam menangkap peran perempuan secara sosial. Perempuan dikonstruksi sebagai sosok yang feminin, sedang laki-laki memiliki wajah maskulin.

Kondisi perempuan yang “dilemahkan” ini lah, kemudian dijadikan sebagai “logistic” bagi kaum pria “jihadis” untuk mengubah femininitas perempuan menjadi maskulinitas. Perempuan “lagi-lagi” di kontruks menjadi pendidik (*educator*), agen perubahan (*agents of change*), da'i (*campaigners*), penggalang dana (*fundraising*), perekrut (*recruiter*), kurir logistik (*pengatur logistik*), penghubung rahasia (*mata-mata*), pengikut dan sahabat setia suami sebagai pelaku, hingga pengantin atau pelaku bom bunuh diri (Musdah Mulia, 2019:96-106).

Jika dirunut secara lebih mendalam lagi, bahwa sesungguhnya perempuan akan selalu menjadi korban, penanggung resiko, baik dia sebagai pelaku terror maupun sebagai ibu atau isteri. Dengan demikian, perempuan akan menempati ruang yang sangat tidak diinginkan, namun sekaligus menjadi sangat strategis bagi upaya-upaya positif sebuah pengarusutamaan program. Hal ini karena perempuan secara tradisional telah diakui atas upaya mereka untuk memperbaiki keadaan sosial ekonomi masyarakat, terutama masyarakat mereka sendiri, terutama perempuan. Sejarah perempuan Indonesia mengungkapkan bagaimana mereka berorganisasi dan bertindak. Seiring dengan tumbuhnya kelompok-kelompok perempuan, terlihat jelas bahwa gerakan perempuan telah berkembang sejak masa penjajahan (kolonialisme).

Peran sentral perempuan di Indonesia, selain menjadi aktor yang penting dalam berpolitik, ia juga memiliki peran sebagai ibu dan pasangan yang sangat baik. Kedua tanggung jawab ini bersinggungan dalam praktik perempuan berpolitik untuk menjadi ibu yang baik bagi negara Indonesia. Selain itu, dia adalah ibu yang baik ketika dia memenuhi tugasnya sebagai istri di rumah, membantu pasangannya (suami).

Moderasi Beragama yang sedang menjadi focus pemerintahan Presiden Jokowi saat ini, akan menjadi lebih kuat dan mengakar jika melibatkan perempuan. Meskipun kedudukan perempuan dalam tatanan sosial masyarakat masih mengalami problematika, namun perempuan dalam beberapa riset menunjukkan bahwa perempuan memiliki peran yang cukup besar dalam memelihara kerukunan negara. Misalnya riset yang dilakukan oleh Luh Rintis Rahayu dan Putu Surya. Riset ini menegaskan bahwa semua perempuan dari berbagai agama yang ada di negara Indonesia (Islam, Kristen, Hindu, Budha dan Konghucu) sepakat bahwa

perempuan memiliki peran yang besar dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia (Riniti Rahayu & Surya Wedra Lesmana, 2020).

Riset lainnya, seperti yang dilakukan oleh Umma Farida (2019) dan Najahan Musyafak, dkk (2020), menjelaskan dengan baik bahwa perempuan Indonesia telah mampu menjadi agen perubahan atau pencegahan dari radikalisme, sekaligus juga mampu membangun perdamaian. Di satu sisi, perempuan dapat menjadi aktor aktif dalam terorisme, namun di sisi yang lain perempuan adalah korban dari radikalisme – terorisme.

Melihat peran itu begitu besar yang dimiliki perempuan, namun isu-isu terkait dengan perempuan dalam moderasi beragama sangatlah minim. Dari berbagai pelatihan dan seminar misalnya, materi tentang peran perempuan atau terkait dengan isu gender, sangat jarang disampaikan. Seolah-olah moderasi beragama hanya “milik” kaum laki-laki. Perbedaan pandangan dan mazhab, selalu di tampilkan dalam suasana “laki-laki”. Pada Sembilan kata kunci tentang Moderasi Beragama, disebutkan sekali tentang gender yaitu pada keadilan, itu pun dalam tanda kurung, masih samar-samar.

Tulisan ini, mencoba melihat secara lebih mendalam kembali, bagaimana moderasi beragama menjadikan isu gender sebagai sebuah perspektif maupun bagaimana moderasi beragama dalam memposisikan perempuan sebagai actor penggerak moderasi beragama. Untuk memperoleh data, tulisan ini menggunakan studi dokumentasi, yaitu mengumpulkan data dari berbagai literatur yang ada hubungannya dengan masalah ini. Sumber utama data penelitian ini ialah teks-teks tertulis berupa hard copy seperti buku/jurnal dan soft copy berupa buku, jurnal dan artikel yang diperoleh dari sumber internet secara online.

Setelah data diperoleh, kemudian data dianalisis melalui beberapa Langkah; *Pertama*, data yang dikumpulkan dengan cara membaca dan meneliti satu persatu; *Kedua*, penyaringan data; *Ketiga*, semua data yang telah disaring tersebut diklasifikasikan ke dalam kategori atau tema tertentu berdasarkan keberadaan data yang terkumpul; dan *Keempat*, menginterpretasi data untuk membuat kesimpulan terkait dengan isu-isu gender sebagai sebuah perspektif maupun bagaimana moderasi beragama dalam memposisikan perempuan sebagai actor penggerak moderasi beragama.

HASIL KAJIAN DAN PEMBAHASAN

MODERASI BERAGAMA DALAM TIMBANGAN

Kata moderasi dalam Bahasa Latin yaitu *moderatio*, yang berarti tidak lebih dan juga tidak kurang. Sementara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), moderasi memiliki dua makna, yang pertama adalah pengurangan kekerasan dan yang kedua yaitu penghindaran keekstreman. Kemudian dalam Bahasa Inggris, moderasi dikenal dengan *moderation*, yang berarti rata-rata, inti, baku, ataupun tidak berpihak (15). Dari ketiga pengertian tersebut, maka moderasi menurut hemat peneliti adalah sesuatu yang diambil dari nilai rata-rata untuk menghindari sikap yang ekstrem.

Adapun dalam Bahasa Arab, kata moderasi sering disebut dengan *wasathiyah*¹⁶. Kata *wasathiyah* berasal dari kata *wasthu* yang berarti adil, baik dan tengah. Kata *wasthu* mempunyai dua bentuk. Pertama, kata *wasthu* dengan huruf sin yang disukunkan, sehingga tidak merujuk pada makna kata benda (*ism*), tapi pada kata tempat (*zharf*). Dalam hal ini bermakna antara (*bayna*). Misalnya, “Aku duduk di tengah mereka (*wastha al-qaum*)”. Kalimat tersebut bermakna

baynahum, yaitu “Di tengah mereka”. Kedua, kata *wasatha* dengan huruf *sin* yang difathahkan, bermakna saling berdekatan.

Menurut Shihab (2020:4-5), kata *wasathiyah* ini, muncul sebanyak lima kali di dalam Alquran. Meskipun, memiliki ragam bentuk katanya, namun semuanya mengandung makna “di antara dua hal/ ujung”. Ayat-ayat yang dimaksud adalah surat al-Baqarah (2) ayat 143 *wasatho* 238 dan *al-wustho*, surat al-Maidah (5) ayat 89 *Ausathi*, surat al-Qalam (68) ayat 28 *Ausaathuhum*, dan surat al-‘Adiyat (100) ayat 5 *fawasathna*.

Ada banyak pendapat ahli tentang moderasi beragama. Menurut Yusuf Al-Qardawi (1992:513), moderasi adalah suatu langkah untuk menjaga keseimbangan antara dua pihak yang berlawanan atau berlawanan, dengan tujuan agar tidak ada yang mendominasi dengan mengesampingkan pihak lain. Menurut Corbett (2017:25), moderasi beragama adalah sikap beragama yang berada di antara ekstrem dan sekuler. Secara ekstrim, agama adalah sikap yang sangat kaku dan tekstual, sedangkan sekularisme adalah agama yang sangat longgar, dan ada keseimbangan di antara keduanya.

Moderasi adalah moderasi dan tidak berlebihan. Dengan demikian, moderasi beragama berarti sikap atau cara beragama yang tidak berlebihan (Shihab, 2019: 2). Makna lain yang juga dapat mewakili konsep moderasi beragama adalah kelompok masyarakat yang memiliki visi dan misi yang sama menjaga toleransi dan perdamaian (Yunanto, 2018: xxv). Jika ingin lebih lengkap, sangat menarik untuk mengutip pendapat yang disusun oleh kelompok tulisan Kementerian Agama bahwa moderasi beragama adalah posisi atau sikap dan perilaku yang selalu berada di tengah, bekerja secara adil dan tidak ekstrim agama (Svellysymmha, 2019:17).

Pada tahun 2007 yang lalu, Muhammad Ali As-Shalabiy menulis Tesis yang berjudul *Alwashathiyah fil Qur’anil al-Karim*. Tesis ini, merupakan karya akademik untuk menyelesaikan studi Magister di Universitas Ummu Darman Sudan. Dalam tesis ini, As-Shalaby menyatakan bahwa akar kata *Washathiyah* terdapat dalam 4 (empat) kata dalam Alquran, yang masing-masing memiliki kesamaan makna;

Pertama, ayat “Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu”. (QS. Al-Baqarah: 143). Dalam sebuah riwayat yang berasal dari Abu Said Al-Khudri ra, bahwa Nabi saw telah memberikan penjelasan terkait makna *ummatan wasathan* dalam ayat ini, yaitu “keadilan” (HR. Tirmidzi, Shahih).

At-thabari ketika menafsirkan ayat “*wasathan*” dalam ayat ini adalah “*posisi paling baik dan paling tinggi*”. Lebih lanjut, At-Thabari kemudian mengutip pendapat Ibnu Abbas ra, Mujahid, dan Atha’ saat menafsirkan ayat di atas, bahwa kata *Ummatan Washathan* bermakna “keadilan”. Sehingga, jika ayat ini dimaknai secara keseluruhan berarti bahwa “Allah menjadikan umat Islam sebagai umat yang paling adil”.

Begitupula tafsir Imam Al-Qurthubi, bahwa *wasathan* adalah keadilan, karena sesuatu yang paling baik dalam Islam adalah yang paling adil”. Sedangkan Ibnu Katsir menyebutkan bahwa makna *wasathan* dalam ayat ini adalah paling baik dan paling berkualitas. Bahkan para ahli tafsir lain seperti Abdurrahman As-Sa’diy dan Rasyid Ridha memberikan penafsiran atas ayat di atas, kata *Wasathan* sebagai keadilan dan kebaikan. Dengan berbekal beberapa pandangan para mufassir di atas, maka kata *wasathan* dalam surat Al-Baqarah 143 ini adalah; “Keadilan dan kebaikan, atau umatan wasathan adalah umat yang paling adil dan paling baik”.

Kedua, ayat yang menyebutkan bahwa “*Peliharalah semua shalat (mu), dan (peliharalah) shalat wusthaa. Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu*”. (QS. Al-Baqarah: 238). Para Ahli tafsir seperti At-Thabari menjelaskan bahwa maksud dari *shalat wusthaa* adalah Shalat Ashar, karena terletak di tengah-tengah shalat lain antara subuh dan zuhur serta maghrib dan isya”. Namun demikian, Imam al-Qurthubi menyebutkan bahwa kata *al-Wustha* merupakan bentuk feminim dari kata *wasath* yang berarti terbaik dan paling adil. Sedangkan menurut Ibnul Jauziy, maksud ayat ini ada 3 makna: (1). Terkait dengan shalat yang terletak pada pertengahan, (2). Paling tengah ukurannya dan (3). Karena paling *afdhal* kedudukannya.

Ketiga, ayat “*Berkatalah (aushathuhum) seorang yang paling baik pikirannya di antara mereka: "Bukankah aku telah mengatakan kepadamu, hendaklah kamu bertasbih (kepada Tuhanmu)?"* (QS. Al-Qalam: 28). Ayat ini dalam pandangan Ibnu Abbas ra dan At-Thabari adalah Bahwa yang di maksud dengan kata *aushathuhum* merupakan “Orang yang cvxc’laling adil dari mereka”. Sementara Al-Qurthubi menafsirkan ayat 28 surat Al-Qalam ini adalah “orang yang paling Ideal, paling adil dan paling berakal dan paling berilmu”. Dengan demikian, ayat ini dapat disimpulkan bahwa makna kata *ausathuhum* adalah “paling adil, paling baik atau ideal dan paling berilmu”.

Ketiga ayat di atas, menyebutkan dengan sangat terbuka akan kemestian kata *Wasatha* atau moderat dalam Alquran. Baik ulama klasik hingga kontemporer menyatakan hal yang sama. Yang sudah jelas adalah bahwa kata *wasath* berarti berada di tengah, yakni ditengah dua sisi, yaitu kiri dan kanan. Tengah adalah bidang yang membagi dua posisi sama rata. *Ummatan Wasathan* adalah umat menengah atau moderat ialah umat pertengahan dalam segi aqidah, ibadah, dan kehidupan.

Konteks tengah-tengah ini, misalnya dicontohkan dalam Alquran bahwa *dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.*” (QS. al Isra [17]: 29). Kata Ibn Katsir bahwa ayat ini berbicara tentang perintah Allah untuk bersikap *moderat/wasathiyah* dalam membelanjakan harta, dengan memberikan kecaman kepada orang-orang yang bakhil dan larangan untuk bersikap boros. Kemudian Ibn Katsir mengutip hadits yang diriwayatkan imam Ahmad dari Ibn Mas’ud, bahwa Rasulullah bersabda, “*mâ âla man iqtashada* (Tidak akan melarat orang-orang berhemat/moderat).”

Tengah-tengah dalam konteks ini adalah proporsional. “Berhentilah sebelum kenyang dan makanlah sebelum lapar” adalah potret tengah-tengah dalam beragama. Jadi, anggapan bahwa cara beragama secara moderat atau *wasath* itu tidak ada dalam Alquran, merupakan pandangan yang sangat lemah dan tentu menjadi picik, karena lemahnya dalam mengeksplorasi ayat-ayat Alquran itu sendiri.

Ragam persoalan yang menyasar umat Islam di Indonesia hari ini, mulai persolan berlebih-lebihan dalam beragama sehingga melahirkan sikap radikal, takfir, fanatisme buta (*at-ta’ashshub al-a’mâ*), hingga keengganan untuk menyatakan kesetiaan atas tanah air-nya sendiri, menjadikan model beragama *wasathiyah* ini, menjadi penting untuk dipraktikkan. Sebuah sikap beragama yang proporsional dan adil.

Persoalan lain yang menjadikan sikap *wasathiyah* ini menjadi penting adalah *Pertama*, adanya kecenderungan sebagian kalangan umat Islam yang bersikap ekstrem dan ketat dalam memahami agama (Islam) serta hukum-hukumnya dan mencoba memaksakan cara tersebut di tengah masyarakat muslim, bahkan dalam beberapa hal dengan menggunakan kekerasan; dan

kedua, adanya kecenderungan lain yang juga ekstrem dengan bersikap longgar dalam beragama dan tunduk pada perilaku serta pemikiran negatif yang berasal dari budaya dan peradaban lain. Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa moderasi beragama adalah keseimbangan antara mengamalkan ajaran agama dan menghormati ketaatan orang lain terhadap ajaran agama. Dalam praktiknya, ajaran agama sering dipraktikkan secara konservatif (ekstrim kanan) dan liberal (ekstrim kiri), atau ada juga yang berpandangan spiritualisme dan materialisme, individualisme dan sosialisme. Posisi moderasi agama terletak di antara keduanya. Tidak terlalu jauh ke kanan atau terlalu jauh ke kiri. Sikap seperti itu kemudian menciptakan toleransi dan kerukunan baik di dalam maupun antar umat beragama.

Kementerian Agama Republik Indonesia sebagai pemrakarsa moderasi beragama, menyusun indikator moderasi beragama, yaitu ketaqwaan nasional, toleransi, anti kekerasan dan adaptasi terhadap budaya lokal (Tim Pembina, 2019: 3). Dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, suatu bentuk komitmen kebangsaan harus menerima prinsip-prinsip kebangsaan sebagaimana termaktub dalam UUD 1945. Oleh karena itu, siapa pun yang tidak setuju dengan konstitusi standar atau mencoba mengubah dasar dan arah negara, pada saat itu, individu atau kelompok tidak disebut moderat. Dari sikap komitmen terhadap nasionalisme muncul pengorbanan ini, meningkatkan rasa solidaritas dan menumbuhkan semangat dan semangat patriotisme.

Merujuk pada buku *Moderasi Beragama* (2019:43 – 46), yang diterbitkan oleh Kementerian Agama bahwa indikator moderasi beragama diantaranya adalah; *Pertama*, komitmen kebangsaan. Pada indikator ini, penerimaan Pancasila dan UUD 1945 merupakan bagian penting, dan tentunya kesediaan untuk tidak ingin mengganti bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia ini, menjadi sistem khilafah; *Kedua*, toleransi. Ini merupakan sikap untuk terbuka, lapang dada, dan suka rela menerima realitas akan adanya perbedaan. Toleransi juga menghendaki untuk bersedia berdialog, bekerjasama secara sosial maupun individual baik kepada faham yang berbeda maupun agama yang berbeda. *Ketiga*, anti-kekerasan. Sebuah sikap beragama yang tidak menghendaki bentuk-bentuk kekerasan.

Lukman Hakim (Menteri Agama RI, 2014-2019) berpendapat bahwa moderasi beragama bukanlah moderasi agama. Kata 'moderat' dalam hal ini adalah lawan dari kata 'ekstrem'. Moderat itu mengandung prinsip keseimbangan dan keadilan dengan tujuan agar tidak terjerumus pada ekstrimitas. Terdapat tiga hal yang menjadi tolok ukur moderasi beragama. *Pertama*, kembali pada inti pokok ajaran agama, yakni nilai kemanusiaan. Setiap agama, inti pokok ajarannya mengajak untuk menghargai dan melindungi harkat dan martabat kemanusiaan. Bila ada ajaran agama yang bertolak belakang dengan inti ajaran pokok agama maka ini sudah berlebihan dan ekstrem, *Kedua*, kesepakatan bersama. Manusia tetaplah memiliki keterbatasan.

Itulah mengapa Tuhan menghadirkan keragaman agar satu sama lain saling menyempurnakan. Keragaman adalah kehendak Tuhan. Manusia yang beragam membutuhkan kesepakatan. Dalam ajaran Islam dikenal dengan *mitsaqan ghalidha* (kesepakatan yang sangat kokoh). Inti pokok ajaran agama bagaimana setiap kita tunduk dan taat terhadap kesepakatan bersama. *Ketiga*, ketertiban umum. Inti pokok ajaran agama, bagaimana manusia yang beragam latar belakang bisa hidup bersama secara tertib. Tujuan agama dihadirkan adalah agar tercipta ketertiban umum di tengah kehidupan bersama yang beragam. alam menyelesaikan berbagai

persoalan perbedaan, baik dalam bentuk verbal, fisik, maupun pemikiran; dan *Keempat*, akomodatif terhadap budaya lokal.

Perspektif Gender dalam Moderasi Beragama

Perempuan merupakan, madrasah pertama (*madrasah al-Ula*) bagi anak-anaknya. Segala sisi yang menjadi interaksi antara anak dan ibunya, menjadi sebuah area transmisi pendidikan bagi anak-anak. Dengan demikian, penerapan moderasi beragama berjalan efektif karena dimulai dari wilayah terkecil, yaitu keluarga. Sehingga, melibatkan perempuan dalam isu moderasi beragama ini, menjadi sangat strategis (Kumalasari & Artikel, 2022).

Kondisi ini, juga dibarengi dengan karakter para aktivis moderasi beragama sangat menghormati hak-hak perempuan dengan mewujudkan kesetaraan gender di masyarakat. Karena itu kelompok perempuan pegiat kesetaraan gender adalah mitra potensial. Apalagi perempuan dianggap sebagai pihak yang paling dikalahkan oleh fundamentalis Islam, bahkan dianggap paling tidak diuntungkan dalam penerapan syariah Islam yang kaku di berbagai tempat di Dunia Islam (Zakiyah, 2019).

Dalam isu liberalisme, wacana tentang hak perempuan merupakan area penting untuk dibahas dan dipahami. Sayangnya, liberalisme dalam tradisi intelektual muslim Indonesia telah “dikubur” oleh fatwa MUI tahun 2005 tentang keharaman penggunaan atau penerapan Sekularisme, Pluralisme, dan Liberalisme di Indonesia (SPILIS). Promosi terkait dengan kesetaraan gender, menjadi bagian yang sangat penting bagi kelompok pengusung gagasan liberalisme dan demokrasi serta kaum muslim yang moderat.

Sehingga, sangatlah wajar jika isu kesetaraan gender dengan semua turunannya, mudah diterima di kalangan mereka, dan tentunya menjadi kunci terwujudnya moderasi beragama. Karena pada faktanya, banyak hukum-hukum Islam—yang merupakan pendapat ulama salaf mu’tabar—dianggap terlalu tekstual, kaku dan bahkan tidak relevan dengan situasi kekinian; dianggap bias gender, menempatkan perempuan pada posisi subordinat dan tidak memenuhi hak dasar perempuan.

Namun demikian, isu moderasi beragama yang diusung sedemikian rupa, tidak menyinggung upaya-upaya penyetaraan gender sebagai bagian dari pengarusutamaan moderasi beragama. Padahal banyak riset yang menyebutkan peran penting perempuan dalam menyebarkan paham beragama yang moderat ini (Adelina Tanamal & Sapta Baralaska Utama Siagian, 2021a, 2021b; Syaikh et al., n.d.).

Dalam buku yang disusun oleh Kementerian Agama (Tim Penyusun Kementerian Agama RI, 2019), yang merupakan “buku babon” moderasi beragama di lingkungan kementerian Agama, hanya menyinggung lima kali kata kesetaraan gender, yaitu hanya pada halaman 103 dan 130. Begitu juga buku yang diterbitkan oleh Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, tidak ada satupun isu kesetaraan gender atau keadilan gender yang dibahas (Tim Diseminasi Konten Moderasi Beragama Ditjen Bimas Islam dan ASN Kementerian Agama & Beragama, 2019).

Setidaknya Gerakan moderasi beragama, selayaknya mempertimbangkan upaya pengarusutamaan gender di Negera Indonesia saat ini. Yaitu dengan menjadikan isu moderasi beragama sebagai strategi yang dilakukan secara rasional dan sistematis untuk mencapai dan mewujudkan masyarakat yang beragama secara moderat dalam sejumlah aspek kehidupan manusia (rumah tangga, masyarakat dan negara), melalui kebijakan dan program yang

memperhatikan pengalaman, aspirasi, kebutuhan dan permasalahan perempuan dan laki-laki ke dalam perencanaan, pelaksanaan, pemantauan dan evaluasi dari seluruh kebijakan dan program di berbagai bidang kehidupan dan pembangunan

SIMPULAN

Faham Islam yang moderat sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat perempuan. Islam yang berfaham moderat juga sangat menekankan pentingnya hak-hak perempuan secara moril dan materil untuk diselamatkan. Oleh karenanya, menjadi sangat penting bagi Gerakan Moderasi beragama di Indonesia saat ini, untuk menyertakan dan memperkuat isu kesetaraan atau keadilan gender. Atau jika tidak adalah dengan melakukan pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*) sebagai pendekatan dalam pengarusutamaan moderasi beragama.

DAFTAR PUSTAKA

- Adelina Tanamal, N., & Sapta Baralaska Utama Siagian, dan. (2021a). Perspektif Gender dan Polisi Wanita Dalam Mewujudkan Moderasi Beragama di Indonesia. In *Jurnal Ilmu Kepolisian* / (Vol. 16).
- Adelina Tanamal, N., & Sapta Baralaska Utama Siagian, dan. (2021b). Perspektif Gender dan Polisi Wanita Dalam Mewujudkan Moderasi Beragama di Indonesia. In *Jurnal Ilmu Kepolisian* / (Vol. 16).
- Kumalasari, R., & Artikel, I. (2022). Perempuan dan Moderasi Beragama: Potensi dan Tantangan Perempuan dalam Mewujudkan Moderasi Beragama. *Jurnal Hawa: Studi Pengarusutamaan Gender Dan Anak*, 4(1). <https://doi.org/10.29300/hawapsga.v4i1>
- Siti Rohmah, Restu Prana Ilahi, & Yeni Huriani. (2021). Peran Perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama di Era Pandemi covid-19: Studi Analisis Muslimah Reformis. *Equalita*, 3(2). <https://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/equalita/article/view/9838/4232>
- Syaikhu, A., Syaifullah, M. A., Ghina, N. N., & Balqis, R. R. (n.d.). Peran Organisasi Massa Perempuan PERAN ORGANISASI MASSA PEREMPUAN (MUSLIMAT NU) DALAM. *As-Sunniyyah: Jurnal Imiah Mahasiswa*. <https://www.nu.or.id/post/read/125316/moderasi-beragama-dan-urgensinya>.
- Tim Diseminasi Konten Moderasi Beragama Ditjen Bimas Islam dan ASN Kementerian Agama, & Beragama, M. (2019). "*Moderatisme Islam*": *Kumpulan Tulisan Para Penggerak Moderasi*. www.bimasislam.kemenag.go.id
- Tim Penyusun Kementerian Agama RI. (2019). *Moderasi Beragama* (1st ed.). Kementerian Agama RI.
- Zakiyah, Z. (2019). MODERASI BERAGAMA MASYARAKAT MENENGAH MUSLIM: STUDI TERHADAP MAJLIS TAKLIM PEREMPUAN DI YOGYAKARTA. *Harmoni*, 18(2), 28-50. <https://doi.org/10.32488/harmoni.v18i2.392>



Perempuan dan Moderasi Beragama

Gusnarib Abd Wahab^{1*}, Muh Iksan Kahar²
Universitas Islam Negeri (UIN) Datokarama Palu

*Correspondence: gusnarib@iainpalu.ac.id

*Nomor Telephon: 085241363765

Abstract

This study aims to analyze the role of women in realizing religious moderation and gender gaps that occur in society, especially in the city of Palu, Central Sulawesi Province. This study uses a qualitative method with a constructivist approach to understand, explain and reconstruct various meanings of social actions that exist in human life. The method used, produces research results, namely 1. the role of women in realizing religious moderation related to the basic role carried out by women, namely as a wife and mother. As wives, women can be partners and motivators for their husbands who support all conditions, even in the worst times, so they don't lose their purpose. while maximizing the role played by women to realize religious moderation amid the gender gap that occurs in society has not been fully maximized. because women still accept gender gap behavior both in the domestic and public spheres. The most dominant forms of gender inequality are subordination and dual roles. Society still places women under men, in the smallest social structure such as the family, in general, the family has not given women the right to have opinions and make decisions related to themselves or others. so research recommends dual roles are still a big challenge for women in building religious moderation.

Keywords: *Multiple Roles, Moderation, Gender Gaps, Partners,*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis peran perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama dan kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat khususnya di Kota Palu Provinsi Sulawesi Tengah. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan konstruktivis untuk memahami, menjelaskan dan merekonstruksi berbagai makna tindakan sosial yang ada dalam kehidupan manusia. Metode yang digunakan, menghasilkan hasil penelitian yaitu 1. peran perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama terkait dengan peran dasar yang diemban perempuan yaitu sebagai istri dan ibu. Sebagai istri, wanita bisa menjadi partner dan motivator bagi suaminya yang mendukung segala kondisi, bahkan di saat-saat terburuk, agar tidak kehilangan tujuan. sedangkan memaksimalkan peran yang dimainkan perempuan untuk mewujudkan moderasi beragama di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat belum sepenuhnya maksimal. karena perempuan masih menerima perilaku kesenjangan gender baik di ranah domestik maupun publik. Bentuk ketidaksetaraan gender yang paling dominan adalah subordinasi dan peran ganda. Masyarakat masih menempatkan perempuan di bawah laki-laki, dalam struktur sosial terkecil seperti keluarga, pada umumnya keluarga belum memberikan hak kepada perempuan untuk berpendapat dan mengambil keputusan yang berkaitan dengan dirinya atau orang lain. sehingga penelitian merekomendasikan peran ganda masih menjadi tantangan besar bagi perempuan dalam membangun moderasi beragama.

Kata Kunci: *Peran Ganda, Moderasi, Kesenjangan Gender, Mitra*

PENDAHULUAN

Sebagai sesama subjek penuh sistem kehidupan, laki-laki dan perempuan sama-sama bertanggung jawab dalam mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemungkaran dimana pun berada baik di ruang domestik maupun publik. Sebagai sesama subjek penuh, laki-laki bukanlah standar tunggal kemanusiaan perempuan. Pengalaman kemanusiaan khas perempuan yang diakui sebagai pengalaman kemanusiaan sehingga menjadi tanggung jawab bersama untuk mewujudkan kemaslahatannya, meskipun laki-laki tidak mengalaminya (Perempuan & Anak, 2017).

Secara umum perempuan mengalami beberapa pengalaman kemanusiaan seperti pengalaman biologis karena sistem reproduksi yang berbeda dengan tubuh laki-laki yang hanya mengeluarkan sperma dalam durasi menit bahkan detik dan berdampak nikmat. Sementara perempuan bisa alami 5 (lima) pengalaman biologis, yaitu menstruasi (mingguan) dan berdampak adza (menyakitkan), hamil (selama 9 bulanan), melahirkan (selama jam jamaan/harian), nifas (selama harian/mingguan/2 bulanan), dan menyusui (selama 2 tahunan) yang berdampak kurhan (melelahkan), bahkan *wahnan ala wahnin* (lelah/sakit berlipat-lipat) (Rofiah, 2018).

Pengalaman biologis khas perempuan ini sudah sakit, melelahkan, bahkan berlipat-lipat. Karenanya, tindakan manusiawi, maslahat, adil, berakhlak mulia sehingga menjadi anugerah bagi perempuan adalah tindakan yang tidak menambah sakit pengalaman biologisnya, meskipun tindakan yang sama tidak menyebabkan sakit pada laki-laki atau bahkan menyebablan kenikmatan pada mereka. Kedua, pengalaman sosial karena sistem patriarki yang memperlakukan laki-laki sebagai subjek tunggal sedangkan perempuan objek, atau laki-laki sebagai subjek primer sedangkan perempuan subjek sekunder. Dampaknya perempuan mengalami kerentanan sosial untuk diperlakukan secara zalim hanya karena menjadi perempuan. Bentuknya antara lain adalah stigmatisasi, subordinasi, marjinalisasi, kekerasan, dan beban ganda (Rofiah, 2022).

Pengalaman sosial khas perempuan ini adalah kezaliman. Karenanya, tindakan manusiawi, maslahat, adil, berakhlak mulia sehingga menjadi anugerah bagi perempuan adalah tindakan yang tidak menambah mengandung satu pun kezaliman pada perempuan termasuk salah satu atau lebih kezaliman hanya karena menjadi perempuan, meskipun tindakan yang sama tidak menyebabkan sakit pada laki-laki atau bahkan menyebablan kenikmatan pada mereka. Jadi, Moderasi Beragama adalah beragama yang ditandai dengan sikap respek atas kemanusiaan penuh perempuan sehingga laki-laki dan perempuan bekerja sama untuk mewujudkan kenyamanan perempuan dalam menjalani pengalaman biologis khususnya dan bersama-sama pula mencegah dan melindungi perempuan dari aneka bentuk kezaliman, termasuk kezaliman hanya karena menjadi perempuan (Rofiah, 2021).

Beragama yang ekstrim dengan demikian ditandai dengan memandang perempuan rendah sebagai objek atau lebih rendah daripada laki-laki sebagai subjek sekunder. Beragama secara ekstrim juga ditandai dengan sikap tidak peduli pada rasa sakit perempuan saat mengalami masa reproduksinya atau bahkan menyebabkannya menjadi semakin sakit, dan tidak peduli kepedihan perempuan karena mengalami kezaliman termasuk kezaliman hanya karena menjadi perempuan, bahkan melakukan kezaliman itu sendiri, atas nama apapun termasuk atas nama penafsiran tertentu atas Islam (Rofiah, 2021).

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, maka tulisan ini bertujuan untuk menguraikan potensi besar apa saja yang dimiliki perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama, serta bagaimana memaksimalkan potensi tersebut di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat. Sehingga perempuan dapat memberikan andil dalam menjaga kerukunan antar umat beragama di Indonesia. Masalah ini dijabarkan kedalam dua sub masalah, yakni (1) Apa peran besar perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama, (2) Bagaimana perempuan dan moderasi beragama yang telah dilakukan di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat. Tujuannya adalah untuk mengetahui; (1) Peran besar yang telah dilakukan perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama. (2) Pengukuran maksimalnya peran yang telah dilakukan di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan konstruktivisme. Menurut Guba dalam Burhan Bungin penelitian konstruktivis ini menganggap bahwa subjek adalah aktor utama atau faktor sentral dalam hubungan-hubungan sosialnya (Bungin, 2007). Metode pengumpulan data dalam penelitian ini yaitu wawancara mendalam, observasi dan dokumentasi. Dari data yang telah dikumpulkan selanjutnya diolah dan dianalisis secara kualitatif untuk menjawab permasalahan yang diajukan dalam penelitian ini.

HASIL dan PEMBAHASAN

Hasil penelitian ini memaparkan dua temuan terkait peran yang dimiliki perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama dan bagaimana pengukuran maksimal peran perempuan yang dilakukan di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat. yaitu peran perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama terkait dengan peran dasar yang diemban oleh perempuan yakni sebagai seorang istri dan ibu. Sebagai istri, perempuan dapat menjadi partner dan motivator bagi suaminya yang mendukung segala kondisi, sekalipun di masa terburuk, sehingga tidak kehilangan tujuan. Upaya istri yang setia terhadap pasangannya akan menciptakan keharmonisan dalam hubungan suami-istri yang tentunya ini akan mempengaruhi psikologis anak dalam tumbuh-kembangnya. Hal-hal positif yang dilihat anak dari keharmonisan tersebut akan diteladani anak sehingga membentuk karakter yang baik, seperti sikap peduli, tidak mementingkan diri sendiri, dan menghargai orang-orang di sekitarnya meskipun berbeda. Sebagai ibu, perempuan memiliki potensi yang besar dalam menanamkan benih-benih moderasi beragama. Ibu sebagai pendidik pertama (madrasah al-ula) memiliki peluang besar untuk berinvestasi dalam merancang dan membentuk karakter masa depan anak terutama di masa golden age. Melalui kasih sayang, keteladanan dan pembiasaan ibu bisa menanamkan nilai-nilai kejujuran, keadilan, keseimbangan, kemanusiaan dan kedamaian setiap yang berbeda dari dirinya yang merupakan prinsip dasar dalam praktek moderasi beragama. Anak yang tertanam nilai-nilai moderasi tersebut akan tumbuh dengan karakter saling menghormati dan menghargai setiap perbedaan yang ada di lingkungannya kelak. Anak akan melihat bahwa perbedaan bukanlah suatu pemecah persatuan tapi sebuah keberagaman alamiah yang ada di semesta ini.

Selain itu, untuk memaksimalkan atau tidaknya peran yang dilakukan perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama yang dilakukan di tengah kesenjangan gender yang terjadi di

masyarakat. Perempuan masih menerima perilaku kesenjangan gender baik di ranah domestik dan publik. Bentuk ketidakadilan gender yang paling dominan berupa subordinasi dan peran ganda. Masyarakat masih menempatkan perempuan di bawah laki-laki, disebagian keluarga belum memberikan hak untuk perempuan berpendapat dan mengambil keputusan baik terkait untuk dirinya sendiri ataupun orang lain. Peran ganda juga masih menjadi tantangan besar bagi perempuan dalam membangun moderasi beragama. Bagi perempuan yang memiliki pekerjaan di luar rumah guna menjaga kestabilan ekonomi keluarga akan memainkan peran ganda. Perempuan bertanggungjawab untuk dapat menyelesaikan dengan baik pekerjaan didalam dan luar rumah. Bentuk ketidakadilan gender lainnya, seperti stereotip gender, marginalisasi dan kekerasan masih menjadi hambatan bagi perempuan didalam memaksimalkan kontribusinya membangun moderasi beragama di Indonesia.

Peran Perempuan dalam Mewujudkan Moderasi Beragama

Kehidupan hari ini mendorong kita untuk melihat dengan jujur bahwa perempuan sejatinya memiliki potensi-potensi besar dan dahsyat sebagaimana potensi-potensi yang dimiliki laki-laki. Kaum perempuan dalam konteks ini (ketidakjujuran) seakan-akan tidak diciptakan kecuali untuk melahirkan dan menyusui anak-anaknya. Otak mereka lebih rendah daripada otak laki-laki. Keyakinan seperti ini bukan hanya keliru besar, melainkan juga telah melenyapkan potensi besar yang berguna bagi tugas-tugas besar kemanusiaan. Dalam banyak kenyataan sosial semakin banyak perempuan yang memiliki keunggulan dari laki-laki, baik dari aspek ilmu pengetahuan, ekonomi, politik dan sebagainya.

Peran perempuan menjadi salah satu faktor baiknya peradaban dan menjadi aspek penting dalam beribadah kepada Allah. Pada dasarnya, perempuan memiliki hak untuk dimuliakan. Sejak Rasul diutus, diskriminasi kaum perempuan mulai dihilangkan di dunia. Potensi perempuan dapat dikembangkan dengan belajar ilmu yang berkaitan dengan kebutuhan hidup, yaitu ilmu agama (ilmu fardhu 'ain). Ini adalah metode dasar, agar perempuan mengenal dirinya, menjadi kuat, dan tangguh (Julia, 2022).

Dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia peran yang diemban oleh perempuan adalah sebagai berikut:

1. Ketika perempuan berperan sebagai ibu, maka perempuan dengan ketulusan menanamkan nilai-nilai toleransi dan perdamaian kepada anak sejak dini, sehingga ketika anak tumbuh dan berkembang dalam berteman dengan anak-anak lain, si anak akan terbiasa melihat perbedaan dan menganggap perbedaan itu suatu keunikan yang dimiliki setiap insan.
2. Ketika perempuan berperan sebagai istri ia senantiasa menjadi partner yang nyaman untuk suaminya, sehingga suami tidak merasa sendiri ketika mengalami persoalan atau kesedihan.
3. Ketika perempuan berperan sebagai guru yang berkarier di ruang publik, di mana guru senantiasa selalu mengajarkan kerukunan dengan tanpa membedakan perlakuan kepada setiap murid-muridnya.
4. Ketika perempuan berperan sebagai tokoh masyarakat atau ulama maka akan menanamkan nilai-nilai toleransi dan perdamaian, misalnya dalam kegiatan majelis taklim.

Ketika perempuan berperan sebagai agen perdamaian maka akan senantiasa terus belajar dan menambah wawasan mengenai toleransi dan perdamaian yang menjadi bagian dari moderasi beragama, sehingga dengan hal tersebut generasi agen perdamaian akan terus melanggengkan budaya-budaya toleransi misalkan lewat konten-konten yang bernarasikan perdamaian dan

kerukunan (Rohmah, 2021). Hal senada juga di kemukakan oleh Luh Riniti Rahayu dan Putu Surya Wedra Lesmana menyebutkan bahwa perempuan dari berbagai agama sangat potensial dalam menjaga harmoni dan menjaga kerukunan antar umat beragama, namun potensi ini belum dimanfaatkan secara maksimal (Rahayu & Lesmana, 2020).

Moderasi adalah inti ajaran agama Islam. Islam moderat adalah paham keagamaan yang sangat relevan dalam konteks keberagaman dalam segala aspek, baik agama, adat istiadat, suku dan bangsa itu sendiri. Tak pelak lagi, ragam pemahaman keagamaan adalah sebuah fakta sejarah dalam Islam. Keragaman tersebut, salah satunya, disebabkan oleh dialektika antara teks dan realitas itu sendiri, dan cara pandang terhadap posisi akal dan wahyu dalam menyelesaikan satu masalah. Konsekuensi logis dari kenyataan tersebut adalah munculnya terma-terma yang mengikut di belakang kata Islam. Sebut misalnya, Islam Fundamental, Islam Liberal, Islam Progresif, Islam Moderat, dan masih banyak label yang lain (Kahar, 2022).

Moderasi beragama sesungguhnya merupakan kunci terciptanya toleransi dan kerukunan, baik ditingkat lokal, nasional, maupun lobal. Pilihan pada moderasi dengan menolak ekstremisme dan liberalisme dalam beragama adalah kunci keseimbangan, demi terpeliharanya peradaban dan terciptanya perdamaian. Dengan cara inilah masing-masing umat beragama dapat memperlakukan orang lain secara terhormat, menerima perbedaan, serta hidup bersama dalam damai dan harmoni. Dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, moderasi beragama bisa jadi bukan pilihan, melainkan keharusan (Kahar, 2022).

Penulis mengambil kesimpulan yaitu dalam menjalankan peran-peran tersebut tentunya perempuan perlu difasilitasi, dan didukung agar proses penanaman bibit-bibit perdamaian, serta toleransi dalam mewujudkan moderasi beragama berjalan efektif. Perubahan tersebut yang akhirnya bukan tidak mungkin akan terus melahirkan generasi-generasi yang cinta persaudaraan, paham perbedaan, dan anti terhadap bibit-bibit radikalisme serta ekstrimisme yang tentunya dapat menyebabkan perpecahan di Negara Indonesia tercinta ini.

Peran Perempuan dan Moderasi Beragama Ditengah Kesenjangan Gender Yang Terjadi Di Masyarakat

Perempuan memiliki kemampuan yang besar dalam mewujudkan toleransi di Negara ini. Secara intelektual, perempuan mempunyai peranan sebagai seorang ibu, yang pada hakikatnya seorang ibu mampu bekerja sama dalam mengerjakan suatu hal, mewujudkan komitmen yang besar dengan diri sendiri maupun orang lain, bersikap sabar, tidak mementingkan ego sendiri, mempunyai sikap keibuan. Menurut para ahli psikologi, perempuan memiliki empat pokok emosi keibuan, yang pertama yaitu sifat yang cenderung mendahulukan kepentingan orang lain daripada kepentingan sendiri, yang kedua memiliki kelembutan hati, yang ketiga mempunyai rasa kasih sayang yang tinggi, dan yang keempat memiliki aktivitas tersendiri (Widiyanto, 2022).

Dapat kita ambil contoh sederhana saja dalam berkeluarga. Seorang ibu memiliki peran penting dalam mendidik anaknya, karena ibu adalah pendidikan pertama dalam keluarga. Kita dapat menanamkan moderasi beragama itu dalam hal sederhana seperti mengajarkan anak kita apa yang dimaksud dengan fanatik, radikal, kekerasan, bagaimana cara mewujudkan rasa toleransi, menghargai antarsesama manusia dengan menggunakan bahasa yang dimengerti oleh anak-anak seusia mereka. Perempuan juga memiliki kuasa atau dampak yang kuat bagi keluarga, maka sebagai wanita wajib untuk belajar, dalam artian perempuan harus mampu dalam memilah

apa yang telah kita dengar maupun kita lihat agar dapat diterapkan maupun disampaikan kepada generasi selanjutnya (Ina, 2022).

Hal ini didukung dalam hadits yang berbunyi:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ

Artinya: "Mencari ilmu itu merupakan wajib bagi setiap muslim laki-laki maupun muslim perempuan". (HR. Ibnu Abdil Barr).

Pada hakikatnya wanita lebih sering menggunakan perasaannya dibanding logikanya, maka dengan berpendidikan hal itu sangat membantu perempuan untuk menentukan pilihannya. Dan dengan pendidikan, perempuan mampu melahirkan generasi-generasi Islam yang tahan arus. Perempuan sebagai madrasah pertama bagi anak-anaknya akan membuat penerapan moderasi beragama berjalan efektif karena dimulai dari wilayah terkecil, yaitu keluarga. Dalam konteks moderasi Islam, pelibatan perempuan sangatlah strategis. Pasalnya, Muslim moderat menghormati hak-hak perempuan dengan mewujudkan kesetaraan gender. Karena itu kelompok perempuan pegiat kesetaraan gender adalah mitra potensial. Apalagi perempuan dianggap sebagai pihak yang paling dikalahkan oleh fundamentalis Islam, bahkan dianggap paling tidak diuntungkan dalam penerapan syariah Islam yang kaku di berbagai tempat di Dunia Islam (Rosyar, 2021).

Isu hak perempuan merupakan medan pertempuran terbesar dalam perang gagasan yang terjadi di Dunia Islam. Promosi kesetaraan gender merupakan komponen penting setiap proyek untuk memberdayakan muslim moderat. Wajar jika penerimaan kesetaraan gender dengan semua turunannya merupakan kunci terwujudnya moderasi Islam. Pada faktanya, banyak hukum-hukum Islam yang merupakan pendapat ulama salaf mu'tabar dianggap terlalu tekstual, kaku dan bahkan tidak relevan dengan situasi kekinian; dianggap bias gender, menempatkan perempuan pada posisi subordinat dan tidak memenuhi hak dasar perempuan. Islam bahkan dituduh melegitimasi kekerasan terhadap perempuan dan sumber intoleransi. Tentu saja penilaian itu disandarkan pada tolok ukur Barat yang menjadi penggagasnya. Dalam kacamata Barat, perempuan memiliki hak dasar yang harus dipenuhi. Dalam *International Conference on Population and Development*, yang diadakan pada tahun 1994, ditetapkan adanya hak reproduksi dan seksual, yang kemudian dikuatkan dalam aksi koalisi generasi kesetaraan baru-baru ini dalam istilah *bodily autonomy* hak otonomi untuk memperlakukan tubuhnya termasuk hak untuk melakukan aborsi dan memilih orientasi seksualnya. Kemudian *Beijing Platform for Action* (BPFA) yang dideklarasikan tahun 1995, menyebutkan secara rinci hak dasar perempuan, yang mencakup hak sipil, budaya, ekonomi, politik dan sosial, termasuk hak untuk mengembangkan diri (Harjanti, 2021).

Oleh karena itu, aturan Islam tentang kewajiban perempuan Muslimah untuk taat pada suami, termasuk dalam memenuhi hasrat suami dipandang sebagai relasi kuasa laki-laki atas perempuan, dianggap memicu terjadinya kekerasan dalam rumah tangga, dikategorikan perkosaan dalam pernikahan. Lalu kewajiban menggunakan busana Muslimah dianggap sebagai pembatasan atas hak tubuh perempuan. Adapun ketetapan Islam bahwa laki-laki adalah kepala rumah tangga, perempuan sebagai ibu rumah tangga dan pengasuh anak dianggap sebagai subordinasi perempuan. Demikian halnya aturan Islam yang berbeda antara laki-laki dan perempuan, seperti bagian waris perempuan separuh bagian laki-laki, adanya kewajiban masa

'iddah bagi perempuan, juga larangan perempuan menjadi penguasa, dianggap sebagai aturan yang bias gender dan merugikan perempuan. Barat bahkan berdalih persoalan perempuan akan dapat terselesaikan ketika kepemimpinan berada ditangan perempuan. Lalu didoronglah perempuan menjadi kepala daerah bahkan kepala negara. Barat juga mengklaim partisipasi kerja perempuan yang sama seperti laki-laki, akan meningkatkan kesejahteraan perempuan dan dunia (Harjanti, 2021).

Perbedaan cara pandang ini terus dijadikan sebagai sasaran empuk untuk memoderasi aturan syariah Islam. Bahkan Barat sengaja menggunakan tangan-tangan kaum Muslim sendiri yang sekular dan moderat untuk melawan kaum Muslim yang berpandangan lurus yang disebut oleh Barat sebagai 'fundamentalis', radikal atau militan. Inilah yang direkomendasikan oleh Rand Corporation dalam membangun jaringan Islam moderat di negeri-negeri Muslim. Kaum Muslim yang terjebak dan teracuni ide ini lalu mengembangkan metode tafsir yang bertentangan dengan kaidah ushul fikih yang baku. Alhasil, keluarlah pendapat-pendapat yang memberikan wajah moderasi Islam, yang bertentangan dengan aturan Islam yang lurus. Padahal sejatinya moderasi Islam justru makin menjauhkan kaum Muslim dari aturan-aturan Allah, bahkan mengingkari kemuliaan syariah-Nya (Harjanti, 2021).

Fenomena tampilnya perempuan dalam berbagai sektor menunjukkan bahwa saat ini, baik di Barat maupun di dunia Islam terutama di Indonesia, telah terjadi pergeseran paradigma pemikiran, perubahan persepsi masyarakat dalam menakar harga perempuan di pentas sosial politik. Perubahan itu, merupakan sebuah proses panjang dari orientasi sosial dan kultural yang selama ini didominasi oleh arogansi peradaban *patriarki* yang menempatkan perempuan sebagai kelompok marginal dalam tatanan kehidupan sosial. Kesadaran itu tidak bisa menawarkan struktur sosial yang *equilibrium* antara struktur *patriarki* dan *matriarki*, tetapi juga menantang sejauh mana objektivitas dan supremasi ajaran Islam dalam menempatkan posisi perempuan secara layak dan proporsional berdasarkan Al-Qur'an (Wahab, 2008).

Di era sekarang ini marak terjadinya konflik bahkan sampai pada terjadinya kekerasan. Termasuk kekerasan agama, hal tersebut terjadi dimulai dari merasa teralienasi karena menjadi kelompok minoritas, tidak terpenuhinya hak-hak dan lain sebagainya. Untuk mencapai suasana yang aman dan nyaman pemerintah mengusung konsep moderasi beragama, yang sangat diperlukan dan perlu dilaksanakan. Banyak orang yang mengatakan bahwa moderasi itu suatu hal yang dapat mengantarkan pelakunya melakukan aktivitas yang tidak menyimpang dari aturan yang telah disepakati dan ajaran yang telah ditetapkan sebelumnya. Moderasi beragama erat kaitannya dengan ekstremisme dan radikalisme (Rohmah, 2021).

Moderasi beragama juga termasuk dari sikap adil dalam melakukan suatu hal. Menurut Quraish Shihab, keadilan ada empat, yang pertama adalah keadilan dalam arti "kesetaraan atau sama", yang berarti persamaan disini adalah persamaan hak. Yang kedua hanya dalam arti "seimbang". Yang ketiga adil dalam arti "mengurus hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada setiap pemilikinya". Dan yang keempat adalah kebenaran yang dikaitkan dengan yang ilahi. Dalam hal ini, perempuan memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan kata keadilan. Sebagai contoh kecil dalam lingkungan keluarga, seorang ibu mampu memberikan rasa kasih sayang yang sama antara anak satu dengan lainnya, tidak membeda-bedakan antar anak pertama, kedua, maupun ketiga. Akan tetapi belum tentu semua perempuan di dunia ini dapat berlaku adil sesuai

dengan yang dibayangkan, terkadang masih ada satu dua perempuan yang ingin menang sendiri tanpa memperdulikan orang disekitarnya. Dan itu kembali lagi dengan bagaimana pendidikan yang diterima anak sewaktu dini (Rosyar, 2021).

Penulis mengambil kesimpulan yaitu moderasi beragama bukanlah soal berada di titik mana, melainkan beragama yang memanusiakan penuh manusia, termasuk perempuan, atas dasar iman, baik di titik ekstrim kanan, ekstrim kiri, maupun di titik tengah dalam pandangan manusia. Beragama yang ekstrim dengan demikian ditandai dengan memandang perempuan rendah sebagai objek atau lebih rendah daripada laki-laki sebagai subjek sekunder. Beragama secara ekstrim juga ditandai dengan sikap tidak peduli pada rasa sakit perempuan, terutama saat mengalami masa reproduksinya atau bahkan menyebabkannya menjadi semakin sakit, dan tidak peduli pada kepedihan perempuan karena mengalami kezaliman termasuk kezaliman hanya karena menjadi perempuan, bahkan melakukan kezaliman itu sendiri, atas nama apapun termasuk atas nama penafsiran tertentu atas Islam.

SIMPULAN

Perempuan harus mampu dalam memposisikan derajatnya sama dengan kaum adam, karena perempuan sebenarnya memiliki potensi lebih dan berhak untuk menjadi maju. Sebagai perempuan, harus bisa menjadi pelopor dan berkontribusi di negeri ini dalam mewujudkan rasa toleransi yang tinggi terhadap setiap agama, agar kita dapat hidup rukun dan damai. Karena agama mengajarkan agar selalu berbuat baik kepada siapa saja.

Moderasi Beragama bukanlah soal berada di titik mana, melainkan beragama yang memanusiakan penuh manusia, termasuk perempuan, atas dasar iman, baik di titik ekstrim kanan, ekstrim kiri, maupun di titik tengah dalam pandangan manusia. Moderasi beragama sesungguhnya merupakan kunci terciptanya toleransi dan kerukunan, baik ditingkat lokal, nasional, maupun global. Pilihan pada moderasi dengan menolak ekstremisme dan liberalisme dalam beragama adalah kunci keseimbangan, demi terpeliharanya peradaban dan terciptanya perdamaian. Dengan cara inilah masing-masing umat beragama dapat memperlakukan orang lain secara terhormat, menerima perbedaan, serta hidup bersama dalam damai dan harmoni. Dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, moderasi beragama bisa jadi bukan pilihan, melainkan keharusan.

Moderasi beragama harus dipahami sebagai sikap beragama yang seimbang antara pengamalan agama sendiri (eksklusif) dan penghormatan kepada praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan (inklusif). Keseimbangan atau jalan tengah dalam praktik beragama ini niscaya akan menghindarkan kita dari sikap ekstrem berlebihan, fanatik dan sikap revolusioner dalam beragama. Seperti telah diisyaratkan sebelumnya, moderasi beragama merupakan solusi atas hadirnya dua kutub ekstrem dalam beragama, kutub ultra konservatif atau ekstrem kanan di satu sisi, dan liberal atau ekstrem kiri di sisi lain.

DAFTAR PUSTAKA

Bungin, B. (2007). *Penelitian kualitatif: komunikasi, ekonomi, kebijakan publik, dan ilmu sosial lainnya* (Vol. 2). Kencana.

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

- Harjanti, A. (2021). *Perempuan Dalam Arus Moderasi Beragama – Al-Wa’ie*. Al-Waie.Id. <https://al-waie.id/nisa/perempuan-dalam-arus-moderasi-beragama/>
- Ina. (2022). *20 Peran Ibu dalam Keluarga Menurut Psikologi - DosenPsikologi.com*. Dosenpsikologi.Com. <https://dosenpsikologi.com/peran-ibu-dalam-keluarga>
- Julia, N. M. (2022). *Muhammad SAW Mengangkat Derajat Kaum Perempuan - Serambinews.com*. Aceh.Tribunnews.Com. <https://aceh.tribunnews.com/2022/10/25/muhammad-saw-mengangkat-derajat-kaum-perempuan>
- Kahar, G. W. dan M. I. (2022). Implementasi Nilai-nilai Moderasi Beragama pada Anak Usia Dini di RA DDI Sulawesi Tengah. *Musawa Journal For Gender Studies*, 1(2), 15–22.
- Perempuan, K. P., & Anak, P. (2017). Mencapai Kesetaraan Gender dan Memberdayakan Kaum Perempuan. *Tersedia Dari: <https://www.kemennppa.go.id/index.php/page/read/31/1439/mencapai-kesetaraan-gender-dan-memberdayakan-kaum-perempuan>*. (Diakses Pada 16 Oktober 2020).
- Rahayu, L. R., & Lesmana, P. S. W. (2020). Potensi Peran Perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia. *Pustaka*, 20, 31–37.
- Rofiah, N. (2018). *Perempuan dan Kesadaran Kemanusiaan - Keadilan dan Kesetaraan Gender - Mubadalah*. Mubadalah.Id. <https://mubadalah.id/perempuan-dan-kesadaran-kemanusiaan/>
- Rofiah, N. (2021). *Moderasi Beragama dan Perempuan - iqra.id*. Iqra.Id. <https://iqra.id/moderasi-beragama-dan-perempuan-240649/>
- Rofiah, N. (2022). *Tafsir Perspektif Keadilan Hakiki Perempuan - Kupipedia*. Kupipedia.Id. https://kupipedia.id/index.php/Tafsir_Perspektif_Keadilan_Hakiki_Perempuan
- Rohmah, S. (2021). *Peran Perempuan dalam mewujudkan Moderasi Beragama*. Mubadalah.Id. <https://mubadalah.id/peran-perempuan-dalam-mewujudkan-moderasi-beragama/>
- Rosyar, Z. M. (2021). *Peran Perempuan dalam Mewujudkan Moderasi Beragama - Alif.ID*. Alif.Id. <https://alif.id/read/zmr/peran-perempuan-dalam-mewujudkan-moderasi-beragama-b241123p/>
- Wahab, G. (2008). Gender Dalam Perspektif Islam: Studi Kepemimpinan Pada Lembaga Eksekutif dan Legislatif di Sulawesi Tengah. *HUNafa: Jurnal Studia Islamika*, 5(2), 227–240.
- Widiyantoi, A. (2022). *Perempuan Harus Meningkatkan Kemampuan untuk Mengikis Bias yang*

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

Dihadapi.

Mediaindonesia.Com.

<https://mediaindonesia.com/humaniora/476225/perempuan-harus-meningkatkan-kemampuan-untuk-mengikis-bias-yang-dihadapi>



Seperti Diabaikan: *Isu Gender dalam Moderasi Beragama*

Imam Hanafi^{1*}, Amril M.², Arbi³

^{1,2,3}Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau

(Ditulis lengkap ditulis dengan *font Times New Roman*)

Correspondence: *imam.hanafi@uin-suska.ac.id

*Nomor Telephon: +628126811119

Abstract

Mainstreaming religious moderation at this time is so massive and has received quite an encouraging response. For example, various trainings have been carried out for echelon one, two, and lecturers or administrative staffs within the Ministry of Religious Affairs. Even though there are dynamics in it that cannot be used as a benchmark for the success of mainstreaming religious moderation in Indonesia, this has indicated a strong will for the government to build a moderate religious attitude. However, there seems to be some “empty space” in the process. The connectivity of religious moderation that is so massive, has not mentioned so much about gender. If traced to the nine keywords in religious moderation, only “vaguely” the word gender appears, namely at the point of justice (gender).

Keywords: *religious moderation; gender;*

Abstrak

Abstrak Pengarusutamaan moderasi beragama saat ini, begitu massif dan memperoleh respon yang cukup menggembirakan. Misalnya, yang selama ini sudah dilakukan berbagai pelatihan bagi para pejabat eselon satu, dua, dan para dosen atau tenaga administrasi di lingkungan Kementerian Agama. Meskipun di dalamnya, terjadi dinamika yang tidak bisa dijadikan tolak-ukur akan keberhasilan atas pengarusutamaan moderasi beragama di Indonesia, namun hal itu sudah mengindikasikan akan kemauan yang kuat bagi pemerintah untuk membangun sikap beragama yang moderat. Namun demikian, sepertinya ada “ruang kosong” dalam proses itu semua. Koneksitas moderasi beragama yang begitu massif, belum begitu banyak menyinggung soal gender. Jika dirunut pada Sembilan kata kunci dalam moderasi beragama, hanya “samar-samar” kata gender muncul, yaitu pada point berkeadilan (gender).

Kata Kunci: *Moderasi Beragama; gender*

PENDAHULUAN

Gerakan moderasi beragama, dalam beberapa tahun belakangan, telah menjadi isu penting bangsa ini. Bahkan ia masuk dalam program Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) Pemerintahan Presiden Jokowi tahun 2020 – 2024 (Tim Penyusun Kementerian Agama RI, 2019). Di antara argumentasi penting terkait dengan pentingnya pengarusutamaan moderasi beragama ini adalah adanya beberapa faham keagamaan yang mengarah kepada ekstrimisme atau sektarianisme, sementara faham-faham keagamaan yang moderat, inklusif, dan toleran, masih lemah.

Penguatan faham keagamaan yang ekstrim tersebut, telah menyeret pembawanya pada perilaku radikal yang membahayakan bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Beberapa kasus yang melibatkan situasi ini di antaranya adalah peristiwa yang terjadi pada tanggal 28 Maret 2021 sekitar pukul 10:28, yaitu peristiwa bom bunuh diri yang terjadi di depan Gereja Katedral Makassar. Pada 13 Mei 2018, satu keluarga yang terdiri dari Ayah, Ibu dan anak laki-laki serta anak perempuan, “merelakan diri” untuk mati di Surabaya. Sebelumnya, pada tanggal 31 Maret 2018, bom meledak di Mabes Polri. Dan banyak lagi kasus-kasus kekerasan yang melibatkan agama, hadir di Indonesia.

Salah satu catatan penting dari kasus-kasus tersebut adalah perempuan justru memegang peran penting dari peristiwa itu (Siti Rohmah et al., 2021). Di antara factor penting yang menjadi penyebab atas hal ini adalah karena psikologi perempuan yang keibuan, sehingga dianggap bisa dimanfaatkan secara taktis oleh kelompok tertentu untuk mengelabui aparat Negara dan penegak hukum. Pesona keibuan perempuan, diasumsikan penuh dengan kelembutan, penyayang, dan tidak mungkin akan melakukan kekerasan. Pandangan ini, dalam studi gender merupakan kesalahan kita dalam menangkap peran perempuan secara sosial. Perempuan dikonstruksi sebagai sosok yang feminin, sedang laki-laki memiliki wajah maskulin.

Kondisi perempuan yang “dilemahkan” ini lah, kemudian dijadikan sebagai “logistic” bagi kaum pria “jihadis” untuk mengubah femininitas perempuan menjadi maskulinitas. Perempuan “lagi-lagi” di kontruks menjadi pendidik (*educator*), agen perubahan (*agents of change*), da'i (*campaigners*), penggalang dana (*fundraising*), perekrut (*recruiter*), kurir logistik (*pengatur logistik*), penghubung rahasia (*mata-mata*), pengikut dan sahabat setia suami sebagai pelaku, hingga pengantin atau pelaku bom bunuh diri (Musdah Mulia, 2019:96-106).

Jika dirunut secara lebih mendalam lagi, bahwa sesungguhnya perempuan akan selalu menjadi korban, penanggung resiko, baik dia sebagai pelaku terror maupun sebagai ibu atau isteri. Dengan demikian, perempuan akan menempati ruang yang sangat tidak diinginkan, namun sekaligus menjadi sangat strategis bagi upaya-upaya positif sebuah pengarusutamaan program. Hal ini karena perempuan secara tradisional telah diakui atas upaya mereka untuk memperbaiki keadaan sosial ekonomi masyarakat, terutama masyarakat mereka sendiri, terutama perempuan. Sejarah perempuan Indonesia mengungkapkan bagaimana mereka berorganisasi dan bertindak. Seiring dengan tumbuhnya kelompok-kelompok perempuan, terlihat jelas bahwa gerakan perempuan telah berkembang sejak masa penjajahan (kolonialisme).

Peran sentral perempuan di Indonesia, selain menjadi aktor yang penting dalam berpolitik, ia juga memiliki peran sebagai ibu dan pasangan yang sangat baik. Kedua tanggung jawab ini bersinggungan dalam praktik perempuan berpolitik untuk menjadi ibu yang baik bagi negara Indonesia. Selain itu, dia adalah ibu yang baik ketika dia memenuhi tugasnya sebagai istri di rumah, membantu pasangannya (suami).

Moderasi Beragama yang sedang menjadi focus pemerintahan Presiden Jokowi saat ini, akan menjadi lebih kuat dan mengakar jika melibatkan perempuan. Meskipun kedudukan perempuan dalam tatanan sosial masyarakat masih mengalami problematika, namun perempuan dalam beberapa riset menunjukkan bahwa perempuan memiliki peran yang cukup besar dalam memelihara kerukunan negara. Misalnya riset yang dilakukan oleh Luh Rintis Rahayu dan Putu Surya. Riset ini menegaskan bahwa semua perempuan dari berbagai agama yang ada di negara Indonesia (Islam, Kristen, Hindu, Budha dan Konghucu) sepakat bahwa

perempuan memiliki peran yang besar dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia (Riniti Rahayu & Surya Wedra Lesmana, 2020).

Riset lainnya, seperti yang dilakukan oleh Umma Farida (2019) dan Najahan Musyafak, dkk (2020), menjelaskan dengan baik bahwa perempuan Indonesia telah mampu menjadi agen perubahan atau pencegahan dari radikalisme, sekaligus juga mampu membangun perdamaian. Di satu sisi, perempuan dapat menjadi aktor aktif dalam terorisme, namun di sisi yang lain perempuan adalah korban dari radikalisme – terorisme.

Melihat peran itu begitu besar yang dimiliki perempuan, namun isu-isu terkait dengan perempuan dalam moderasi beragama sangatlah minim. Dari berbagai pelatihan dan seminar misalnya, materi tentang peran perempuan atau terkait dengan isu gender, sangat jarang disampaikan. Seolah-olah moderasi beragama hanya “milik” kaum laki-laki. Perbedaan pandangan dan mazhab, selalu di tampilkan dalam suasana “laki-laki”. Pada Sembilan kata kunci tentang Moderasi Beragama, disebutkan sekali tentang gender yaitu pada keadilan, itu pun dalam tanda kurung, masih samar-samar.

Tulisan ini, mencoba melihat secara lebih mendalam kembali, bagaimana moderasi beragama menjadikan isu gender sebagai sebuah perspektif maupun bagaimana moderasi beragama dalam memposisikan perempuan sebagai actor penggerak moderasi beragama. Untuk memperoleh data, tulisan ini menggunakan studi dokumentasi, yaitu mengumpulkan data dari berbagai literatur yang ada hubungannya dengan masalah ini. Sumber utama data penelitian ini ialah teks-teks tertulis berupa hard copy seperti buku/jurnal dan soft copy berupa buku, jurnal dan artikel yang diperoleh dari sumber internet secara online.

Setelah data diperoleh, kemudian data dianalisis melalui beberapa Langkah; *Pertama*, data yang dikumpulkan dengan cara membaca dan meneliti satu persatu; *Kedua*, penyaringan data; *Ketiga*, semua data yang telah disaring tersebut diklasifikasikan ke dalam kategori atau tema tertentu berdasarkan keberadaan data yang terkumpul; dan *Keempat*, menginterpretasi data untuk membuat kesimpulan terkait dengan isu-isu gender sebagai sebuah perspektif maupun bagaimana moderasi beragama dalam memposisikan perempuan sebagai actor penggerak moderasi beragama.

HASIL KAJIAN DAN PEMBAHASAN

MODERASI BERAGAMA DALAM TIMBANGAN

Kata moderasi dalam Bahasa Latin yaitu *moderatio*, yang berarti tidak lebih dan juga tidak kurang. Sementara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), moderasi memiliki dua makna, yang pertama adalah pengurangan kekerasan dan yang kedua yaitu penghindaran keekstreman. Kemudian dalam Bahasa Inggris, moderasi dikenal dengan *moderation*, yang berarti rata-rata, inti, baku, ataupun tidak berpihak (15). Dari ketiga pengertian tersebut, maka moderasi menurut hemat peneliti adalah sesuatu yang diambil dari nilai rata-rata untuk menghindari sikap yang ekstrem.

Adapun dalam Bahasa Arab, kata moderasi sering disebut dengan *wasathiyah*¹⁶. Kata *wasathiyah* berasal dari kata *wasthu* yang berarti adil, baik dan tengah. Kata *wasthu* mempunyai dua bentuk. Pertama, kata *wasthu* dengan huruf sin yang disukunkan, sehingga tidak merujuk pada makna kata benda (*ism*), tapi pada kata tempat (*zharf*). Dalam hal ini bermakna antara (*bayna*). Misalnya, “Aku duduk di tengah mereka (*wastha al-qaum*)”. Kalimat tersebut bermakna

baynahum, yaitu “Di tengah mereka”. Kedua, kata *wasatha* dengan huruf *sin* yang difathahkan, bermakna saling berdekatan.

Menurut Shihab (2020:4-5), kata *wasathiyah* ini, muncul sebanyak lima kali di dalam Alquran. Meskipun, memiliki ragam bentuk katanya, namun semuanya mengandung makna “di antara dua hal/ ujung”. Ayat-ayat yang dimaksud adalah surat al-Baqarah (2) ayat 143 *wasatho* 238 dan *al-wustho*, surat al-Maidah (5) ayat 89 *Ausathi*, surat al-Qalam (68) ayat 28 *Ausaathuhum*, dan surat al-‘Adiyat (100) ayat 5 *fawasathna*.

Ada banyak pendapat ahli tentang moderasi beragama. Menurut Yusuf Al-Qardawi (1992:513), moderasi adalah suatu langkah untuk menjaga keseimbangan antara dua pihak yang berlawanan atau berlawanan, dengan tujuan agar tidak ada yang mendominasi dengan mengesampingkan pihak lain. Menurut Corbett (2017:25), moderasi beragama adalah sikap beragama yang berada di antara ekstrem dan sekuler. Secara ekstrim, agama adalah sikap yang sangat kaku dan tekstual, sedangkan sekularisme adalah agama yang sangat longgar, dan ada keseimbangan di antara keduanya.

Moderasi adalah moderasi dan tidak berlebihan. Dengan demikian, moderasi beragama berarti sikap atau cara beragama yang tidak berlebihan (Shihab, 2019: 2). Makna lain yang juga dapat mewakili konsep moderasi beragama adalah kelompok masyarakat yang memiliki visi dan misi yang sama menjaga toleransi dan perdamaian (Yunanto, 2018: xxv). Jika ingin lebih lengkap, sangat menarik untuk mengutip pendapat yang disusun oleh kelompok tulisan Kementerian Agama bahwa moderasi beragama adalah posisi atau sikap dan perilaku yang selalu berada di tengah, bekerja secara adil dan tidak ekstrim agama (Svellysymmha, 2019:17).

Pada tahun 2007 yang lalu, Muhammad Ali As-Shalabiy menulis Tesis yang berjudul *Alwashathiyah fil Qur’anil al-Karim*. Tesis ini, merupakan karya akademik untuk menyelesaikan studi Magister di Universitas Ummu Darman Sudan. Dalam tesis ini, As-Shalaby menyatakan bahwa akar kata *Washathiyah* terdapat dalam 4 (empat) kata dalam Alquran, yang masing-masing memiliki kesamaan makna;

Pertama, ayat “Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu”. (QS. Al-Baqarah: 143). Dalam sebuah riwayat yang berasal dari Abu Said Al-Khudri ra, bahwa Nabi saw telah memberikan penjelasan terkait makna *ummatan wasathan* dalam ayat ini, yaitu “keadilan” (HR. Tirmidzi, Shahih).

At-thabari ketika menafsirkan ayat “*wasathan*” dalam ayat ini adalah “*posisi paling baik dan paling tinggi*”. Lebih lanjut, At-Thabari kemudian mengutip pendapat Ibnu Abbas ra, Mujahid, dan Atha’ saat menafsirkan ayat di atas, bahwa kata *Ummatan Washathan* bermakna “keadilan”. Sehingga, jika ayat ini dimaknai secara keseluruhan berarti bahwa “Allah menjadikan umat Islam sebagai umat yang paling adil”.

Begitupula tafsir Imam Al-Qurthubi, bahwa *wasathan* adalah keadilan, karena sesuatu yang paling baik dalam Islam adalah yang paling adil”. Sedangkan Ibnu Katsir menyebutkan bahwa makna *wasathan* dalam ayat ini adalah paling baik dan paling berkualitas. Bahkan para ahli tafsir lain seperti Abdurrahman As-Sa’diy dan Rasyid Ridha memberikan penafsiran atas ayat di atas, kata *Wasathan* sebagai keadilan dan kebaikan. Dengan berbekal beberapa pandangan para mufassir di atas, maka kata *wasathan* dalam surat Al-Baqarah 143 ini adalah; “Keadilan dan kebaikan, atau ummatan wasathan adalah umat yang paling adil dan paling baik”.

Kedua, ayat yang menyebutkan bahwa “*Peliharalah semua shalat (mu), dan (peliharalah) shalat wusthaa. Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu*”. (QS. Al-Baqarah: 238). Para Ahli tafsir seperti At-Thabari menjelaskan bahwa maksud dari *shalat wusthaa* adalah Shalat Ashar, karena terletak di tengah-tengah shalat lain antara subuh dan zuhur serta maghrib dan isya”. Namun demikian, Imam al-Qurthubi menyebutkan bahwa kata *al-Wustha* merupakan bentuk feminim dari kata *wasath* yang berarti terbaik dan paling adil. Sedangkan menurut Ibnul Jauziy, maksud ayat ini ada 3 makna: (1). Terkait dengan shalat yang terletak pada pertengahan, (2). Paling tengah ukurannya dan (3). Karena paling *afdhal* kedudukannya.

Ketiga, ayat “*Berkatalah (aushathuhum) seorang yang paling baik pikirannya di antara mereka: "Bukankah aku telah mengatakan kepadamu, hendaklah kamu bertasbih (kepada Tuhanmu)?"* (QS. Al-Qalam: 28). Ayat ini dalam pandangan Ibnu Abbas ra dan At-Thabari adalah Bahwa yang di maksud dengan kata *aushathuhum* merupakan “Orang yang cvxc’laling adil dari mereka”. Sementara Al-Qurthubi menafsirkan ayat 28 surat Al-Qalam ini adalah “orang yang paling Ideal, paling adil dan paling berakal dan paling berilmu”. Dengan demikian, ayat ini dapat disimpulkan bahwa makna kata *ausathuhum* adalah “paling adil, paling baik atau ideal dan paling berilmu”.

Ketiga ayat di atas, menyebutkan dengan sangat terbuka akan kemestian kata *Wasatha* atau moderat dalam Alquran. Baik ulama klasik hingga kontemporer menyatakan hal yang sama. Yang sudah jelas adalah bahwa kata *wasath* berarti berada di tengah, yakni ditengah dua sisi, yaitu kiri dan kanan. Tengah adalah bidang yang membagi dua posisi sama rata. *Ummatan Wasathan* adalah umat menengah atau moderat ialah umat pertengahan dalam segi aqidah, ibadah, dan kehidupan.

Konteks tengah-tengah ini, misalnya dicontohkan dalam Alquran bahwa *dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.*” (QS. al Isra [17]: 29). Kata Ibn Katsir bahwa ayat ini berbicara tentang perintah Allah untuk bersikap *moderat/wasathiyah* dalam membelanjakan harta, dengan memberikan kecaman kepada orang-orang yang bakhil dan larangan untuk bersikap boros. Kemudian Ibn Katsir mengutip hadits yang diriwayatkan imam Ahmad dari Ibn Mas’ud, bahwa Rasulullah bersabda, “*mâ âla man iqtashada* (Tidak akan melarat orang-orang berhemat/moderat).”

Tengah-tengah dalam konteks ini adalah proporsional. “Berhentilah sebelum kenyang dan makanlah sebelum lapar” adalah potret tengah-tengah dalam beragama. Jadi, anggapan bahwa cara beragama secara moderat atau *wasath* itu tidak ada dalam Alquran, merupakan pandangan yang sangat lemah dan tentu menjadi picik, karena lemahnya dalam mengeksplorasi ayat-ayat Alquran itu sendiri.

Ragam persoalan yang menyasar umat Islam di Indonesia hari ini, mulai persolan berlebih-lebihan dalam beragama sehingga melahirkan sikap radikal, takfir, fanatisme buta (*at-ta’ashshub al-a’mâ*), hingga keengganan untuk menyatakan kesetiaan atas tanah air-nya sendiri, menjadikan model beragama *wasathiyah* ini, menjadi penting untuk dipraktikkan. Sebuah sikap beragama yang proporsional dan adil.

Persoalan lain yang menjadikan sikap *wasathiyah* ini menjadi penting adalah *Pertama*, adanya kecenderungan sebagian kalangan umat Islam yang bersikap ekstrem dan ketat dalam memahami agama (Islam) serta hukum-hukumnya dan mencoba memaksakan cara tersebut di tengah masyarakat muslim, bahkan dalam beberapa hal dengan menggunakan kekerasan; dan

kedua, adanya kecenderungan lain yang juga ekstrem dengan bersikap longgar dalam beragama dan tunduk pada perilaku serta pemikiran negatif yang berasal dari budaya dan peradaban lain. Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa moderasi beragama adalah keseimbangan antara mengamalkan ajaran agama dan menghormati ketaatan orang lain terhadap ajaran agama. Dalam praktiknya, ajaran agama sering dipraktikkan secara konservatif (ekstrim kanan) dan liberal (ekstrim kiri), atau ada juga yang berpandangan spiritualisme dan materialisme, individualisme dan sosialisme. Posisi moderasi agama terletak di antara keduanya. Tidak terlalu jauh ke kanan atau terlalu jauh ke kiri. Sikap seperti itu kemudian menciptakan toleransi dan kerukunan baik di dalam maupun antar umat beragama.

Kementerian Agama Republik Indonesia sebagai pemrakarsa moderasi beragama, menyusun indikator moderasi beragama, yaitu ketaqwaan nasional, toleransi, anti kekerasan dan adaptasi terhadap budaya lokal (Tim Pembina, 2019: 3). Dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, suatu bentuk komitmen kebangsaan harus menerima prinsip-prinsip kebangsaan sebagaimana termaktub dalam UUD 1945. Oleh karena itu, siapa pun yang tidak setuju dengan konstitusi standar atau mencoba mengubah dasar dan arah negara, pada saat itu, individu atau kelompok tidak disebut moderat. Dari sikap komitmen terhadap nasionalisme muncul pengorbanan ini, meningkatkan rasa solidaritas dan menumbuhkan semangat dan semangat patriotisme.

Merujuk pada buku *Moderasi Beragama* (2019:43 – 46), yang diterbitkan oleh Kementerian Agama bahwa indikator moderasi beragama diantaranya adalah; *Pertama*, komitmen kebangsaan. Pada indikator ini, penerimaan Pancasila dan UUD 1945 merupakan bagian penting, dan tentunya kesediaan untuk tidak ingin mengganti bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia ini, menjadi sistem khilafah; *Kedua*, toleransi. Ini merupakan sikap untuk terbuka, lapang dada, dan suka rela menerima realitas akan adanya perbedaan. Toleransi juga menghendaki untuk bersedia berdialog, bekerjasama secara sosial maupun individual baik kepada faham yang berbeda maupun agama yang berbeda. *Ketiga*, anti-kekerasan. Sebuah sikap beragama yang tidak menghendaki bentuk-bentuk kekerasan.

Lukman Hakim (Menteri Agama RI, 2014-2019) berpendapat bahwa moderasi beragama bukanlah moderasi agama. Kata 'moderat' dalam hal ini adalah lawan dari kata 'ekstrem'. Moderat itu mengandung prinsip keseimbangan dan keadilan dengan tujuan agar tidak terjerumus pada ekstrimitas. Terdapat tiga hal yang menjadi tolok ukur moderasi beragama. *Pertama*, kembali pada inti pokok ajaran agama, yakni nilai kemanusiaan. Setiap agama, inti pokok ajarannya mengajak untuk menghargai dan melindungi harkat dan martabat kemanusiaan. Bila ada ajaran agama yang bertolak belakang dengan inti ajaran pokok agama maka ini sudah berlebihan dan ekstrem, *Kedua*, kesepakatan bersama. Manusia tetaplah memiliki keterbatasan.

Itulah mengapa Tuhan menghadirkan keragaman agar satu sama lain saling menyempurnakan. Keragaman adalah kehendak Tuhan. Manusia yang beragam membutuhkan kesepakatan. Dalam ajaran Islam dikenal dengan mitsaqan ghalidha (kesepakatan yang sangat kokoh). inti pokok ajaran agama bagaimana setiap kita tunduk dan taat terhadap kesepakatan bersama. *Ketiga*, ketertiban umum. Inti pokok ajaran agama, bagaimana manusia yang beragam latar belakang bisa hidup bersama secara tertib. Tujuan agama dihadirkan adalah agar tercipta ketertiban umum di tengah kehidupan bersama yang beragam. alam menyelesaikan berbagai

persoalan perbedaan, baik dalam bentuk verbal, fisik, maupun pemikiran; dan *Keempat*, akomodatif terhadap budaya lokal.

Perspektif Gender dalam Moderasi Beragama

Perempuan merupakan, madrasah pertama (*madrasah al-Ula*) bagi anak-anaknya. Segala sisi yang menjadi interaksi antara anak dan ibunya, menjadi sebuah area transmisi pendidikan bagi anak-anak. Dengan demikian, penerapan moderasi beragama berjalan efektif karena dimulai dari wilayah terkecil, yaitu keluarga. Sehingga, melibatkan perempuan dalam isu moderasi beragama ini, menjadi sangat strategis (Kumalasari & Artikel, 2022).

Kondisi ini, juga dibarengi dengan karakter para aktivis moderasi beragama sangat menghormati hak-hak perempuan dengan mewujudkan kesetaraan gender di masyarakat. Karena itu kelompok perempuan pegiat kesetaraan gender adalah mitra potensial. Apalagi perempuan dianggap sebagai pihak yang paling dikalahkan oleh fundamentalis Islam, bahkan dianggap paling tidak diuntungkan dalam penerapan syariah Islam yang kaku di berbagai tempat di Dunia Islam (Zakiyah, 2019).

Dalam isu liberalisme, wacana tentang hak perempuan merupakan area penting untuk dibahas dan dipahami. Sayangnya, liberalisme dalam tradisi intelektual muslim Indonesia telah “dikubur” oleh fatwa MUI tahun 2005 tentang keharaman penggunaan atau penerapan Sekularisme, Pluralisme, dan Liberalisme di Indonesia (SPILIS). Promosi terkait dengan kesetaraan gender, menjadi bagian yang sangat penting bagi kelompok pengusung gagasan liberalisme dan demokrasi serta kaum muslim yang moderat.

Sehingga, sangatlah wajar jika isu kesetaraan gender dengan semua turunannya, mudah diterima di kalangan mereka, dan tentunya menjadi kunci terwujudnya moderasi beragama. Karena pada faktanya, banyak hukum-hukum Islam—yang merupakan pendapat ulama salaf mu’tabar—dianggap terlalu tekstual, kaku dan bahkan tidak relevan dengan situasi kekinian; dianggap bias gender, menempatkan perempuan pada posisi subordinat dan tidak memenuhi hak dasar perempuan.

Namun demikian, isu moderasi beragama yang diusung sedemikian rupa, tidak menyinggung upaya-upaya penyetaraan gender sebagai bagian dari pengarusutamaan moderasi beragama. Padahal banyak riset yang menyebutkan peran penting perempuan dalam menyebarkan paham beragama yang moderat ini (Adelina Tanamal & Sapta Baralaska Utama Siagian, 2021a, 2021b; Syaikh et al., n.d.).

Dalam buku yang disusun oleh Kementerian Agama (Tim Penyusun Kementerian Agama RI, 2019), yang merupakan “buku babon” moderasi beragama di lingkungan kementerian Agama, hanya menyinggung lima kali kata kesetaraan gender, yaitu hanya pada halaman 103 dan 130. Begitu juga buku yang diterbitkan oleh Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, tidak ada satupun isu kesetaraan gender atau keadilan gender yang dibahas (Tim Diseminasi Konten Moderasi Beragama Ditjen Bimas Islam dan ASN Kementerian Agama & Beragama, 2019).

Setidaknya Gerakan moderasi beragama, selayaknya mempertimbangkan upaya pengarusutamaan gender di Negera Indonesia saat ini. Yaitu dengan menjadikan isu moderasi beragama sebagai strategi yang dilakukan secara rasional dan sistematis untuk mencapai dan mewujudkan masyarakat yang beragama secara moderat dalam sejumlah aspek kehidupan manusia (rumah tangga, masyarakat dan negara), melalui kebijakan dan program yang

memperhatikan pengalaman, aspirasi, kebutuhan dan permasalahan perempuan dan laki-laki ke dalam perencanaan, pelaksanaan, pemantauan dan evaluasi dari seluruh kebijakan dan program di berbagai bidang kehidupan dan pembangunan

SIMPULAN

Faham Islam yang moderat sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat perempuan. Islam yang berfaham moderat juga sangat menekankan pentingnya hak-hak perempuan secara moral dan materil untuk diselamatkan. Oleh karenanya, menjadi sangat penting bagi Gerakan Moderasi beragama di Indonesia saat ini, untuk menyertakan dan memperkuat isu kesetaraan atau keadilan gender. Atau jika tidak adalah dengan melakukan pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*) sebagai pendekatan dalam pengarusutamaan moderasi beragama.

DAFTAR PUSTAKA

- Adelina Tanamal, N., & Sapta Baralaska Utama Siagian, dan. (2021a). Perspektif Gender dan Polisi Wanita Dalam Mewujudkan Moderasi Beragama di Indonesia. In *Jurnal Ilmu Kepolisian* / (Vol. 16).
- Adelina Tanamal, N., & Sapta Baralaska Utama Siagian, dan. (2021b). Perspektif Gender dan Polisi Wanita Dalam Mewujudkan Moderasi Beragama di Indonesia. In *Jurnal Ilmu Kepolisian* / (Vol. 16).
- Kumalasari, R., & Artikel, I. (2022). Perempuan dan Moderasi Beragama: Potensi dan Tantangan Perempuan dalam Mewujudkan Moderasi Beragama. *Jurnal Hawa: Studi Pengarusutamaan Gender Dan Anak*, 4(1). <https://doi.org/10.29300/hawapsga.v4i1>
- Siti Rohmah, Restu Prana Ilahi, & Yeni Huriani. (2021). Peran Perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama di Era Pandemi covid-19: Studi Analisis Muslimah Reformis. *Equalita*, 3(2).
<https://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/equalita/article/view/9838/4232>
- Syaikhu, A., Syaifullah, M. A., Ghina, N. N., & Balqis, R. R. (n.d.). Peran Organisasi Massa Perempuan PERAN ORGANISASI MASSA PEREMPUAN (MUSLIMAT NU) DALAM. *As-Sunniyyah: Jurnal Imiah Mahasiswa*.
<https://www.nu.or.id/post/read/125316/moderasi-beragama-dan-urgensinya>.
- Tim Diseminasi Konten Moderasi Beragama Ditjen Bimas Islam dan ASN Kementerian Agama, & Beragama, M. (2019). "*Moderatisme Islam*": *Kumpulan Tulisan Para Penggerak Moderasi*. www.bimasislam.kemenag.go.id
- Tim Penyusun Kementerian Agama RI. (2019). *Moderasi Beragama* (1st ed.). Kementerian Agama RI.
- Zakiyah, Z. (2019). MODERASI BERAGAMA MASYARAKAT MENENGAH MUSLIM: STUDI TERHADAP MAJLIS TAKLIM PEREMPUAN DI YOGYAKARTA. *Harmoni*, 18(2), 28-50.
<https://doi.org/10.32488/harmoni.v18i2.392>



Perempuan dan Moderasi Beragama

Gusnarib Abd Wahab^{1*}, Muh Iksan Kahar²
Universitas Islam Negeri (UIN) Datokarama Palu

*Correspondence: gusnarib@iainpalu.ac.id

*Nomor Telephon: 085241363765

Abstract

This study aims to analyze the role of women in realizing religious moderation and gender gaps that occur in society, especially in the city of Palu, Central Sulawesi Province. This study uses a qualitative method with a constructivist approach to understand, explain and reconstruct various meanings of social actions that exist in human life. The method used, produces research results, namely 1. the role of women in realizing religious moderation related to the basic role carried out by women, namely as a wife and mother. As wives, women can be partners and motivators for their husbands who support all conditions, even in the worst times, so they don't lose their purpose. while maximizing the role played by women to realize religious moderation amid the gender gap that occurs in society has not been fully maximized. because women still accept gender gap behavior both in the domestic and public spheres. The most dominant forms of gender inequality are subordination and dual roles. Society still places women under men, in the smallest social structure such as the family, in general, the family has not given women the right to have opinions and make decisions related to themselves or others. so research recommends dual roles are still a big challenge for women in building religious moderation.

Keywords: *Multiple Roles, Moderation, Gender Gaps, Partners,*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis peran perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama dan kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat khususnya di Kota Palu Provinsi Sulawesi Tengah. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan konstruktivis untuk memahami, menjelaskan dan merekonstruksi berbagai makna tindakan sosial yang ada dalam kehidupan manusia. Metode yang digunakan, menghasilkan hasil penelitian yaitu 1. peran perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama terkait dengan peran dasar yang diemban perempuan yaitu sebagai istri dan ibu. Sebagai istri, wanita bisa menjadi partner dan motivator bagi suaminya yang mendukung segala kondisi, bahkan di saat-saat terburuk, agar tidak kehilangan tujuan. sedangkan memaksimalkan peran yang dimainkan perempuan untuk mewujudkan moderasi beragama di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat belum sepenuhnya maksimal. karena perempuan masih menerima perilaku kesenjangan gender baik di ranah domestik maupun publik. Bentuk ketidaksetaraan gender yang paling dominan adalah subordinasi dan peran ganda. Masyarakat masih menempatkan perempuan di bawah laki-laki, dalam struktur sosial terkecil seperti keluarga, pada umumnya keluarga belum memberikan hak kepada perempuan untuk berpendapat dan mengambil keputusan yang berkaitan dengan dirinya atau orang lain. sehingga penelitian merekomendasikan peran ganda masih menjadi tantangan besar bagi perempuan dalam membangun moderasi beragama.

Kata Kunci: *Peran Ganda, Moderasi, Kesenjangan Gender, Mitra*

PENDAHULUAN

Sebagai sesama subjek penuh sistem kehidupan, laki-laki dan perempuan sama-sama bertanggung jawab dalam mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemungkaran dimana pun berada baik di ruang domestik maupun publik. Sebagai sesama subjek penuh, laki-laki bukanlah standar tunggal kemanusiaan perempuan. Pengalaman kemanusiaan khas perempuan yang diakui sebagai pengalaman kemanusiaan sehingga menjadi tanggung jawab bersama untuk mewujudkan kemaslahatannya, meskipun laki-laki tidak mengalaminya (Perempuan & Anak, 2017).

Secara umum perempuan mengalami beberapa pengalaman kemanusiaan seperti pengalaman biologis karena sistem reproduksi yang berbeda dengan tubuh laki-laki yang hanya mengeluarkan sperma dalam durasi menit bahkan detik dan berdampak nikmat. Sementara perempuan bisa alami 5 (lima) pengalaman biologis, yaitu menstruasi (mingguan) dan berdampak adza (menyakitkan), hamil (selama 9 bulanan), melahirkan (selama jam jamaan/harian), nifas (selama harian/mingguan/2 bulanan), dan menyusui (selama 2 tahunan) yang berdampak kurhan (melelahkan), bahkan *wahnan ala wahnin* (lelah/sakit berlipat-lipat) (Rofiah, 2018).

Pengalaman biologis khas perempuan ini sudah sakit, melelahkan, bahkan berlipat-lipat. Karenanya, tindakan manusiawi, maslahat, adil, berakhlak mulia sehingga menjadi anugerah bagi perempuan adalah tindakan yang tidak menambah sakit pengalaman biologisnya, meskipun tindakan yang sama tidak menyebabkan sakit pada laki-laki atau bahkan menyebablan kenikmatan pada mereka. Kedua, pengalaman sosial karena sistem patriarki yang memperlakukan laki-laki sebagai subjek tunggal sedangkan perempuan objek, atau laki-laki sebagai subjek primer sedangkan perempuan subjek sekunder. Dampaknya perempuan mengalami kerentanan sosial untuk diperlakukan secara zalim hanya karena menjadi perempuan. Bentuknya antara lain adalah stigmatisasi, subordinasi, marjinalisasi, kekerasan, dan beban ganda (Rofiah, 2022).

Pengalaman sosial khas perempuan ini adalah kezaliman. Karenanya, tindakan manusiawi, maslahat, adil, berakhlak mulia sehingga menjadi anugerah bagi perempuan adalah tindakan yang tidak menambah mengandung satu pun kezaliman pada perempuan termasuk salah satu atau lebih kezaliman hanya karena menjadi perempuan, meskipun tindakan yang sama tidak menyebabkan sakit pada laki-laki atau bahkan menyebablan kenikmatan pada mereka. Jadi, Moderasi Beragama adalah beragama yang ditandai dengan sikap respek atas kemanusiaan penuh perempuan sehingga laki-laki dan perempuan bekerja sama untuk mewujudkan kenyamanan perempuan dalam menjalani pengalaman biologis khususnya dan bersama-sama pula mencegah dan melindungi perempuan dari aneka bentuk kezaliman, termasuk kezaliman hanya karena menjadi perempuan (Rofiah, 2021).

Beragama yang ekstrim dengan demikian ditandai dengan memandang perempuan rendah sebagai objek atau lebih rendah daripada laki-laki sebagai subjek sekunder. Beragama secara ekstrim juga ditandai dengan sikap tidak peduli pada rasa sakit perempuan saat mengalami masa reproduksinya atau bahkan menyebabkannya menjadi semakin sakit, dan tidak peduli kepedihan perempuan karena mengalami kezaliman termasuk kezaliman hanya karena menjadi perempuan, bahkan melakukan kezaliman itu sendiri, atas nama apapun termasuk atas nama penafsiran tertentu atas Islam (Rofiah, 2021).

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, maka tulisan ini bertujuan untuk menguraikan potensi besar apa saja yang dimiliki perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama, serta bagaimana memaksimalkan potensi tersebut di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat. Sehingga perempuan dapat memberikan andil dalam menjaga kerukunan antar umat beragama di Indonesia. Masalah ini dijabarkan kedalam dua sub masalah, yakni (1) Apa peran besar perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama, (2) Bagaimana perempuan dan moderasi beragama yang telah dilakukan di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat. Tujuannya adalah untuk mengetahui; (1) Peran besar yang telah dilakukan perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama. (2) Pengukuran maksimalnya peran yang telah dilakukan di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan konstruktivisme. Menurut Guba dalam Burhan Bungin penelitian konstruktivis ini menganggap bahwa subjek adalah aktor utama atau faktor sentral dalam hubungan-hubungan sosialnya (Bungin, 2007). Metode pengumpulan data dalam penelitian ini yaitu wawancara mendalam, observasi dan dokumentasi. Dari data yang telah dikumpulkan selanjutnya diolah dan dianalisis secara kualitatif untuk menjawab permasalahan yang diajukan dalam penelitian ini.

HASIL dan PEMBAHASAN

Hasil penelitian ini memaparkan dua temuan terkait peran yang dimiliki perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama dan bagaimana pengukuran maksimal peran perempuan yang dilakukan di tengah kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat. yaitu peran perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama terkait dengan peran dasar yang diemban oleh perempuan yakni sebagai seorang istri dan ibu. Sebagai istri, perempuan dapat menjadi partner dan motivator bagi suaminya yang mendukung segala kondisi, sekalipun di masa terburuk, sehingga tidak kehilangan tujuan. Upaya istri yang setia terhadap pasangannya akan menciptakan keharmonisan dalam hubungan suami-istri yang tentunya ini akan mempengaruhi psikologis anak dalam tumbuh-kembangnya. Hal-hal positif yang dilihat anak dari keharmonisan tersebut akan diteladani anak sehingga membentuk karakter yang baik, seperti sikap peduli, tidak mementingkan diri sendiri, dan menghargai orang-orang di sekitarnya meskipun berbeda. Sebagai ibu, perempuan memiliki potensi yang besar dalam menanamkan benih-benih moderasi beragama. Ibu sebagai pendidik pertama (madrasah al-ula) memiliki peluang besar untuk berinvestasi dalam merancang dan membentuk karakter masa depan anak terutama di masa golden age. Melalui kasih sayang, keteladanan dan pembiasaan ibu bisa menanamkan nilai-nilai kejujuran, keadilan, keseimbangan, kemanusiaan dan kedamaian setiap yang berbeda dari dirinya yang merupakan prinsip dasar dalam praktek moderasi beragama. Anak yang tertanam nilai-nilai moderasi tersebut akan tumbuh dengan karakter saling menghormati dan menghargai setiap perbedaan yang ada di lingkungannya kelak. Anak akan melihat bahwa perbedaan bukanlah suatu pemecah persatuan tapi sebuah keberagaman alamiah yang ada di semesta ini.

Selain itu, untuk memaksimalkan atau tidaknya peran yang dilakukan perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama yang dilakukan di tengah kesenjangan gender yang terjadi di

masyarakat. Perempuan masih menerima perilaku kesenjangan gender baik di ranah domestik dan publik. Bentuk ketidakadilan gender yang paling dominan berupa subordinasi dan peran ganda. Masyarakat masih menempatkan perempuan di bawah laki-laki, disebagian keluarga belum memberikan hak untuk perempuan berpendapat dan mengambil keputusan baik terkait untuk dirinya sendiri ataupun orang lain. Peran ganda juga masih menjadi tantangan besar bagi perempuan dalam membangun moderasi beragama. Bagi perempuan yang memiliki pekerjaan di luar rumah guna menjaga kestabilan ekonomi keluarga akan memainkan peran ganda. Perempuan bertanggungjawab untuk dapat menyelesaikan dengan baik pekerjaan didalam dan luar rumah. Bentuk ketidakadilan gender lainnya, seperti stereotip gender, marginalisasi dan kekerasan masih menjadi hambatan bagi perempuan didalam memaksimalkan kontribusinya membangun moderasi beragama di Indonesia.

Peran Perempuan dalam Mewujudkan Moderasi Beragama

Kehidupan hari ini mendorong kita untuk melihat dengan jujur bahwa perempuan sejatinya memiliki potensi-potensi besar dan dahsyat sebagaimana potensi-potensi yang dimiliki laki-laki. Kaum perempuan dalam konteks ini (ketidakjujuran) seakan-akan tidak diciptakan kecuali untuk melahirkan dan menyusui anak-anaknya. Otak mereka lebih rendah daripada otak laki-laki. Keyakinan seperti ini bukan hanya keliru besar, melainkan juga telah melenyapkan potensi besar yang berguna bagi tugas-tugas besar kemanusiaan. Dalam banyak kenyataan sosial semakin banyak perempuan yang memiliki keunggulan dari laki-laki, baik dari aspek ilmu pengetahuan, ekonomi, politik dan sebagainya.

Peran perempuan menjadi salah satu faktor baiknya peradaban dan menjadi aspek penting dalam beribadah kepada Allah. Pada dasarnya, perempuan memiliki hak untuk dimuliakan. Sejak Rasul diutus, diskriminasi kaum perempuan mulai dihilangkan di dunia. Potensi perempuan dapat dikembangkan dengan belajar ilmu yang berkaitan dengan kebutuhan hidup, yaitu ilmu agama (ilmu fardhu 'ain). Ini adalah metode dasar, agar perempuan mengenal dirinya, menjadi kuat, dan tangguh (Julia, 2022).

Dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia peran yang diemban oleh perempuan adalah sebagai berikut:

1. Ketika perempuan berperan sebagai ibu, maka perempuan dengan ketulusan menanamkan nilai-nilai toleransi dan perdamaian kepada anak sejak dini, sehingga ketika anak tumbuh dan berkembang dalam berteman dengan anak-anak lain, si anak akan terbiasa melihat perbedaan dan menganggap perbedaan itu suatu keunikan yang dimiliki setiap insan.
2. Ketika perempuan berperan sebagai istri ia senantiasa menjadi partner yang nyaman untuk suaminya, sehingga suami tidak merasa sendiri ketika mengalami persoalan atau kesedihan.
3. Ketika perempuan berperan sebagai guru yang berkarier di ruang publik, di mana guru senantiasa selalu mengajarkan kerukunan dengan tanpa membedakan perlakuan kepada setiap murid-muridnya.
4. Ketika perempuan berperan sebagai tokoh masyarakat atau ulama maka akan menanamkan nilai-nilai toleransi dan perdamaian, misalnya dalam kegiatan majelis taklim.

Ketika perempuan berperan sebagai agen perdamaian maka akan senantiasa terus belajar dan menambah wawasan mengenai toleransi dan perdamaian yang menjadi bagian dari moderasi beragama, sehingga dengan hal tersebut generasi agen perdamaian akan terus melanggengkan budaya-budaya toleransi misalkan lewat konten-konten yang bernarasikan perdamaian dan

kerukunan (Rohmah, 2021). Hal senada juga di kemukakan oleh Luh Riniti Rahayu dan Putu Surya Wedra Lesmana menyebutkan bahwa perempuan dari berbagai agama sangat potensial dalam menjaga harmoni dan menjaga kerukunan antar umat beragama, namun potensi ini belum dimanfaatkan secara maksimal (Rahayu & Lesmana, 2020).

Moderasi adalah inti ajaran agama Islam. Islam moderat adalah paham keagamaan yang sangat relevan dalam konteks keberagaman dalam segala aspek, baik agama, adat istiadat, suku dan bangsa itu sendiri. Tak pelak lagi, ragam pemahaman keagamaan adalah sebuah fakta sejarah dalam Islam. Keragaman tersebut, salah satunya, disebabkan oleh dialektika antara teks dan realitas itu sendiri, dan cara pandang terhadap posisi akal dan wahyu dalam menyelesaikan satu masalah. Konsekuensi logis dari kenyataan tersebut adalah munculnya terma-terma yang mengikut di belakang kata Islam. Sebut misalnya, Islam Fundamental, Islam Liberal, Islam Progresif, Islam Moderat, dan masih banyak label yang lain (Kahar, 2022).

Moderasi beragama sesungguhnya merupakan kunci terciptanya toleransi dan kerukunan, baik ditingkat lokal, nasional, maupun lobal. Pilihan pada moderasi dengan menolak ekstremisme dan liberalisme dalam beragama adalah kunci keseimbangan, demi terpeliharanya peradaban dan terciptanya perdamaian. Dengan cara inilah masing-masing umat beragama dapat memperlakukan orang lain secara terhormat, menerima perbedaan, serta hidup bersama dalam damai dan harmoni. Dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, moderasi beragama bisa jadi bukan pilihan, melainkan keharusan (Kahar, 2022).

Penulis mengambil kesimpulan yaitu dalam menjalankan peran-peran tersebut tentunya perempuan perlu difasilitasi, dan didukung agar proses penanaman bibit-bibit perdamaian, serta toleransi dalam mewujudkan moderasi beragama berjalan efektif. Perubahan tersebut yang akhirnya bukan tidak mungkin akan terus melahirkan generasi-generasi yang cinta persaudaraan, paham perbedaan, dan anti terhadap bibit-bibit radikalisme serta ekstrimisme yang tentunya dapat menyebabkan perpecahan di Negara Indonesia tercinta ini.

Peran Perempuan dan Moderasi Beragama Ditengah Kesenjangan Gender Yang Terjadi Di Masyarakat

Perempuan memiliki kemampuan yang besar dalam mewujudkan toleransi di Negara ini. Secara intelektual, perempuan mempunyai peranan sebagai seorang ibu, yang pada hakikatnya seorang ibu mampu bekerja sama dalam mengerjakan suatu hal, mewujudkan komitmen yang besar dengan diri sendiri maupun orang lain, bersikap sabar, tidak mementingkan ego sendiri, mempunyai sikap keibuan. Menurut para ahli psikologi, perempuan memiliki empat pokok emosi keibuan, yang pertama yaitu sifat yang cenderung mendahulukan kepentingan orang lain daripada kepentingan sendiri, yang kedua memiliki kelembutan hati, yang ketiga mempunyai rasa kasih sayang yang tinggi, dan yang keempat memiliki aktivitas tersendiri (Widiyanto, 2022).

Dapat kita ambil contoh sederhana saja dalam berkeluarga. Seorang ibu memiliki peran penting dalam mendidik anaknya, karena ibu adalah pendidikan pertama dalam keluarga. Kita dapat menanamkan moderasi beragama itu dalam hal sederhana seperti mengajarkan anak kita apa yang dimaksud dengan fanatik, radikal, kekerasan, bagaimana cara mewujudkan rasa toleransi, menghargai antarsesama manusia dengan menggunakan bahasa yang dimengerti oleh anak-anak seusia mereka. Perempuan juga memiliki kuasa atau dampak yang kuat bagi keluarga, maka sebagai wanita wajib untuk belajar, dalam artian perempuan harus mampu dalam memilah

apa yang telah kita dengar maupun kita lihat agar dapat diterapkan maupun disampaikan kepada generasi selanjutnya (Ina, 2022).

Hal ini didukung dalam hadits yang berbunyi:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ

Artinya: "Mencari ilmu itu merupakan wajib bagi setiap muslim laki-laki maupun muslim perempuan". (HR. Ibnu Abdil Barr).

Pada hakikatnya wanita lebih sering menggunakan perasaannya dibanding logikanya, maka dengan berpendidikan hal itu sangat membantu perempuan untuk menentukan pilihannya. Dan dengan pendidikan, perempuan mampu melahirkan generasi-generasi Islam yang tahan arus. Perempuan sebagai madrasah pertama bagi anak-anaknya akan membuat penerapan moderasi beragama berjalan efektif karena dimulai dari wilayah terkecil, yaitu keluarga. Dalam konteks moderasi Islam, pelibatan perempuan sangatlah strategis. Pasalnya, Muslim moderat menghormati hak-hak perempuan dengan mewujudkan kesetaraan gender. Karena itu kelompok perempuan pegiat kesetaraan gender adalah mitra potensial. Apalagi perempuan dianggap sebagai pihak yang paling dikalahkan oleh fundamentalis Islam, bahkan dianggap paling tidak diuntungkan dalam penerapan syariah Islam yang kaku di berbagai tempat di Dunia Islam (Rosyar, 2021).

Isu hak perempuan merupakan medan pertempuran terbesar dalam perang gagasan yang terjadi di Dunia Islam. Promosi kesetaraan gender merupakan komponen penting setiap proyek untuk memberdayakan muslim moderat. Wajar jika penerimaan kesetaraan gender dengan semua turunannya merupakan kunci terwujudnya moderasi Islam. Pada faktanya, banyak hukum-hukum Islam yang merupakan pendapat ulama salaf mu'tabar dianggap terlalu tekstual, kaku dan bahkan tidak relevan dengan situasi kekinian; dianggap bias gender, menempatkan perempuan pada posisi subordinat dan tidak memenuhi hak dasar perempuan. Islam bahkan dituduh melegitimasi kekerasan terhadap perempuan dan sumber intoleransi. Tentu saja penilaian itu disandarkan pada tolok ukur Barat yang menjadi penggagasnya. Dalam kacamata Barat, perempuan memiliki hak dasar yang harus dipenuhi. Dalam *International Conference on Population and Development*, yang diadakan pada tahun 1994, ditetapkan adanya hak reproduksi dan seksual, yang kemudian dikuatkan dalam aksi koalisi generasi kesetaraan baru-baru ini dalam istilah *bodily autonomy* hak otonomi untuk memperlakukan tubuhnya termasuk hak untuk melakukan aborsi dan memilih orientasi seksualnya. Kemudian *Beijing Platform for Action* (BPFA) yang dideklarasikan tahun 1995, menyebutkan secara rinci hak dasar perempuan, yang mencakup hak sipil, budaya, ekonomi, politik dan sosial, termasuk hak untuk mengembangkan diri (Harjanti, 2021).

Oleh karena itu, aturan Islam tentang kewajiban perempuan Muslimah untuk taat pada suami, termasuk dalam memenuhi hasrat suami dipandang sebagai relasi kuasa laki-laki atas perempuan, dianggap memicu terjadinya kekerasan dalam rumah tangga, dikategorikan perkosaan dalam pernikahan. Lalu kewajiban menggunakan busana Muslimah dianggap sebagai pembatasan atas hak tubuh perempuan. Adapun ketetapan Islam bahwa laki-laki adalah kepala rumah tangga, perempuan sebagai ibu rumah tangga dan pengasuh anak dianggap sebagai subordinasi perempuan. Demikian halnya aturan Islam yang berbeda antara laki-laki dan perempuan, seperti bagian waris perempuan separuh bagian laki-laki, adanya kewajiban masa

'iddah bagi perempuan, juga larangan perempuan menjadi penguasa, dianggap sebagai aturan yang bias gender dan merugikan perempuan. Barat bahkan berdalih persoalan perempuan akan dapat terselesaikan ketika kepemimpinan berada ditangan perempuan. Lalu didoronglah perempuan menjadi kepala daerah bahkan kepala negara. Barat juga mengklaim partisipasi kerja perempuan yang sama seperti laki-laki, akan meningkatkan kesejahteraan perempuan dan dunia (Harjanti, 2021).

Perbedaan cara pandang ini terus dijadikan sebagai sasaran empuk untuk memoderasi aturan syariah Islam. Bahkan Barat sengaja menggunakan tangan-tangan kaum Muslim sendiri yang sekular dan moderat untuk melawan kaum Muslim yang berpandangan lurus yang disebut oleh Barat sebagai 'fundamentalis', radikal atau militan. Inilah yang direkomendasikan oleh Rand Corporation dalam membangun jaringan Islam moderat di negeri-negeri Muslim. Kaum Muslim yang terjebak dan teracuni ide ini lalu mengembangkan metode tafsir yang bertentangan dengan kaidah ushul fiqh yang baku. Alhasil, keluarlah pendapat-pendapat yang memberikan wajah moderasi Islam, yang bertentangan dengan aturan Islam yang lurus. Padahal sejatinya moderasi Islam justru makin menjauhkan kaum Muslim dari aturan-aturan Allah, bahkan mengingkari kemuliaan syariah-Nya (Harjanti, 2021).

Fenomena tampilnya perempuan dalam berbagai sektor menunjukkan bahwa saat ini, baik di Barat maupun di dunia Islam terutama di Indonesia, telah terjadi pergeseran paradigma pemikiran, perubahan persepsi masyarakat dalam menakar harga perempuan di pentas sosial politik. Perubahan itu, merupakan sebuah proses panjang dari orientasi sosial dan kultural yang selama ini didominasi oleh arogansi peradaban *patriarki* yang menempatkan perempuan sebagai kelompok marginal dalam tatanan kehidupan sosial. Kesadaran itu tidak bisa menawarkan struktur sosial yang *equilibrium* antara struktur *patriarki* dan *matriarki*, tetapi juga menantang sejauh mana objektivitas dan supremasi ajaran Islam dalam menempatkan posisi perempuan secara layak dan proporsional berdasarkan Al-Qur'an (Wahab, 2008).

Di era sekarang ini marak terjadinya konflik bahkan sampai pada terjadinya kekerasan. Termasuk kekerasan agama, hal tersebut terjadi dimulai dari merasa teralienasi karena menjadi kelompok minoritas, tidak terpenuhinya hak-hak dan lain sebagainya. Untuk mencapai suasana yang aman dan nyaman pemerintah mengusung konsep moderasi beragama, yang sangat diperlukan dan perlu dilaksanakan. Banyak orang yang mengatakan bahwa moderasi itu suatu hal yang dapat mengantarkan pelakunya melakukan aktivitas yang tidak menyimpang dari aturan yang telah disepakati dan ajaran yang telah ditetapkan sebelumnya. Moderasi beragama erat kaitannya dengan ekstremisme dan radikalisme (Rohmah, 2021).

Moderasi beragama juga termasuk dari sikap adil dalam melakukan suatu hal. Menurut Quraish Shihab, keadilan ada empat, yang pertama adalah keadilan dalam arti "kesetaraan atau sama", yang berarti persamaan disini adalah persamaan hak. Yang kedua hanya dalam arti "seimbang". Yang ketiga adil dalam arti "mengurus hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada setiap pemiliknya". Dan yang keempat adalah kebenaran yang dikaitkan dengan yang ilahi. Dalam hal ini, perempuan memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan kata keadilan. Sebagai contoh kecil dalam lingkungan keluarga, seorang ibu mampu memberikan rasa kasih sayang yang sama antara anak satu dengan lainnya, tidak membeda-bedakan antar anak pertama, kedua, maupun ketiga. Akan tetapi belum tentu semua perempuan di dunia ini dapat berlaku adil sesuai

dengan yang dibayangkan, terkadang masih ada satu dua perempuan yang ingin menang sendiri tanpa memperdulikan orang disekitarnya. Dan itu kembali lagi dengan bagaimana pendidikan yang diterima anak sewaktu dini (Rosyar, 2021).

Penulis mengambil kesimpulan yaitu moderasi beragama bukanlah soal berada di titik mana, melainkan beragama yang memanusiakan penuh manusia, termasuk perempuan, atas dasar iman, baik di titik ekstrim kanan, ekstrim kiri, maupun di titik tengah dalam pandangan manusia. Beragama yang ekstrim dengan demikian ditandai dengan memandang perempuan rendah sebagai objek atau lebih rendah daripada laki-laki sebagai subjek sekunder. Beragama secara ekstrim juga ditandai dengan sikap tidak peduli pada rasa sakit perempuan, terutama saat mengalami masa reproduksinya atau bahkan menyebabkannya menjadi semakin sakit, dan tidak peduli pada kepedihan perempuan karena mengalami kezaliman termasuk kezaliman hanya karena menjadi perempuan, bahkan melakukan kezaliman itu sendiri, atas nama apapun termasuk atas nama penafsiran tertentu atas Islam.

SIMPULAN

Perempuan harus mampu dalam memposisikan derajatnya sama dengan kaum adam, karena perempuan sebenarnya memiliki potensi lebih dan berhak untuk menjadi maju. Sebagai perempuan, harus bisa menjadi pelopor dan berkontribusi di negeri ini dalam mewujudkan rasa toleransi yang tinggi terhadap setiap agama, agar kita dapat hidup rukun dan damai. Karena agama mengajarkan agar selalu berbuat baik kepada siapa saja.

Moderasi Beragama bukanlah soal berada di titik mana, melainkan beragama yang memanusiakan penuh manusia, termasuk perempuan, atas dasar iman, baik di titik ekstrim kanan, ekstrim kiri, maupun di titik tengah dalam pandangan manusia. Moderasi beragama sesungguhnya merupakan kunci terciptanya toleransi dan kerukunan, baik ditingkat lokal, nasional, maupun global. Pilihan pada moderasi dengan menolak ekstremisme dan liberalisme dalam beragama adalah kunci keseimbangan, demi terpeliharanya peradaban dan terciptanya perdamaian. Dengan cara inilah masing-masing umat beragama dapat memperlakukan orang lain secara terhormat, menerima perbedaan, serta hidup bersama dalam damai dan harmoni. Dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, moderasi beragama bisa jadi bukan pilihan, melainkan keharusan.

Moderasi beragama harus dipahami sebagai sikap beragama yang seimbang antara pengamalan agama sendiri (eksklusif) dan penghormatan kepada praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan (inklusif). Keseimbangan atau jalan tengah dalam praktik beragama ini niscaya akan menghindarkan kita dari sikap ekstrem berlebihan, fanatik dan sikap revolusioner dalam beragama. Seperti telah diisyaratkan sebelumnya, moderasi beragama merupakan solusi atas hadirnya dua kutub ekstrem dalam beragama, kutub ultra konservatif atau ekstrem kanan di satu sisi, dan liberal atau ekstrem kiri di sisi lain.

DAFTAR PUSTAKA

Bungin, B. (2007). *Penelitian kualitatif: komunikasi, ekonomi, kebijakan publik, dan ilmu sosial lainnya* (Vol. 2). Kencana.

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

- Harjanti, A. (2021). *Perempuan Dalam Arus Moderasi Beragama – Al-Wa’ie*. Al-Waie.Id. <https://al-waie.id/nisa/perempuan-dalam-arus-moderasi-beragama/>
- Ina. (2022). *20 Peran Ibu dalam Keluarga Menurut Psikologi - DosenPsikologi.com*. Dosenpsikologi.Com. <https://dosenpsikologi.com/peran-ibu-dalam-keluarga>
- Julia, N. M. (2022). *Muhammad SAW Mengangkat Derajat Kaum Perempuan - Serambinews.com*. Aceh.Tribunnews.Com. <https://aceh.tribunnews.com/2022/10/25/muhammad-saw-mengangkat-derajat-kaum-perempuan>
- Kahar, G. W. dan M. I. (2022). Implementasi Nilai-nilai Moderasi Beragama pada Anak Usia Dini di RA DDI Sulawesi Tengah. *Musawa Journal For Gender Studies*, 1(2), 15–22.
- Perempuan, K. P., & Anak, P. (2017). Mencapai Kesetaraan Gender dan Memberdayakan Kaum Perempuan. *Tersedia Dari: <https://www.kemennppa.go.id/index.php/page/read/31/1439/mencapai-kesetaraan-gender-dan-memberdayakan-kaum-perempuan>*. (Diakses Pada 16 Oktober 2020).
- Rahayu, L. R., & Lesmana, P. S. W. (2020). Potensi Peran Perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama di Indonesia. *Pustaka*, 20, 31–37.
- Rofiah, N. (2018). *Perempuan dan Kesadaran Kemanusiaan - Keadilan dan Kesetaraan Gender - Mubadalah*. Mubadalah.Id. <https://mubadalah.id/perempuan-dan-kesadaran-kemanusiaan/>
- Rofiah, N. (2021). *Moderasi Beragama dan Perempuan - iqra.id*. Iqra.Id. <https://iqra.id/moderasi-beragama-dan-perempuan-240649/>
- Rofiah, N. (2022). *Tafsir Perspektif Keadilan Hakiki Perempuan - Kupipedia*. Kupipedia.Id. https://kupipedia.id/index.php/Tafsir_Perspektif_Keadilan_Hakiki_Perempuan
- Rohmah, S. (2021). *Peran Perempuan dalam mewujudkan Moderasi Beragama*. Mubadalah.Id. <https://mubadalah.id/peran-perempuan-dalam-mewujudkan-moderasi-beragama/>
- Rosyar, Z. M. (2021). *Peran Perempuan dalam Mewujudkan Moderasi Beragama - Alif.ID*. Alif.Id. <https://alif.id/read/zmr/peran-perempuan-dalam-mewujudkan-moderasi-beragama-b241123p/>
- Wahab, G. (2008). Gender Dalam Perspektif Islam: Studi Kepemimpinan Pada Lembaga Eksekutif dan Legislatif di Sulawesi Tengah. *HUNafa: Jurnal Studia Islamika*, 5(2), 227–240.
- Widiyantoi, A. (2022). *Perempuan Harus Meningkatkan Kemampuan untuk Mengikis Bias yang*

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

Dihadapi.

Mediaindonesia.Com.

<https://mediaindonesia.com/humaniora/476225/perempuan-harus-meningkatkan-kemampuan-untuk-mengikis-bias-yang-dihadapi>



PERAN PEREMPUAN DALAM PENANAMAN NILAI-NILAI MODERASI BERAGAMA PADA KELUARGA DI MAJELIS TAKLIM DESA NEGERI SAKA, KABUPATEN PESAWARAN

¹Dewi Masitoh, ²Fitri Sari, ³Sarah Ayu Ramadhani
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Metro Lampung
Correspondence: dewimasitoh@metrouniv.ac.id

Abstract

The application of religious moderation in society, of course, does not necessarily run without the participation of someone who is an agent of religious moderation in society whose role is to disseminate religious moderation widely. The figure is none other than a woman. Women have a very big role in instilling the values of religious moderation from the smallest unit in the family, to a wider unit, namely society. This study aims to describe the role of women in instilling the values of religious moderation in families in the Saka State Taklim Council, Pesawaran Regency. This study uses a field qualitative method that refers to the data from interviews and field observations. The results of this study indicate that the role of women in inculcating the values of religious moderation in the family is four (4), namely: the role of women as wives, the role of women as mothers, the role of women as community leaders and scholars, and the role of women as agents of peace.

Keyword: *religious moderation, Female Role, Family.*

Abstrak

Penerapan Moderasi Beragama di masyarakat, tentu tidak serta merta dapat berjalan begitu saja tanpa adanya peran serta seseorang yang menjadi agen moderasi beragama di masyarakat yang berperan mensosialisasikan moderasi beragama secara luas. Sosok tersebut tidak lain dan tidak bukan adalah Perempuan. Perempuan memiliki peranan yang sangat besar dalam menanamkan nilai-nilai moderasi beragama dari unit terkecil di dalam keluarga, sampai dengan unit yang lebih luas lagi yaitu masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk menguraikan peran perempuan dalam menanamkan nilai-nilai moderasi beragama pada keluarga di Majelis Taklim Negara Saka, Kabupaten Pesawaran. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif lapangan yang merujuk pada data-data hasil wawancara dan observasi lapangan. Hasil Penelitian ini menunjukkan bahwa Peran Perempuan dalam penanaman nilai-nilai moderasi beragama pada keluarga ada empat (4), yakni: Peran perempuan sebagai isteri, peran perempuan sebagai Ibu, peran perempuan sebagai tokoh masyarakat dan ulama, serta peran perempuan sebagai agen perdamaian.

Kata Kunci: Moderasi Beragama, Peran Perempuan, Keluarga

Pendahuluan

Doktrin agama seringkali dijadikan legitimasi bagi seseorang untuk membenarkan perlakuan yang tidak adil terhadap sesamanya. Bahkan, banyak pula yang menyetujui perlakuan yang mengandung nilai kekerasan dalam menegakkan agama. Padahal, sejatinya, semua agama

mengajarkan cinta dan kasih terhadap sesama. Cinta dan kasih sayang yang senantiasa diajarkan dalam nilai agama Islam dan juga agama agama lain, seharusnya menjadi modal bagi seluruh masyarakat pemeluk agama, yang meyakini agama, dan menjalankan agama, untuk dapat mewujudkan lingkungan sosial yang aman, tentram, juga saling menghargai. Perwujudan itu semua kemudian akan menjadi cerminan kondisi masyarakat yang harmonis dan kondusif dalam hidup berdampingan secara damai dengan menerima segala perbedaan sebagai sesuatu yang lumrah dan merupakan sebuah seni dalam kehidupan.

Sebagai warga negara Indonesia, kita dihadapkan pada realita dimana kehidupan bermasyarakat kita tidak pernah terlepas dari nilai spiritualitas. Walaupun bukan negara Agama, tetapi sisi religious merupakan salah satu sisi yang pasti ditemui pada setiap lini kehidupan masyarakat. Adanya beberapa agama dan aliran kepercayaan di Indonesia, membuat kita tidak bisa mengelak dari berbagai perbedaan, utamanya perbedaan dalam implementasi ajaran agama yang selalu multitafsir di mana pengejawantahan dari ajaran agama tersebut selalu berkembang sesuai dengan kondisi dan lingkungan masyarakat, termasuk nilai budaya.

Sebagai warga negara yang terbiasa hidup dalam perbedaan, seyogyanya sikap toleransi sudah harus dimiliki oleh setiap individu yang lahir dan tumbuh di Indonesia. Menjadi problematik saat ini adalah sebagai individu, mampukah kita saling menghormati, menghargai, toleran, memahami dan tidak mementingkan ego ataupun pendapat pribadi serta berdialog satu sama lain, bersikap seimbang dan memberi porsi yang adil kepada masing-masing pihak tanpa berlebihan¹. Jika setiap individu mampu menyadari hal ini, maka akan terlihat keragaman yang terjadi diantara kita. Kita berada di tengah, memadukan teks dan konteks dalam kehidupan berbangsa, bernegara serta beramal dan beragama, dengan moderasi beragama, seseorang tidak ekstrim dan tidak berlebih-lebihan dalam menjalankan agamanya². Maka, inilah yang sesungguhnya maksud dari penerapan konsep dasar moderasi dalam beragama, berbangsa dengan nilai pancasila³.

Toleransi adalah sifat atau sikap toleran; dua kelompok yang berbeda kebudayaan itu saling berhubungan penuh. Toleransi dalam Bahasa Arab dikenal dengan istilah *tasamuh* yang berarti murah hati atau lapang dada. Menerima segala perbedaan yang ada dengan hati yang lapang merupakan perwujudan sifat toleransi.⁴ Toleransi merupakan salah satu dari empat indikator Moderasi Beragama; yang pertama komitmen kebangsaan, kedua anti kekerasan, ketiga toleransi, dan keempat yaitu akomodatif terhadap kebudayaan sekitar.

Memang, dalam praktiknya, sebagai manusia biasa, seseorang sangat mungkin terperosok dalam perbuatan intoleran terhadap perbedaan yang ada disekitarnya. Kini, apalagi dengan adanya teknologi komunikasi, sikap-sikap provokatif dan intoleran pun kian mudah tersebar luas, dan berdampak pada rusaknya tatanan sosial kehidupan bersama di tengah-tengah masyarakat. Karenanya, moderasi beragama tepat menjadi obat penawar bagi munculnya praktik intoleran di masyarakat.

¹Akhmad dan Naf'an Tarihoran Fajron, *Moderasi Beragama (Perspektif Quraish Shihab Dan Syeikh An-Nawawi Al-Bantani: Kajian Analisis Ayat Tentang Wasatiyyah Di Wilayah Banten)* (Banten: Media Madani, 2020), 21.

² Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Tanya Jawab Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 2.

³ Mustaqim Hasan, "Prinsip Moderasi Beragama Dalam Kehidupan Berbangsa," *Mubtadiin* 7 (2021): 112.

⁴ Arief Nur Rahman Al Aziiz, "Toleransi Sebagai Alat Pemersatu Bangsa," 2021.

Penerapan Moderasi Beragama di masyarakat, tentu tidak serta merta dapat berjalan begitu saja tanpa adanya peran serta seseorang yang menjadi agen moderasi beragama di masyarakat yang berperan mensosialisasikan moderasi beragama secara luas. Sosok tersebut tidak lain dan tidak bukan adalah Perempuan. Perempuan memiliki peranan yang sangat besar dalam menanamkan nilai-nilai moderasi beragama dari unit terkecil di dalam keluarga, sampai dengan unit yang lebih luas lagi yaitu masyarakat. Dalam menjalankan peran tersebut, tentu saja perempuan perlu didukung dan difasilitasi agar dapat menanamkan bibit-bibit perdamaian, toleransi dan cinta damai agar terwujudnya praktik moderasi beragama yang efektif di masyarakat.

Berdasarkan uraian di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk menguraikan peran perempuan dalam menanamkan nilai-nilai moderasi beragama pada keluarga di Majelis Taklim Negara Saka, Kabupaten Pesawaran, serta bagaimana memaksimalkan peran tersebut di tengah kesenjangan gender yang ada di masyarakat, sehingga perempuan dapat memiliki andil dalam menjaga nilai-nilai toleransi di masyarakat.

Metodologi

Dalam menyoroti peran apa saja yang dilakukan oleh Perempuan dalam menanamkan nilai-nilai moderasi beragama pada keluarga di Majelis Taklim Negara Saka, penelitian ini menggunakan metode kualitatif lapangan yang merujuk pada data-data hasil wawancara dan observasi lapangan. Dalam penelitian ini, sumber data berasal dari pimpinan Majelis Taklim Negara Saka, Penyuluh Agama, dan pihak-pihak terkait di dalamnya. Teknik pengumpulan data yang peneliti gunakan yakni menggunakan wawancara, observasi dan dokumentasi, selanjutnya melakukan analisis data yang telah dikumpulkan sejak awal penelitian sampai dengan akhir dengan teknik reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

Pembahasan

Hasil penelitian ini memaparkan beberapa temuan terkait peran perempuan dalam menanamkan nilai-nilai moderasi beragama pada keluarga di Majelis Taklim Negara Saka, Kabupaten Pesawaran, yakni sebagaimana tergambar pada table berikut ini:

Tabel. 1

Peran Perempuan dalam Penanaman Nilai-Nilai Moderasi Beragama pada Keluarga

NO	Peran Perempuan	Penanaman Nilai-Nilai Moderasi Beragama
1	Peran Perempuan sebagai Istri	Peran perempuan sebagai istri ialah menjadi partner yang nyaman untuk suaminya, menjadi teman berdiskusi dalam mendidik anak-anaknya termasuk diskusi terkait moderasi beragama, sehingga pasangan suami istri dapat selaras dalam memahami nilai-nilai moderasi beragama yang selanjutnya akan ditanamkan kepada anak-anaknya.

2	Peran Perempuan sebagai Ibu	Peran perempuan sebagai ibu ialah perempuan dengan ketulusannya menanamkan nilai-nilai toleransi, nilai cinta kasih, dan perdamaian kepada anak sejak dini, sehingga Ketika anak tumbuh dan berkembang dalam bergaul dengan teman-teman disekitarnya, anak akan terbiasa terhadap perbedaan dan menganggap perbedaan itu sebuah keunikan yang dimiliki setiap manusia yang lahir dan tumbuh di Indonesia.
3	Peran Perempuan sebagai Tokoh Masyarakat atau Ulama	Peran perempuan sebagai tokoh masyarakat atau Ulama ialah sebagai tokoh yang mensyi'arkan nilai-nilai toleransi dan perdamaian, mengajarkan kerukunan tanpa membeda-bedakan perlakuan, misalnya penanaman yang dilakukan di dalam forum kelompok majelis taklim Ibu-ibu di Desa Negara Saka, Kabupaten Pesawaran.
4	Peran Perempuan sebagai Agen Perdamaian	Peran perempuan sebagai agen perdamaian ialah perempuan berperan menjadi agen yang senantiasa mau belajar dan menambah wawasan mengenai toleransi, cinta kasih, dan perdamaian yang menjadi bagian dari indikator moderasi beragama, sehingga dengan hal tersebut perempuan sebagai agen perdamaian akan dapat melanggengkan praktik-praktik toleransi melalui konten-konten yang bernarasikan kerukunan dan perilaku yang moderat.

Berdasarkan tabel di atas, dapat dianalisis bahwa peran perempuan dalam menanamkan nilai-nilai moderasi beragama pada keluarga di majelis taklim adalah sebagai berikut:

Pertama, Peran Perempuan sebagai seorang Isteri. Perempuan dan laki-laki yang ditakdirkan oleh Allah menjadi sepasang suami isteri tidak boleh saling menegasikan peran pentingnya masing-masing. Relasi antara suami dan isteri yang harus dibangun adalah relasi kemitraan/kesalingan. Peran perempuan sebagai isteri ialah menjadi partner yang nyaman untuk suaminya, menjadi teman berdiskusi dalam mendidik anak-anaknya termasuk diskusi terkait moderasi beragama, sehingga pasangan suami isteri dapat selaras dalam memahami nilai-nilai moderasi beragama yang selanjutnya akan ditanamkan kepada anak-anaknya. Perempuan, dalam hal ini isteri tentu saja tidak dapat berperan sendiri dalam mendidik anak-anaknya, tetapi membutuhkan mitra terdekat dalam relasi rumah tangga yakni suami. Oleh karena itu, peran perempuan sebagai seorang isteri dalam menanamkan nilai-nilai moderasi beragama pada keluarga harus didukung pula oleh suami didalam pelaksanaannya supaya tujuan Bersama dapat tercapai.

Kedua, Peran Perempuan sebagai Ibu. Perempuan dalam hal ini Ibu di dalam keluarga, merupakan salah satu pihak yang potensial dalam penanaman nilai-nilai moderasi beragama pada anaknya sejak dini agar generasi berikutnya tidak melanjutkan tradisi intoleran. Ibu berperan penting dalam menanamkan pola-pola tingkah laku di masyarakat. Hal ini dilakukan dengan menanamkan nilai dan norma yang baik pada anak, serta mewariskan nilai-nilai budaya dalam keluarga. Peran aktif seorang Ibu merupakan sebuah usaha yang secara langsung dapat memberikan sosialisasi terhadap anak dan keluarganya tentang cinta dan kasih sayang antar anggota keluarga yang dapat mewujudkan keharmonisan dalam keluarga dan juga dalam masyarakat yang selanjutnya dapat tertanam sikap toleransi dan saling menghargai yang lebih jauh lagi dapat tercipta moderasi beragama dalam hidup bermasyarakat dan beragama yang dimulai dari lingkup keluarga.⁵ Peran perempuan sebagai ibu ialah perempuan dengan ketulusannya menanamkan nilai-nilai toleransi, nilai cinta kasih, dan perdamaian kepada anak sejak dini, sehingga Ketika anak tumbuh dan berkembang dalam bergaul dengan teman-teman disekitarnya, anak akan terbiasa terhadap perbedaan dan menganggap perbedaan itu sebuah keunikan yang dimiliki setiap manusia yang lahir dan tumbuh di Indonesia.

Ketiga, Peran Perempuan sebagai Tokoh Masyarakat dan Ulama. Tokoh masyarakat dan Ulama merupakan kaum intelektual yang memiliki komitmen untuk menciptakan pembaharuan dan reformasi yang terus menerus, serta memiliki peran yang penting dalam perkembangan social keagamaan di masyarakat. Peran Perempuan sebagai tokoh masyarakat dan Ulama ialah sebagai tokoh yang mensyi'arkan nilai-nilai toleransi dan perdamaian, mengajarkan kerukunan tanpa membeda-bedakan perlakuan, misalnya penanaman yang dilakukan di dalam forum kelompok majelis taklim Ibu-ibu di Desa Negara Saka, Kabupaten Pesawaran. Perempuan sebagai tokoh masyarakat dan ulama juga berperan dalam menjaga toleransi di masyarakat karena memiliki kekuasaan yang tidak dimiliki oleh anggota masyarakat lain, memiliki keunggulan dalam bidang ilmu agama yang menjadi pemimpin di masyarakat untuk memberi pengarahan dan penanaman terkait moderasi beragama. Untuk itu, peran tokoh agama dan Ulama di Majelis Taklim Negara Saka sangat penting dalam mengajarkan nilai-nilai toleransi, rasa cinta kasih, dan perdamaian, mengingat majlis taklim merupakan lembaga dan kegiatan masyarakat yang sangat menentukan sikap dan perilaku masyarakat. Keaktifan dan intensitas pelaksanaan majlis taklim yang konsisten dalam melaksanakan internalisasi nilai-nilai keagamaan, maka akan menjadi penyulut perubahan sikap dan perilaku yang cukup drastis yakni lebih agamis dan lebih baik bertoleransi.⁶

Keempat, Peran Perempuan sebagai Agen Perdamaian. Peran perempuan sebagai agen perdamaian ialah perempuan berperan menjadi agen yang senantiasa mau belajar dan menambah wawasan mengenai toleransi, cinta kasih, dan perdamaian yang menjadi bagian dari indikator moderasi beragama, sehingga dengan hal tersebut perempuan sebagai agen perdamaian akan dapat melanggengkan praktik-praktik toleransi melalui konten-konten yang bernarasikan kerukunan dan perilaku yang moderat. Perempuan mempunyai sumber daya dan memiliki

⁵Siti Zahrok and Ni Wayan Suarmini, "Peran Perempuan Dalam Keluarga," *IPTEK Journal of Proceedings Series* 0, no. 5 (2018): 61, <https://doi.org/10.12962/j23546026.y2018i5.4422>.

⁶Muhammad Akmansyah Uswatun Hasanah, Dewi Masitoh, Uswatun Khasanah, "Eksistensi Pendidikan Islam," *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 14 (2) (2021), 305-325 1, no. 69 (2021): 305–25, <http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ijtimaiyya/index>.

potensi yang besar dalam persoalan toleransi beragama, karena perempuan adalah makhluk sosial yang mempunyai kemampuan untuk selalu menyesuaikan diri dengan lingkungannya. Dalam konteks Indonesia, untuk dapat mewujudkan dan mengimplementasikan moderasi beragama terdapat empat indikator yaitu : 1) komitmen kebangsaan; 2) toleransi; 3) anti-kekerasan; dan 4) akomodatif terhadap kebudayaan lokal. Dimana toleransi merupakan salah satu indikator paling signifikan untuk menciptakan kerukunan umat beragama. Oleh karena itu perempuan yang mempunyai potensi besar menjadi agen perdamaian yang menyangkut toleransi. Dengan demikian, sangat diperlukan keterlibatan perempuan secara aktif dalam usaha mewujudkan masyarakat beragama yang toleran.

Simpulan

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Peran Perempuan dalam penanaman nilai-nilai moderasi beragama pada keluarga ada empat (4), yakni: Peran perempuan sebagai isteri, peran perempuan sebagai Ibu, peran perempuan sebagai tokoh masyarakat dan ulama, serta peran perempuan sebagai agen perdamaian.

Daftar Pustaka

Aziiz, Arief Nur Rahman Al. "Toleransi Sebagai Alat Pemersatu Bangsa," 2021.

Fajron, Akhmad dan Naf'an Tarihoran. *Moderasi Beragama (Perspektif Quraish Shihab Dan Syaikh An-Nawawi Al-Bantani: Kajian Analisis Ayat Tentang Wasatiyyah Di Wilayah Banten)*. Banten: Media Madani, 2020.

Hasan, Mustaqim. "Prinsip Moderasi Beragama Dalam Kehidupan Berbangsa." *Mubtadiin* 7 (2021): 110–23.

Siti Azisah, Abdillah Mustari, Himayah, Ambo Mase. *Kontekstual Gender, Islam Dan Budaya*. UIN Alauddin Makassar, n.d.

Tim Penyusun Kementerian Agama RI. *Tanya Jawab Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.

Uswatun Hasanah, Dewi Masitoh, Uswatun Khasanah, Muhammad Akmansyah. "Eksistensi Pendidikan Islam." *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 14 (2) (2021), 305-325 1, no. 69 (2021): 305–25. <http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ijtima'iyya/index>.

Zahrok, Siti, and Ni Wayan Suarmini. "Peran Perempuan Dalam Keluarga." *IPTEK Journal of Proceedings Series* 0, no. 5 (2018): 61. <https://doi.org/10.12962/j23546026.y2018i5.4422>.



Kerentanan Status Anak dalam Kandungan Sebagai Subyek Hukum Pada Waris, Wasiat dan Wakaf

Auliya Ghazna Nizami

Univeritas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Correspondence: aulyanizami@uinsby.ac.id

Abstract

The child in the womb (fetus) is mentioned in the legal system in Indonesia and is given protection both physically and mentally. Since its existence is known in the womb, the child has the right to live, maintain life, and improve his standard of living. Because the outward form is not yet ideal like a child who has been born, in obtaining the rights of life, the child in the womb needs another individual. The dependence of children in the womb on other individuals in obtaining their rights adds to their vulnerability as legal subjects in several legal agendas. Based on the background that has been presented, this article formulates two main issues, namely the legal subject status of children in the womb and the scope of legal protection provided by positive law and fiqh on the civil rights of children in the womb. The juridical-normative approach was used in this literature research, which resulted in several conclusions, namely: (1) the abundance of protection for the rights of children in the womb in the form of inheritance rights and testaments, (2) while in waqf rights, there are not enough laws and regulations in Indonesia. related to children in the womb, which causes the legal subject status of children in the womb to be vulnerable.

Keywords: *fetus, law protection, civil rights, fiqh*

Abstrak

Anak dalam kandungan disebutkan dalam sistem perundang-undangan di Indonesia dan diberikan perlindungan terhadap lahir dan batinnya. Sejak diketahui keberadaannya dalam kandungan, sudah melekat pada anak hak untuk hidup, mempertahankan kehidupan, dan meningkatkan taraf hidupnya. Karena bentuk lahiriahnya yang belum ideal layaknya anak yang telah dilahirkan, dalam mendapatkan hak-hak kehidupannya, anak dalam kandungan membutuhkan individu lain. Ketergantungan anak dalam kandungan kepada individu lain dalam mendapatkan hak-haknya menambah kerentanannya sebagai subyek hukum dalam beberapa agenda hukum. Berdasar pada latar belakang yang telah disampaikan, artikel ini merumuskan dua pokok masalah utama, yaitu status subyek hukum anak dalam kandungan dalam dan cakupan perlindungan hukum yang diberikan oleh hukum positif dan fikih terhadap hak-hak perdata anak dalam kandungan. Pendekatan yuridis-normatif digunakan dalam penelitian pustaka ini, yang menghasilkan beberapa kesimpulan, yaitu: (1) berlimpahnya perlindungan terhadap hak anak dalam kandungan yang berupa hak waris dan hak wasiat, (2) sedangkan dalam hak wakaf belum cukup ditemukan dalam regulasi perundangan di Indonesia

terkait anak dalam kandungan, yang menyebabkan rentannya status subyek hukum anak dalam kandungan.

Kata Kunci: Anak dalam Kandungan, Perlindungan Hukum, Hak-hak Perdata, Fikih

PENDAHULUAN

Isu-isu hukum terkait Anak dalam kandungan sudah banyak menjadi bahan diskusi dan pembahasan para akademisi yang secara aktif memberikan sumbangsih terhadap kemaslahatan anak secara umumnya. Anak yang dalam pandangan hukum masuk dalam golongan rentan dikarenakan beberapa kekurangan-kekurangan yang timbul akibat upaya komparasinya dengan manusia dewasa, maka terlebih kerentanan dapat ditemukan pada anak dalam kandungan.

Masuknya anak dalam kategori kelompok rentan bukan tanpa alasan, dalam tinjauan pidana misalnya, angka kekerasan terhadap anak tiap tahunnya mengalami kenaikan, meski perhatian terhadap anak laun lambat juga bertambah luas skala dan atensinya (Afifah, 2020). Sedangkan dalam tinjauan perdata, belum banyak dilakukan penelitian dilakukan untuk menemukan kerugian-kerugian yang mungkin dapat dialami oleh anak dan kelompok rentan lainnya.

Seringkali tertutup oleh urgensi perlindungan anak dalam hal kepidanaan, hak-hak perdata anak dianggap kepentingan yang tidak memiliki urgensi sebesar keselamatan anak dari ancaman kekerasan fisik dan psikis yang sering ditengarai diterima korban dalam kasus-kasus pidana. Meski begitu, beberapa penelitian juga telah dilakukan terhadap kajian hak keperdataan seperti waris, hanya saja terbatas pada anak angkat (Al-Ghazali, 2016).

Pembahasan tentang hak keperdataan anak dalam kandungan berhasil mendapatkan tempat penting dalam penelitian para akademisi dikarenakan kondisinya yang berbeda dari anak pada umumnya. Ditambah dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang mempunyai pengaruh pada status dan kondisi anak dalam kandungan. Pada awal masa fikih klasik dikonstruksikan, cara memastikan keberadaan anak dalam kandungan tidak mungkin bergantung dengan citra visual. Berbeda halnya dengan fikih kontemporer yang dikonstruksi pada zaman di mana anak dalam kandungan dapat dijangkau citra visualnya.

Berdasar pada latar belakang yang telah disampaikan, artikel ini berusaha memberikan penyajian penyelesaian permasalahan dua pokok permasalahan utama, yaitu terkait status subyek hukum anak dalam kandungan dan cakupan-cakupan payung hukum terhadap hak keperdataan anak dalam kandungan yang terdiri dari hak waris, wasiat dan wakaf yang diambil dari hukum positif di Indonesia dan fikih klasik.

HASIL KAJIAN DAN PEMBAHASAN

ANAK DALAM KANDUNGAN SEBAGAI SUBYEK HUKUM

Subjek hukum (mahkūm 'alaih) dalam Hukum Islam adalah mukallaf yaitu orang yang telah memenuhi syarat-syarat kecakapan untuk bertindak hukum. Dalam hal ini terdapat persamaan dengan konsep subjek hukum dalam hukum positif, yaitu dengan adanya pengecualian atau perihal cacat hukum yaitu karena paksaan, kekhilafan, dan penipuan.

Dalam Hukum Islam mengenal adanya badan hukum sebagai subjek hukum, seperti adanya *baitul mal*. Sebagaimana Dalam hukum positif, terdapat subjek hukum selain orang yaitu badan hukum. Kelahiran seorang manusia berarti kelahiran hak keperdataannya, dan kematiannya menandakan terputusnya hak keperdataannya (Komariah, 2004).

Hal itu selaras dengan bunyi Pasal 1 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (Burgerlijk Wetboek) bahwa “Menikmati hak-hak keperdataan tidak bergantung pada hak-hak kenegaraan”, yang berarti bahwa setiap manusia dan badan hukum dalam pelaksanaan haknya adalah sama. Selanjutnya dalam Pasal 2 KUHPerdata juga disebutkan bahwa “Anak yang berada dalam kandungan (janin) seorang wanita dianggap telah dilahirkan, bila kepentingan anak itu menuntutnya”, dengan kata lain, keberadaan seorang manusia sebagai subyek hukum dapat berlaku surut bagi anak yang belum dilahirkan, sehingga janin sebagai salah satu subyek hukum sudah sewajarnya mendapatkan perlindungan sebagai warga negara.

Janin, atau bisa disebut juga anak dalam kandungan yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diartikan sebagai bakal bayi haruslah mendapat perlindungan yang layak selayaknya manusia pada umumnya. Janin membutuhkan perlindungan baik secara hukum maupun perlindungan dari orangtuanya, karena janin memiliki fisik yang masih sangat lemah, kondisi yang masih labil, dan tentu saja belum bisa memilih mana yang baik dan mana yang buruk serta memerlukan pendidikan ruhani dalam kandungan sang ibu (DR CB Kusmaryanto, 2005).

Ulama Ushul Fiqih telah sepakat bahwa *mahkūm ‘alaih* adalah seseorang yang perbuatannya dikenai *khitab Allah* yang disebut *mukallaf*. *Khitab/tuntutan Allah* tersebut dapat berupa hukum *taklifi* maupun *wad’ī*. Hukum *taklifi* meliputi ketentuan wajib, sunat, mubah, makruh, dan haram. Sedangkan hukum *wad’ī* meliputi ketentuan sebab, syarat, dan mani’. Dalam definisi ini, *mahkūm ‘alaih* hanya dipahami kepada orang (*syakhs*) saja, tidak termasuk di dalamnya badan hukum. Istilah *mukallaf* disebut juga *mahkūm ‘alaih* (subjek hukum). (علي بن محمد الأمدي, 1982).

Mukallaf adalah orang yang telah dianggap mampu bertindak hukum, baik yang berhubungan dengan perintah Allah maupun dengan larangan-Nya. Semua tindakan hukum yang dilakukan *mukallaf* akan diminta pertanggungjawabannya, baik di dunia maupun di akhirat. Ia akan mendapatkan pahala atau imbalan bila mengerjakan perintah Allah, dan sebaliknya, bila mengerjakan larangan-Nya akan mendapat siksa atau risiko dosa karena melanggar aturan-Nya (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي, 1998).

Janin adalah tahapan awal sebuah masyarakat. Dalam perspektif fikih, seperti definisi yang diberikan oleh Syafi’i bahwa istilah janin merupakan sebuah simbol dari proses akhir dari pembuahan sperma terhadap sel telur yang sebentar lagi akan lahir sebagai anak atau bayi dari kandungan ibunya. Pendapat itu berbeda dengan Al-Nuwairi yang mengatakan bahwa yang disebut dengan janin jika sudah ditiupkan ruh. Janin adalah amanah dari Allah yang harus dijaga sebagai generasi masa depan. Oleh karena itu janin harus tumbuh menjadi manusia seutuhnya. Untuk mencapai tahap ini diperlukan pemeliharaan dan perlindungan yang baik. Islam menggariskan agar pemeluknya menyiapkan generasi yang berkualitas dan untuk tidak mengkhawatirkan kesejahteraannya kelak (Muhammad Salam Maẓkūr, 1996).

Merujuk kepada Undang-undang yang ada di Indonesia, anak diartikan sebagai seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan.

Beberapa sistem perundang-undangan di Indonesia yang menyatakan pengertian anak di antaranya adalah; Pasal 1 Angka 20 Undang-undang Nomor 25 Tahun 1997 tentang Ketenagakerjaan, yang menyatakan bahwa anak adalah semua orang yang hidup dan belum melampaui umur lima belas tahun semenjak dilahirkannya. Dengan kata lain, dalam perspektif ketenagakerjaan, seseorang dikatakan menjadi tenaga kerja anak apabila masih belum berumur lima belas tahun (Kaimudin, 2019).

Selanjutnya dalam pengaturan peradilan anak, dalam Pasal 1 Angka 1 Undang-undang Nomor 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak disebutkan bahwa dalam kategorisasi anak nakal, anak dideskripsikan sebagai yang telah berumur delapan tahun dan belum berumur delapan belas tahun (Indonesia, 1997). Dengan mengesampingkan kejadian perkawinan, pasal ini mengisyaratkan bahwa sistem peradilan Indonesia menilai tindakan seorang anak termasuk tindak kenakalan dan dapat diperkarakan apabila berasal dari anak yang berumur antara delapan hingga delapan belas tahun. Sebagaimana pasal ini tidak menampik interpretasi bahwa orang yang belum berusia satu tahun dan bahkan yang belum dilahirkan adalah termasuk kategori anak (Sinaga & Lubis, 2010).

Pasal 1 Angka 1 Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak memberikan penegasan bahwa anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan. Sedangkan dalam Pasal 1 Angka 2 Undang-undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak menyatakan bahwa anak adalah seseorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun dan belum pernah kawin (Fitri et al., 2015).

Terakhir, dalam Pasal 1 Angka 5 Undang-undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM) dijelaskan bahwa anak adalah setiap manusia yang berusia di bawah 18 (delapan belas) tahun dan belum menikah, termasuk anak yang masih dalam kandungan apabila hal tersebut adalah demi kepentingannya (Siswadi, 2011).

Meski saling berbeda dalam memberikan batas atas usia anak, dari yang terendah menyebutkan usia lima belas tahun hingga yang tertinggi pada usia dua puluh satu tahun, dan keterkaitannya dengan perkawinan, semua pasal yang disebutkan di atas sepakat bahwa anak dalam kandungan memiliki kekuatan dan status hukum yang sama dengan anak yang telah dilahirkan. Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa anak dan anak dalam kandungan dalam sistem perundang-undangan di Indonesia memiliki pengertian dan posisi yang sama sebagai warga negara Indonesia dan memiliki kekuatan hukum yang sama sebagai subyek hukum dalam berbagai agenda hukum.

MUATAN PERLINDUNGAN DALAM UNDANG-UNDANG DAN FIKIH

Pembahasan Perlindungan anak adalah segala kegiatan untuk menjamin dan melindungi anak dan hak-haknya agar dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi, secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan. Sehingga apabila ada suatu hak yang sejatinya adalah milik sang anak, maka sudah seharusnya hak tersebut dijaga dan diserahkan kepada sang anak, dikarenakan hak anak adalah bagian dari hak asasi manusia yang wajib dijamin, dilindungi, dan dipenuhi oleh orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah, dan negara.

Hak Waris Anak dalam Kandungan

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak menegaskan bahwa anak adalah seseorang yang belum berusia 18 tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan. Yang berarti bahwa janin, atau anak dalam kandungan, dianggap sama dengan seorang anak yang telah lahir hingga berumur 18 tahun dalam hal mendapatkan hak perlindungan (Pancasilawati, 2014). Di antara hak-hak janin yang perlu mendapatkan perlindungan hukum layaknya anak yang telah dilahirkan adalah hak kewarisan.

Dalam fikih klasik disebutkan pengertian anak dalam kandungan atau janin yaitu secara istilah dalam hukum Islam madzhab syafi'i, janin didefinisikan sebagai sebuah simbol dari proses akhir dari pembuahan sperma terhadap sel telur yang sebentar lagi akan lahir sebagai anak atau bayi dari kandungan ibunya, dan disebut janin selama masih berada di dalam kandungan (Aḥmad Salāmah al-Qalyūbi, 1995).

Janin atau anak dalam kandungan yang pembenihannya dilakukan dari sebuah perkawinan yang sah akan mendapatkan bagian yang sama besarnya dalam suatu proses kewarisan dengan anggota keluarga lainnya, maka dari itu ketentuan pembagian harta kewarisan dapat dilakukan atau dibagikan secara langsung tanpa menunggu kelahiran bayi dengan cara menagguhkan hak yang diperuntukkan kepadanya, karena tidak akan mempengaruhi bagian ahli waris yang telah ada (Pangemanan, 2016).

Namun, jikalau bayi terlahir dalam keadaan tidak bernyawa, atau sudah mati sejak masih di dalam kandungan, maka bagian yang telah ditangguhkan tadi dibagi sama-rata kepada para ahli waris lainnya. Hal ini selaras dengan isi KUHPerduta Pasal 2 yang berbunyi: Anak yang ada dalam kandungan seorang perempuan dianggap telah lahir, setiap kali kepentingan si anak menghendaknya. Bila telah mati sewaktu dilahirkan, dia dianggap tidak pernah ada (AHYARUDIN, 2021).

Begitu juga dalam fikih klasik disebutkan dua syarat utama anak dalam kandungan termasuk dalam ahli waris yang dapat mewarisi bagiannya dari *tirkah*. Yang pertama yaitu kepastian keberadaannya di dalam kandungan sewaktu kematian *mayyit* atau *muwarriṣ*, walaupun ketika itu si janin masih berupa *nuṭfah*, baik diketahui dengan tes dari dokter ataupun dari bidan atau juga dengan alat tes hamil, begitu pula jika diketahui dengan perkiraan masa kelahiran si janin dan kematian pewaris (Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Sahl as-Sarkhasyi, 1993).

Syarat yang kedua berkaitan erat dengan kondisi janin saat dilahirkan. Jika janin terlahir dalam keadaan hidup maka ia termasuk dari ahli waris yang sah, sehingga apabila terlahir dalam keadaan mati, maka janin dianggap tidak ada (Aḥmad Salāmah al-Qalyūbi, 1995). Apabila janin terlahir dalam keadaan mati akibat suatu tindak kekerasan terhadap sang ibu, menurut ḥanafiyah janin tersebut mewarisi, berbeda dengan pendapat syāfi'iyah, ḥanābilah, dan mālikiyyah yang berpendapat bahwa janin yang terlahir dalam keadaan mati apapun penyebab kematiannya, maka janin tidak mewarisi (Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Sahl as-Sarkhasyi, 1993).

Apabila janin keluar sebagian kecilnya dalam keadaan hidup keadaan hidup, tapi kemudian mati, maka ia tidak mewarisi. Berbeda jika janin keluar sebagian besarnya dalam keadaan hidup dan kemudian mati, maka ia mewarisi, karena bagian besar janin mewakili keseluruhan bagian janin. Pendapat ini juga milik ḥanafiyah. Apabila janin lahir dalam keadaan hidup maka tidak ada perbedaan pendapat di antara kalangan ulama bahwa janin termasuk ahli waris yang sah. Dan

salah satu cara memastikan kehidupan janin adalah dengan terdengarnya suara tangisan (Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad ad-Dardīr, n.d.).

Kembali ke hukum positif Indonesia, berlandaskan atas Pasal 2 KUHPerdara, anak yang belum lahir dianggap sudah lahir bilamana kepentingan anak itu menghendakinya. Ketentuan ini merupakan *rechtsfictie*, dan menjadi penting dalam kaitannya dengan perwalian (Pasal 348 KUHPerdara), menerima hibah (Pasal 1679 KUHPerdara) atau hibah wasiat (Pasal 899 KUHPerdara), dan pewarisan (Pasal 836 KUHPerdara) (Tutik & SH, 2015).

Penegasan dalam Pasal 2 ini mengandung makna bahwa meskipun belum dilahirkan dan masih berada dalam kandungan ibunya, seorang anak tidak akan kehilangan hak-hak yang berhubungan dengan kepentingannya apabila ternyata dilahirkan dalam keadaan hidup dan selanjutnya menjalani kehidupannya. Sedangkan apabila pada saat dilahirkan anak tersebut meninggal maka hak-haknya gugur.

Hak Wasiat Anak dalam Kandungan

Anak dalam kandungan ketika dihadapkan dengan hak wasiat, maka layaknya anak yang telah dilahirkan, ia harus memiliki nasab yang jelas dan tidak terhalangi oleh apapun dari garis ayahnya. Di antara yang dapat menghalangi kepastian nasab anak adalah *li'ān*. *Li'ān* adalah tatkala suami bersaksi dengan nama Allah atas tuduhannya dan istri bersaksi dengan nama Allah atas pengingkarannya, masing-masing dari keduanya bersaksi sebanyak empat kali dengan mendapat laknat Allah. Maka jika terhalang *li'ān* tidak tersambung nasab anak ke garis keturunan ayahnya dan tidak berhak atas wasiat yang dilakukan (Ibnu Qudāmah, 1968).

Begitu pula dalam sistem perundangan di Indonesia yang tertuang dalam KUHPerdara, Anak dalam kandungan apabila disebutkan dalam sebuah surat wasiat yang dibuat oleh pewaris, haknya dilindungi oleh KUHPerdara yang disebutkan dalam Pasal 899, yang isinya: Untuk dapat menikmati sesuatu berdasarkan surat wasiat, seseorang harus sudah ada pada saat pewaris meninggal, dengan mengindahkan peraturan yang ditetapkan dalam Pasal 2 undang-undang ini. Ketentuan ini tidak berlaku bagi orang-orang yang diberi hak untuk mendapat keuntungan dari yayasan-yayasan.

Menikmati sesuatu berdasarkan surat wasiat berarti mendapatkan suatu hak dari sebuah surat wasiat dikarenakan namanya disebutkan menjadi salah satu orang yang berhak mendapatkan bagian dari harta peninggalan pewaris. Hal lain yang dijelaskan oleh pasal di atas adalah bahwa syarat seseorang mendapatkan hak menerima keuntungan dari sebuah surat wasiat adalah keberadaannya ketika pewaris meninggal.

Perihal keberadaan anak dalam kandungan dan kaitannya dengan proses pewasiatan, ada beberapa poin yang diperjelas oleh fikih klasik. Mālikiyyah berpendapat bahwa wasiat dapat diberikan kepada janin yang telah ada atau janin yang belum ada. Apabila seseorang berkata, "saya berwasiat kepada anak yang akan lahir dari Zaid", dimana anak tersebut tidak ada ketika wasiat berlangsung, maka harta yang diwasiatkan ditangguhkan hingga kelahiran janin tersebut (Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad ad-Dardīr, n.d.). Jika janin terlahir dalam keadaan mati, maka harta wasiat tersebut dikembalikan kepada para ahli waris yang berwasiat.

Syāfi'iyah di salah satu pendapatnya sepakat dengan pendapat Mālikiyyah yang menyebutkan bahwa wasiat boleh diberikan kepada janin yang belum ada, dikarenakan sesuatu yang belum ada diperbolehkan untuk memiliki sesuatu, seperti yang terjadi dalam praktek *salam*

muajjal. Barang yang diperjual-belikan dalam salam muajjal tidak disyaratkan keberadaannya ketika akad dilangsungkan. Seperti halnya diperbolehkan berwasiat dengan harta yang belum ada, contohnya, berwasiat dengan buah yang baru akan muncul di kemudian hari (Syamsu ad-Dīn asy-Syarbīnī, n.d.).

Hak Wakaf Anak dalam Kandungan

Tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama dalam fikih klasik bahwa wakaf tidak diberlakukan kepada sesuatu yang tidak berwujud, dan tidak juga ditujukan kepada yang tidak jelas keberadaannya. Meski begitu, mayoritas ulama memperbolehkan wakaf kepada janin, yang sejatinya belum bisa dipastikan wujudnya.

Para ulama yang memperbolehkan wakaf terhadap janin juga memiliki pendapat-pendapat yang berbeda antara satu dengan yang lainnya, di antara mereka ada yang memperbolehkannya dengan syarat kepastian keberadaan janin dalam kandungan, yaitu golongan Ḥanafiyah, janin berhak atas barang yang diwakafkan dan yang dihasilkan dari barang tersebut ('Alā ad-Dīn al-Ḥanafī, 2002).

Untuk hukum positif Indonesia, sesuai dengan prinsip Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 yang tidak memisahkan antara waqaf ahli yang pengelolaan dan pemanfaatan harta benda wakaf terbatas untuk kaum kerabat (ahli waris) dengan wakaf khairi yang dimaksudkan untuk kepentingan masyarakat umum sesuai dengan tujuan dan fungsi wakaf, maka pernyataan kehendak wāqif dalam Majelis Ikrar Wakaf harus dijelaskan maksudnya, apakah mauqūf 'alaih adalah masyarakat umum atau untuk karib kerabat berdasarkan hubungan darah dengan wāqif. Ini berarti bahwa pengaturan mengenai wakaf berlaku baik untuk waqaf khairi maupun waqaf ahli. Peruntukan wakaf untuk mauqūf 'alaih tidak dimaksudkan untuk pemanfaatan pribadi melainkan untuk kesejahteraan umum sesama kerabat secara turun-temurun (*Angka Tiga (3) Dalam Umum, Dalam Penjelasan Atas Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.*, 2006).

Tidak adanya pemisahan antara wakaf ahli dan wakaf khairi berdampak kepada tidak adanya perhatian sistem perundang-undangan hukum positif Indonesia yang memberikan payung hukum terhadap hak-hak perdata janin, yang di antaranya adalah hak wakaf. Dapat dipahami juga bahwa hukum positif Indonesia belum mempertimbangkan kemungkinan salah satu dari mauqūf 'alaih adalah seorang anak yang masih di dalam kandungan (*Kompilasi Hukum Islam, Buku III Hukum Perwakafan*, n.d.).

SIMPULAN

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa anak dalam kandungan memiliki beberapa regulasi yang menjadi payung hukum dan memberikan proteksi dan perlindungan hukum terhadap hak-hak keperdataannya. Status anak dalam kandungan sebagai subyek hukum dalam tiga hak perdata yang disebutkan dalam pembahasan mendapatkan penegasan sekaligus kepastian bahwa anak dalam kandungan layaknya anak yang telah dilahirkan, berhak atas waris, wasiat dan wakaf.

Dalam hal waris, anak dalam kandungan mendapatkan proteksi utuh dari hukum positif Indonesia dan fikih klasik, keduanya menyatakan bahwa anak dalam kandungan diperlakukan layaknya anak yang telah dilahirkan jika syarat dan kondisi terpenuhi. Begitu juga dengan hak

wasiat, anak dalam kandungan mendapatkan perlindungan hukum yang utuh dari keduanya, bahkan ditemukan penekanan dari fikih klasik, bahwa dalam rangka tindak preventif menjaga hak wasiat janin, diperbolehkan berwasiat kepada anak dalam kandungan yang belum dipastikan keberadaannya dalam rahim ibu.

Berbeda dari waris dan wasiat, kepemilikan anak dalam kandungan terhadap hak wakaf, berupa benda yang menjadi obyek wakaf, atau manfaat yang dihasilkan oleh benda obyek wakaf hanya diketemukan regulasinya pada pemaparan fikih klasik. Dikotomi wakaf dalam regulasi perundang-undangan di Indonesia, menyebabkan ambiguitas status anak dalam kandungan sebagai subyek hukum dalam sebuah proses pewakafan. Masih belum dapat ditemukan penjelasan pasti apakah anak dalam kandungan dalam hukum positif Indonesia dapat mengambil perannya sebagai penerima hak dan manfaat.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Alā ad-Dīn al-Ḥanafī. (2002). *ad-Durru al-Mukhtār Syarḥu Tanwīr al-Aṣār*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Afifah, W. (2020). Bantuan Hukum Kelompok Rentan. *DAFTAR ISI*, 123.
- Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad ad-Dardīr. (n.d.)., *asy-Syarḥu aṣ-ṣagīr alā aqrabi al-masāliki ilā maẓhabi al-Imām Mālik*. Dār al-Ma'ārif.
- Aḥmad Salāmah al-Qalyūbi, A. al-B. 'Umairah. (1995). *Ḥāsiyatu Qalyūbi wa 'Umairah*. Dār al-Fikr.
- AHYARUDIN, M. (2021). *TINJAUAN YURIDIS KEDUDUKAN WARIS ANAK YANG MASIH DALAM KANDUNGAN*. Universitas Nahdlatul Wathan Mataram.
- Al-Ghazali, M. (2016). Perlindungan Terhadap Hak-Hak Anak Angkat Dalam Pembagian Harta Waris Perspektif Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Dan Hukum Islam. *Qiyas: Jurnal Hukum Islam Dan Peradilan*, 1(1).
- Angka tiga (3) dalam Umum, dalam Penjelasan Atas Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf*. (2006).
- DR CB Kusmaryanto, S. C. J. (2005). *Tolak Aborsi, Budaya Kehidupan Versus Budaya Kematian*. Kanisius.
- Fitri, A. N., Riana, A. W., & Fedryansyah, M. (2015). Perlindungan Hak-Hak Anak Dalam Upaya Peningkatan Kesejahteraan Anak. *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat*, 2(1).
- Ibnu Qudāmah. (1968). *al-Mugnī*. Maktabatu al-Qāhirah.

- Indonesia, R. (1997). Undang-Undang Negara Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 1997 Tentang Pengadilan Anak. *Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun*.
- Kaimudin, A. (2019). Perlindungan Hukum Terhadap Tenaga Kerja Anak Dalam Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia. *Jurnal Yurispruden*, 2(1), 37–50.
- Komariah, H. P. (2004). *Penerbit Universitas Muhammadiyah Malang*. Malang.
- Kompilasi Hukum Islam, Buku III Hukum Perwakafan*. (n.d.).
- Muhammad bin Ahmad bin Abū Sahl as-Sarkhasyi. (1993). *al-Mabsūṭ*. Dār al-Maʿrifah.
- Muhammad Salam Maḥkūr. (1996). *al Janīn wal Ahkām al Mutaʿalliqah bihi fī Fiqhil Islām*. Dārūn Nahḍah al Arabiyya.
- Pancasilawati, A. (2014). Perlindungan Hukum Bagi Hak-Hak Keperdataan Anak Luar Kawin. *FENOMENA*, 171–216.
- Pangemanan, M. M. (2016). Kajian Hukum Atas Hak Waris Terhadap Anak dalam Kandungan Menurut KUHPerduta. *Lex Privatum*, 4(1).
- Sinaga, S. M., & Lubis, E. Z. (2010). Perlindungan Hukum terhadap Anak Yang Melakukan Kejahatan dalam Persidangan Anak. *Jurnal Mercatoria*, 3(1), 52–57.
- Siswadi, I. (2011). Perlindungan Anak dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM. *Al-Mawarid Journal of Islamic Law*, 11(2), 26067.
- Syamsu ad-Dīn asy-Syarbīnī. (n.d.). *al-Iqnāʾ fī ḥilli alfāzi Abī Syujāʾ*. Dār al-Fikr.
- Tutik, D. R. T. T., & SH, M. H. (2015). *Hukum perdata dalam sistem hukum nasional*. Kencana.
- القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي. (1998). *التقريب والإرشاد (الصغير) (الثانية، ١)*. مؤسسة الرسالة.
- علي بن محمد الأمدي. (1982). *الإحكام في أصول الأحكام (الثانية، ١)*. المكتب الإسلامي.



Reinforcing Children's Self-Resilience in Pesantren Through Digital Literacy Developmental about Sexual Violence

Aprilian Ria Adisti

Universitas Islam Negeri Salatiga, Jawa Tengah

Correspondence: aprilian@iainsalatiga.ac.id

Abstract

Indonesia's government is highly committed to preventing and handling violence against children through policies and development plans. Data from KPAI in 2021 mentioned 859 sexual violence cases were recorded which 18 cases happen in education units. Shockingly, a number of cases of sexual violence were also found in children's pesantren. This study aims to design, develop, and adapt literacy of knowledge about sexual and gender-based violence in digital transformation. As the study's objective is to develop digital literacy about sexual and gender-based violence, the study used Research and Development (R&D) with the ADDIE model. The results revealed that digital literacy contents are valid and feasible to be implemented for children in pesantren. After being experimented on a small group in a PPATQ (children's pesantren of Tahfidzul Qur'an) in Central Java, digital literacy that contains knowledge of sexual violence proved valuable to strengthen the self-resilience mindset for children. The result of the research concluded that reinforcing self-resilience for children with knowledge of sexual violence in digital literacy could build up their mindset to react positively to protect themselves from sexual abuse, boost greater mental, social care and be digitally literate.

Keywords : digital literacy, sexual violence, self-resilience, children, pesantren

Abstrak

Pemerintah Indonesia berkomitmen tinggi untuk mencegah dan menangani kekerasan terhadap anak melalui kebijakan dan rencana pembangunan. Data dari KPAI pada tahun 2021 menyebutkan tercatat 859 kasus kekerasan seksual dimana 18 kasus terjadi di satuan pendidikan. Secara mengejutkan, sejumlah kasus kekerasan seksual juga ditemukan di pesantren anak. Penelitian ini bertujuan untuk merancang, mengembangkan, dan mengadaptasi literasi pengetahuan tentang kekerasan seksual dalam bentuk transformasi digital. Karena tujuan penelitian ini adalah untuk mengembangkan literasi digital tentang kekerasan seksual dan berbasis gender, maka penelitian ini menggunakan Research and Development (R&D) dengan model ADDIE. Hasil penelitian mengungkapkan 4 ahli menyatakan bahwa konten literasi digital valid dan layak untuk diterapkan pada anak-anak di pesantren. Setelah diujicobakan pada kelompok kecil di sebuah PPATQ (pondok pesantren anak Tahfidzul Qur'an) di Jawa Tengah, literasi digital yang berisi pengetahuan tentang kekerasan seksual terbukti bermanfaat untuk membangun mindset ketahanan diri anak. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa penguatan pengetahuan anak tentang kekerasan seksual dan berbasis gender dalam literasi digital dapat memperkuat pola pikir anak untuk bereaksi positif dalam melindungi diri dari pelecehan seksual, meningkatkan mental, kepedulian sosial dan melek digital.

Kata kunci : literasi digital, kekerasan seksual, ketahanan diri, anak, pesantren

INTRODUCTION

Indonesia's government is highly committed to preventing and handling violence against children through policies and development plans. Supporting the government's commitment, the Ministry of Religious Affairs has also launched the PMA (Regulation of the Minister of Religious Affairs) to counter sexual and gender-based violence in Religion-Based Education Units. In reality, child abuse cases are still rife (Chowdhury & Chakraborty, 2017; Ahad et al., 2021). Data from the Indonesian Child Protection Commission (KPAI) mentioned 859 sexual violence cases were recorded which 18 cases happen in education units in 2021. Shockingly, 55.55 of the perpetrators of children's sexual violence are teachers, 22.22 percent are school principals and leaders of *pesantren*, 11.11 percent are caregivers, 5.56 percent are religious leaders, and 5.56 percent are tutors of *pesantren*. The widespread data absolutely has already shocked society. The fact of children's sexual violence cases is still like an iceberg phenomenon since is very rapidly growing.

KPAI released the number of cases of sexual violence against children in 2021 from within the authority of the Ministry of Education, Culture, Research, and Technology (*Kemendikbudristek*) as many as 3 (25 percent) schools and 9 (75 percent) from educational units under the authority of The Ministry of Education and Culture Religious Affairs (*Kementerian Agama*). Therefore, *pesantren* as one of the Islamic educational institutions have a very crucial role in preventing sexual violence against children (Nuqul & Ningrum, 2020; Manshuruddin et al., 2021). With the recent cases of sexual violence being revealed in a number of *pesantren*, a preliminary survey was conducted on 18 children's *pesantren* in Central Java to investigate how the activity of education and socialization sexual violence cases in the *pesantren*. The results are shown in Figure 1.

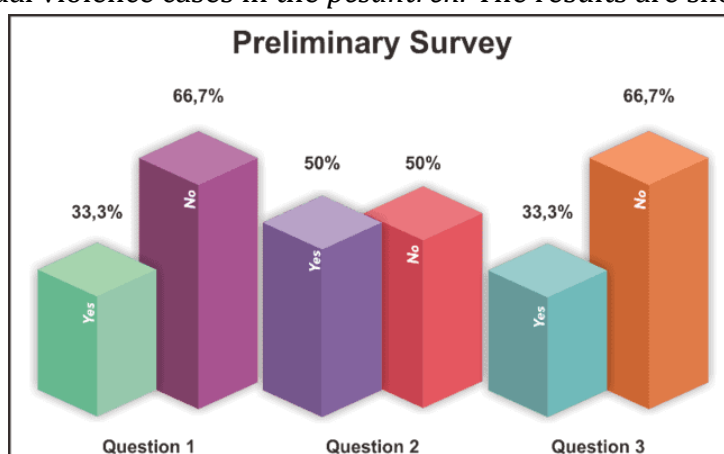


Figure 1. Preliminary survei

For the question number one, on the aspect of introducing of sexual and gender-based violence, it shows that 66.7% of respondents have never introduced content or material on the prevention of sexual violence and gender-based violence their *santri* in *pesantren*. Meanwhile, for the question number two, in the aspect of socialization regarding the prevention of sexual violence and gender-based violence, it shows that 50% of respondents have not socialized about this issue to their *santri* in *pesantren*. Lastly, for the question number three, as many as 66.7% of respondents have never integrated material on sexual and gender-based violence into learning materials at school. The results of a preliminary survey concluded that in 18 *pesantren* in Central Java showed a lack of education campaigns on sexual and gender-based violence knowledge for children who live in *pesantren*. Based on the data from preliminary survey, it strengthens the reason to develop digital literacy about sexual and gender-based violence to reinforce self-resilience for children in *pesantren*.

Literally, digital literacy is one of the skills in this twenty-first century that enables children to live, learn, work and interact in society through digital technology such as social media, ICT, mobile devices, and internet platforms. This term also can be identified as reflective practice, student-centered learning, blended learning or flipped learning, student engagement, experiential learning, and “disruptive innovation (Walton, 2016). Having digital literacy skills supports children to get and use the information on multiple platforms (Lankshear & Knobel, 2015; Sanova et al., 2022). Moreover, Gilster (1997) proposed four core digital literacy competencies that consist of knowledge assembly, evaluating information content, searching the internet, and also navigating hypertext.

Digital literacy as part of modernization absolutely has an influence towards the pattern of the education system in *pesantren* (Ja’far, 2019; Fadli & Dwiningrum, 2021). A *pesantren* ideally must be able to adapt with the digital era by utilizing digital literacy. By developing digital literacy about sexual and gender-based violence can assist children to access information in an interesting and dynamic way. Information from digital literacy also trains them to think critically and act selectively in receiving the knowledge and information.

Meanwhile, self-resilience is very essential for developing children's mental health. Children with greater resilience are able to solve problems, protect themselves in any kind of situation and adapt well to adversity, trauma, tragedy, threats and also build their confidence to face life. Self-resilience can be defined as the process of facing difficulties head-on to overcome the negative effects of risk exposure, and successfully dealing with traumatic experiences and life risks (Sisto et al., 2019; Qiao & Pei, 2022). Resilience theory focuses on understanding healthy development even in facing many life risks (Neuman Guides, 2005). Furthermore, Southwick (2006) explained three aspects of resilience in an individual's life which consist of external supports, inner strengths and interpersonal and problem-solving skills. According to Cabaj (2014), children's self-

resilience is defined as the strength to handle good life changes at a high level, take care of mental health in stressful situations, be able to get out of bad situations, overcome adversity, and change new lifestyles. So, introducing children to digital literacy to prevent sexual and gender-based violence and also developing problem-solving skills will help them to foster their self-resilience in order to face life risks, especially in *pesantren*.

Previous studies have been conducted to shed light on the use of digital literacy to foster children's resilience (see, for instance, Martzoukou, 2022; Nawaila et al., 2022; Sun et al., 2022; Vissenberg et al., 2022; Graafland, 2018). Those previous studies discussed digital literacy to strengthen self-resilience for children. However, none of them used material about the prevention of sexual and gender-based violence against children. Therefore, this research has a strong novelty compared to existing research in material development. Meanwhile, the study from (Octaviana, 2019) mentioned that giving sex education through literacy and teach children not to easily believe in another people can be a way to prevent sexual and gender-based violence. This study also be supported by study from Halimatuzzuhrotulaini (2021) that revealed sex education is an effort to prevent sexual violence for children. Sulandjari (2017) also highlighted media literacy and parents' role are able to minimize sexual violence happening to teenagers. Then, in line it, Saadah (2020) also argued that good media literacy skills in children and teenagers are able to recognize cyber sexual violence. Moreover, in terms of preventing sexual and gender-based violence, the study from Luthfia (2015) exposed that media literacy education is one of important skill to prevent sexual and gender-based violence risks. Based on the previous literature review, this study has the **novelty** because it aims at designing, developing, and adapting literacy of knowledge about sexual and gender-based violence in digital transformation as a step to reinforce self-resilience for children in *pesantren*.

METHOD

As the study's objective is to develop digital literacy about sexual and gender-based violence, the study used Research and Development (R&D) with the ADDIE model (Dousay & Logan, 2011). There are five phases of the ADDIE instructional design framework: (a) Analyze phase through doing need's analysis from observation and survey in 18 children's *pesantren* in Central Java (2) Design the content of literacy about sexual and gender-based violence based on children's resilience theory; (3) Develop digital literacy about sexual and gender-based violence; (4) Implement the product of research after being validated by experts; and (5) Evaluate the use of digital literacy towards self-resilience for children in *pesantren*. In short, the phases of conducting this research are shown in Figure 2.

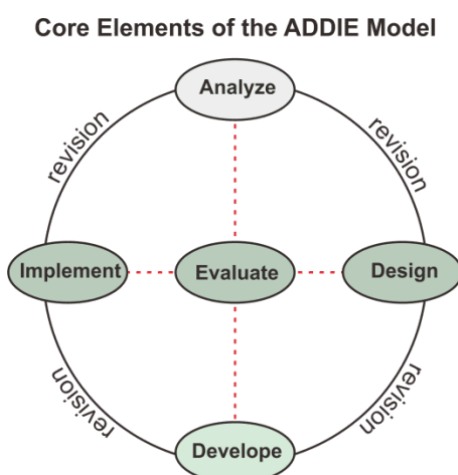


Figure 2. Core Elements of Instructional Design

The instruments used in this study covered: (1) instrument for a child psychologist, (2) instrument for Islamic religious expert in *pesantren*, (3) instrument for the ICT interactive and learning expert, (4) instrument for practitioner in the field of gender issues and sexual violence. Finally, the data from questionnaire, observation and interview were analyzed through descriptive qualitative and descriptive quantitative analysis.

RESULT AND DISCUSSION

Five phases of ADDIE instructional design framework in this research is explained in the following stage.

Analyze stage

At the first phase, activity done such as: needs assessment through a survey and interview of 18 children's *pesantren* in Central Java, problem mapping, and analyze the profiles of children in *pesantren*. To get recommendations for digital media types, a questionnaire was also given to 18 respondents from 18 children's *pesantren*. Then, the result are shown in Figure 3.

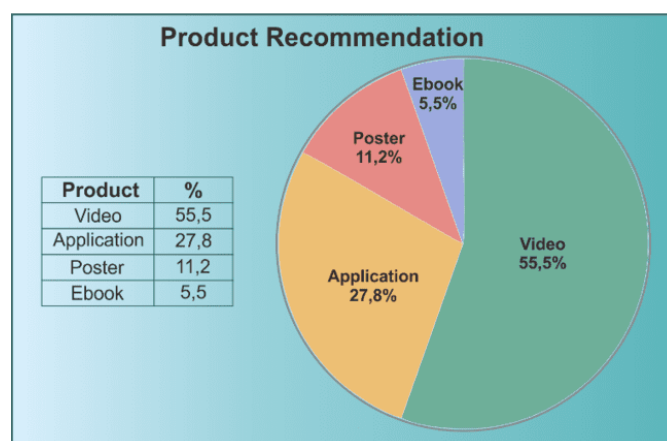


Figure 3. Product Recommendation

From the percentage of the data is concluded that most of the respondents (55, 5%) recommended video as a digital literacy product due to this platform is easy and practical to use and it is the most valuable and interesting media that could be accessed by children in *pesantren* via YouTube.

Design the Product

At the second phase is focus on define the objective, plan instructions, select the topic, design, content materials to be developed, layout, etc. The main focus at this phase is to develop educational and socialization materials about the prevention of sexual and gender-based violence in an attractive display and simple language for children in *pesantren*. To design the content material, children's resilience theory and multimedia theory were used. In addition, the purpose of this product is to develop children's self-resilience, so the digital literacy design is adjusted to the research objectives while still adopting the traditions and culture of the *pesantren*.

Develop the Product

At the third phase, there are several activities conducted such as: (1) create factual sample as instructional design, (2) develop the product of digital literacy from the text materials that focus on preventing sexual and gender-based violence, lay out design, record sounds and dabber, pictures, etc, (3) validate the product to experts from a child psychologist, Islamic religious expert in *pesantren*, ICT interactive and learning expert, and practitioner in gender issues and sexual violence. The sample of digital literacy product is shown in Figure 4.





Figure 4. The sample of digital literacy product

The digital literacy product that has been developed has a duration of 5 minutes which contains an introduction to the definition of sexual and gender-based violence and its limitations, prevention efforts, and how to fight perpetrators of sexual violence.

Implement the Product

In this step, digital literacy product is implemented in learning process to know its influence that was analyzed from the effectiveness, attractiveness, and efficiency. This digital literacy product is tried out in the small group in a PPATQ (children's *pesantren* of Tahfidzul Qur'an) in Central Java to know children's reaction and response towards this product. The selection of research location was based on preliminary research about this *pesantren* which is very responsive to children and has a varying number of students from elementary school to the high school level. Ten *santri* became the object of this research. They access this digital literacy product and discuss with researchers about the knowledge and materials they understood after watching digital literacy videos about sexual violence. In the final stage, one by one the *santri* were observed used guidelines of observation that adapted from the indicators of the children's resilience theory.

Evaluate the Product

The last step is evaluation. To evaluate the result of the research is used summative evaluation. This evaluation is done at the end of the research step to know its influence on digital literacy towards children's knowledge of preventing sexual and gender-based violence and self-resilience.

The results revealed that four experts claimed that digital literacy contents are valid and feasible to be implemented for children in *pesantren*. After being experimented on a small group in a PPATQ (children's *pesantren* of Tahfidzul Qur'an) in Central Java, digital literacy that contains knowledge of sexual and gender-based violence proved valuable to strengthen self-resilience mindset for children. This is evidenced by the results of interviews and observations made with 10 children. Their knowledge increases, especially about the definition and limits of sexual violence and gender-based violence. The multiple media from the texts, audio, and video in digital literacy products make children feel easy to understand the content of the material. In addition, based on observations, it shows the enthusiasm of children in watching this video. The material on prevention efforts is also well understood. They even participated in giving opinions regarding what to do in dealing with a bad situation. Furthermore, based indicators of children's resilience theory from Vissenberg et al. (2022) , it shows that digital literacy is able to increase children's resilience from lower levels to better, although of course there must be further observations to determine the resilience level of each child through their self-reflection. This becomes a limitation of the research that can be developed more deeply in future research.

CONCLUSION

Supportive and enabling children to gain with digital literacy is one of the key factors in the development of children's digital resilience. The result of from this study concluded that reinforcing children with knowledge of sexual violence in digital literacy could build up their mindset to react positively to protect themselves from sexual abuse, boost greater mental, social care and be digitally literate.

REFERENCES

- Ahad, M. A., Kakyō, T., Willis, E., Parry, Y. K., & Yang, W. (2021). Child Abuse during the Covid-19 Pandemic - Prospect, Risk And Factors: a Narrative Review. *Hellenic Journal of Psychology*, 18(1), 46–62. <https://doi.org/10.16262/hjp.v18i1.7923>
- Cabaj, J. L., McDonald, S. W., & Tough, S. C. (2014). Early childhood risk and resilience factors for behavioural and emotional problems in middle childhood. *BMC Pediatrics*. <https://doi.org/10.1186/1471-2431-14-166>
- Chowdhury, S., & Chakraborty, P. pratim. (2017). Universal health coverage - There is more to it than meets the eye. *Journal of Family Medicine and Primary Care*, 6(2), 169–170. <https://doi.org/10.4103/jfmpc.jfmpc>
- Dousay, T. A., & Logan, R. (2011). Analyzing and evaluating the phases of ADDIE.

Proceedings from Design, Development and Research Conference 2011, 32–43.

Fadli, M. R., & Dwiningrum, S. I. A. (2021). Pesantren's Digital Literacy: An Effort to Realize the Advancement of Pesantren Education. *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam, 22*(2), 338–359. <https://doi.org/10.18860/ua.v22i2.14221>

Gilster, P. (1997). *Digital literacy*. Wiley Computer Pub.

Graafland, J. H. (2018). New Technologies and 21st Century Children. *OECD Education Working Papers, 179*. <http://dx.doi.org/10.1787/e071a505-en>

Halimatuzzuhrotulaini, B. (2021). Pendidikan Seks Sebagai Upaya Mencegah Kekerasan Seksual Pada Anak. *Jurnal Pendidikan AURA (Anak Usia Raudhatul Atfhal), 2*(1), 54–72. <https://doi.org/10.37216/aura.v2i1.465>

Ja'far, A. (2019). Literasi Digital Pesantren: Perubahan Dan Kontestasi. *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman, 8*(1), 17–35. <https://doi.org/10.35878/islamicreview.v8i1.156>

Lankshear, C., & Knobel, M. (2015). Digital Literacy and Digital Literacies: Policy, Pedagogy and Research Considerations for Education. *Nordic Journal of Digital Literacy, 2015*(4), 8–20. <https://doi.org/10.18261/issn1891-943x-2015-jubileumsnummer-02>

Luthfia, A. (2015). Pendidikan Literasi Media untuk Menghadapi Risiko Online dan Jaringan Komunikasi Remaja di Internet. *CommLine, VI*(2), 143–159. <https://jurnal.uai.ac.id/index.php/commline/article/view/610>

Manshuruddin, M., Tumiran, T., & Yunan, M. (2021). Application Values of Character Education in the Modern Pesantren System and Culture (Study at Pondok Pesantren Modern Ar-Raudlatul Hasanah Medan). *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding, 8*(12), 295. <https://doi.org/10.18415/ijmmu.v8i12.3241>

Martzoukou, K. (2022). "Maddie is online": an educational video cartoon series on digital literacy and resilience for children. *Journal of Research in Innovative Teaching & Learning, 15*(1), 64–82. <https://doi.org/10.1108/jrit-06-2020-0031>

Nawaila, M. B., Kanbul, S., Kani, U. M., & Magaji, M. M. (2022). DLMA_NEU: Digital Literacy

- Mobile Application for Children. *International Journal of Interactive Mobile Technologies*, 16(8), 49–64. <https://doi.org/10.3991/ijim.v16i08.25213>
- Neuman Guides, R. (2005). Promoting resilience in at-risk youth: The development of a therapeutic model. In *Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences and Engineering*.
- Nuqul, F. L., & Ningrum, A. R. M. (2020). Considering the Potential of Pesantren's Contribution in Diversion Programs for Juvenile Offenders. *Proceeding of International Conference on Engineering, Technology, and Social Sciences (ICONETOS)*, 1(1), 25. <https://doi.org/10.18860/iconetos.v1i1.1151>
- Octaviana, S. N. (2019). Child Sexual Abuse in Indonesia: History and Challenge in Legal Perspective. *IJCLS (Indonesian Journal of Criminal Law Studies)*, 4(1), 83–92. <https://doi.org/10.15294/ijcls.v4i1.19613>
- Qiao, H., & Pei, J. (2022). Urban stormwater resilience assessment method based on cloud model and tospis. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. <https://doi.org/10.3390/ijerph19010038>
- Saadah, S. (2020). Kemampuan New Media Literacy Remaja dalam Mengenali Cyber Sexual Harassment di Surabaya. *Palimpsest: Jurnal Ilmu Informasi Dan Perpustakaan*, 11(2), 69–80. <https://doi.org/10.20473/pjil.v11i2.24197>
- Sanova, A., Bakar, A., Afrida, A., Kurniawan, D. A., & Aldila, F. T. (2022). Digital Literacy on the Use of E-Module Towards Students' Self-Directed Learning on Learning Process and Outcomes Evaluation Courses. *JPI (Jurnal Pendidikan Indonesia)*, 11(1), 154–164. <https://doi.org/10.23887/jpi-undiksha.v11i1.36509>
- Sisto, A., Vicinanza, F., Campanozzi, L. L., Ricci, G., Tartaglini, D., & Tambone, V. (2019). Towards a transversal definition of psychological resilience: A literature review. *Medicina (Lithuania)*, 55(11), 1–22. <https://doi.org/10.3390/medicina55110745>
- Southwick, S. M., Morgan, C. A., Vythilingam, M., & Charney, D. (2006). Mentors enhance resilience in at-risk children and adolescents. In *Psychoanalytic Inquiry*. <https://doi.org/10.1080/07351690701310631>
- Sulandjari, R. (2017). Literasi Media Sebagai Pengantisipasi Pelecehan Seksual Pada Anak dan Remaja (Studi Kasus di Kelurahan Pudukpayung Kecamatan Banyumanik

Kotamadia Semarang). *Majalah Ilmiah Inspiratif*, 2, 17.

Sun, H., Yuan, C., Qian, Q., He, S., & Luo, Q. (2022). Digital Resilience Among Individuals in School Education Settings: A Concept Analysis Based on a Scoping Review. *Frontiers in Psychiatry*, 13(March), 1–13. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.858515>

Vissenberg, J., D'Haenens, L., & Livingstone, S. (2022). Digital Literacy and Online Resilience as Facilitators of Young People's Well-Being?: A Systematic Review. *European Psychologist*, 27(2), 76–85. <https://doi.org/10.1027/1016-9040/a000478>

Walton, G. (2016). "Digital Literacy" (DL): Establishing the Boundaries and Identifying the Partners. *New Review of Academic Librarianship*, 22(1), 1–4. <https://doi.org/10.1080/13614533.2015.1137466>



Nilai Budaya Sekolah Berwawasan Gender dan Moderasi Beragama

Indah Wigati

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

*Correspondence: indahwigati_uin@radenfatah.ac.id

*Nomor Telephon: +628127893193

Abstract

One form of culture that can be applied in schools is a gender-oriented school culture framed by religious moderation. Schools are seen as playing a major role in disseminating the values that underlie the emergence of gender inequality and moderation of religion. This study aims to analyze school culture with a gender perspective and integrated with religious moderation. The research method used is descriptive qualitative based on phenomenology. Research informants consisted of principals, teachers, students, school committees, and education staff. Data collection techniques using observation, interviews, and documentation. Data were analyzed by data reduction, data presentation, and verification. The conclusion of the study shows that gender-oriented cultural values that are integrated with religious moderation will bring out the values of justice, harmony, and equality for all school members as well as create mutual respect, fulfillment of tolerance, equal rights of men and women, non-violence against men, women, and equal opportunities for success.

Keywords: School culture; Gender; Religious moderation

Abstrak

Salah satu bentuk budaya yang dapat diterapkan disekolah adalah budaya sekolah berwawasan gender yang dibingkai dengan moderasi beragama. Sekolah dipandang berperan besar dalam mensosialisasikan nilai-nilai yang mendasari munculnya ketimpangan gender dan moderasi terhadap agama. Penelitian ini memiliki tujuan untuk menganalisis budaya sekolah berwawasan gender dan terintegrasi dengan moderasi beragama. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif kualitatif berdasarkan fenomenologi. Informan penelitian terdiri dari kepala sekolah, guru, siswa, komite sekolah, dan tenaga kependidikan. Teknik pengumpulan data menggunakan observasi, wawancara, dan dokumentasi. Data dianalisis dengan reduksi data, penyajian data, dan verifikasi. Simpulan penelitian menunjukkan bahwa nilai budaya berwawasan gender yang terintegrasi dengan moderasi beragama akan memunculkan nilai-nilai keadilan, keharmonisan, dan kesetaraan bagi semua warga sekolah serta menimbulkan rasa saling menghargai, pemenuhan toleransi, persamaan hak laki-laki dan perempuan, tidak terjadinya kekerasan terhadap laki-laki dan perempuan, dan kesempatan yang sama untuk meraih kesuksesan.

Kata Kunci: Budaya sekolah; Gender; Moderasi beragama

PENDAHULUAN

Sekolah merupakan institusi pendidikan formal yang pertama dijumpai anak untuk belajar secara sistematis (Kementerian Pendidikan Nasional, 2010). Pendidikan adalah

gerbang pertama dalam transfer pengetahuan, transfer perilaku, dan bahkan transfer budaya, bagi peserta didik (Wibowo, 2010). Sekolah mempunyai peran yang sangat signifikan dalam menempatkan perempuan dan laki-laki dengan setara dan adil dalam berbagai posisi, fungsi dan peran masing-masing (Kementerian Pendidikan Nasional, 2010). Sekolah juga berperan penting dalam mengimplementasikan moderasi beragama melalui budaya-budaya sekolah yang ada. Zamroni (2011) menyatakan bahwa sekolah sangat perlu mempunyai budaya atau kultur. Sehingga mampu melahirkan kondisi yang bersifat moderat dan menghadirkan sekolah nyaman, berkemajuan dan mampu menciptakan generasi yang memiliki pandangan moderat (Husna dan Thohir, 2020).

Disamping itu, sekolah juga harus bisa menerapkan konsep moderasi beragama terhadap peserta didiknya yang meliputi toleransi, anti kekerasan, komitmen kebangsaan, dan akomodasi terhadap budaya lokal (Syakir, 2022). Moderasi beragama penting untuk diimplementasikan di Indonesia karena masyarakat yang multikultural dengan keragaman budaya, agama, suku, dan bahasa. Kemajemukan masyarakat ini menjadi tantangan besar jika tidak disikapi dengan bijak, bahkan bisa menjadi ancaman perpecahan (Anwar and Haq, 2019). Oleh karena itu, sekolah sangat perlu mempunyai pola pandangan dasar tentang moderasi beragama dan diikuti oleh seluruh warga sekolah.

Budaya sekolah berwawasan gender merupakan suatu aset yang bersifat unik dan tidak sama antara sekolah satu dengan yang lainnya. Budaya sekolah berwawasan gender dapat diamati melalui pencerminan hal-hal yang dapat diamati atau artifak. Artifak dapat diamati atau dilihat melalui aneka ritual sehari-hari di sekolah, berbagai upacara, benda-benda simbolik atau kegiatan-kegiatan di sekolah yang responsif gender atau tidak menyudutkan pada jenis kelamin tertentu, serta aktifitas yang berlangsung di sekolah (Suryadi dan Idris, 2004). Keberadaan kultur ini segera dapat dikenali ketika orang mengadakan kontak dengan sekolah tersebut.

Selain penerapan budaya gender, sekolah memiliki peran penting dalam menerapkan moderasi beragama yang berupa suatu pandangan, sikap, dan praktik beragama dengan baik. Sehingga siswa mampu memahami dan mengamalkan ajaran agama sesuai dengan konsepnya. Penguatan moderasi beragama sebaiknya mengedepankan integritas, solidaritas, dan tenggang rasa (Ramdhani, 2021). Penerapan moderasi beragama disekolah lebih mudah diterima dan dipahami oleh siswa (Lessy et al., 2022). Implementasi moderasi beragama dapat dilakukan melalui metode dan strategi yang digunakan (Aziz et al., 2019).

Beberapa penelitian terdahulu terkait dengan gender dan moderasi beragama telah banyak dilakukan. Winata et al. (2020) menyatakan bahwa aspek kognitif moderasi beragama dapat ditingkatkan melalui pembelajaran kontekstual. Kamaludin et al. (2021) menyampaikan bahwa perwujudan moderasi beragama di sekolah membutuhkan kerjasama antara guru, peserta didik, dan orang tua. Hasil penelitian Korpershoek et al.

(2019) menunjukkan perempuan memiliki skor yang sedikit lebih tinggi pada motivasi penguasaan dan motivasi sosial sedangkan laki-laki memiliki skor yang sedikit lebih tinggi pada motivasi kinerja. Anggraeni dan Sayyaf (2022) menyatakan bahwa peran perempuan dan laki-laki penting dalam penanaman nilai-nilai moderasi beragama di lingkungan keluarga.

Artikel ini mencoba untuk menganalisis berbagai budaya yang muncul di sekolah yang menerapkan konsep sekolah berwawasan gender dibingkai dengan moderasi beragama. Berbagai budaya akan diamati dan dikaji serta dianalisis dalam pengimplementasiannya. Baik budaya akademik, budaya sosial maupun budaya demokratis yang terwujud di sekolah tersebut.

Pendekatan dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif berdasarkan fenomenologi (Alase, 2017). Peneliti akan mengkaji secara mendalam tentang sekolah berwawasan gender dan integrasinya terhadap moderasi beragama. Informan penelitian terdiri dari kepala sekolah, guru, siswa, komite sekolah, dan tenaga kependidikan. Pengamatan dilakukan pada seluruh aktivitas dan interaksi warga sekolah yang terjadi di lingkungan salah satu sekolah di Sekayu Indonesia. Hal ini merupakan cerminan dari budaya yang berlaku di sekolah tersebut.

Data dikumpulkan menggunakan observasi, wawancara, dan dokumentasi. Metode wawancara bertujuan untuk menggali data dari informan yaitu kepala sekolah, 2 orang guru, dan 4 siswa (Moleong, 2012). Budaya sekolah dilihat melalui observasi terhadap seluruh elemen-elemen yang ada di sekolah. Data dokumentasi berupa nilai-nilai dan aturan apa saja yang digunakan baik dari visi, misi, tujuan maupun prinsip-prinsip yang diterapkan.

Data dianalisis dengan pemilahan data (reduksi data), penyajian data dalam bentuk deskripsi, dan penarikan kesimpulan. Keabsahan data hasil penelitian dilihat dengan adanya verifikasi dan pemeriksaan ulang pada kesimpulan akhir (Miles and Huberman, 1992).

PEMBAHASAN

Nilai budaya sekolah dibentuk oleh seluruh komponen sekolah melalui interaksi antar komponen sekolah, yaitu kepala sekolah, guru, siswa, komite sekolah, dan tenaga kependidikan. Budaya sekolah menyebabkan seseorang memberikan perhatian yang khusus, mereka mengidentifikasikan dirinya dengan sekolah (komitmen), memberikan motivasi kepada mereka untuk bekerja keras, dan mendorong mereka untuk mencapai tujuan yang diinginkan sekolah (Sudrajat, 2012).

Aktivitas dan interaksi kepala sekolah sebagai puncak pimpinan dengan warga sekolah lainnya adalah dengan memberi tauladan. Menurut Baedowi dkk (2015) dalam membangun budaya sekolah memerlukan keteladanan warga sekolah tanpa terkecuali. Keteladanan yang ditunjukkan oleh kepala sekolah adalah hadir di pagi hari sebelum jam

07.15. Kebiasaan dan ketauladan kepala sekolah tersebut diikuti oleh warga sekolah lainnya, sehingga warga sekolah terbiasa dengan budaya disiplin. Dari kebiasaan kepala sekolah hadir lebih awal melambangkan budaya disiplin/tepat waktu, dan menghargai waktu sebagai pimpinan (Observasi, 2018).

Disamping itu, hasil wawancara kepala sekolah didapatkan bahwa sekolah memfasilitasi kebutuhan bagi guru, staf laki-laki dan perempuan. Berikut hasil wawancara:

“Banyak sekali kesempatan yang diberikan oleh pihak sekolah untuk memberikan kesempatan yang adil untuk guru-guru laki-laki dan perempuan contoh disitu ada apel pagi dan apel sore disitu yang menjadi masternya tidak hanya guru laki-laki saja akan tetapi perempuan pun diberikan kewajiban yang sama untuk menyampaikan amanah kepada siswa siswinya.”

Sebagai pimpinan, kepala sekolah tidak membedakan antara guru perempuan dan guru laki-laki, semua memiliki hak dan kewajiban yang sama disesuaikan kebutuhan laki-laki dan perempuan, bila terjadi pelanggaran maka beliau akan memberikan sanksi sesuai dengan kesalahan berdasarkan hasil rapat tidak diputuskan sendiri. Semua ini dilakukan demi meningkatkan mutu sekolah sesuai dengan visi dan misi sekolah. Tindakan kepala sekolah dalam pengambilan keputusan merupakan penerapan kultur demokratis. Menurut Nursyam dalam Sudrajat (2012) kultur demokratis menampilkan corak kehidupan yang mengakomodasi perbedaan untuk secara bersama membangun kemajuan suatu kelompok. Kultur ini jauh dari pola tindakan diskriminatif. Kultur demokratis tercermin dalam pengambilan keputusan dan menghargai keputusan, serta mengetahui secara penuh hak dan kewajiban diri sendiri, orang lain, bangsa, dan negara.

Budaya sekolah yang terintegrasi dengan moderasi beragama dari hasil observasi (2018) dilapangan di dapatkan sebagai berikut. *Pertama*, budaya CDR (Comitment, Disiplin, Responsibility), budaya ini tampak pada saat siswa upacara, semua siswa baik laki-laki dan perempuan disiplin dengan tidak terlambat saat upacara, kedisiplinan ini benar-benar diterapkan dan apabila terlambat maka siswa menerima hukuman. Di samping itu siswa/siswi juga sangat tertib saat antri untuk makan siang. Tempat makan laki-laki dan perempuan juga dipisahkan, hal ini agar laki-laki dan perempuan tidak merasa malu saat makan terlalu banyak. Saat makan para siswa laki-laki dan perempuan juga dibatasi waktu makan agar tertanam budaya disiplin bagi para siswa laki-laki dan perempuan. Budaya koordinasi: peserta didik, pendidik dan tenaga kependidikan. Budaya koordinasi peserta didik dilakukan melalui pembinaan untuk apel. Koordinasi tenaga kependidikan dilakukan melalui koordinasi kerja antar pegawai sehingga tidak terjadi dominasi terhadap salah satu pekerjaan (Observasi, 2018). Dengan demikian budaya disiplin, komitmen, dan tanggung jawab sudah terimplementasi secara baik oleh peserta didik baik laki-laki maupun perempuan dalam perubahan lingkungan sekolah. Berbeda

dengan hasil penelitian Posselt dan Nunez (2021) menunjukkan bahwa sebagian perempuan kurang menerima adanya perubahan budaya di lingkungan sekolah.

Saat sekolah menerapkan komitmen, disiplin dan bertanggungjawab terhadap aturan-aturan di sekolah maka ini dapat dijadikan sebagai cikal bakal munculnya komitmen kebangsaan bagi peserta didik dan dipatuhi oleh seluruh peserta didik. Mardawani dan Veronika (2019) menyatakan bahwa bentuk komitmen kebangsaan dapat dilakukan melalui kegiatan intrakurikuler yakni dalam proses pembelajaran di kelas dan ekstrakurikuler diluar kelas seperti kegiatan pramuka, olahraga, upacara bendera, dan kegiatan pembinaan karakter kebangsaan. Kesempatan yang sama diberikan bagi semua peserta didik dalam mendapatkan hak-haknya di sekolah merupakan salah satu indikator sekolah sudah berwawasan gender. Persamaan hak dan kesempatan yang sama dalam pendidikan adalah salah satu faktor yang sangat penting untuk meningkatkan sistem pendidikan, mendorong pertumbuhan dan perkembangan siswa yang efektif dan memfasilitasi pencapaian tujuan dan sasaran. Kesetaraan dalam pendidikan adalah masalah kompleks yang melampaui bidang pendidikan dan tunduk pada faktor politik, ekonomi, sosial dan budaya (Zhang et al., 2014).

Kedua, budaya 5 S yaitu senyum, sapa, salam, sopan, santun. Hal ini nampak saat pertama kali datang kelokasi tersebut, penerima tamu dengan ramahnya menyapa dan membantu peneliti untuk bertemu dengan kepala sekolah. Sebelum keruangan kepala sekolah peneliti bertemu siswa dan siswa langsung menyapa dengan senyuman dan menundukkan kepala (Observasi, 2018). Budaya senyum, sapa, sopan dan santun benar-benar terlihat di sekolah tersebut. Senyum, sapa, sopan merupakan salah satu budaya lokal yang harus diterapkan terkhusus di sekolah, sehingga akan tertanam dalam diri peserta didik dan warga sekolah konsep ramah dengan baik. Penanaman budaya senyum, sapa dan sopan akan sangat meningkatkan dan mempertahankan budaya yang ada di Indonesia, dimana Indonesia dikenal dengan ramah dan sopan, karena itu kesopanan merupakan sesuatu yang penting untuk diterapkan di Indonesia (Rani et.al, 2020). Budaya senyum, sapa dan sopan ini dalam konsep gender tidak membedakan kepada seseorang tertentu. Semua peserta didik memiliki hak yang sama dalam perlakuan hidupnya, tidak ada diskriminasi terhadap satu golongan tertentu, semua peserta didik mendapatkan hak dan perlakuan yang sama. Untuk itu budaya di sekolah memiliki peranan penting dalam meminimalisir terjadinya ketidaksetaraan gender (Mikkola and Miles, 2007).

Ketiga, budaya NAS (Nyaman, Aman, Senang), budaya nyaman dan aman di dibentuk dengan membuat suasana sekolah bersih, menciptakan rasa aman dan nyaman tanpa ada kekerasan fisik. Lingkungan bersih yang tersebut di sekolah ini dibentuk secara bersama-sama dimana semua warga sekolah mempunyai kesadaran dalam membersihkan lingkungan sekolah sebelum pembelajaran dimulai. Pada hari Sabtu semua siswa dan warga sekolah bergotong royong membersihkan sekolah, suasana kekeluargaan sangat

nampak saat itu (Observasi, 2018). Suasana aman, nyaman dan menyenangkan akan membuat semua warga sekolah merasa betah dilingkungan sekolah sehingga proses pelaksanaan pembelajaran berjalan secara maksimal dan tidak memunculkan kekerasan namun akan menghadirkan kesetaraan dan kesempatan yang sama dalam memperoleh kenyamanan di sekolah, walaupun kesetaraan kesempatan dalam pendidikan, masih ada ketidaksadaran di antara individu (Lazenby, 2016). Budaya nyaman, aman, dan senang yang diterapkan dapat menghadirkan sikap peserta didik yang anti terhadap kekerasan. Hasil penelitian Jauhari (2016) menyatakan bahwa pendidikan anti kekerasan dalam QS. Ali Imron: 159 meliputi lemah lembut, pemaaf, berdemokrasi serta tawakal. Pada proses pembelajaran pendidik harus bersikap bijaksana dan terbuka serta mengedepankan sikap dialogis dalam metode pembelajaran yang relevan.

Keempat, budaya IKTK (Integritas, Kejujuran, Toleransi, Kolaborasi) contoh budaya kejujuran di Sekolah mempunyai kantin jujur. Selain itu, budaya jujur juga ditanamkan kepada siswa saat menemukan barang maka harus dikembalikan dan segera melaporkan dengan bagian kesiswaan, bagian kesiswaan akan mengembalikan kepemilikannya. Selain itu, siswa memiliki toleransi yang tinggi terhadap perbedaan yang ada dilingkungan sekolah (Observasi, 2018). Hasil wawancara (2018) terhadap salah satu siswa menunjukkan bahwa pemahaman gender memberikan pengetahuan tentang penghargaan terhadap gender. Muawanah (2018) menyatakan bahwa pendidikan merupakan salah satu cara untuk menanamkan sikap toleran sehingga individu dapat menghargai keberagaman serta menghilangkan kecurigaan dan diskriminasi. Hal ini, menunjukkan adanya toleransi diterapkan oleh sekolah. Anwar (2015) menyatakan bahwa toleransi dapat melahirkan siswa yang mampu menerima perbedaan dan dapat menghormati berbagai macam perbedaan yang ada pada setiap individu. Implikasi penerapan budaya IKTK akan memunculkan sikap moderasi beragama (Husna, 2020).

Budaya toleransi juga sangat dipupuk di sekolah tersebut, ini dapat dibuktikan dengan adanya siswa yang non muslim di sekolah tersebut. Para siswa dan guru sangat menghargai perbedaan tersebut. Bentuk penghargaan sekolah adalah dengan memberikan kebebasan untuk tidak mengikuti kegiatan keagamaan Islam. Nilai yang di dapat tentang materi keagamaan diperoleh dari lembaga keagamaan masing-masing siswa. Budaya-budaya yang digunakan di atas diklarifikasi dengan hasil wawancara pada siswa didapatkan sebagai berikut: Siswa di berikan kebiasaan di sekolah seperti tertib itu ada pembiasaan apel setiap pagi, selain untuk dalam kegiatan sekolah itu juga untuk lebih tertib waktu datang ke sekolah dan juga menghargai waktu (Observasi, 2018). Budaya keagamaan yang dibangun di sekolah tersebut akan bisa mempengaruhi tingkah laku siswa/siswa di sekolah tersebut. Karena agama merupakan salah satu dari unsur-unsur yang membentuk kebudayaan (Kompas, 2015).

Budaya-budaya tersebut diterapkan dan dilakukan secara terus menerus oleh semua warga sekolah, sehingga akan mempengaruhi pribadi semua warga sekolah. Aruan

et al (2016) menyatakan bahwa budaya mempengaruhi kreativitas ilmiah dalam Pendidikan. Karwati dan Donni Juni Priansa dalam Kompri menyatakan bahwa terdapat tiga faktor budaya sekolah yang saling mempengaruhi yaitu sikap dan kepercayaan orang tua yang berada di sekolah dan di luar lingkungan sekolah, norma-norma budaya yang ada di sekolah dan hubungan antara individu-individu di dalam sekolah yang dalam pengimpelmentasiannya berjalan secara sinergi berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan, profesional dan pemberdayaan (Kompri, 2014).

Program Sabtu bersih dan sehat, yang dilakukan oleh seluruh warga sekolah. Dengan program tersebut setiap hari Sabtu membersihkan lingkungan sekolah. Dengan membiasakan kegiatan seperti ini harapannya menghasilkan lulusan yang memiliki karakter yang berbudaya bersih dan terampil sesuai keahliannya. Hal ini sesuai dengan teori perkembangan kognitif yang menyatakan bahwa perilaku yang khas bagi salah satu gender (*gender specific behaviour* atau *traits*) adalah interaksi antara pengetahuan kognitif di dalam diri seorang dengan informasi yang diperoleh dari lingkungannya (Marinda, 2020; Surya, 2015). Artinya jika salah satu jenis kelamin mempunyai karakter yang khas yang berkembang karena lingkungan maka pengetahuan yang dimilikinya dipengaruhi oleh lingkungan, sehingga membentuk suatu budaya tertentu. Untuk itu, budaya bersih yang diterapkan di sekolah tersebut tidak hanya untuk laki-laki/perempuan saja tetapi semua wajib membersihkan lingkungan sekolah. Hidayati (2021) menyatakan bahwa baik laki-laki maupun perempuan memiliki fungsi dan potensi yang sama dalam usaha pelestarian lingkungan.

Dengan demikian karakter budaya di sekolah tersebut tercermin dalam perilaku peserta didik yang memiliki ilmu pengetahuan, berwawasan global, semangat, nasionalisme, sensitif terhadap lingkungan, disiplin, saling menyayangi, saling menghormati, jujur, dan menjadi manusia yang beriman dan taqwa serta memiliki sifat adil terhadap laki-laki dan perempuan. Karakteristik tersebut secara implisit tertuang dalam kurikulum (Dokumentasi, 2018). Budaya sekolah merupakan ciri khas, karakter atau watak dan citra sekolah tersebut di masyarakat luas. Budaya sekolah tersebut dapat juga disebut dengan *hidden curriculum*, yaitu kurikulum yang tidak tertulis dalam dokumen resmi, namun dioperasionalkan dalam kehidupan sekolah (Fuad, 2012).

Perpaduan semua unsur baik kepala sekolah, siswa, guru, orang tua yang bekerjasama dalam menciptakan komunitas yang lebih baik melalui pendidikan yang berkualitas (Rosyada, 2016; Mulyasa, 2011; Devi, 2021). Semua unsur pengguna sekolah juga bertanggung jawab dalam meningkatkan mutu pembelajaran di sekolah. Sehingga menjadikan sekolah unggul dan favorit di masyarakat. Hal ini memiliki tujuan untuk meningkatkan perwujudan keadilan dan kesetaraan gender serta moderasi beragama di sekolah. Perwujudan ini dapat berupa terciptanya budaya sekolah yang berwawasan gender dan implemtasi moderasi beragama seperti toleransi, demokrasi, kesederhanaan, keadilan dan keharmonisan (Siswanto, 2019).

Terkait dengan budaya sekolah yang berwawasan gender, maka budaya sekolah merujuk pada suatu sistem nilai, kepercayaan dan norma-norma yang diterima secara bersama, serta dilaksanakan dengan penuh kesadaran sebagai perilaku alami, yang dibentuk oleh lingkungan yang menciptakan pemahaman yang sama diantara seluruh unsur dan personil sekolah baik itu kepala sekolah, guru, staf, dan siswa serta orang tua siswa. Menurut Deal and Peterson budaya sekolah biasanya bisa dilihat pada aturan tertulis dan tidak tertulis, tradisi dan norma; harapan-harapan, cara bertindak, berpakaian, serta berbicara; apa yang dibicarakan atau tabu dibicarakan; kesediaan membantu (atau dibantu); pandangan guru tentang pekerjaan dan siswa dan sebagainya (Peterson dan Terrence, 2009).

Salah satu cara yang paling tepat dalam membangun budaya sekolah adalah dengan menggunakan pendekatan yang menggunakan konsep budaya. Karakter budaya sekolah menggambarkan sekumpulan nilai yang digunakan sebagai acuan dalam mengelola sekolah, sebagaimana dikatakan Peterson dan Terrence (2009). bahwa budaya sekolah adalah sekumpulan nilai yang melandasi perilaku, tradisi, kebiasaan keseharian dan simbol-simbol yang dipraktekakkan oleh kepala sekolah, guru, petugas administrasi, siswa dan masyarakat sekitar sekolah. Nilai-nilai dalam budaya sekolah mencakup kebiasaan hidup, etika, kejujuran, kasih sayang, mencintai belajar, bertanggung jawab, menghormati hukum dan peraturan, menghormati orang lain, mencintai pekerjaan, suka menabung, suka bekerja keras, tepat waktu (Maryamah, 2016).

Dalam pendekatan ini budaya diyakini tumbuh terkait dengan interaksi diantara warga sekolah dan bagaimana berbagai pandangan, kebiasaan dan informasi mempengaruhi individu (Baedowi dkk, 2015). Menurut Edgar H. Schein membedakan tiga lapis budaya organisasi (sekolah): artefak dan perilaku, nilai-nilai dan asumsi. Ketiga lapisan ini membedakan budaya satu organisasi dari organisasi lainnya. Artefak adalah elemen-elemen apa saja yang terlihat kasat mata pada sebuah organisasi (sekolah), seperti arsitektur, *furniture*, seragam kerja, atau ungkapan-ungkapan yang digunakan dalam berkomunikasi. Nilai-nilai bentukan (*espoused values*) adalah nilai-nilai dan aturan apa saja yang dibuat dan digunakan oleh organisasi secara resmi. Asumsi-asumsi yang hidup (*share basic assumptions*) dalam organisasi dapat dilihat pada perilaku-perilaku anggota organisasi, yang cenderung tidak di ungkapkan namun merupakan inti dari budaya organisasi (sekolah) (Edgar, 2010).

Peran budaya sekolah yang menjadi lokasi penelitian sangatlah penting dalam mewujudkan manajemen sekolah berwawasan gender. Rutinitas setiap pagi sebelum mengawali pelajaran yang dilakukan oleh kepala sekolah untuk hadir sebelum masuk sekolah dan berinteraksi dengan warga sekolah lainnya menunjukkan keunikan tersendiri yang akhirnya menjadi kebiasaan-kebiasaan yang wajib dilakukan oleh warga sekolah. Kepemimpinan kepala sekolah dan disiplin merupakan salah satu yang membentuk karakter budaya sekolah (Likona, 2014). Kepala sekolah memiliki

tanggungjawab terhadap berbagai arah pengembangan yang diharapkan di sekolah tanpa terkecuali moderasi beragama (Arni et al., 2022).

Di sekolah tersebut ditanamkan budaya untuk meningkatkan perwujudan keadilan dan kesetaraan gender di sekolah melalui budaya sekolah yang peka gender yaitu budaya yang mendorong terwujudnya keadilan dan kesetaraan gender yang diwujudkan dalam bentuk sikap, norma dan relasi warga sekolah, sehingga laki-laki dan perempuan memperoleh keuntungan yang sama. Upaya yang dilakukan sekolah dalam menciptakan budaya sekolah yang sensitif gender telah banyak dilakukan dimana situasi pembelajaran dan lingkungan fisik di lingkungan sekolah telah dibuat secara aman dan nyaman. Sekolah memfasilitasi guru olah raga bagi laki-laki dan perempuan agar terhindar dari pelecehan terhadap perempuan. Ketua OSIS dipilih bukan berdasarkan jenis kelamin tetapi dipilih sesuai dengan kemampuan siswa-siswi. Struktur organisasi kelas dengan ketua kelas seorang perempuan, bendahara seorang laki-laki, sekretaris seorang laki-laki (Observasi, 2018) Ini dilakukan oleh sekolah agar tidak terjadi pelabelan kepada jenis kelamin tertentu dan agar laki-laki dan perempuan merasakan peran yang berbeda dan bertanggung jawab terhadap peran yang telah diberikan.

Upaya-upaya sekolah dalam menciptakan budaya sekolah yang sensitif gender tersebut sesuai yang diungkapkan oleh Kementerian Pendidikan (2010) yaitu: a) Menciptakan rasa aman dan nyaman tanpa ada kekerasan fisik, psikis, seksual berbasis perbedaan jenis kelamin. b) Memberikan penghargaan dan penghormatan sesuai dengan posisi dan peran masing-masing. c) Menghindari terjadinya diskriminasi gender baik terhadap laki-laki dan perempuan. d) Menghilangkan stereotipi baik mengenai fungsi dan peran laki-laki dan perempuan. e) Tidak menggunakan simbol-simbol, gambar, poster, lukisan dan bahasa verbal maupun nonverbal yang menimbulkan pelecehan laki-laki dan perempuan. Sesuai dengan teori *equality* bahwa persamaan kesempatan bagi laki-laki dan perempuan dan semua orang mempunyai hak, tanggung jawab, status sosial dan akses atas sumber daya, tidak tergantung pada jenis kelamin apakah dilahirkan laki-laki maupun perempuan. Kesetaraan adalah keadilan perlakuan untuk laki-laki dan perempuan, sesuai dengan kebutuhan dan keterkaitan, meliputi persamaan/perbedaan perlakuan tetapi didasarkan pada persamaan hak, manfaat, kewajiban dan kesempatan (Rawls, 2001).

Dengan demikian integrasi antara budaya sekolah berwawasan gender dengan moderasi beragama akan memunculkan nilai-nilai keadilan, keharmonisan, dan kesetaraan bagi semua warga sekolah. Nilai keadilan yang tercipta adalah adanya persamaan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan baik bagi peserta didik, guru, pegawai, dan lainnya. Nilai keharmonisan yang muncul adalah adanya interaksi yang baik antara guru dan siswa serta seluruh warga sekolah. Nilai kesetaraan terwujud dari adanya perlakuan yang setara dan tidak terjadi diskriminasi terhadap salah satu jenis kelamin tertentu. Melestarikan moderasi beragama di sekolah dapat membudayakan siswa untuk

menegakkan keadilan dengan menghormati dan menghargai pendapat dan pilihan orang lain, dan menyeimbangkan kemanusiaan dan keilahian (Husna, 2020).

SIMPULAN

Sekolah berwawasan gender yang terintegrasi dengan moderasi beragama merupakan sekolah yang memperhatikan kebutuhan peserta didik laki-laki maupun perempuan dan menerapkan indikator-indikator moderasi beragama. Budaya sekolah yang berwawasan gender yang terintegrasi dengan moderasi beragama sudah dilaksanakan dengan penuh kesadaran sebagai perilaku alami oleh personil sekolah baik kepala sekolah, guru, staf, siswa dan orang tua.

Beberapa budaya sekolah berwawasan gender yang terintegrasi dengan moderasi beragama disekolah adalah komitmen, disiplin, dan tanggung jawab, toleransi, jujur, aman, nyaman, senang, senyum, salam, sapa, sopan, santun, anti kekerasan, komitmen kebangsaan, dan penerimaan terhadap budaya lokal. Budaya-budaya ini melekat pada seluruh warga sekolah baik laki-laki maupun perempuan tanpa adanya dominasi dan diskriminasi terhadap salah satu jenis kelamin.

DAFTAR PUSTAKA

- Alase, A. (2017). The Interpretative Phenomenological Analysis (IPA): A Guide to a Good Qualitative Research Approach. *International Journal of Education and Literacy Studies*, 5.
- Anggraeni, L. dan Sayyaf, T. F. (2022). The Role of Women as Movers of Religious Moderation Through The Family, *ANCOMS*, 6(1). DOI: <https://doi.org/10.36835/ancoms.v6i1.388>.
- Anwar, F., & Haq, I. (2019). Religious Moderation Campaign Through Social Media at Multicultural Communities. *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan*, 12(2), 177-187. <https://doi.org/10.35905/kur.v12i2.1392>
- Anwar, S. (2015). *Tolerance Education Through Islamic Religious Education in Indonesia. The 1st UPI International Conference on Sociology Education (UPI ICSE 2015)*. Bandung: Atlantic Press.
- Arni, T., Saputra, R., & Lahmi, A. (2022). Pengaruh Peran Kepala Madrasah dan Strategi Guru Terhadap Penguatan Nilai Moderasi Beragama Di Madrasah Tsanawiyah. *NUSANTARA: Jurnal Ilmu Pengetahuan Sosial*, 9(7): 2404-2412. DOI : 10.31604/jips.v9i7.2022.2404-2412.

- Aruan, S. A., Okere, M. I. O., and Wachanga, S. (2016). Influence of Culture and Gender on Secondary School Students' Scientific Creativity in Biology Education in Turkana County, Kenya. *Journal of Education and Practice*, 7(35): 25-35.
- Aziz, A. A. (2019). Implementasi Moders Beragama Dalam Pendidikan Islam Jakarta Pusat : Kelompok Kerja Implementasi Moders Beragama Di Rektorat Jendral Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia.
- Baedowi, A. (2015). *Manajemen Sekolah Efektif*. Jakarta: Yayasan Sukma & Media Group.
- Devi, A. D. (2021). Analisis Mutu dan Kualitas Input-Proses-Output Pendidikan di MAN 1 Tulang Bawang Barat. *ÁL-FÂHIM|Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*.
- Dokumen. (2018). SMA Negeri 2 Sekayu.
- Edgar, S. (2010). *Organizationla Culturale and Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Fuad, N. (2012). *Manajemen Pendidikan Berbasis Masyarakat*. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada.
- Hidayati. (2021). Kesetaraan Gender dalam Pelestarian Lingkungan Perspektif Al-Qur'an. *Tafakkur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 1(02): 186-199.
- Husna, U. & Thohir, M. (2020). Religious Moderation as a New Approach to Learning Islamic Religious Education in Schools. *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam*, 14(1), 199 - 222. doi:<https://doi.org/10.21580/nw.2020.14.1.5766>
- Jauhari, M. I. (2016). Pendidikan Anti Kekerasan Perspektif Al-Qur'an Dan Implementasinya Dalam Metode Pengajaran PAI. *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 8 (2): 171-184.
- Kamaludin, Purnama, T. S., dan Zirmansyah. (2021). Religious Moderation Strategy In The Virtual Era And Its Implication To Improving The Quality Of Education. *Jurnal Pendidikan Islam*, 7(2): 205-216. DOI: 10.15575/jpi.v7i2.14944.
- Kementerian Pendidikan Nasional. (2010). *Acuan Pelaksanaan Sekolah Menengah Atas Berwawasan Gender*. Jakarta: Kementerian Pendidikan Nasional.
- Kompas. (2015). Budaya Keagamaan untuk Kukuhkan Persatuan. Website: <http://print.kompas.com/baca/2015/09/05/Budaya-Keagamaan-untuk->

Kukuhkan-Persatuan.

Kompri. (2014). *Manajemen Sekolah Teori dan Praktek*. Bandung: Alfabeta.

Korpershoek, H., King, R. B., McInerney, D. M., Nasser, R. N., Ganotice, F. A., dan Watkins, D. A. (2019). Gender And Cultural Differences In School Motivation. *Research Papers in Education*. DOI: 10.1080/02671522.2019.1633557.

Lazenby, H. (2016). What is Equality of Opportunity in Education? *Theory and Research in Education* 14(1), 65-76. <http://eprints.gla.ac.uk/133451/1/133451.pdf>

Lessy, Z., Widiawati, A., Himawan, D. A. U., Alfiyaturrahmah, F., Calcabila, K. (2022). Implementasi Moderasi Beragama Di Lingkungan Sekolah Dasar. *Pedagogie*, 3(2): 137 – 148. DOI: <https://DOI.org/10.52593/pdg.03-2-03>

Likona. (2014). *Educating for Character*, trj. Pendidikan Karakter panduan Lengkap Mendidik Siswa menjadi Pintar dan Baik. Bandung: Nusa Media.

Mardawani and Veronika, L. (2019). Implementasi Nilai Luhur Pancasila Melalui Kegiatan Bakti Mahasiswa Untuk Memperkuat Komitmen Kebangsaan Pada Generasi Milenial. *Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan*, 4(2):134-148. DOI:[10.31932/jpk.v4i2.553](https://doi.org/10.31932/jpk.v4i2.553).

Marinda, L. (2020). Teori Perkembangan Kognitif Jean Piaget Dan Problematikanya Pada Anak Usia Sekolah Dasar. *An-Nisa' : Jurnal Kajian Perempuan & Keislaman*, 13(1).

Maryamah, E. (2016). Pengembangan Budaya Sekolah. *Tarbawi*, 2(2): 86-96.

Mikkola, A. and Miles, C. A. (2007). Development and Gender Equality: Consequences, Causes, Challenges and Cures, 2007, HECER Discussion Paper No. 159.

Miles, B. M. dan Huberman, M. (1992). *Analisis Data Kualitatif Buku Sumber tentang Metode-Metode Baru*. Jakarta. Retrieved from UIP.

Moleong, L. J. (2012). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Muawanah. (2018). Pentingnya Pendidikan Untuk Tanamkan Sikap Toleran Di Masyarakat. *Jurnal Vijjacariya*, 5 (1): 57-70.

- Mulyasa, D. (2011). *Pendidikan Bermutu dan Berdaya Saing*. Bandung: Rosda.
- Observasi. (2018). *SMA Negeri 2 Unggul Sekayu*.
- Peterson, K. D. & Terrence, E. D. (2009). *The Shopping School Culture Fieldbook*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Ramdhani, M. A. (2021). Penguatan Moderasi Beragama di Sekolah, Kemenag Tekankan Tiga Hal. <https://www.kemenag.go.id/read/penguatan-moderasi-beragama-di-sekolah-kemenag-tekankan-tiga-hal>.
- Rani, A. H., Manda, M. L., Yassi, A. H., Machmoed, H. (2020). Typical Features of Politeness Strategy Performed by Anregurutta (Religious Leader in Pappandangan Maros District of South Sulawesi), 3(4).
- Rawls, J. (2001). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosyada, D. (2016). Peran Kepala Sekolah dalam Peningkatan Mutu Pendidikan. Artikel.
- Siswanto (2019). Islamic Moderation Values on the Islamic Education Curriculum in Indonesia: A Content Analysis Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Madura. *Jurnal Pendidikan Islam*, 8(1): 121-152. <https://doi.org/10.14421/jpi.2019.81.121-152>
- Sudrajat, A. (2012). *Membangun Budaya Sekolah Berbasis Karakter Terpuji*. Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta.
- Surya, M. Strategi Kognitif Dalam Proses Pembelajaran. Bandung: Alfabeta.
- Suryadi, A. dan Idris, E. (2004). *Kesetaraan Gender dalam Bidang Pendidikan*. Bandung: Genesindo.
- Syakir, M. (2022). *Moderasi Beragama: Islam sebagai Etika Sosial*. Website: <https://uninus.ac.id/moderasi-beragama-islam-sebagai-etika-sosial/>.
- Wawancara. (2018). *SMA Negeri 2 Unggul Sekayu*.
- Wibowo, D. E. (2010). Sekolah Berwawasan Gender. *Muwazah*, 2(1), 189-196.
- Winata, K. A., I. Solihin., R. Uus., Erihadiana, M. (2020). Moderasi Islam dalam

Pembelajaran PAI Melalui Model Pembelajaran Konstekstual. *Ciencias: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Pendidikan*. 3(2), 82-92.

Zamroni. (2011). *Pendidikan Demokrasi pada Masyarakat Multikultural*. Yogyakarta: Gavin Kalam Utama.

Zhang, H., Chan, P.W.K., & Boyle, C. (Eds.). (2014). *Equality in Education: Fairness and Inclusion*. Sense Publishers. <https://www.sensepublishers.com/media/1987-equality-in-education-fairness-and-inclusion.pdf>.



MEMBANTAH PARADIGMA AGAMA YANG SALAH SEBAGAI UPAYA PENCEGAHAN KEKERASAN SEKSUAL PADA ANAK

Karisa Puspa Yeli¹, Fathia Phonna², Khaulah Nabila Amjad³

^{1,2,3}Institut PTIQ Jakarta/Program Kader Ulama Perempuan

Masjid Istiqlal Jakarta

Correspondence: karisapyeli@gmail.com

Abstract

The high rate of violence against children causes the growth and development of Indonesian children to be hampered which has an impact on the achievement of national development. There is a public misunderstanding of the meaning of a child's obedience, making the child's obedience built on character not based on values. There is a view that children have weak minds and the stigma of society regarding the taboo of talking about sex for children makes it increasingly difficult to prevent sexual violence. This is exacerbated by the repetition of religious materials that are not presented in a comprehensive manner which also produces a wrong understanding of religious teachings on the pattern of children's education related to sex education. Through qualitative research methods and library research, the author seeks to formulate material for re-reading the Qur'an and the steps for its application in society that allow the formation of new understandings in the process of sex education from the perspective of the Qur'an and Hadith. As a result, to carry out preventive and educative efforts regarding sex, it is necessary to have a new understanding based on the basic material in Islam (Al-Qur'an and Hadith) as the initial foundation for sex education which is then disseminated by female clerics as agents.

Keywords: Paradigm; child; sexual abuse

Abstrak

Tingginya angka kekerasan terhadap anak menyebabkan terhambatnya tumbuh kembang anak Indonesia yang berdampak pada capaian pembangunan bangsa. Adanya kesalahpahaman masyarakat terhadap makna patuhnya seorang anak kepada orangtua, menjadikan kepatuhan tersebut dibangun berdasarkan ketokohan bukan berdasarkan nilai. Adanya pandangan bahwa anak-anak memiliki akal yang lemah serta stigma masyarakat terkait tabu nya pembicaraan tentang seks bagi anak-anak menyebabkan upaya pencegahan kekerasan seksual semakin sulit dilakukan. Hal tersebut diperparah dengan pengulangan materi-materi keagamaan yang tidak disampaikan secara komprehensif yang turut memproduksi pemahaman yang salah terkait ajaran agama terhadap pola didik anak berkaitan dengan edukasi seks. Melalui metode penelitian kualitatif dan library research penulis berupaya merumuskan materi pembacaan kembali terhadap al-Qur'an serta langkah penerapannya di masyarakat yang memungkinkan terbentuknya pemahaman baru dalam proses edukasi seks perspektif Al-Qur'an dan hadis. Hasilnya, untuk melakukan upaya preventif dan edukatif mengenai seks perlu adanya pemahaman baru berdasarkan materi pokok dalam agama Islam (Al-Qur'an dan Hadis) sebagai pondasi awal edukasi seks yang kemudian disebarluaskan oleh ulama perempuan sebagai agen.

Kata Kunci: Paradigma; anak; kekerasan seksual

PENDAHULUAN

Pembangunan berkelanjutan yang digagas oleh pemerintah Indonesia, memiliki tujuan yang diantaranya yaitu untuk menjamin keadilan dan terlaksananya tata kelola yang mampu menjaga peningkatan kualitas hidup dari satu generasi ke generasi berikutnya. Sebagai upaya perlindungan terhadap generasi bangsa, peningkatan kualitas anak dan perempuan merupakan salah satu fokus pemerintah dalam memaksimalkan pembangunan berkelanjutan.

Hasil Sensus Penduduk Tahun 2020 menunjukkan bahwa sebanyak 29,50 persen atau setara dengan 79,7 juta penduduk Indonesia adalah penduduk dengan usia anak yaitu 0-17 tahun. Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak (Simfoni PPA) mencatatkan adanya peningkatan dalam tiga tahun terakhir yaitu sebanyak 1.499 kasus atau setara dengan 13,56 persen dibanding tahun 2019. Pada tahun 2022, sebanyak 46,70 persen dari angka kekerasan terhadap anak merupakan kasus kekerasan seksual. Tingginya angka kekerasan terhadap anak menyebabkan terhambatnya tumbuh kembang anak Indonesia yang berdampak pada capaian pembangunan bangsa. Kekerasan terhadap anak merupakan epidemi global yang menghambat pemenuhan hak asasi manusia dan pembangunan yang optimal pada tingkat individu, keluarga, komunitas, dan masyarakat. Kekerasan ini mempengaruhi jutaan anak perempuan dan anak laki-laki di seluruh dunia dengan banyak konsekuensi kesehatan, ekonomi, dan kesejahteraan jangka panjang dan luas. (Unicef, UNFPA, UN Women 2020).

Beragam upaya telah dilakukan pemerintah dan lembaga terkait untuk menanggulangi permasalahan kekerasan pada anak. Namun demikian, upaya tersebut perlu didukung dengan perubahan pola pikir keluarga di Indonesia yang sedikit banyaknya dipengaruhi oleh faktor budaya dan agama. Adanya pandangan bahwa anak-anak harus menghormati orang yang lebih dewasa di sekitarnya dengan mematuhi perintah berdasarkan kefiguran, melalui pemahaman terhadap perintah Allah untuk mematuhi orang tua dalam Q.S. al-Ahqaf/46:15. Selain itu doktrin pemahaman agama yang menyandarkan anak-anak pada pribadi yang lemah akal sehingga belum dapat membedakan situasi berbahaya atau tidak berimbang pada tabunya pendidikan seksual berdasarkan pemahaman terhadap Q.S Al-Baqarah/2:282. Penjelasan yang parsial terhadap kandungan ayat tersebut, serta tidak dijelaskan munasabahnyanya dengan ayat dan hadis lain menambah sulitnya upaya pencegahan kekerasan seksual terhadap anak.

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka adanya pembacaan kembali atas respon agama terhadap kekerasan seksual pada anak khususnya pada ayat-ayat yang disinggung sebelumnya, perlu dilakukan. Melakukan perbaikan dari dasar sehingga menciptakan sebuah pemahaman baru pada masyarakat terkait perintah agama bagi

orangtua untuk menjadi agen utama yang berperan aktif dalam mencegah terjadinya kekerasan seksual terhadap anak.

PEMBAHASAN

Fenomena *child maltreatment* atau penganiayaan terhadap anak telah diakui menjadi *important issue* secara internasional. Menurut data World Health Organization hampir 3 dari 4 anak di usia 2-4 tahun secara teratur menderita hukuman fisik dan atau kekerasan psikologis di tangan orang tua atau pengasuh, ini setara dengan 300 juta anak. (WHO, 2022). *Child maltreatment* sering kali memiliki konsekuensi kesehatan fisik dan mental baik jangka panjang maupun pendek, termasuk memberikan cedera, cacat, stres pasca-trauma, depresi, dan infeksi menular HIV.

Pada kasus remaja, hal ini akan memberikan gangguan yang lebih parah. Sebuah penelitian menyatakan bahwa Asia menjadi salah satu wilayah dengan kasus *child maltreatment* tertinggi, senasib dengan Afrika dan Amerika Utara. (Hillis, S., dkk, 2016). Jumlah korban *child maltreatment* di Indonesia sendiri juga terus mengalami peningkatan, tahun 2020 tercatat ada 3.087 kasus kekerasan anak, 2021 naik menjadi 11.957 dan saat ini 2022 sudah mencapai 14.517 dan kekerasan seksual terhadap anak menduduki porsi paling besar, yaitu sebanyak 46,70 persen dari angka kekerasan terhadap anak yang justru lebih banyak dilakukan oleh orang-orang terdekatnya.

Dari data di atas terlihat peningkatan drastis pada masa pandemi. Hal ini sangat disayangkan karena masa pandemi seharusnya menjadi kesempatan bagi orang tua dan anak untuk lebih dekat, malah menjadi problem baru yang meningkatkan kasus kekerasan khususnya kekerasan seksual. Kekerasan terhadap anak yang seringkali dilakukan oleh orang terdekatnya menjadi salah satu penganiayaan yang tak terlihat karena tertutupi oleh tembok privasi. Hal tersebut menjadi penghambat utama dalam menyusun strategi pencegahan karena sang pelaku juga menjadi sumber pengasuhan. (Butchar, L. dkk, 2006).

Pembacaan Kembali Terhadap Makna Hak dan Kepatuhan Anak

Al-Qur'an menjadikan keluarga sebagai tanggung jawab yang amat besar. Amanat yang harus dijaga dan dididik. Terjaminnya kesejahteraan keluarga dalam tema ini anak, ialah melingkupi jasmani dan rohani, Sesuai firman Allah dalam Al-Qur'an surah Al-Tahrim [66]:6.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ....

“Wahai orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu....”

Bahkan saking pentingnya menjaga kesejahteraan anak, dalam kasus perceraian Allah tetap membebankan tugas kepada suami untuk tetap memberikan tempat tinggal yang nyaman kepada istri yang sedang hamil selama menjalani iddah dan wajib

membiayai seluruh kebutuhan istri tersebut sampai melahirkan sehingga menutup potensi yang dapat mengurangi atau mengganggu kesejahteraan anak, sebagaimana firman-Nya dalam Al-Qur'an surah At-Thalaq [65]:6.

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَأَتَمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ....

“Jika mereka (para istri yang diceraikan) itu sedang hamil, maka berilah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)-mu maka berilah imbalannya kepada mereka; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik”

Maka dapat dipahami bahwa anak memiliki hak untuk terjaga kesejahteraannya, terlindungi dari segala perbuatan yang mengurangi atau menghilangkan hak tersebut baik dari dalam maupun luar rumah.

Adapun kepatuhan anak kepada orangtua, hal ini sering kali dianggap sebagai sesuatu yang wajib dan mutlak, yang berarti harus patuh pada orangtua dalam hal apapun, termasuk dalam hal ini ketika dilecehkan maka tidak boleh menghindar, melawan ataupun melapor.

Patuh kepada orangtua memang diperintahkan dalam Al-Qur'an, salah satunya terdapat dalam surat al-Ahqaf/46:15.

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۚ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ ۖ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمَلُهُ ۖ وَفِصْلُهِ ۖ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ ۖ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۖ قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ....

“Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan, sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun ia berdoa: "Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku”

kalimat “Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya.” maksudnya adalah “Kami perintahkan kepada manusia untuk berbakti kepada kedua orang tuanya dan mengasihi keduanya”. Ayat ini turun berkaitan dengan Ummu Sa'd yang berkata kepada Sa'd, "Bukankah Allah telah memerintahkan manusia untuk menaati kedua orang tuanya? Maka sekarang aku tidak mau makan dan minum lagi sebelum kamu kafir kepada Allah." Ternyata Ummu Sa'd tidak mau makan dan minum sehingga keluarganya terpaksa membuka mulutnya dengan memakai tongkat (lalu memasukkan makanan dan minuman ke dalamnya). Lalu turunlah ayat ini, yaitu firman-Nya: Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya. (Katsir, 1999)

Adapun dalam riwayat hadis dalam Musnad Imam Ahmad juga ditegaskan bahwa tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam bermaksiat kepada Allah, berikut penjelasannya;

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

Dari Ali radliyallahu 'anhu, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: "Tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam bermaksiat kepada Allah 'azza wa jalla." (Şakir, 1995)

Sehingga telah jelas bahwa perintah berbakti kepada kedua orangtua hanya berlaku dalam hal kebaikan. Dalam kasus kekerasan seksual yang dilakukan oleh orangtua terhadap anaknya, ini sama sekali tidak dibenarkan dalam agama maupun norma dan tidak bisa dianggap sebagai bentuk berbakti atau kepatuhan anak kepada orangtua. Bahkan setiap orang berkewajiban untuk menghentikan dan mencegah kezaliman tersebut, sebagaimana sabda Nabi SAW:

عَنْ الْحُسَيْنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " أَنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا "، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا أَنْصُرُهُ مَظْلُومًا، فَكَيْفَ أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ ظَالِمًا؟، قَالَ: " تَحْجُزُهُ، تَمْنَعُهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ "

Dari Hasan berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Tolonglah saudaramu ketika dia berbuat zalim atau dizalimi, seorang laki-laki bertanya, "Wahai Rasulullah, aku dapat menolong jika memang ia dizalimi. Namun bagaimana cara aku menolongnya jika ia pelaku kezaliman?" beliau menjawab "hendaklah engkau mencegah dia, melarangnya, maka begitulah cara menolongnya (Şakir, 1995)

Adapun cara yang paling efektif untuk mencegah kezaliman adalah dengan melaporkan kasus tersebut ke pihak yang berwajib.

Pembacaan Kembali Terhadap Pandangan Anak Lemah Akal

Dalam kasus kekerasan seksual banyak anak yang tidak menyadari bahwa dirinya dalam keadaan berbahaya. Maka sudah selayaknya orang tua memberikan pendidikan seksual sedari dini agar anak-anak paham apabila berada dalam posisi yang membahayakan.

Adanya pemahaman yang salah terhadap pemaknaan Q.S. al-Baqarah/2:232

...فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُجِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِكْ لِوَلِيِّهِ بِالْعَدْلِ....

"...Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur...."

Beberapa pendapat mengatakan bahwa maksud dari kata سَفِيهًا pada ayat ini adalah anak-anak yang masih kecil. Namun menurut al-Qurthubi maksud tersebut tidak

dapat diterima, karena kata *سَفِيهًا* sering pula disebutkan untuk orang-orang yang sudah besar. Sama seperti orang tua, ada yang memiliki akal yang lemah, ada pula anak-anak yang memiliki akal yang kuat. (Qurthubi, 2006). Sebagaimana diketahui bahwa kekuatan akal dapat diperoleh melalui pembelajaran.

Mengutip ayat lain Q.S An-Nisa [4]: 5.

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (5) وَأَبْتَلُوا أَلْيَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ....(6)

“Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik (5) Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya....(6)

Ayat lima yang juga menyebutkan kata *sufaha* yang diperjelas kembali pada ayat selanjutnya dengan kalimat “Ujilah anak yatim itu” yang berarti melatihnya dan mengamatinya dalam mengelola harta dengan baik sebelum harta tersebut diserahkan bukan dibiarkan begitu saja. (Al-Zuhaili, 2009). Megaitkan dengan kasus seksual, para orangtua menyandarkan sifat lemah akal ini kepada anak sehingga mereka selalu merasa anak belum siap dalam menerima seks edukasi.

Pendidikan seksual terhadap anak sesungguhnya bukan hal yang asing di dalam ajaran Islam. Dikuatkan dengan perintah Allah dalam Q.S An-Nur/24:58.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ۚ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ۚ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ ذَلِكَ ۚ طَوُّفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga aurat bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”

Allah 'azza wa Jalla memberikan pelajaran kepada hamba-hamba-Nya melalui ayat ini, agar budak-budak dan anak-anak yang belum baligh tetapi sudah paham membuka (aurat) dan lainnya untuk meminta izin kepada keluarganya pada ketiga waktu ini. Ketiga waktu ini merupakan waktu yang biasanya orang tengah berada dalam keadaan terbuka atau telanjang. Sebelum berada dalam penghujung tidur, juga waktu melepas pakaian tidur dan mengenakan pakaian siang.

Waktu istirahat siang adalah waktu menanggalkan pakaian ini terjadi pada tengah hari. Sebab pada saat inilah terik dan panasnya siang begitu kuat. Sedangkan setelah shalat Isya, ini merupakan waktu melepas pakaian untuk berangkat tidur. Pada ketiga waktu ini biasanya aurat terbuka.

Diriwayatkan oleh Sunan Daruquthni :

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ , عَنْ أَبِيهِ , عَنْ جَدِّهِ , قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ , وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا لِعَشْرِ , وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ , وَإِذَا رَوَّجَ أَحَدُكُمْ عَبْدَهُ أَمَتَهُ أَوْ أَجِيرَهُ فَلَا يَنْظُرْ إِلَى مَا دُونَ السُّرَّةِ» وَفَوْقَ الرِّكْبَةِ , فَإِنَّ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ إِلَى الرِّكْبَةِ مِنَ الْعَوْرَةِ

Amr bin Syu'aib mengabarkan kepada kami, dari ayahnya, dari kakeknya, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, 'Suruhlah anak-anak kalian melaksanakan shalat ketika telah berusia tujuh (tahun), dan pukullah mereka (bila menanggalkan)nya bila telah berusia sepuluh (tahun), serta pisahkanlah tempat tidur mereka. Dan bila seseorang di antara kalian menikahkan budak laki-lakinya dengan budak perempuannya atau pelayannya, maka hendaklah budak perempuannya tidak melihat sesuatu pun dari auratnya (yakni aurat tuannya), sesungguhnya apa yang di bawah pusat hingga lututnya adalah aurat'." (Quthni, 2011).

Dari ayat dan hadis di atas dapat dipahami bahwa seks edukasi harus diajarkan kepada anak. Saat berusia sepuluh tahun anak sudah harus dipisah tempat tidurnya antara laki-laki dan perempuan karena mereka sudah dianggap dalam usia yang sudah paham batasan aurat antar lawan jenis, membangun kesadaran privasi baik bagi anak dan orangtua.

Anak Butuh Kasih Sayang, Bukan Kekerasan

Karena anak merupakan suatu amanat, maka ia bukanlah hak milik yang bisa diperlakukan sesuka hati. Pasti ada rambu-rambu dalam menjaganya sehingga sang pemilik sejatinya tidak marah, di antaranya dengan berlaku adil, berbuat baik kepada keluarga (kerabat), tidak mudah emosi dan mudah memaafkan, firman Allah: "Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan dan memberi bantuan

kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan....”(QS An-Nahl [16: 90)

“...orang-orang yang mengendalikan kemurkaannya, dan orang-orang yang memaafkan (kesalahan) orang lain. Allah mencintai orang-orang yang berbuat kebaikan.”(QS. Ali Imran[3]:134)

Berbicara tentang kebaikan, Al-Qur'an memberikan arahan atau rute baru untuk merincikan bagaimana hasanah itu, Firman-Nya “*Sesungguhnya, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan (mau'idah al-hasanah) yang baik bagimu....*”

Salah satunya Rasulullah SAW, memberikan contoh dalam berkasih sayang kepada anak kecil. Dalam riwayat Shahih Bukhari 1979, disebutkan;

صحيح البخاري ١٩٧٩: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ الدَّوْسِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي طَائِفَةِ النَّهَارِ لَا يُكَلِّمُنِي وَلَا أُكَلِّمُهُ حَتَّى أَتَى سُوقَ بَنِي قَيْنُقَاعَ فَجَلَسَ بِنَاءِ بَيْتِ فَاطِمَةَ فَقَالَ أُمَّ لُكْعُ لُكْعُ أُمَّ لُكْعُ فَحَبَسْتَهُ شَيْئًا فَظَنَنْتُ أَنَّهَا تَلْبِسُهُ سَخَابًا أَوْ تُعَسِّلُهُ فَجَاءَ يَشْتَدُّ حَتَّى عَانَقَهُ وَقَبَّلَهُ وَقَالَ اللَّهُمَّ أَحْبِبْهُ وَأَحِبَّ مَنْ يُحِبُّهُ قَالَ سُفْيَانُ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ أَحْبَبْتَنِي أَنَّهُ رَأَى نَافِعَ بْنَ جُبَيْرٍ أَوْتَرَ بِرُكْعَةٍ

“Telah menceritakan kepada kami 'Ali bin 'Abdullah telah menceritakan kepada kami Sufyan dari 'Ubaidullah bin Abu Yazid dari Nafi' bin Jubair bin Muth'im dari Abu Hurairah Ad Dawsiy radliyallahu 'anhu berkata: Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam keluar pada waktu siang hari dan Beliau tidak berbicara kepadaku dan akupun juga tidak berbicara kepada Beliau hingga sampai di pasar Bani Qainuqa'. (Setelah keluar dari pasar) maka Beliau duduk di halaman rumah Fathimah lalu berkata: "Mana anak kecil itu. Mana anak kecil itu? (maksudnya Hasan bin 'Ali)." Rupanya Fathimah yang menahan anak kecil itu karena suatu keperluan, seingatku Fathimah memasang ikat leher yang sering dipakainya atau memandikannya, lalu Beliau datang dengan tergesa hingga Beliau bentangkan tangannya untuk memeluk dan menciumnya, lalu Beliau berdoa: Ya Allah, cintailah dia dan cintailah orang yang mencintainya. Telah berkata Sufyan: berkata 'Ubaidullah: telah mengabarkan kepada saya bahwa dia memandang Nafi' bin Jubair membolehkan witiir dengan satu raka'at saja.

Anak kecil yang dimaksud adalah al-Hasan bin Ali, adapun pelajaran yang dapat diambil dari hadist diatas adalah: Sikap kasih sayang beliau terhadap anak kecil, bercanda serta memeluk dan mencium mereka. (Al-Asqalani, 2013)

Adapun riwayat Sunan Ibnu Majah 3655:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَدِمَ نَاسٌ مِنَ الْأَعْرَابِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا أَتَقْبَلُونَ صِبْيَانَكُمْ قَالُوا نَعَمْ فَقَالُوا لَكِنَّا وَاللَّهِ مَا نُقْبَلُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمْلِكُ أَنْ كَانَ اللَّهُ قَدْ نَزَعَ مِنْكُمْ الرَّحْمَةَ

"Telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Abu Syaibah telah menceritakan kepada kami Abu Usamah dari Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya dari Aisyah dia berkata: "Sekelompok orang badui datang menemui Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, mereka berkata: "Apakah kalian mencium anak-anak kalian?" Para sahabat menjawab, "Ya." Maka orang-orang Arab badui itu berkata: "Demi Allah, kami tidak pernah melakukannya." Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Aku memiliki apa yang telah Allah hilangkan dari sikap kasih sayang kalian." (Qazwiniy, 2014)

Dua hadis diatas cukup menjadi landasan yang menjadi orangtua sebagai sumber perlindungan dan kasih sayang bagi anak dan kewajiban menciptakan lingkungan ramah anak adalah tugas setiap individu. Hal ini tentu berbanding terbalik dengan kasus di masyarakat. Sebagaimana data yang telah disebutkan sebelumnya bahwa kekerasan seksual lebih banyak dilakukan oleh orang terdekat, termasuk orangtua.

Langkah Membentuk Pemahaman Masyarakat Baru Terkait Edukasi Seksual Anak Oleh Ulama Perempuan

Ulama perempuan Indonesia memberikan harapan baru tentang menggunakan tafsir gender yang inklusif tetapi juga menawarkan narasi baru kesetaraan gender yang inklusif. Ulama perempuan berperan dalam membentuk pemahaman baru di kalangan masyarakat untuk mewujudkan kehidupan yang aman bagi perempuan dan anak. Adapun langkah yang dapat dilakukan oleh ulama perempuan dalam mewujudkan dunia yang ramah anak dan perempuan adalah sebagai berikut:

1. Memproduksi materi, penafsiran, maupun pandangan baru yang bersifat inklusif. Latar belakang perbedaan dan perpecahan serta fitnah itu bentuknya bermacam-macam. Bisa jadi karena pemahaman tentang Islam yang sepotong-sepotong dan tidak seutuhnya, kebodohan, kurang ilmu, hawa nafsu atau karena faktor duniawi. Ulama perempuan perlu hadir untuk memproduksi pemahaman yang lebih inklusif. Materi-materi tersebut dibuat dengan mempertimbangkan perspektif kaum rentan seperti anak dan perempuan.
2. Menjadi agen penyebar pemahaman baru tersebut melalui kegiatan advokasi, karya tulis ilmiah, serta konten media yang tersedia. Kondisi zaman yang berkembang, memberikan ruang bebas bagi ulama perempuan untuk tampil secara langsung di hadapan masyarakat. Kondisi tersebut memungkinkan bagi ulama perempuan untuk memberikan advokasi secara langsung kepada masyarakat terkait pemahaman yang telah diformulasikan olehnya.
3. Aktif memberikan masukan kepada penentu kebijakan terkait dalam upaya perumusan kebijakan yang inklusif. Selain memberikan ceramah dan bimbingan kepada masyarakat, ulama perempuan juga dapat berperan aktif sebagai rekan pemangku kebijakan untuk

mempercepat perbaikan. Masukan-masukan berdasarkan tinjauan agama sangat diperlukan untuk membangun kebijakan yang inklusif.

SIMPULAN

Orangtua berkewajiban menjadi penjamin kesejahteraan dan sumber kasih sayang anaknya. Setiap perbuatan yang dapat mengganggu kesejahteraan anak adalah sebuah pelanggaran atau disebut *child maltreatment* dan hal ini harus dihentikan sebagaimana perintah agama, langkah paling efektif adalah dengan melaporkannya ke pihak berwajib. Pelaporan ini tidak memandang bulu, baik itu saudara apalagi orangtua karena agama tidak pernah memerintahkan seorang anak patuh dalam kemaksiatan dan kerugian.

Islam sebenarnya sudah menyajikan langkah pendidikan terbaik bagi anak, termasuk dalam hal seksualitas. Paradigma yang menganggap anak sebagai golongan yang lemah akalnya sehingga cenderung menyepelkan seks edukasi adalah kesalahan yang fatal. Padahal syariat telah memberikan seks edukasi bagi anak, seperti orang tua yang harus memberikan pemahaman tentang aurat, pemisahan tempat tidur anak dan pengajaran waktu-waktu tertentu yang berkaitan dengan seksualitas. Pengajaran tersebut tidak lain untuk melindungi pertumbuhan anak dan membangun kesadaran akan privasi dan seksualitas.

Anak harus mendapatkan seks edukasi sedini mungkin, mengingat kasus kekerasan seksual saat ini tidak memandang usia anak. Pengajaran seks edukasi bisa dimulai dari hal-hal kecil, seperti pengenalan bagian-bagian vital tubuhnya yang tidak boleh disentuh orang lain. maka kemungkinan besar kekerasan seksual dapat dicegah. Kalaupun sudah terjadi, setidaknya anak mampu melaporkan peristiwa yang dialaminya sebagai pelecehan seksual, karena selama ini kekerasan tersebut diketahui karena rata-rata anak mengalami sakit dibagian vitalnya bukan karena mereka menyadari telah menjadi korban pelecehan seksual.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asqalani, Ibn Hajar. (2013). *Fath al-Baari bi Syarh Shahih Al-Bukhari*, jild. Damaskus: Al-Risalah al-'Alamiyyah.
- Butchar, L., Alison Phinney Harvey, A.P., Mian M., & Fürniss, T. (2006). *Preventing Child Maltreatment: A Guide to Taking Action and Generating Evidence*. Switzerland: WHO Press.
- Al-Dar Quthni, Umar. (2011). *Sunan Al-Dar Quthni*. Beirut: Dar Ibnu Hazm.
- Hillis, S., dkk (2016). Global Prevalence of Past-year Violence Against Children: A Systematic Review and Minimum Estimates. *National Library of Medicine*, <http://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/26810785/>

- Katsir, Ibnu. (1999). *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim, jil.4*. Riyadh: Dar al-Thayyibah li al-Nusyur wa al-Auzi'.
- Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia. Angka kekerasan Terhadap Anak Tinggi di Masa Pandemi, <http://www.kempppa.go.id/index.php/page/read/29/2738/angka-kekerasan-terhadap-anak-tinggi-di-masa-pandemi-kemen-pppa-sosialisasikan-protokol-perlindungan-anak#:~:text=“Berdasarkan%20data%20SIMFONI%20PPA%2C%20pada%201%20Januari%20–,1.848%20kasus%20kekerasan%20seksual%2C%20angka%20ini%20tergolong%20tinggi.”>
- Qazwiniy, Ibnu Maajah. (2014). *al-Sunan li Al-Imam Ibnu Majaah Qazwiniy*, Jil. 3. Mesir: Dar al-Ta'shiil.
- Al-Qurthubi, Abi Bakr. (2006). *Al-Jami' al-Ahkam AL-Qur'an*, jil.4. Beirut: Muassas al-Risalah.
- Šakir, Ahmad Muhammad. (1995). *Al-Musnad li al-Imam Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, Jild. 2*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Šakir, Ahmad Muhammad. (1995). *Al-Musnad li al-Imam Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal*, Jild. 3. Kairo: Dar al-Hadis.
- Utomo, H., Tanziha, I., Arifin, J., Noegroho, W. (2021). *Profil Anak Indonesia*. Kemen PPPA WHO. (2022). *Child Maltratment*. <http://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/child-maltreatment>
- Al-Zuhaili, Wahbah. (2009). *Tafsir al-Munir, jil.2*. Damaskus: Dar al-Fikr.



PERANAN PEREMPUAN DALAM RANAH KEBIJAKAN: MEMBACA ULANG REALITA DAN TEKS AGAMA

Khaulah Nabila Amjad^{1*}, Karisa Puspa Yeli², Fathia Phonna³
^{1,2,3}Institut PTIQ Jakarta/Program Kader Ulama Perempuan
Masjid Istiqlal Jakarta

*Correspondence: khaulahnabila9@gmail.com

Abstract

Women have the same rights as men in the nation and state. Women have the freedom to choose whether to be in the domestic sphere or the public sphere. However, the culture that has been rooted in society that women are only domestic because the public belongs to men, makes women who take part in the public sphere are considered to be against and violating the rules. So that the issue of women serving in politics and playing a role in the public is still controversial. Through qualitative research methods and library research, the author tries to reread the related verses of the Qur'an. Thus, the public will be more aware of the value of Islamic teachings which provide equal political opportunities for women. The view which states that women's participation in politics has not provided fresh air for the realization of gender justice policies, because the participants are based on colleagues. This should not dampen women's efforts to continue to increase women's political participation. The fulfillment of women's participation in politics is a prerequisite for the realization of gender justice policies.

Keywords: *Politic; Women; Public Policy*

Abstrak

Perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki dalam berbangsa dan bernegara. Perempuan memiliki kebebasan untuk memilih akan berada di ranah domestik atau ranah publik. Akan tetapi budaya yang sudah mengakar di masyarakat bahwa perempuan itu ranahnya hanya domestik karena publik adalah milik laki-laki, membuat para perempuan yang berkiprah dalam ranah publik dianggap menentang dan menyalahi aturan. Sehingga persoalan perempuan yang menjabat dalam politik dan berperan pada publik, masih menjadi kontroversial. Melalui metode penelitian kualitatif dan library research penulis berupaya melakukan pembacaan ulang terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan. Dengan demikian, masyarakat akan semakin sadar tentang nilai ajaran Islam yang memberikan kesempatan politik yang sama terhadap perempuan. Adapun pandangan yang menyatakan bahwa partisipasi perempuan dalam politik belum memberikan angin segar bagi terwujudnya kebijakan berkeadilan gender, dikarenakan partisipannya berdasarkan kolega. Hal tersebut seharusnya tidak menyurutkan upaya perempuan untuk terus berupaya meningkatkan partisipasi politik perempuan. Terpenuhinya angka partisipasi perempuan dalam politik menjadi pra syarat untuk terwujudnya kebijakan berkeadilan gender.

Kata Kunci: Politik; Perempuan; Kebijakan Publik.

PENDAHULUAN

Pada tahun 2020 berdasarkan hasil sensus diketahui jumlah penduduk Indonesia mencapai 270.203.917 jiwa terdiri dari 50,58 persen laki-laki dan 49,42 persen perempuan. Untuk mencapai keberhasilan pembangunan perlu adanya dorongan agar terwujudnya keseimbangan partisipasi perempuan dan laki-laki dalam semua aspek kehidupan yang didukung oleh kebijakan publik yang adil gender. Kebijakan publik yang diatur dalam serangkaian undang-undang maupun peraturan pemerintah diformulasikan melalui lembaga legislatif sebagai lembaga perwakilan rakyat. Oleh karena itu keterwakilan perempuan yang berimbang dalam lembaga legislatif diperlukan agar dapat mengakomodir segala kebutuhan masyarakat termasuk perempuan.

Kesadaran akan pentingnya keterwakilan perempuan di Indonesia telah sejak lama diakomodir di dalam (UU) No. 68 Tahun 1958 tentang Ratifikasi Konvensi Hak Politik Perempuan. Upaya pelibatan partisipasi perempuan dalam politik pun terus dilakukan dengan disahkannya UU Nomor 12 Tahun 2003, Pasal 65 ayat (1) yang memberikan ketentuan agar partai politik peserta Pemilu memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30% di dalam mengajukan calon anggota DPR, DPD, dan DPRD. Berdasarkan hasil Pemilu 2019, keterwakilan perempuan di Lembaga Legislatif Nasional (DPR-RI) berada pada angka 20,8 persen atau 120 anggota legislatif perempuan dari 575 anggota DPR RI (KPU, 2019).

Luasnya kesempatan perempuan dalam berpartisipasi secara politik tidak diikuti oleh meningkatnya kapasitas pembangunan pada kaum perempuan, sehingga kaum perempuan masih dalam posisi yang termarginalkan. Hal tersebut dapat dilihat dari angka indeks pembangunan manusia (IPM). Pada tahun 2019 IPM perempuan di Indonesia masih berstatus sedang dengan nilai IPM 69,18, tertinggal jauh dengan laki-laki yang telah mencapai nilai IPM 75,96.

Tidak setaranya IPM tersebut tidak hanya dipengaruhi oleh kuantitas perempuan di ranah politik yang belum memenuhi kuota yang ditentukan dalam undang-undang. Kurang memadainya kualitas pegiat politik perempuan yang masih mengedepankan oligarki di tingkat lokal (keluarga politik, jaringan elit lokal, dan afiliasi partai politik yang berkuasa) juga ditenggarai menjadi penyebab masih terjadinya ketimpangan gender di ranah kebijakan publik.

Pandangan Qur'an/Hadits/Ulama Terhadap Politik Perempuan

Mayoritas ulama fikih terutama dari kalangan salaf hampir sepakat melarang perempuan menjadi pemimpin, dengan landasan firman Allah SWT *"kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita"* dan hadits Nabi saw. yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari menyatakan bahwa *"tidak akan beruntung suatu kaum yang mana urusan mereka dipimpin oleh wanita"*. Pandangan lain menyatakan perempuan mempunyai kemerdekaan untuk berperan, baik di dalam maupun di luar rumah demikian juga dalam bidang politik.

Fenomena-fenomena ini lah yang menghasilkan perbincangan bagaimana kedudukan perempuan dalam Islam dan seperti apa pandangan Islam terhadap perempuan yang berpolitik dan bahkan menjadi pemimpin dalam lembaga pemerintahan. (Trisnani, 2021: 3)

Adapun Yusuf al-Qardhawi memandang kedudukan perempuan dalam sistem politik sama halnya dengan laki-laki. Ia menyejajarkan kaum perempuan dan kaum laki-laki, karena dalam masalah politik keduanya memiliki hak yang sama. Menurut al-Qardhawi, perempuan dewasa adalah seorang mukallaf secara utuh, yang dituntut untuk beribadah kepada Allah, menegakkan agama-Nya, dan berkewajiban melakukan amar ma'ruf nahi munkar, seperti halnya kaum laki-laki, demikian pula dalam hal kenegaraan.

Al-Qardhawi membolehkan perempuan menjalankan peran sosial sebagai hakim dengan beberapa syarat dan ketentuan-ketentuan khusus. Karena menurutnya, posisi tersebut tidaklah bertentangan dengan kepentingan sosial. Bahkan sebaliknya, kepentingan sosial justru membutuhkan keterlibatan perempuan. Dengan ini, dapat dikatakan bahwa fatwa di atas muncul karena adanya pengaruh sosial politik. Dalam hal ini, al-Qardhawi tergolong moderat. Sedangkan dalam masalah presiden, dewan perwakilan sama sekali tidak identik dengan kepemimpinan seorang khalifah atau amirul mu'minin yang bersifat individu melainkan kepemimpinan presiden, dewan perwakilan yang berkembang saat ini bersifat kolektif tidak bersifat individu. (Trisnani, 2021: 17-18)

Dalam tafsir tematik Kemenag, Al Qur'an menegaskan bahwa etika Al Qur'an tentang politik itu mengacu pada: *Pertama*, bahwa politik itu merupakan akses terhadap kekuasaan Negara yang secara lahiriah berasal dari amanat rakyat, maka kekuasaan itu harus digunakan, dialokasikan, dan didistribusikan dengan benar dan adil untuk kesejahteraan rakyat (an-Nisa/4: 58). *Kedua*, bahwa akses terhadap kekuasaan Negara itu hakikatnya merupakan amanat Allah, maka kekuasaan politik itu harus bisa dipertanggungjawabkan kepada Allah sesuai dengan peraturan perundang-undangan Allah yang disebutkan di dalam Al Qur'an dan as-Sunnah. *Ketiga*, bahwa kekuasaan politik itu harus digunakan, dialokasikan, dan didistribusikan untuk mengharumkan Islam; memperkuat, mendukung, dan mendorong kegiatan yang ma'ruf, dan mencegah tindakan yang mungkar (Ali Imran/3: 104). *Keempat*, bahwa kekuasaan politik itu harus digunakan, dialokasikan, dan didistribusikan untuk memperkuat kesatuan dan persatuan (Ali Imran/3 : 103). *Kelima*, bahwa dalam berpolitik harus menghindari suatu golongan menghina dan merendahkan golongan yang lain, serta tidak saling mencela satu golongan terhadap golongan yang lainnya (al-Hujurat/49: 11). (Depag RI, 2009: 29)

Dari kelima etika tersebut, tidak ada sama sekali yang mengarah spesifik pada jenis kelamin laki-laki atau perempuan, intinya dalam berpolitik harus memiliki etika yang telah disebutkan tadi.

Fatima Mernissi memberi kesimpulan bahwa Al Qur'an sebagai Kitab Suci yang bersumber dari wahyu Ilahi, adalah lebih tinggi tingkatannya jika dibandingkan dengan

Hadits, yang merupakan pelaporan para Sahabat yang dianggap mengetahui perbuatan atau perkataan yang bersumber dari Nabi. (Zubaidah, 2010: 108)

Juga menurut tafsir tematik kemenag, dalam Al Qur'an term *al mar'ah* itu digolongkan menjadi 3: *al mar'ah as Shalihah*, *al ma'ah as Sayyi'ah*, dan *al Mar'ah wa Musyarakatuha fil Ijtima'iyah*. Contoh *al Mar'ah wa Musyarakatuha fil Ijtima'iyah* adalah kisah Ratu Bilqis yang memimpin negeri Saba', Ibu Musa yang mengasuh anak, dan dua Putri Nabi Syu'aib yang menggembala ternak. Kisah-kisah ini menunjukkan bahwa sejak zaman dahulu, perempuan sudah berperan dalam publik/masyarakat, dan itu diperbolehkan bahkan sampai diabadikan dalam al-Qur'an. (Depag RI, 2009: 75-76)

Protes Perempuan dalam Al-Qur'an

Islam merupakan agama *rahmatan lil 'alamin*. Islam hadir sebagai petunjuk untuk membawa manusia dari segala kesengsaraan dan penindasaan, termasuk membebaskan dan mengangkat derajat kaum perempuan dari ketidakadilan yang diterimanya selama jaman jahiliyah. Islam membawa perbaikan hampir pada setiap aspek kehidupan, salah satunya dalam ranah politik.

Dalam ranah politik, Islam tidak pernah melarang perempuan untuk berperan aktif dalam pembuatan kebijakan publik. Namun kondisi masyarakat Arab saat itu yang menjadikan perempuan sebagai manusia kelas ke dua, mengakibatkan kesalahpahaman terkait ajaran Islam. Islam dianggap tidak memprioritaskan perempuan dalam membuat aturan sekalipun aturan tersebut menyangkut kehidupan perempuan.

Pada kenyataannya beberapa ayat Al-Qur'an justru turun berkenaan dengan protesnya perempuan di hadapan Rasulullah. Ayat dimaksud adalah Q.S Al-Imran/3:195; Q.S Al-Mujadilah/58:1-4; Q.S An-Nisa/4:34; dan Q.S An-Nur/24:11-20. Begitu berpengaruhnya protes perempuan di mata Allah sehingga aduannya diabadikan dalam serangkaian kebijakan Al-Qur'an yang berlaku sampai saat ini.

Adapun penjelasan terkait ayat-ayat tersebut adalah sebagai berikut:

1.Ummu Salamah dan keadilan gender

Sa'id ibnu Mansur mengatakan, telah menceritakan kepada kami Sufyan, dari Amr ibnu Dinar, dari Salamah (seorang lelaki dari kalangan keluarga Ummu Salamah) yang menceritakan bahwa Ummu Salamah pernah berkata, "Wahai Rasulullah, kami belum pernah mendengar Allah menyebutkan kaum wanita dalam masalah hijrah." Maka Allah subhanahu wa ta'ala menurunkan firman-Nya:

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ

"Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kalian, baik laki-laki ataupun perempuan." (Q.S Al-Imran/3:195) hingga akhir ayat.

Orang-orang Anshar mengatakan, "Ummu Salamah adalah wanita pertama yang datang berhijrah kepada kami." Imam Hakim meriwayatkannya di dalam kitab Mustadrak melalui hadits Sufyan ibnu Uyaynah.

2.Suara Khaulah Binti Tsa'labah dalam Kebijakan Talak

Allah berfirman dalam Q.S Al Mujadalah/58:1-4:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الْبِئْسَى تَجَدَّدَكَ فِي رُؤُوسِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَخَاوُرُكُمْ إِنَّا اللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

“Sungguh, Allah telah mendengar ucapan perempuan yang mengajukan gugatan kepadamu (Muhammad) tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah, dan Allah mendengar percakapan antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar, Maha Melihat...”

Turunnya ayat tersebut memberikan gambaran betapa Islam menghargai pendapat perempuan. Kebijakan berupa ayat al-Qur'an pun diturunkan berdasarkan kejadian tersebut. Tentu Allah bisa saja menurunkan ayat tersebut langsung dari lisan Rasul. Tetapi Allah menjadikan seorang perempuan terlebih dahulu berupaya memberikan tawarannya kepada Rasul sebelum Allah turunkan ayat yang berkaitan dengan keadaan tersebut.

3.Suara Aisyah Berkenaan dengan Tuduhan Zina

Seperti halnya Khaulah yang menuntut keadilan untuknya, Aisyah pun demikian. Fitnah keji perselingkuhan yang dituduhkan kepadanya sempat membuat Nabi Muhammad SAW, sang suami meragukannya, apalagi orang lain, jangan ditanya lagi. Hampir sebulan Aisyah dirundung musibah ini tanpa ada titik terang, hingga akhirnya langsung Allah yang meresponnya dengan menurunkan surat an-Nur ayat 11-20.

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ ۗ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۚ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ۗ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golongan kamu juga. Janganlah kamu kira bahwa berita bohong itu buruk bagi kamu bahkan ia adalah baik bagi kamu. Tiap-tiap seseorang dari mereka mendapat balasan dari dosa yang dikerjakannya. Dan siapa di antara mereka yang mengambil bahagian yang terbesar dalam penyiaran berita bohong itu baginya azab yang besar.”

4.Gugatan Habibah bint Zaid Perkara Hukuman Fisik

Nama Habibah bint Zaid disebutkan oleh Wahbah Az Zuhaili dalam at-Tafsir al-Munir ketika membahas sebab nuzul dari ayat 34 surat an-Nisa'. Diceritakan bahwa Habibah nusyuz kepada suaminya, Sa'd bin Rabi', lalu suaminya menamparnya hingga berdarah. Habibah bersama ayahnya mengadukan kejadian ini kepada Nabi. Nabi marah dan menyuruh Habibah untuk melakukan hal yang sama kepada suaminya.

Tidak lama setelah itu, Nabi memanggil kembali Habibah dan merevisi perintahnya. Nabi berkata ‘Kembalilah, karena Jibril datang kepadaku dan Allah menurunkan ayat ini (surat an-Nisa’ ayat 34).

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۗ

“Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka.”

Kemudian Rasul melanjutkan ‘Aku menghendaki suatu perkara, tetapi ternyata Allah menghendaki perkara yang lain, dan yang dikehendaki oleh Allah adalah sesuatu yang lebih baik.’

Itulah ayat-ayat yang dilatar belakangi aduan perempuan terkait permasalahannya. Seluruh aduan tersebut diberikan respon positif oleh Islam tanpa menyunting peranan perempuan di dalamnya. Selanjutnya adanya QS.Ar Rad yang menyatakan tidak akan berubah nasib suatu kaum jika ia tidak merubahnya sendiri, tidak hanya berlaku bagi laki-laki. Keadaan dunia yang tidak ramah perempuan harus dirubah dengan upaya dari kaum perempuan sendiri.

“... Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap suatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya dan tidak ada pelindung bagi mereka selain Dia.”

Dalam penafsirannya Quraish Shihab menjelaskan ayat di atas, Bahwasanya untuk melakukan perubahan sosial tidak dapat dilakukan sendiri. Allah memberikan penghormatan yang besar kepada manusia dengan menyatakan bahwa perubahan yang dilakukan Allah atas manusia, tidak akan terjadi sebelum manusia terlebih dahulu melangkah. Demikian sikap dan kehendak manusia menjadi “syarat” yang mendahului perbuatan Allah swt.

Faktor Penghambat Karir Politik Perempuan

Berkat ditetapkannya Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita atau disebut CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*) pada 18 Desember 1979, wanita lebih memiliki kesempatan dan kebebasan untuk ikut berperan pada publik.

Meskipun perempuan sudah memiliki akses untuk andil dalam politik dan peran publik, tetap saja ada faktor-faktor yang menjadi penghambat, yaitu:

1. Lemahnya akses dan integrasi perempuan ke dalam lembaga-lembaga politik
2. Menyesuaikan banyak lembaga-lembaga ini sesuai dengan standar laki-laki dan perilaku politik

3. Lemahnya dukungan partai, termasuk uang dan sumber lainnya untuk membiayai kampanye perempuan dan mendorong kredibilitas politik, ekonomi, sosial, dan politik mereka
4. Kurangnya perhatian media terhadap potensi dan kontribusi perempuan, yang juga mengakibatkan kurangnya pemilih bagi perempuan
5. Kurangnya koordinasi dengan dan dukungan dari organisasi perempuan dan organisasi masyarakat lainnya
6. Rendahnya kepercayaan dan penghargaan diri perempuan, didukung oleh pola-pola kultural tertentu yang tidak memudahkan akses perempuan pada karir politik
7. Jenis sistem pemilihan maupun kurangnya syarat kuota. (IDEA, 2002)

Upaya Membangun Politik Ramah Perempuan

Mengutip tulisan Musdah Mulia dalam bukunya, sebagai upaya membangun politik ramah perempuan beliau menawarkan 4 hal untuk dilakukan:

1. Menggalang Networking antarkelompok perempuan dari berbagai elemen. Hal ini diperlukan dalam membangun struktur politik yang ramah perempuan melalui upaya revisi semua peraturan dan kebijakan publik yang mendiskriminasi dan tidak memihak perempuan, juga pentingnya mewujudkan komitmen partai politik yang sensitif gender, serta advokasi jaminan hukum partisipasi dan keterwakilan perempuan di bidang politik.
2. Kelompok perempuan harus mendorong dan melakukan upaya-upaya rekonstruksi budaya, dengan mengubah budaya patriarki menjadi budaya yang mengapresiasi keadilan dan kesetaraan gender.
3. Kelompok perempuan harus mendorong dan melakukan upaya rekonstruksi ajaran agama, sehingga terwujud penafsiran yang akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan ramah terhadap perempuan.
4. Perempuan sendiri harus meningkatkan kapasitas, kualitas, dan spiritualitas dalam dirinya. Karena keunggulan dan kesuksesan dalam bidang apapun membutuhkan proses dan perjuangan yang sungguh-sungguh. (Mulia, 2022: 67)

SIMPULAN

Berdasarkan uraian diatas, topik ini memang masih menjadi kontroversi atau perbedaan pendapat antar banyak pihak. Penulis sendiri lebih sependapat dengan pendapat yang membolehkan bahkan mendukung perempuan untuk berkiprah dalam politik dan ranah publik. Dengan menjadikan contoh kisah perempuan mulia yang telah disebutkan dalam Al Qur'an, dan juga sirah sahabat yang semakin membuktikan bahwa dari zaman kenabian pun para perempuan sudah ikut serta dalam peran publik.

Adapun pandangan yang menyatakan bahwa partisipasi perempuan dalam politik belum memberikan angin segar bagi terwujudnya kebijakan berkeadilan gender, dikarenakan partisipannya berdasarkan kolega. Hal tersebut seharusnya tidak menyurutkan upaya perempuan untuk terus berupaya meningkatkan partisipasi politik perempuan. Terpenuhinya angka partisipasi perempuan dalam politik menjadi prasyarat untuk terwujudnya kebijakan berkeadilan gender. Oleh karena itu tindakan yang mematahkan semangat perempuan untuk mengisi ruang kebijakan dengan memberikan isu oligarki merupakan tindakan yang dapat menghambat terwujudnya kebijakan berkeadilan gender.

Melalui pembacaan ulang ayat-ayat al-Qur'an di atas diharapkan dapat memberikan paradigma baru bahwa Allah tidak pernah memarginalkan pendapat perempuan. Selain aduan dari Khaulah binti Ts'alah, aduan dari Aisyah pun pernah menjadi sebab turunnya sebuah ayat. Allah juga menegaskan dalam al-Qur'an untuk melakukan perubahan sosial ke arah yang lebih baik ataupun lebih buruk adalah atas kerja bersama. Dengan demikian, masyarakat akan semakin sadar tentang nilai ajaran Islam yang memberikan kesempatan politik yang sama terhadap perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Badan Pusat Statistik Jakarta Pusat , 2021. *Statistik Indonesia Tahun 2021*. Jakarta Pusat : Badan Pusat Statistik
- Badan Pusat Statistik Jakarta Pusat , 2021. *Indeks Pembangunan Manusia, 2021*. Jakarta Pusat : Badan Pusat Statistik
- Departemen Agama RI, *Tafsir Al Qur'an tematik: Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al Qur'an, 2009.
- Departemen Agama RI, *Tafsir Al Qur'an tematik: Peran dan Kedudukan Perempuan*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al Qur'an, 2009.
- International IDEA, *Perempuan di Parlemen: Bukan Sekedar Jumlah Versi Indonesia*, Amepro, 2002.
- Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2021, *Pembangunan Manusia Berbasis Gender*, Jakarta Pusat: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak.

Mulia, Musdah, dkk, *Muslimah Mendobrak Bias*, Tangerang Selatan: PT. Harkis Zaman Baru, 2022.

Persons, Wayne, 2005, *Public Policy : Pengantar Teori dan Praktik Analisis Kebijakan*, Jakarta, Kencana Prenada Media Group Karam, Azzara, 2002, *Perempuan di Parlemen : Bukan Sekedar jumlah, Bukan Sekedar Hiasan*, Jakarta, Yayasan Jurnal Perempuan dan International IDEA.

Trisnani, Asif, dkk, "Peran Perempuan dalam Politik menurut Yusuf al-Qardhawi", *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 19, No. 2, 2021.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 2. Lentera Hati, 2012.

Naisaburi, Abi Abdillah Muhammad bin Abdillah al Hakim. *Al Mustadrak 'ala Al Shahihaini* (2). Darul Ma'rifah, 2006.

Zubaidah, Siti., *Pemikiran fatima Mernissi tentang Kedudukan Wanita dalam Islam*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010.

Zuhaili, Wahbah., *Tafsir Al-munir: Aqidah, Syariah, Manhaj*. Cetakan 3. Jakarta: Gema Insani, 2018.



Nilai-nilai Moral dalam *Selokoh* Adat Melayu Jambi sebagai Pengejawantahan Budaya Anti Kekerasan Seksual

Ariyandi Batu Bara^{1*}

¹UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

*Correspondence: ariyandibatubara@uinjambi.ac.id

Abstract

*This research is motivated by the academic anxiety of researchers about the phenomenon of sexual violence against women in Indonesia which is still very high. Some of the social facts and data that indicate this include: first, data on cases of domestic violence in general in the 2004-2021 range reached 544,452 cases. Second, data on violence that has specifically been experienced by women in the past year, which is 70% or 2,527 reports submitted to Komnas Perempuan. Third, the high rate of infidelity perpetrated by a man against his partner which reaches 90% while female perpetrators are at 10%. The purpose of this study is to describe the moral values contained in *Selokoh* of the Malays in married life. The approach used is qualitative by using the *Buku Pedoman Adat Jambi* as the primary data. The relevant literature will be used as a secondary source. The data analysis technique uses content analysis. By analyzing primary and secondary data. This study found that the Jambi Malay traditional speech contained a very deep moral message for humans, especially in the context of a husband and wife couple. The traditional sermons teach humans to be husband and wife who are responsible for fostering the *mahligai* of the household. These moral values can be the basis of a culture of anti-sexual violence for Indonesian people in general, and of course for the people of Jambi in particular.*

Keywords: *Responsibility; Selokoh; Culture; Violence; sexual.*

Abstrak

Penelitian ini dilatari oleh kegelisahan akademik peneliti terhadap fenomena kekerasan seksual terhadap perempuan di Indonesia yang masih sangat tinggi. Beberapa fakta sosial dan data yang mengindikasikan hal tersebut diantaranya adalah *pertama*, data kasus KDRT secara umum dalam rentang 2004-2021 mencapai 544.452 kasus. *Kedua*, data mengenai kekerasan yang secara khusus satu tahun terakhir yang dialami oleh perempuan yaitu sebanyak 70% atau 2.527 laporan yang masuk ke Komnas Perempuan. *Ketiga*, yaitu tingginya angka perselingkuhan yang dilakukan oleh seorang laki-laki terhadap pasangannya yang mencapai 90% sedangkan pelaku perempuan berada diangka 10%. Permasalahan ini mendorong penulis untuk melakukan riset dengan pendekatan kebudayaan yaitu *selokoh* adat Melayu Jambi. Tujuan penelitian ini untuk menguraikan nilai-nilai moral yang terkandung dalam *selokoh* adat orang Melayu dalam kehidupan berumah tangga. Pendekatan yang digunakan ialah kualitatif dengan menjadikan *Buku Pedoman Adat Jambi* sebagai data primernya. Literatur yang relevan akan dijadikan sebagai sumber sekunder. Teknik analisis data menggunakan konten analisis. Dengan cara menganalisis data primer dan sekunder, kemudian dikonstruksi nilai-nilai moral yang terkandung dalam *selokoh* adat Melayu Jambi tersebut serta dikorelasikan sebagai upaya

perwujudan budaya anti kekerasan seksual dalam keluarga. Penelitian ini menemukan bahwa dalam *selokoh* adat Melayu Jambi terkandung pesan moral yang sangat dalam bagi manusia, khususnya dalam konteks pasangan suami-isteri. *Selokoh* adat tersebut mengajarkan manusia menjadi suami dan isteri yang bertanggung jawab dalam membina mahligai biduk rumah tangga. Nilai moral tersebut dapat menjadi landasan budaya anti kekerasan seksual bagi masyarakat Indonesia pada umumnya, dan tentu saja bagi masyarakat Jambi pada khususnya.

Kata Kunci: Tanggung-jawab; *Selokoh*; Budaya; Kekerasan; Seksual.

PENDAHULUAN

Penelitian ini dilakukan dilatari oleh kegelisahan akademik mengenai fenomena kekerasan seksual yang acapkali terjadi dan viral dalam beberapa pekan ini. Fenomena tersebut dapat dibuktikan melalui beberapa data dan fakta sosial di lapangan sebagai berikut: *pertama*, secara umum masih tingginya angka KDRT sebagaimana data dari Komnas Perempuan menyebutkan bahwa sepanjang tahun 2004-2021 ada sebanyak 544.452 kasus KDRT di Indonesia (Batu Bara, 2022 : 1). *Kedua*, secara khusus masih tingginya angka kekerasan dalam rumah tangga terhadap isteri yaitu sebesar 2.527 kasus yang dilaporkan kepada komnas perempuan atau sekitar 70% untuk tahun 2021 (Rahayu, 2022: 1). *Ketiga*, Adanya hasil riset yang menyimpulkan bahwa perselingkuhan lebih dominan dilakukan oleh laki-laki 90% sedangkan wanita 10% (Muhajarah, 2016 : 26)

Kondisi ideal yang diharapkan dalam konteks ini tentu saja sebuah keadaan yang harmonis dalam kehidupan rumah tangga. Di mana isteri mendapatkan hak nya secara baik dari seorang suami. Demikian pula sebaliknya seorang isteri juga dapat menunaikan kewajibannya kepada suami dengan sebaik-baiknya. Namun data dan fakta sosial di atas menunjukkan bahwa angka kekerasan seksual yang diterima khususnya oleh isteri masih cukup tinggi.

Studi terdahulu menyebutkan bahwa kekerasan seksual yang dialami oleh perempuan, setidaknya disebabkan oleh tiga faktor utama, yaitu: ekonomi, lingkungan/pergaulan, dan perselingkuhan (Nurleni & Tulis, 2022). Adanya *gap* antara kondisi ideal dan kenyataan sosial di lapangan di Indonesia yang semakin tajam, menunjukkan bahwa adanya permasalahan penelitian yang perlu ditinjau dari perspektif ilmiah seara komprehensif, holistik, bahkan filosofis. Karena jika permasalahan tersebut tidak mendapatkan perhatian khususnya di kalangan akademisi, maka fenomena itu akan berdampak luas pada keberlangsungan generasi bangsa Indonesia yang membutuhkan pemikiran bernas khususnya dari kalangan perempuan.

Peneliti kemudian mencoba melakukan riset dengan pendekatan kebudayaan, khususnya dalam konteks penelitian ini yaitu mencoba untuk melihat fenomena kekerasan seksual dalam kehidupan rumah tangga melalui kaca mata kebudayaan yang diambil dari kearifan local yang dinamakan *selokoh* adat Melayu Jambi.

Selokoh adat Melayu Jambi merupakan pepatah-petitih yang berisi penuh nasihat dan filsafat bagi manusia dalam menjalankan kehidupannya. Dalam konteks hidup berumah-tangga, *selokoh* dalam prosesi perkawinan adat Melayu Jambi itu bertujuan untuk mewujudkan kelanggengan dan kemaslahatan dalam menjani biduk rumah tangga (Di & Jambi, 2012). Penulis sengaja memilih perspektif kebudayaan sebagai alternative untuk melihat fenomena kekerasan dalam rumah tangga tersebut dengan pertimbangan bahwa literasi kebudayaan memerlukan penguatan lebih lagi untuk didiseminasikan kepada public karena sejatinya dalam kebudayaan tersebut sangat kaya akan falsafah dan ajaran moral yang lebih praktis dan dekat dengan masyarakat Indonesia yang dikenal sangat takzim dengan nilai-nilai kebudayaan tersebut terlebih manusia itu sendiri adalah makhluk kebudayaan.

Pendekatan yang penulis gunakan dalam tulisan ini yaitu kualitatif. Sehingga dengan demikian sajian data akan bersifat naratif-deskriptif dengan upaya untuk mengelaborasi secara komprehensif makna etis dari *selokoh* yang digunakan dalam hidup berumah-tangga orang Melayu Jambi. Pertimbangan penulis menggunakan pendekatan ini yaitu karena pendekatan tersebut banyak dipakai dalam kajian etnografi aau kebudayaan (Sugiyono, 2018).

Sumber data penelitian dapat diperoleh melalui beberapa hal, seperti: nara sumber, persitiwa, tempat, dokumen ini menggunakan sumber berupa dokumen primer dan dokumen sekunder. Data primer diambil dari yang berjudul *Buku Pedoman Adat Jambi*. Buku ini disusun oleh Lembaga Adat Provinsi Jambi pada tahun 1994. Diterbitkan pula oleh Daerah Tingkat I Jambi (Tim Penyusun, 1994: 41). Sedangkan data sekunder diambil dari dokumen-dokumen ilmiah lainnya yang relevan.

Metode pengumpulan data dilaksanakan secara sistematis. Sumber yang di peroleh kemudian dilakukan pemilahan dokumen kepustakaan baik itu yang berupa tulisan, arsip, buku, pendapat, teori, dan dokumen yang relevan (Arikunto).

Teknik analisis data dengan menggunakan tiga tahapan, yaitu: reduksi, *display*, dan verifikasi data (Komarudin, Sujadi, & Kusmayadi, 2014; Sugiyono, 2015). Dokumen di telaah menggunakan teknik analisis konten, selanjutnya direduksi, kemudian hasil reduksi disajikan (*display*) menjadi draft tulisan yang selanjutnya diverifikasi.

Tujuan penelitian ini yaitu untuk menguraikan hasil analisis mengenai nilai moral atau falsafah hidup yang terkandung dalam *selokoh* adat Melayu Jambi dalam konteks keluarga serta mengaitkannya sebagai solusi dalam meminimalisir jika tidak ingin mengatakan menghapuskan sama sekali fenomena kekerasan seksual terhadap perempuan dalam lingkung hidup berumah tangga.

Penelitian ini bagi penulis memiliki *novelty* dari beberapa studi relevan pada masa lampu. Dikarenakan penelitian sebelumnya banyak menganalisa isu kekerasan seksual tersebut dalam konteks yang berdiri sendiri dan tidak terhubungan dengan pendekatan kebudayaan, khususnya *selokoh*. Beberapa literature terdahulu yang diamksud antara lain seperti riset yang dilakukan oleh beberapa peneliti seperti; (Chairan & Sekolah, 2013); (Faizah, 2013); (Fadhli, 2017); (Husin, 2020); dan (Muhajarah, 2017).

Dari lima buah literature terdahulu di atas, isu kekerasan seksual dibicarakan dalam konteks hukum positif dan ada pula yang menyorotinya dari perspektif hukum Islam, dan ilmu psikologi. Namun, tidak satupun menyentuh pada aspek kebudayaan.

Menjadikan *selokoh* adat yang dipakai oleh orang Melayu Jambi untuk menyoroti isu kekerasan seksual dalam hidup berumah tangga, tentu menjadi sebuah hal yang menarik sekaligus *novelty* dalam tulisan ini. Untuk alasan inilah kemudian penulis tertarik untuk mengangkat judul artikel ini. Penulis ingin menghadirkan perspektif falsafah budaya yang terkandung dalam *selokoh* adat orang Melayu tersebut karena *selokoh* merupakan salah satu pendekatan yang bisa digunakan dalam mempromosikan budaya anti kekerasan seksual pada konteks keindonesiaan yang sangat beragam dan kaya akan tradisi dan kebudayaan itu sendiri.

PEMBAHASAN

Pembahasan utama dalam tulisan ini akan membicarakan tentang: konsep nilai moral, *selokoh* dalam tradisi orang Melayu Jambi, dan korelasi antara *selokoh* tersebut dengan nilai-nilai moral yang terkandung didalamnya dapat didiseminasikan sebagai salah satu alternatif untuk menjadi modal sosial demi mewujudkan budaya anti kekerasan seksual yang terjadi pada perempuan, khususnya seorang isteri dalam hidup berumah tangga.

1. Nilai Moral

Konsep tentang Nilai

Kata nilai jika ditelusuri secara etimologi mengandung enam makna yaitu sebagai berikut: Nilai dapat diartikan (1) harga (dalam arti taksiran harga); (2) harga uang (dibandingkan dengan harga uang yang lain); (3) angka kepandaian, ponten, biji; (4) banyak sedikitnya isi, kadar, mutu; (5) sifat-sifat (hal-hal) yang penting atau berguna bagi kemanusiaan; dan (6) sesuatu yang menyempurnakan manusia sesuai dengan hakikatnya (Sugono).

Nilai dalam terminologi filsafat diistilahkan dengan aksiologi (*axiology*). Kata aksiologi sebenarnya berasal dari dua kata yaitu *axios* yang berarti nilai dan *logos* yang berarti ilmu. Berdasarkan hal tersebut, maka dapat diketahui bahwa aksiologi merupakan analisis nilai-nilai yang bertujuan membatasi arti, ciri-ciri, asal, tipe, kriteria, dan status epistemologi nilai-nilai. Aksiologi dapat pula dipahami sebagai studi mengenai teori umum tentang nilai. Sedangkan Kattsof menjelaskan bahwa aksiologi adalah cabang filsafat yang membahas tentang nilai sampai pada hakikatnya.

Hakikat Nilai Moral

Tulisan ini akan banyak menaruh perhatiannya pada cabang filsafat yang ketiga, yaitu aksiologi. Sehingga dengan demikian, penekanannya akan lebih kepada persoalan etis (nilai moral dalam *selokoh*). Filsafat etika inilah yang sebenarnya sangat dekat dengan nilai-nilai kearifan lokal yang berkembang di masyarakat, termasuk kebudayaan

orang Melayu itu sendiri. Hal ini mungkin karena filsafat bicara tentang etika, dan budayapun melalui kearifan lokal tadi juga bicara tentang kebaikan.

Kata moral selalu mengacu pada baik buruknya manusia sebagai manusia. Jadi, bukan baik-buruknya begitu saja; misalnya sebagai dosen, tukang masak, pemain bulu tangkis, atau penceramah, melainkan sebagai manusia. Bidang moral adalah bidang kehidupan manusia dilihat dari segi kebajikannya sebagai manusia. Norma-norma moral adalah tolok ukur untuk menentukan betul salahnya tindakan manusia dilihat dari segi baik-buruknya sebagai manusia dan bukan sebagai pelaku peran tertentu dan terbatas (Suseno). Kata etika (filsafat moral) memiliki berbagai makna yang mirip dengan kata-kata lainnya yang semakna. Oleh sebab itu, dirasa perlu bagi peneliti untuk menguraikan kata-kata tersebut untuk memperoleh ketegasan makna dari kata etika itu sendiri.

2. Selokoh Adat Melayu Jambi

Hakikat Selokoh

Selokoh adat Melayu Jambi adalah tutur lisan yang selalu digunakan dalam upacara adat tertentu dan kadang kala juga digunakan sebagai instrumen dalam komunikasi untuk kehidupan sehari-hari. Isi dari *selokoh* merupakan suatu ungkapan perasaan, pemikiran, atau bisa juga berupa pesan-pesan, informasi penting, dan ketentuan-ketentuan adat istiadat yang selalu diungkapkan secara lisan menggunakan bahasa Melayu Jambi (Jambi, 2017).

Masyarakat Melayu Jambi

Masyarakat secara etimologi memiliki arti yaitu: Sejumlah manusia dalam arti yang seluas-luasnya dan terikat oleh suatu kebudayaan yang mereka anggap sama (Sugono). Sedangkan menurut Maulana, masyarakat adalah Sejumlah orang dalam kelompok tertentu yang membentuk perikehidupan berbudaya, atau disebut pula sebagai rakyat (Maulana).

Jambi pernah bersentuhan dengan peradaban Cina, India, dan Arab melalui hubungan perdagangan (LAM) Akulturasi kebudayaan antara negara tersebut tentu mempengaruhi kebudayaan Melayu Jambi termasuk dalam adat-istiadat masyarakatnya, termasuk dalam pengaturan tata cara berpakaian. Masyarakat Jambi pada umumnya dikenal sebagai masyarakat yang Islami. Hukum adat selalu bersambung dengan agama yaitu: *Adat bersendi syarak, syara' bersendi kitabullah* (LAM).

Hukum adat bagi masyarakat Jambi dipahami sebagai suatu tatanan yang mengatur segala perbuatan masyarakat untuk menentukan salah dan benarnya suatu perbuatan, atau boleh tidaknya perbuatan itu dilakukan (LAM). Hukum adat bagi masyarakat Melayu Jambi amat dihormati. Oleh sebab itu, hukum adat disebut juga sebagai hukum asli, hukum perdamaian yang adil dan patut. Adil menurut orang yang tahu pada hukum dan adat, serta patut menurut orang yang tahu pada nilai harga sesuatu.

Berdasarkan keterangan di atas dapat diketahui bahwa makna hukum adat bagi masyarakat Melayu Jambi sangat besar pengaruhnya untuk menata, mengajum, dan mengarahkan rakyat untuk bekerja sesuai dengan kemampuan dan kepentingan hidupnya sehari-hari, oleh karena itu lahirlah *selokoh* adat yang berbunyi: *Biaklah mati anak, daipado mati adat*. Karena jika anak yang mati, kesedihan hanya terbatas pada lingkungan keluarga dan dalam masa yang relatif singkat kesedihanpun hilang. Tetapi sebaliknya jika adat yang mati, maka hukum tidak berfungsi, *ninik mamak, datuk-datuk, tuo tengganai, alim ulama, cerdik pandai*, sduah tidak memperdulikan keadaan sehari-hari, akibatnya kekacauan akan terjadi, kejahatan akan merajalela, roda pemerintahan tidak dapat berjalan dengan baik, rakyat akan terjerumus kepada kemiskinan, dan pembangunan akan terhambat.

3. Korelasi *Selokoh* dan Budaya Anti Kekerasan Seksual dalam Rumah Tangga

Kekerasan seksual meliputi dua hal, yaitu penyerangan seksual dan ancaman seksual. Penyerangan dan atau ancaman seksual antara lain seperti: (1) sentuhan atau insiden yang tidak diinginkan terjadi terus menerus, (2) penyerangan yang mengakibatkan kerugian fisik, psikologis, dan sosial. (3) perilaku seksual yang tidak diinginkan korban, (4) serangan seksual yang diperburuk dengan ancaman menggunakan senjata, (5) percobaan pemerkosaan, (6) exhibisionis, (7) Penetrasi benda-benda yang dipaksakan, (8) Pemerkosaan dengan bujuk rayu atau ancaman, (9) kekerasan dalam rumah tangga/KDRT. Dalam konteks artikel ini, penulis menitikberatkan pada konteks kekerasan dalam rumah tangga sebagai fokus definisi dari kekerasan seksual tersebut.

Selokoh adat orang Melayu Jambi dalam konteks keluarga telah memberikan landasan moral yang kokoh guna membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah, warahmah*. Taktkala nilai tersebut dijalankan dengan sungguh-sungguh oleh suami maupun isteri, maka kekerasan seksual dalam hidup berumah tangga tidak akan dapat terjadi. Sehingga dengan sendirinya implementasi *selokoh* dalam kehidupan rumah tangga dapat menjadi modal sosial untuk membangun budaya anti kekerasan seksual. Beberapa nilai-nilai moral yang dimaksud antara lain adalah sebagai berikut:

Nilai Kesantunan dalam Berkomunikasi

Selokah yang berbunyi: *Ubah perangai asak pakuo, asak baso ubah tutur* (LAM). Dalam konteks ini, *selokoh* mengjarkan bahwa sebagai suami atau isteri hendaknya menjaga perkataan yang diucapkan kepada pasangannya. Jangan sampai merendahkan isteri dengan panggilan-panggilan yang melecehkan atau merendahkan kedudukan isteri. Namun, sebutlah isteri dengan panggilan cinta dan penuh kasih sayang.

Ubah perangai asak pakuo, maknanya ketika sudah mengemban amanah menjadi seorang suami, maka jagalah tutur kata. Karena tutur kata seorang suami adalah imam dan panutan bagi seorang isteri. Suami yang tidak pandai menjaga lisannya maka dapat mendorong timbulkan kekerasan dalam rumah tangga.

Asak baso ubah tutur, artinya bahasa diubah dan tutur kata diganti dengan kalimat yang santun lagi menghormati isteri. Isteri yang dipanggil dengan kata yang sopan akan menimbulkan kepatuhan isteri terhadap suaminya. Hubungan rumah tanggapun akan semaki terjalin dengan harmonis. Inilah nilai moral komunikasi dalam *selokoh* tersebut.

Bilo pergi bakato, bilo balik babarito (LAM). Makna yang terkandung dalam hal ini adalah pentingnya bagi pasangan suami isteri itu untuk saling menjalin komunikasi. Komunikasi adalah unsur penting yang dapat menjaga langgengnya sebuah hubungan.

Tau dialur dengan patut (LAM). Nilai moral yang terkandung dalam *selokoh* tersebut adalah seorang suami dan isteri itu harus mengetahui mana yang patut dan mana yang tidak pantas. Terlebih dalam berinteraksi sosial, baik itu suami di lingkungan kerja dan isteri di lingkungan bertetangga perlu memahami mana yang pantas dan tidak pantas. Mulai dari kepantasan sikap, kepantasan lisan, dan kepantasan dalam perbuatan. Memantaskan diri dalam segala situasi, akan membawa dampak lebih besar yaitu terjaganya marwah keluarga dan ketengan dalam berumah tangga. Intinya adalah tidak melampaui batas dalam setiap aktivitas.

Nilai Kesetiaan pada Pasangan

Selokoh yang berbunyi *ubah perangai asak pakuo* juga menyiratkan kesetiaan dalam menjalin hubungan. Suami adalah laki-laki yang memiliki komitmen. Situasinya sudah tidak sama lagi saat ia belum menjalin ikatan keluarga. Suami harus mengubah tingkah laku-lakunya, dan ia dilarang keras untuk menjalin hubungan atau sekedar menggoda wanita lain yang bukan *mahram*. Perangai ini harus diubah ketika ia sudah menjadi seorang suami. Inilah nilai kesetiaan dalam *selokoh* yang berbunyi: *ubah perangai asak pakuo*.

Jangan dibuek semendo ayam jaguk, dimano ado batino, disitu bakukok (LAM) Nilai moral yang terkandung dalam *selokoh* ini spesifik memberikan tuntunan etis khusus untuk suami. Yaitu setiap suami harus menjaga kehormatan dirinya dengan tidak menjalin hubungan yang salah dengan wanita lain, ketika ia sudah beristeri. Singkatnya, perselingkuhan adalah pangkal dari malapetaka yang dapat memabawa rumah tangga kepada tragedi yang menenggelamkan biduk rumah tangga sebelum sampai ke pantai bahagia. Meskipun ilustrasi yang dipakai adalah *ayam jantan*, namun sejatinya prinsip ini juga berlaku untuk isteri dimana ia perlu setia kepada suaminya. Sebagai penegasan, dalam pantun melayu Jambi ada disebutkan bait yang berbunyi sebagai berikut:

*Api-api terbang malam,
Hinggap dikayu berangan.
Biar tujuh kali dunio karam,
Kasih baduo bercerai jangan.* (LAM)

Bagian inti atau pesan dalam pantun *selokoh* di atas yaitu: meskipun dunia ini tujuh kali tenggelam, namun kasih sayang antara suami dan isteri tidak akan terpisahkan.

Nilai moral yang terkandung dalam konteks ini adalah kesetiaan. Pentingnya antar suami dan isteri menjaga komitmen akad nikah sebagaimana komitmen dalam menjaga akidah.

Jika akidah (keyakinan kepada Allah swt) tidak boleh bercerai dari seorang hamba sampai ia mati, maka sebaiknya akad nikah yang mengikat antara suami-isteri melalui *lafadz ijab* dan *qabul* juga tidak boleh hendaknya diceraikan tanpa ada alasan yang dapat dibenarkan dalam agama. Begitu dalam makna akad nikah sehingga manusia yang memahami nilai *selokoh* tersebut akan menjadi pribadi yang arif dalam menjaga isterinya sebagai titipan Allah SWT yang terindah.

Nilai Tanggung-Jawab

Orang Melayu Jambi juga memiliki *selokoh* yang berbunyi *Jangan dibuek semendo langau hijau. Telok tapanca awak terebang* Artinya adalah jangan sampai dalam hidup ini suami atau isteri hanya pasrah dan menerima sesuatu tanpa berusaha terlebih dahulu. Diibaratkan suami yang malas berusaha, dan hanya akan menerima limpahan kelebihan harta dan benda yang dimiliki pasangan semata-mata. Laki-laki seperti ini akan terlihat sebagai manusia yang tidak bertanggung jawab. Hilanglah harga diri yang ada pada dirinya. Atau sebaliknya isteri yang tidak sadar diri akan diuntungkan, juga berbahaya jika berada dalam situasi ini. Ia kehilangan harga diri dan marwahnya sebagai seorang isteri. Kondisi ini dapat memicu salah satu pihak menganggap remeh dan merendahkan pihak lainnya. Sehingga terjadilah kekerasan dalam rumah tangga. Oleh sebab itu *selokoh* adat menyinggung hal tersebut melalui *selokoh* yang berbunyi: *jangan seperti langau hijau*. Suatu perumpamaan yang sangat hina, manusia dianalogikan bagaikan lalat hijau yang tidak bertanggung jawab dan hanya mau menerima kemudahan saja (pragmatis/oprtunis).

Ada pula *selokoh* yang berbunyi: *Jangan dibuek lapih buruk, bakesong dirumah sajo, idak mau berusaho* (LAM). Nasihat dalam *selokoh* adat ini memiliki nilai moral bahwa suami dan isteri memiliki tanggung jawab masing-masing. Hak suami adalah kewajiban isteri, sedangkan hak isteri adalah kewajiban bagi suami. Kedua pihak, baik suami maupun isteri harus bergerak dalam kehidupan ini, keluar rumah dengan mengharapkan ridha Allah swt mencari nafakah untuk keluarganya, bukan keluar rumah untuk melakukan hal-hal yang dilarang agama dan menyakiti pasangan dengan aksi-aksi perselingkuhan dan seterusnya. Sedangkan sang isteri juga ikut mendorong suaminya tidak berpangku tangan diam ditempat saja, melainkan ikut memberikan masukan dan menjaga kehormatan suami dan keluarganya.

Nilai Hidup Harmonis

Selokoh adat yang berbunyi: *Jangan dibuek semendo kacang minyang, awak ado urang bagadu* (LAM) Makna moral di balik *selokoh* ini adalah ketika sudah menjadi suami isteri, hendaknya menjadi pribadi yang baik. Pribadi yang kehadirannya dapat menenteramkan, bukannya malah menjadi pribadi yang membawa kegaduhan bagi

orang-orang disekitarnya. Seperti contoh: suami dan isteri hendaknya kehadirannya itu dapat membawa suasana semakin harmonis, baik ketika hadir di keluarga besar suami ataupun di keluarga besar isteri. Jangan sampai terjadi KDRT. Begitupun juga eksistensi mereka dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan yang lebih luas.

SIMPULAN

Selokoh adat Melayu Jambi mengandung pesan moral yang sangat dalam bagi manusia, khususnya dalam lingkup keluarga. Ada empat nilai moral yang mencerminkan budaya anti-kekerasan seksual dalam *selokoh* tersebut, yaitu: (1) nilai kesopan-santunan dalam komunikasi, (2) nilai kesetiaan dalam hubungan, (3) nilai tanggung-jawab, dan (4) nilai harmonis. Keempat nilai moral dalam *selokoh* tersebut diharapkan dapat disosialisasikan lebih lanjut sebagai budaya anti kekerasan seksual dari perspektif kearifan lokal bagi masyarakat Indonesia pada umumnya, dan tentu saja bagi masyarakat Jambi pada khususnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Chairan, A. T., & Sekolah. (2013). Hubungan Nilai Kebenaran Berdasarkan Filsafat Ilmu Dengan Tindak Kekerasan Seksual Terhadap Perempuan. *Jurnal Hukum Diktum*, 11(2), 159–170.
- Di, M., & Jambi, K. (2012). *Metadata, citation and similar papers at core.ac.uk*. 2(3).
- Fadhli, A. (2017). Buruknya Kualitas Perkawinan Pemicu Kekerasan Seksual: Studi terhadap Pelaku Kekerasan Seksual Anak di Kabupaten Agam. *Kafa`ah: Journal of Gender Studies*, 7(2), 173. <https://doi.org/10.15548/jk.v7i2.170>
- Faizah, N. (2013). Nusyuz: Antara Kekerasan Fisik Dan Seksual. *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 6(2), 113–128.
- Husin, L. S. (2020). Kekerasan Seksual pada Perempuan dalam Perspektif Al-Quran dan Hadis. *Al Maqashidi*, 3(1), 16–23.
- Jambi, F. U. (2017). *Pena ISSN*. 7(1), 1–21.
- Komarudin, K., Sujadi, I., & Kusmayadi, T. A. (2014). Proses Berpikir Kreatif Siswa SMP Dalam Pengajuan Masalah Matematikaditinjau Dari Gaya Kognitif Siswa (Studi Kasus Pada Siswa Kelas VIII-h SMP Negeri 1 Sukoharjo Tahun Pelajaran 2012/2013). *Jurnal Pembelajaran Matematika*, 2(1).
- Muhajarah, K. (2017). Perselingkuhan Suami Terhadap Istri Dan Upaya Penanganannya. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 12(1), 23. <https://doi.org/10.21580/sa.v12i1.1466>
- Nurleni, E., & Tulis, R. S. (2022). Respon Masyarakat Terhadap Penangan Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan Di Palangka Raya. *Journal SOSIOLOGI*, 5(2), 52–68.

Sugiyono. (2015). *Metodologi Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: CV Alfabeta.

Sugiyono. (2018). Sugiyono Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif*.



Keterlibatan Laki-Laki dalam Pencegahan Perkawinan Anak: Studi Pada Komunitas Gerakan Laki-laki Peduli Perempuan dan Anak

Azmi Mustaqim^{1*}, Iflahathul Chasanah^{2*}

¹Institut Agama Islam Negeri Ponorogo

²Institut Agama Islam Raiyadlotul Mujahidin Ponorogo

Correspondence: ¹azmi@iainponorogo.ac.id

²iflahathul.chasanah10@gmail.com

Abstract

Efforts to prevent violence against women, girls and children need to involve men. Their involvement in this project is critical and becomes one of the new strategies. This article is a best practice carried out by the male feminist group – Movement of Men Care for Women and Children in Ponorogo. This paper aims to reveal the background of the members of this community involved in the prevention of child marriage and how this movement strengthens the abilities of its members. Field study (qualitative) is used as a research method. This movement argues that patterns of gender relations, division of roles in the family, culture – the meaning of cultural symbols, social structures can lead to gender inequality. Experiencing and reflecting on these events can create new awareness that can help members of this movement to be involved in efforts to prevent child marriage. Based on the experiences and reflections, this movement builds self-capacity, equips itself with a set of abilities to have a gender perspective, change attitudes and prepare for action.

Keywords: Male Feminist; Child Marriage; Gender.

Abstrak

Upaya pencegahan kekerasan terhadap perempuan, anak perempuan dan anak perlu melibatkan laki-laki. Pelibatan mereka dalam proyek ini penting dan menjadi salah satu strategi baru. Tulisan ini merupakan *best practice* yang dilakukan oleh kelompok *male feminis* – Gerakan Laki-Laki Peduli Perempuan dan Anak Kabupaten Ponorogo. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap latarbelakang anggota komunitas ini terlibat dalam upaya pencegahan perkawinan anak dan bagaimana gerakan ini memperkuat kapasitas anggotanya. Metode penelitian yang digunakan adalah studi lapangan (kualitatif). Gerakan ini berpendapat bahwa pola relasi gender, pembagian peran dalam keluarga, budaya – pemaknaan simbol budaya, struktur sosial dapat menyebabkan ketimpangan gender. Mengalami peristiwa dan melakukan refleksi atas peristiwa-peristiwa itu dapat memunculkan kesadaran baru yang dapat memantik anggota gerakan ini terlibat dalam upaya pencegahan perkawinan anak. Atas dasar pengalaman dan refleksi di atas, gerakan ini membangun kapasitas diri, membekali diri dengan seperangkat kemampuan untuk memiliki perspektif gender, merubah sikap dan mempersiapkan aksi.

Kata Kunci: Feminis Laki-laki; Perkawinan Anak; Gender.

PENDAHULUAN

Persoalan gender sebenarnya adalah persoalan yang melibatkan dua pihak, laki-laki dan perempuan (Rokhmansyah, 2016; Susanto, 2015). Pelibatan laki-laki dalam isu kesetaraan gender masih belum banyak dilakukan—dalam hal ini perempuan memiliki peran yang lebih banyak, sehingga menimbulkan kesan bahwa perempuan berjuang

sendirian. Perempuan, baik itu secara personal atau organisasional seringkali tampil terdepan memimpin kampanye kesetaraan gender. Tidak banyak kelompok-kelompok, komunitas atau organisasi yang berbasis laki-laki mau dan memiliki kesadaran untuk terjun langsung dan memiliki fokus pada persoalan ini. Jika pun ada laki-laki yang terlibat, mereka adalah bagian dari organisasi, kelompok atau komunitas yang digawangi oleh perempuan. Sehingga inisiasi, ide, gagasan dan gerakan diawali oleh perempuan. Nyaris sangat jarang ditemui gerakan pengarus utamaan kesetaraan gender berangkat dari ide, gagasan dan serta digerakan oleh laki-laki

Keterlibatan laki-laki dalam gerakan perempuan telah menjadi fenomena gerakan sosial yang meningkat secara global maupun nasional (Flood, 2011; Hasyim, 2016). Pertumbuhan gerakan laki-laki pro feminis telah mempengaruhi perubahan strategi dalam penghapusan kekerasan terhadap perempuan. Di Indonesia, gerakan laki-laki pro feminis setidaknya dapat dilacak mulai berdirinya sebuah komunitas CANTIK (Cowok-Cowok Anti Kekerasan). Dalam deklarasinya kelompok ini tidak menolak sebuah fakta yang menyebut laki-laki sebagai aktor kekerasan terhadap perempuan. Namun demikian, mereka menegaskan bahwa laki-laki juga dapat dijadikan sebagai partner yang secara bersama-sama melakukan penghapusan kekerasan terhadap perempuan (Subono, 2001).

Pasca munculnya gerakan CANTIK, kelompok laki-laki pro feminis lainnya bermunculan. Di tahun 2009 berdiri ALB (Aliansi Laki-Laki Baru). Berdirinya kelompok yang digawangi para laki-laki aktifis sosial dan feminis ini menandai semakin menguatnya keterlibatan laki-laki dalam penghapusan isu-isu ketimpangan gender (Krismantari, 2011; Larasati, 2011). ALB berdiri setelah CANTIK disinyalir tidak cukup aktif mengawal isu-isu ini dan disebut sebagai komunitas generasi baru dalam perjuangan penghapusan kekerasan terhadap perempuan menggantikan CANTIK. Berbeda dengan CANTIK yang berdiri di Jakarta, ALB berjejaring secara nasional. Melibatkan baik para aktifis laki-laki atau perempuan yang memiliki pandangan yang sama dalam penghapusan kekerasan terhadap perempuan (Hasyim, 2014).

CANTIK dan ALB adalah dua organisasi yang digawangi oleh laki-laki yang melibatkan diri dalam perjuangan melawan diskriminasi terhadap perempuan. Selebihnya nampaknya sulit untuk menggali informasi lebih jauh tentang keterlibatan organisasi laki-laki dalam khususnya penghapusan kekerasan terhadap perempuan atau umumnya dalam isu kesetaraan gender. Jikapun ada, misalnya Dinas PPA Sulawesi Tengah telah memberdayakan kelompok laki-laki untuk memiliki perspektif baru terhadap perempuan dan anak. Mereka menginisiasi berdirinya Aliansi Laki-laki Peduli Perempuan dan Anak (KEMENPPA, 2021). Namun kiprah dan gerakannya sulit untuk didapat informasinya. Meskipun masih sedikit, kemunculan gerakan-gerakan yang diinisiasi oleh laki-laki dalam upayanya terlibat menghapuskan kekerasan terhadap perempuan perlu mendapatkan apresiasi.

Pelibatan laki-laki dalam penghapusan kekerasan terhadap perempuan dan pencapaian keadilan gender merupakan sebuah keharusan. Flood (2011) melihat perlunya melibatkan laki-laki dalam persoalan ini sebagai strategi baru. Baik secara nasional maupun lokal pemerintah menegaskan perlunya melibatkan laki-laki dalam menangani

kesetaraan gender, keluarga, HIV dan isu-isu lainnya (USAID, 2015). Namun dalam hal ini Hasyim (2018) memberikan catatan untuk memperjelas landasan konseptual atas aksi kelompok laki-laki ini.

Salah satu persoalan yang berkaitan dengan gender adalah permasalahan perkawinan anak. Banyaknya kasus perkawinan anak menempatkan Indonesia pada 10 negara dengan angka perkawinan anak tertinggi di dunia. Pada tahun 2018 1 dari 9 anak perempuan menikah di Indonesia. Di tahun itu juga terdapat 1,2 juta lebih perempuan yang berusia 20-24 tahun telah menikah sebelum berusia 18 tahun (BPS, 2020). Salah satu upaya pemerintah untuk menurunkan angka perkawinan anak adalah dengan mengesahkan UU nomor 16 tahun 2019 yang merupakan perubahan atas UU nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Namun upaya ini akan sia-sia jika tidak melibatkan semua pihak dalam upaya pencegahan.

Sementara itu, melihat skala lokal, di Ponorogo angka perkawinan anak juga dirasa sangat tinggi. Hal ini dapat dilihat dari data dispensasi perkawinan anak di Pengadilan Agama Ponorogo. Angka permintaan dispensasi perkawinan mengalami kenaikan yang cukup signifikan mulai tahun 2019 hingga 2021. Pada tahun 2019 pengadilan Agama Ponorogo mencatat 97 perkara permintaan dispensasi perkawinan. Tahun 2020 meningkat menjadi 241 perkara dan pada tahun 2021 bertambah menjadi 266 perkara pengajuan dispensasi perkawinan (Detik.com, 2022). Periode Januari-Agustus 2022 angka permintaan dispensasi perkawinan mengalami penurunan yakni sebesar 135 perkara. Hal ini nampak menurun dibanding periode yang sama di tahun sebelumnya yang berjumlah 193 perkara (Koranmemo.com, 2022). Meskipun mengalami penurunan, angka-angka ini terbilang cukup tinggi. Sehingga memerlukan upaya yang maksimal dari seluruh stakeholder yang ada di Ponorogo.

Kenaikan permintaan dispensasi perkawinan mengindikasikan tingginya angka perkawinan anak di Ponorogo. Meskipun menurut hakim PA Ponorogo perubahan atas UU nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan turut mempengaruhi naiknya permintaan dispensasi perkawinan (Radarmadiunjawapos.com, 2021). Terhadap persoalan ini, banyak upaya-upaya yang melibatkan berbagai pihak diantaranya, pemerintah daerah menggodok Perda Pencegahan Perkawinan Anak, Dinas Sosial semakin gencar melakukan sosialisasi edukasi pencegahan kekerasan terhadap perempuan dan anak, keterlibatan organisasi atau komunitas berbasis kemasyarakatan lain yang memiliki kesamaan pandangan terhadap kasus ini. Salah satu komunitas yang memiliki *insight* dalam penghapusan kekerasan terhadap perempuan dan anak di Ponorogo adalah Gerakan Laki-Laki Peduli Perempuan dan Anak Ponorogo yang selanjutnya disebut GLPPA.

Komunitas ini dibentuk di awal 2019 oleh beberapa aktifis sosial yang notabene adalah laki-laki. Anggota komunitas ini adalah orang-orang yang memiliki latar belakang berbeda, mulai dari unsur pendidik, pekerja sosial, aktifis mahasiswa dan aktifis karangtaruna. Kehadiran mereka juga tidak lepas dari kontribusi para aktifis perempuan, keterlibatan dinas sosial dan lembaga donor. Menariknya, ditengah-tengah ketidakpopuleran komunitas laki-laki yang tergerak memperjuangkan kesetaraan gender, komunitas ini telah terbentuk, mendobrak tradisi cara berfikir maskulinitas yang dipahami

oleh laki-laki pada umumnya. Maka patut dijadikan sebuah pertanyaan mengapa komunitas yang terdiri dari laki-laki ini mau bergabung dalam upaya penghapusan kekerasan terhadap perempuan, khususnya melakukan upaya pencegahan perkawinan anak. Penelitian sederhana ini adalah bagian dari upaya mengungkap latar belakang GLPPA Ponorogo berkontribusi dalam pencegahan kekerasan terhadap perempuan dan anak di Kabupaten Ponorogo. Selain itu tulisan ini juga memaparkan bagaimana proses penguatan kapasitas laki-laki untuk memahami isu kesetaraan gender – di mana tidak banyak dari laki-laki mau dan secara sadar menggeluti isu ini.

Berdasarkan latar belakang yang telah penulis paparkan, tulisan ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Penelitian ini merupakan penelitian studi kasus dengan deskripsi dan analisis yang intensif terhadap fenomena tertentu (Arikunto, 1998). Tulisan singkat ini terbatas pada diskusi mengenai alasan keterlibatan komunitas GLPPA dalam pencegahan perkawinan anak dan bagaimana kelompok tersebut melakukan penguatan kapasitas. Tulisan ini termasuk *best practice* yang dilakukan oleh salah satu komunitas sosial yang ada di Ponorogo. Dengan harapan praktik baik ini dapat dijadikan sebagai salah satu bentuk informasi, bahwa laki-laki juga memiliki peran dalam upaya penghapusan kekerasan terhadap perempuan dan anak. selain itu, praktik baik ini juga diharapkan dapat menjadi inspirasi bagi komunitas-komunitas lain untuk peduli dan mau bergabung dalam isu perlawanan terhadap kekerasan berbasis gender.

PEMBAHASAN

Munculnya Kesadaran-Kesadaran Baru: Pengalaman dan Refleksi

Tidak banyak laki-laki baik secara personal ataupun organisasi yang terlibat penuh dalam isu penghapusan kekerasan perempuan dan anak. Secara umum keterlibatan laki-laki dalam persoalan ini masih dianggap hal yang tidak wajar, tabu, dan asing bagi kelompok mereka. Laki-laki yang mau dan melibatkan diri secara sadar dalam isu-isu kesetaraan gender dipandang sebagai laki-laki pro feminis – *male feminis*. Gaag (2014) memberikan definisi yang luas tentang laki-laki yang terlibat dalam gerakan feminisme sebagai orang-orang yang pro feminis, aktifis hak-hak perempuan, aktifis gender, atau biasanya disebut sebagai feminis laki-laki. Namun sekali lagi, belum begitu banyak laki-laki yang mau menjadi penggerak dalam upaya penghapusan kekerasan terhadap perempuan utamanya dalam persoalan pencegahan perkawinan anak.

Meskipun terbentuknya komunitas ini berangkat dari dorongan aktifis perempuan dan lembaga donor, tetapi dalam perkembangannya GLPPA memiliki argumentasi sendiri baik secara personal maupun kelompok. Terlibatnya komunitas ini dalam pencegahan perkawinan anak sangat terkait dengan urgensitas dilibatkannya laki-laki dalam persoalan penghapusan kekerasan terhadap perempuan. Untuk melihat itu, peneliti melakukan wawancara mendalam kepada komunitas GLPPA tentang mengapa laki-laki perlu terlibat dalam upaya penghapusan kekerasan terhadap perempuan. Melihat sesuatu itu penting atau tidak, dapat diketahui dari bagaimana seseorang mengalami dan merefleksikan

pengalaman itu. Dalam hal ini peneliti menggali pengalaman-pengalaman responden – dalam hal mengalami dinamika kesetaraan gender baik dalam lingkungan terdekat maupun lebih luas. Serta mendengarkan refleksi-refleksi atas hubungan sosial antara laki-laki dengan perempuan di masyarakat.

GLPPA percaya bahwa laki-laki dalam kehidupan keluarga memiliki peran dalam urusan domestik. Bahwa aktifitas domestik tidak melulu dikerjakan oleh perempuan, di dalamnya terdapat kontribusi laki-laki. Pekerjaan-pekerjaan dalam rumah tangga disadari dapat dikerjakan bersama-sama. Dalam ranah ini, peran laki-laki bukan sebagai pilihan kedua, tapi baik laki-laki dan perempuan memiliki tanggung jawab sama. Misalnya dalam urusan pengasuhan anak, laki-laki juga terbiasa memegang kendali. Urusan memasak yang dalam pandangan lainnya selalu melibatkan perempuan, tetapi hal itu juga dapat dikerjakan oleh laki-laki. GLPPA menyadari bahwa pekerjaan-pekerjaan domestik tidak berhubungan dengan jenis kelamin. Jenis-jenis pekerjaan baik di dalam rumah dan luar rumah tidak memiliki jenis kelamin. Yang ada adalah kesemua pekerjaan itu bisa dan pantas dilakukan baik oleh perempuan maupun laki-laki. Dan pembagian itu harus berdasar kesukarelaan. Namun dalam wilayah-wilayah biologis – yang dikaitkan dengan pekerjaan domestik, antara laki-laki dan perempuan tidak dapat dipertukarkan.

Banyak studi yang membincang tentang partisipasi laki-laki dalam kerja-kerja domestik. Domestifikasi peran ini menurut Rahmat (1992) merupakan pola pembagian peran dalam hubungan keluarga termasuk dalam struktur keluarga simetris atau cenderung paralel. Faktor ekonomi disebut sebagai alasan adanya domestifikasi peran laki-laki (Muassomah, 2009). Selain itu, keterlibatan ayah dalam pengasuhan dapat memberikan dampak positif bagi perkembangan kognisi, afeksi, psikomotori dan sosial bagi anak (Heilman, Levtoy, Gaag, Hassink & Barker, 2017: 26). Laki-laki berkontribusi dalam pekerjaan domestik di mana hal itu memiliki urgensi atas pembentukan konsep diri ibu baru (Mustaqim, et al, 2017).

Selain itu ada stigma buruk tentang laki-laki sebagai sumber kekerasan. GLPPA mencoba memperbaiki stigma buruk yang melekat pada laki-laki. Stigma yang memandang laki-laki sebagai sumber kekerasan adalah buah dari pelanggaran kekuasaan maskulinitas patriarkhi, dan dominasi yang menindas. Terhadap persoalan ini, peneliti mendapati jawaban dari responden bahwa kesadaran akan kuatnya budaya patriarkhi dilingkungan mereka sangat besar. Para responden mengerti banyak kasus-kasus kejadian misalnya KDRT yang bersumber dari perilaku laki-laki yang kaku dan berbuat semena-mena terhadap perempuan. Dalam hal ini faktor ekonomi muncul menjadi alasan utama. Ponorogo menjadi kabupaten ketiga terbanyak penyumbang pekerja migran di Jawa Timur. Data dari Disnaker menunjukkan angka 36.216 pekerja migran di Ponorogo (Disnaker, 2020).

Masalah umum yang sering ditemui oleh responden adalah suami yang ditinggal istrinya kerja di luar negeri tidak mampu mengelola keuangan dengan baik. Tidak jarang didengar cerita-cerita ketika istri bekerja di luar negeri, para suami tidak bekerja dan hanya mengandalkan kiriman uang dari istri. Dalam narasi ini, secara kasat mata memang tidak nampak kekerasan yang dilakukan oleh laki-laki. Akan tetapi apa yang dilakukan itu

telah memicu konflik dalam rumah tangga. Pun demikian perilaku yang hanya mengandalkan ekonomi dari istri memunculkan semacam eksploitasi terhadap perempuan. Mereka dipaksa oleh keadaan untuk mencukupi kebutuhan suami dengan bekerja susah payah di luar negeri. Sementara suami hanya *berleha-leha* di rumah menunggu kiriman uang. Maka hal inilah salah satu bentuk kekerasan lain yang muncul akibat dominasi laki-laki.

Dampak buruk dari KDRT bisa berujung pada perceraian antara suami dan istri. Sebagaimana efek domino dari persoalan ini, selanjutnya anak menjadi korban. Anak korban KDRT cenderung rentan mengalami perkawinan anak. Perhatian dari orang tua yang kurang, dapat menyebabkan anak mencari pelarian dalam bentuk perhatian lain. Responden penelitian menyebut dalam rentetan persoalan ini, tidak jarang anak melakukan pergaulan bebas ataupun pacaran beresiko yang berujung pada kehamilan tidak diinginkan (KTD). Terhadap rentetan persoalan inilah GLPPA mencoba untuk berkontribusi mengurainya.

Pada persoalan lain, pandangan yang merupakan refleksi dari sebagian responden adalah terkait dengan kuatnya budaya patriarkhi. Budaya patriarkhi yang terbangun – laki-laki melakukan pekerjaan publik dan perempuan domestik, masih nampak misalnya dalam kegiatan *rewang*. Perempuan dianggap harus melakukan pekerjaan memasak di dapur (belakang) sementara laki-laki menyiapkan perlengkapan di depan. Praktik ini adalah bentuk ideal dalam konsep *rewang* di masyarakat. Jika peran ini dipertukarkan maka masyarakat menganggap tabu, menyalahi adat dan dipersoalkan. Atas praktik-praktik yang tidak jelas dan berdasar di masyarakat ini GLPPA melakukan refleksi kritis, bahwa sebenarnya pekerjaan itu sangat memungkinkan untuk dikerjakan tanpa memandang jenis kelamin. Antara keduanya dapat dikerjakan tanpa adanya diskriminasi dan juga laki-laki juga perlu terlibat jauh dalam urusan domestik – dalam hal ini memasak.

Persoalan lain yang menurut GLPPA perlu direfleksikan adalah terkait dengan simbolisasi seni budaya. Ponorogo dikenal memiliki seni Reyog. Reyog dipandang memiliki kaitan erat dengan persoalan gender, karena terdapat hubungan antara laki-laki dan perempuan. Reyog diidentifikasi sebagai seni topeng raksasa yang terdiri dari gabungan kepala singa yang melambangkan laki-laki sementara di atasnya terdapat burung merak yang melambangkan perempuan. Masyarakat Ponorogo pada umumnya memaknai simbol ini sebagai laki-laki dengan segala sifat maskulinitasnya akan kalah dengan perempuan. Pemaknaan atas simbol ini dipertajam dengan asumsi bahwa perempuan memiliki otoritas lebih tinggi daripada laki-laki. Alih-alih mendamaikan hubungan laki-laki dan perempuan, hal ini akan memunculkan asumsi-asumsi lain yang merintangi upaya kesetaraan gender dan berpotensi memperkeruh hubungan laki-laki dengan perempuan. Sebenarnya sulit dilacak kebenaran atas pemaknaan simbol reyog ini, namun cerita-cerita tentang makna simbol kesenian ini dapat dilacak pada sejarah munculnya seni reyog.

Pengalaman dan refleksi tersebut membuahkan sebuah kesadaran akan pentingnya menjamin kesetaraan antara laki-laki dengan perempuan. Ketika salah satu dari keduanya mengalami ketimpangan, maka perlu dilakukan pembelaan atas ketimpangan

tersebut. Dan seringkali perempuanlah yang mengalami ketimpangan dan membutuhkan perhatian dari laki-laki. Kemunculan akan pembelaan terhadap hak-hak perempuan oleh kaum laki-laki ini disebut sebagai kesadaran feminis, yang muncul melalui berbagai macam proses. Sebagai awal dari proses itu adalah sensitisasi (penyadaran) yang terjadi melalui berbagai cara diantaranya diasuh dan didik oleh feminis, menyaksikan penindasan terhadap orang-orang terdekat, atau terlibat dalam gerakan perlawanan terhadap segala bentuk penindasan (Casey & Smith, 2010).

Proses sensitisasi ini dalam konteks GLPPA Ponorogo dapat muncul secara alamiah melalui pengamatan, pengalaman dan refleksi. Terlebih, proses alamiah tersebut mendapat dukungan dari faktor luar – dorongan aktifis perempuan dan lembaga donor, sehingga komunitas ini memiliki kesadaran baru akan pentingnya melakukan upaya atau terlibat dalam penghapusan kekerasan terhadap perempuan utamanya tentang pencegahan perkawinan anak. Seperangkat kesadaran ini yang diperlukan oleh GLPPA untuk membangun sikap kepada anggotanya dalam aktifitasnya. Kesadaran ini dibangun untuk memberikan pondasi bagi cara berfikir, bersikap dan bertindak. Laki-laki perlu memiliki pemahaman ini jika mereka peduli dengan masa depan anak. Bahwa kesadaran gender adalah pijakan utama dalam melakukan pencegahan perkawinan anak. Dan laki-laki perlu melibatkan diri secara penuh dalam hal ini.

Penguatan Kapasitas: GLPPA Ponorogo Membangun Diri

Keterlibatan laki-laki dalam persoalan penghapusan kekerasan terhadap perempuan menimbulkan pro dan kontra di dalam aktifis gender. Flood (2001) menyebut sifat partisipasi laki-laki yang melibatkan diri dalam upaya anti kekerasan dibentuk oleh hak patriarki mereka sendiri. Menurut Hasyim (2016) keterlibatan laki-laki dalam isu ini cukup problematis. Beberapa feminis melihat ini sebagai ancaman terhadap gerakan perempuan, lainnya menyebut perlunya memberikan prasyarat yang ketat dan lainnya lagi sangat mendukung dan merupakan sebuah keharusan (Murdiyana & Hasyim, 2016). Terkait hal ini, sangat penting kiranya laki-laki yang terlibat dalam isu-isu ini mempersiapkan diri dengan baik. Memiliki visi yang benar-benar sesuai dengan upaya penghapusan kekerasan terhadap perempuan.

Terlepas dari pandangan pro dan kontra terhadap laki-laki feminis, GLPPA perlu melakukan peningkatan pengetahuan gender kepada anggotanya untuk menghindari pandangan-pandangan miring terhadap aktifis gender laki-laki. Tidak bisa dipungkiri bahwa latarbelakang anggota komunitas GLPPA Ponorogo beragam. Keberagaman itu, menjadikan masing-masing individu memiliki pandangan-pandangan tersendiri terhadap persoalan perkawinan anak. Westmarland, et al (2021) menganggap latarbelakang individu dan pengalaman hidup laki-laki perlu dipahami untuk mencari tahu mengapa mereka mau terlibat dalam isu feminis. Pemahaman latar belakang dan pengalaman adalah upaya yang harus ditempuh untuk membangun perspektif yang sama terhadap persoalan ini. Persamaan perspektif ini diperlukan untuk menyatukan kerangka konseptual, membangun kesadaran baru sehingga mewujudkan pada praktik yang baru. Dalam posisi

demikian, GLPPA tidak lepas dari kegiatan-kegiatan penguatan kapasitas baik secara pribadi maupun kelompok.

Untuk memberikan perspektif baru tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan, anggota GLPPA perlu mendapatkan pemahaman terkait gender dan seluk-beluknya. Pemahaman terhadap gender ini adalah pintu masuk dalam upaya pencegahan perkawinan anak. bagi GLPPA, latar belakang anggota yang beragam dan tentu masing-masing anggota memiliki pengalaman atau pandangan terhadap gender yang beragam pula. Lingkungan keluarga memberikan dampak sebagai kontruksi pengetahuan awal bagi seseorang. Ditambah pergaulan di masyarakat memberikan semacam konfirmasi kepada pengetahuan yang dibangun di keluarga. Persepsi-persepsi terhadap gender ini kemudian perlu diseragamkan.

Selain gender, pengetahuan tentang kesehatan reproduksi juga diberikan oleh GLPPA dalam pelatihan-pelatihan penguatan kapasitas kepada anggotanya. Hal ini penting untuk melihat bagaimana laki-laki dan perempuan memahami tubuh mereka perspektif masing-masing individu. Pengetahuan tentang kesehatan reproduksi penting untuk memberikan pemahaman tentang organ-organ reproduksi, kapan organ-organ itu telah siap dan matang, di usia berapa seseorang dapat memiliki otoritas terhadap organ-organ tersebut dan sejauhmana tanggung jawab orangtua terhadap pendampingan anak dalam pengenalan organ reproduksi. Ada cerita menarik yang disampaikan oleh salah satu responden mengenai bagaimana sikap orangtua laki-laki yang cenderung merasa tabu, malu dan tidak pantas untuk memberikan edukasi kesehatan reproduksi kepada anak perempuannya di saat mengalami menstruasi pertama kali. Cerita ini memberikan sedikit gambaran tentang buruknya hubungan orang tua dengan anak yang berbeda jenis kelamin dalam pendampingan kesehatan reproduksi.

Tentang kesehatan reproduksi awalnya disadari oleh komunitas GLPPA sebagai sesuatu yang familiar namun dianggap tabu untuk disampaikan di tempat umum, atau dalam keluarga mereka. Sehingga dalam hal ini pendampingan orang tua terkait kesehatan reproduksi kepada anak-anaknya dirasa sangat kurang. Pemahaman tentang kesehatan reproduksi membawa kesadaran baru kepada komunitas GLPPA, sehingga mereka perlahan merubah perspektif awal mereka dan merasakan bahwa persoalan ini adalah penting bagi mereka untuk mendampingi terutama keluarga terdekat mereka.

Pemahaman tentang kesehatan reproduksi penting untuk menangkal perkawinan anak. Ketidapkahaman orang tua tentang kesehatan reproduksi ini merupakan salah satu faktor yang menyebabkan sebagian dari mereka mendorong dan memberikan izin kepada anaknya yang masih usia anak-anak boleh dinikahkan. Ketiadaan layanan dan informasi kesehatan reproduksi yang komprehensif turut berkontribusi menyebabkan perkawinan anak (BAPENAS, 2020). Padahal Perkawinan anak berdampak pada kesehatan yang buruk pada ibu dan anak (BPS, 2020). Kehamilan di bawah usia 17 tahun meningkatkan resiko komplikasi medis (Mubasyaroh, 2015)

Kemudian, sebagai bekal menunjang aksinya, responden GLPPA menyebut pentingnya menggunakan media sebagai tempat untuk melakukan kampanye. Untuk itu, anggota dilatih untuk memanfaatkan media sosial untuk digunakan sebagai kampanye.

Terakhir, GLPPA Ponorogo juga membekali anggotanya untuk melakukan pelatihan advokasi korban perkawinan anak. Mereka diberikan pemahaman mengenai pentingnya membantu korban untuk dapat lepas dari belenggu kekerasan.

Tujuan dari GLPPA melakukan kegiatan-kegiatan penguatan kapasitas ialah untuk memantaskan diri. Kenapa memantaskan diri – karena di awal kesadaran itu belum terbangun secara utuh, mereka membutuhkan wawasan-wawasan baru, perspektif-perspektif baru, dukungan dari kelompok perempuan atau lembaga donor. Sehingga dalam istilah lain, laki-laki sedang membangun diri – membangun komunitas, memperbaiki pola pikir terhadap gender, membangun sikap dan mempersiapkan aksi.

KESIMPULAN

Terlibatnya komunitas ini dalam pencegahan perkawinan anak sangat terkait dengan urgensi dilibatkannya laki-laki dalam persoalan penghapusan kekerasan terhadap perempuan. GLPPA memandang bahwa pekerjaan-pekerjaan tidak memiliki jenis kelamin, oleh sebab itu baik domestik maupun publik dapat dikerjakan baik oleh laki-laki maupun perempuan. Stigma negatif tentang laki-laki sebagai sumber kekerasan perlu segera diperbaiki. Hal ini menyangkut hubungan antara laki-laki dan perempuan harus mengedepankan sikap humanis, non-diskriminatif dan egaliter. Kemudian budaya-budaya yang melanggengkan patriarkhi perlu direfleksikan kembali, ditinjau ulang relevansinya dengan kehidupan dunia modern. GLPPA melihat bahwa pola relasi gender, pembagian peran dalam keluarga, budaya, struktur sosial dan simbol budaya dapat menjadikan ketimpangan gender. Pengalaman serta refleksi atas hubungan laki-laki dan perempuan itu menghasilkan kesadaran baru sehingga memantik kelompok ini terlibat dalam upaya pencegahan perkawinan anak – yang dalam spektrum lebih luas juga terlibat dalam penghapusan kekerasan terhadap perempuan dan anak. Serta, atas dasar pengalaman dan refleksi di atas, gerakan ini memantaskan diri dalam arti membangun kapasitas diri, membekali diri dengan seperangkat kemampuan untuk memiliki perspektif gender, merubah sikap dan mempersiapkan aksi.

DAFTAR PUSTAKA

- Arikunto, S. (1998). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekata*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Casey, E. A. (2010). Strategies for Engaging Men As Anti-Violence Allies: Implications for Ally Movements. *Advances in Social Work*. 11 (2), 267-282.
- Flood, M. (2001). Mens Collective Mens collective anti-violence activism and the struggle for gender justice, *Development*. 44 (3),
- Flood, M. (2011). Involving Men in Efforts to End Violence Againts Women. *Men and Masculinities*. 13 (3), 358-377.
- Hasyim, N. (2014). *How Far Can Men Go? A Study Of The Mens Movement To End Violence Against Women In Indonesia*. [Master Thesis, University of Wollongong].

- Hasyim, N. (2016). Laki-Laki Sebagai Sekutu Gerakan Perempuan. *SAWWA*, 12 (1), 79-90.
- Hasyim, N. (2018). *Pelibatan Laki-Laki dalam Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan: Alasan, Landasan Konseptual dan Strategi*. Disampaikan pada pada acara <https://money.kompas.com/read/2022/03/06/132950926/daftar-daerah-penyumbang-tki-terbanyak-indramayu-juaranya?page=all>
- <https://news.detik.com/berita-jawa-timur/d-5895576/266-remaja-di-ponorogo-ajukan-pernikahan-dini-karena-hamil-duluan>
- <https://radarmadiun.jawapos.com/berita-daerah/ponorogo/22/12/2021/pa-ponorogo-kabulkan-247-dispensasi-nikah-mayoritas-karena-hamil-duluan/>
- <https://www.koranmemo.com/daerah/pr-1924952793/pa-ponorogo-sebut-dispensasi-nikah-turun>
- Loklatih “Penguatan Isu Pencegahan Kekerasan Berbasis Gender terhadap Perempuan dan Anak dalam Pandangan Islam Bagi Dosen PTKI” Yogyakarta.
- Krismantari, Ika, “New Men On the Block”, *The Jakarta Post*, 16 April 2011.
- Larasati, Ira. (2019). Gerakan Aliansi Laki-laki Baru: Membongkar Konstruksi Maskulinitas Untuk Mewujudkan Keadilan Gender. *Journal Of Politic and Government Studies*, 8 (2). 211-220.
- Muassomah, (2009). Domestifikasi Peran Suami dalam keluarga”. *Egalita: Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender*, 4 (2), 217-229.
- Mubasyaroh. (2016). Analisis Faktor Penyebab Pernikahan Dini dan Dampaknya bagi Pelakunya”. *Yudisia*. 7 (4), 285-411.
- Mustaqim, A., Saputra, W., & Tontowi. A., (2021). Negosiasi Peran Dalam Keluarga (Studi Atas Kontribusi Suami Pada Masa Transisi Istri Menjadi Ibu Baru Di Ponorogo). *PROSIDING MUKTAMAR PEMIKIRAN DOSEN PMII*, 1(1), 331-346.
- Rahmat, D. (1992). *Keluarga Muslim*. Bandung: Keluarga Resdakarya.
- Rokhmansyah, A. (2016). *Pengantar gender dan feminisme: Pemahaman awal kritik sastra feminisme*. Garudhawaca.
- Siaran Pers KEMENPPA nomor Nomor: B-121/SETMEN/HM.02.04/04/2021, “Ketika Laki-Laki Bicara Kesetaraan Gender. <https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/29/3159/ketika-laki-laki-bicara-kesetaraan-gender>.
- Subono, N. I., (2001). *Feminis Laki-Laki: Solusi atau Persoalan?*, Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan.
- Susanto, N. H. (2015). Tantangan mewujudkan kesetaraan gender dalam budaya patriarki. *Muwazah: Jurnal Kajian Gender*, 7(2), 120-130.

Westmarland, N., Almqvist, A.L., Holmgren, L.E., Ruxton, S., Burrell, S.R., Valbuena, C.D. (2021). *Mens Activism to End Violence Against Women: Voices from Spain, Sweden and the UK*. Bristol, Bristol University Press.



Analysis of Moral Values in *Serat Wedharaga* and Its Urgency for Character Strengthening and Child Protection

M. Fathurahman

IAIN Ponorogo

Correspondence: m.fathurahman85@gmail.com

Abstract

Language, traditions, architecture to literary works are the original wealth of the Indonesian nation that should be preserved. It is also the identity of a nation. Even the nation's progress can be marked through the works produced by the past and preserved until today. In literary works, one of the wealth is *Serat Wedharaga*, written by Ranggawarsita. However, there is a tendency that this wealth to be no longer an essential concern for society. If it is studied deeply, many teachings in that *serat* are still relevant today. Therefore, the study aims to investigate the moral values contained in this *serat* and its function in providing concrete steps for character strengthening and child protection. In addition, preventive efforts and protection of children concerning life challenges are also found. This study employed a descriptive-analytical method. The result found that several stanzas discussed the importance of moral learning for children to avoid negative actions. Therefore, this *serat* can be used as an authoritative reference in developing moral teaching and providing rights and protection for children.

Keywords: *Serat Wedharaga*; moral value; child protection

Abstrak

Bahasa, tradisi, arsitektur hingga karya sastra merupakan kekayaan orisinal bangsa Indonesia yang seharusnya dilestarikan. Kekayaan sebagaimana disebut di atas juga merupakan identitas sebuah bangsa. Bahkan kemajuan bangsa juga dapat ditandai melalui karya yang dihasilkan masa lalu dan dilestarikan hingga sekarang. Dalam bidang karya sastra, salah satu kekayaan tersebut yakni *serat Wedharaga* yang ditulis oleh Ranggawarsita. Hanya saja, ada kecenderungan jika kekayaan jenis ini sudah tidak lagi menjadi perhatian penting bagi masyarakat. Padahal jika dipelajari, sesungguhnya banyak sekali ajaran dalam *serat* tersebut yang masih relevan hingga sekarang. Karenanya tujuan dari penelitian tersebut untuk mengungkap nilai-nilai moral yang terkandung dari *serat* tersebut dan fungsinya dalam memberikan langkah nyata bagi penguatan karakter dan perlindungan anak. Selain itu, dalam *serat* tersebut juga ditemukan upaya preventif dan perlindungan terhadap anak dalam kaitannya dengan tantangan kehidupan. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitik, adapun hasilnya yakni adanya beberapa bait dalam *serat* tersebut yang membahas tentang pentingnya pembelajaran moral bagi anak agar terhindar dari tindakan negatif. Karena itu, *serat* tersebut sesungguhnya dapat dijadikan sebagai referensi otoritatif dalam pengembangan pengajaran moral sekaligus sebagai upaya memberikan hak dan perlindungan bagi anak.

Kata Kunci: *Serat Wedharaga*; nilai moral; perlindungan anak

INTRODUCTION

The wealth of the Indonesian nation in various aspects is well known world wide. It is about abundant natural resources and the socio-culture, which is remarkable. Regarding demographics, this country is inhabited by many tribes and even sub-tribes with various characteristics and peculiarities. From west to east, i.e., Sabang to Merauke, and from north to south, i.e., Miangas to the island of Rote, is entirely inhabited by various tribes and wealth that attach to them (Abdul RachmanPatji, 2010: 168).

The nation's wealth is not representative of Indonesia's true wealth. Other wealth, such as language, literary works, and traditions, have not been included in that category. However, it can potentially have a positive and negative impact. The positive impact is that if they are managed properly and optimally, they will become an invaluable wealth and a vibrant element of adversarial. On the contrary, if it is not managed optimally, it will lead to tremendous friction among the nation's children because of the emergence of excessive fanaticism.

Literary works have a high position in developing civilization, especially in Java. It is inseparable from history that the Javanese people at that time preferred to hear rather than read and learn. Therefore, literary works become an effective medium for conveying useful information, messages, and advice. Somost Javanese literary works are composed of poetry or *metrum tembang* (Imam Sutarjo, 2013: 137).

However, the problem that has always been a question is why literary work is not developing rapidly today. The teachings contained in it are still relevant to be learned and even practiced today. One of these literary works is *Serat Wedharaga*, written by Ranggawarsita, a Surakarta Palace poet interested in literary arts in the 1800s.

Serat Wedharaga has remarkable teachings, primarily in morality. The value is relevant if it is learned and taught today. Moreover, the underlined object of the *serat* is universal – for children, adolescents, and adults. The researcher discusses some stanzas related to children's education in this study.

The purpose of the discussion is to provide information that the author of the *serat* has exceptional attention to children's morality. It can also be interpreted that the stanza written is an affirmation of the need for parents and teachers to provide protection and fulfillment of children's rights so that later they will not do negative things as adults. In other words, the teachings in the literary work are manifestations of the prevention or preventive movement so that the child does not get into bad things.

Therefore, the study also wants to explain that child protection is not only provided by favorable rules and laws but also the prevention or anticipation through moral teachings in literary works. Thus, even though the literary work was created hundreds of years ago, it can still be an authoritative reference today. It shows the author's genius because he can create works whose expediency is timeless.

Furthermore, research on *Serat Wedharaga* associated with child protection efforts has not been found in previous works. Khotijah uses *Serat Wedharaga* as the object of her research. It explains the relevance of the *serat* to religious moderation education in the 4.0 era (Khotijah, 2021: 332). Therefore, this research is free from plagiarism as it differs from previous works.

DISCUSSION

Serat Wedharaga

Serat Wedharaga is one of 70 literary works written by Ranggawarsita. However, there are many opinions about how many works the maestro has. It 40, 54, and 63 works. Anung Tedjowirawan said that Ranggawarsita's works 70 (Anung Tedjowirawan, 2018: 320). The poet's various works are diverse in education, literature, language, chronicle, sound art, divination, and philosophy.

Serat Wedharaga is included in the educational genre. In addition, other works included in the educational category are *Serat Kalatidha*, *Sabdatama*, and *Sabdajati*. However, specific explanations about moral values for children are found only in *Serat Wedharaga*. Moreover, history reveals that this work was written by its author in 1870 AD, three years before its innocence.

This marker is the last stanza of this *Serat*, which reads, *Tursan rong sapteng lebu, Ki Pujangga Panggupitanipun*. It means that *Candrasangkala*, the time of making this work, designates the number 1799 for the Javanese year or 1870 AD (Kamajaya, 2008: 111). In Purwadi's opinion, these years were the time before the death of Ranggawarsita (1873 AD), so the pattern of sufism in his work was dominant (Purwadi, 2005: 222-228).

Meanwhile, in Nur Rokhim's view, *Serat Wedharaga* is included in the *piwulang* literary works as the author can combine a certain amount of knowledge in it – knowledge of religion, ethics, spirituality, and applicable social sciences. Therefore, it is not surprising that the work contains various essential aspects of humans. They are self-direction, which contains self-confident, self-reliance, and self-control (Mukhammad Nur Rokhim, 2021). All those aspects benefit children's self-development and lead to more positive things. Everything is a basic that exists naturally in human life. It is given and entrenched. However, its development requires habituation and takes quite a long time.

The Works and Spirituality of Ranggawarsita

Several terms describe the achievements of Ranggawarsita, both in the creation of works and the achievement of spirituality. First, *kebak ngelmu sipating kawruh* means that the Poet is a very knowledgeable person and has a deep understanding. In other mentions, *kebak ngelmu sipating kawruh* can be called *nawungkrida*, i.e., the ability to read outwardly and inwardly of a science (M. Fathurahman, 2022: 15). Proficiency in understanding the meaning of outwardly of science is common, but not every scientist understand the inwardly of science. Ranggawarsita is one of the scientists who have that proficiency.

Second, *putusing reh saniskara* i.e. experts in all fields. The meaning is from the poet's knowledge. Almost all scientific fields are discussed from the works created, such as philosophy, obstruction, divination, education, sound arts, natural knowledge, language knowledge, and others. So the title is attached to Ranggawarsita.

Third, *weruh sak durunge winarah*. Besides being known as a literati, Ranggawarsita is also a Javanese mystic. It is because he was thought to know *jangka jangkaning jaman*. It is the ability to see the signs of the times, both those that are and will happen. One of the proofs of his proficiency is written in *Serat Joko Lodhang*. He could foresee the development of nationalism in this Nusantara (Wiwin Widyawati, 2012: 99).

Fourth, *emating pati patitis*. The poet can predict the time of his death (Purwadi, 2004: 249). Indeed, there are many opinions regarding the cause of death. Some say it was because it was killed, and some say it was because of illness and death. However, Kamajaya considered that Ranggawarsita's death was indeed due to the disease he suffered, not because of murder.

Furthermore, in this study, the researcher discusses moral values in *Serat Wedharaga*, which is relevant to the great theme of child protection. In the author's view, child protection is not only from external factors such as child protection through laws and rules made by the state. However, it also takes internal efforts for the child. Therefore, the cultivation of character and the provision of information from an early age to children are also included in the child protection category so as not to get into negative things in the future.

Child Morality in *Serat Wedharaga*

The Ranggawarsita's work, *Wedharaga*, contains more about moral teachings and sufism. It is the command to draw closer to God and do good to teachers and others. The context of its relevance to the child's morality can be seen in some of the stanzas below.

Ki Gambuh karya pemet,

limuting tyas rare kang kalimput,

lacut maring reh sumirang murang niti,

tan-tan tuman amamatuh,

temah lumaku ginuron (Samoed Sastrowardoyo, 1963: 3)

“Ki Gambuh (Ranggawarsita) giving warnings, to children whose hearts are dark, because they are used to breaking rules, habits with their mistakes, to be an example for others.”

The moral message to be conveyed is that a child must be accustomed to obeying the applicable religious and social rules from a young age. If it is not, mistakes will always be made. Then it will be a habit. It also informs about the need for parents to avoid permissive or all-round parenting to the child so as not to get into the negative because they are unable to control their behavior (Hanifah Asma Fadilah, 2021: 93). It can also be concluded that this provides mental protection to children.

Kang wus kaprah kalaku,

Inganggoa sapakolehipun,

mung patrape den sumendhe aja kibir,

Manawa kena sesiku,

Wekasan rinasaning wong.

“Traditions that have been going on, do it as optimally as possible, should always rely on God, stay away from arrogant nature, because if exposed to God's wrath, it ends up becoming the fruit of people's lips.” Social conditions or traditions are environments that also influence children's mental development. In psychology, two things affect children's mentality: synergy and environment. So in this environment term, the *serat* content can be intended. To give attention and rights to children, children must be introduced to traditions and customs that have been in force. Because character building cannot be inherited through habituation which takes time (Dea Nerizka, 2021: 56). It also prevents someone from being deprived of their identity.

In addition, recognizing oneself and the environment also aims to foster an attitude of *handarbeni* or a sense of belonging. It does not mean a priori towards external cultures, but instilling a primary understanding in children regarding their origin is a good goal because it

contains the value of the character of the national spirit. Nevertheless, there are still rules prohibiting fanaticism that results in being arrogant and demeaning to the other party. Therefore, providing awareness to children about all these things also provides moral lessons.

Akanthi awas emut,

Aja tinggal wiwaka ing kalbu.

Mituhua wawarah kang makolehi.

Den taberi anguguru,

Aja isin atatakon.

“With introspection and remember, do not leave vigilance in your heart. Obey helpful advice. Please be diligent in your care, don't be shy in asking questions.”

In this stanza, the moral teaching that can be taken is the motivation to learn, to find a teacher, and to be dissatisfied with the knowledge gained. It implies the need to accustom children to have a fighting spirit and never give up, especially in an era where hoax news is circulated easily. So to stop it, it is crucial to learn and find the truth. It is because hoaxes have become national and international problems that can cause disintegration, political instability, and development disruption (Dewi Ayu Pranesti, 2019: 10).

Therefore, there is no other way to deal with it than by counter-narrating the valid and accountable facts. In realizing all these things, one should keep learning, finding out, or asking people who have authority.

Wong amarsudi kawruh,

Titirona ing reh kang rahayu,

Aja kesed sungkanan sabarang kardi,

Sakadare angingimpun,

Nimpeni kagunaning wong.

“For people who deepen their knowledge, make all things positive. Do not be lazy and reluctant in all work, be able to recognize and find while utilizing people's intelligence.”

The moral value that can be taken from this is curiosity, which is commonly known if the child has this phase and needs to be facilitated. Not being restricted or eliminated, the cause and effect of obstruction and even labeling in children with high curiosity will make them mentally down, and no less terrible next is to turn off creativity.

Even though the creative process is a natural thing experienced by anyone, even the growth of this process is rapid when the child is young. So it is not surprising in the view of psychology when the child is playing or creating is learning because it is said that play contains experimental and flexible elements. It contributes to the child's thinking ability (Fitri Wahyuni, 2020: 161).

Marma utama tuhu,

yen abisa matrap unggah-unggah.

Tanggap ing reh ngarah-arrah ngirih-ngirih.

Satiba telebing tanduk,

Tumindak lawan angawon.

“The main thing is when you can apply manners, be sensitive, and act subtly. In doing anything, putting prudence first.”

The meaning of this stanza gives the idea that the character of manners, sensitivity, and putting caution first are the values that must be taught to the child. The reason is that if this teaching is not given since childhood, then you can imagine their situation as adults. It is far from the practicality of living in the social sphere because skills in any form are useless if social skills do not accompany them. Character education is a social concern.

Research from Boston University explains that in the last 10 years, there has been a 40% decrease in empathy, where the object of this study is young people. All this happens due to the increasing influence of technology and the internet (Siti Khaerunnisa, 2020: 207). Such an obvious example occurs in developed countries synonymous with high individualism. It is just that it is possible that this can happen in developing countries like Indonesia. Therefore, before everything happens, giving moral cultivation, as in the stanza, is a necessity that cannot be underestimated. In addition, social care is the implementation of the second precept of Pancasila – *kemanusiaan yang adil dan beradab*.

Dongeng jaman karuhun,

Mbok manawa pantes dadi pemu

Ana janma bagus anom sarwa wasis,

Nanging kuciwa kasebut,

Tukang sual juru waon

“The past story should be used as a warning; that is, there was a handsome, young, and capable man who was disappointing. He was called a trouble-seeking man and liked to denounce.” The moral value that can be taken from this stanza is about the need for children to be kept from commenting, judging, and judging others without being based on truth or valid data. It will lead to unfair judgments that can even be hate speech.

In the regulations of the Chief of Police SE/06/X/2015, It is said that hate speech has an impact on acts of discrimination, violence, loss of life, and even social conflict. The target of this hate speech can be individuals and community groups across communities (Yayan Muhammad Royani, 2018: 1).

Today, against various interests and ideologies, hate speech seems to be a model for voicing related opinions. The goal is to lead opinions to agree with what is voiced. Of course, this is very dangerous for the mental maturity of our nation. Moreover, this nation has been accustomed to living in harmony between religions since hundreds of years ago. Therefore, one of the efforts to break the chain of this is through teaching morals to children so as not to be part of the perpetrators of spreading hate speech.

Amung amrih rahayu,

Ewadene ing babasanipun,

Alah kandha ana ing tandha lan yekti.

Titenana ala nganggur,

Begja kang gelem anganggo.

“To achieve success, there is a proverb, rather than just a word, it is better to prove it, know it, and be lucky for those who want to implement it.”

In this stanza, the character value conveyed is the character value from the Ministry of Education and Culture's version. It is a responsibility. It is a task to realize an achievement or proof, not just stop at theory. This value is also essential to give to children, so they already have projections related to their lives since childhood. Hence, they focus and try hard to make it happen.

At the age of the child (6-12 years), there is a phase of "perseverance versus inferiority" where in this phase, the development of the child's cognition is to master the knowledge and intellectual skills (Muhammad Rozikan, 2018: 205). Indeed, there is an equally possible risk that the child will succeed, thanks to his perseverance or feelings of incompetence if he fails to realize that will.

The focus given to children is undoubtedly motivation to successfully realize their expectations. Therefore, the adults around the child need to give strong encouragement so that the child can prove his ideals. As the stanza mentioned, it is better to prove than say. Another appropriate designation is the cultivation of integrity.

CONCLUSION

Serat Wedharaga is not literary work that lived hundreds of years ago. It is still alive today. The proof is that the values taught in it can still be learned and practiced today. The discussion shows that there are some values contained in *Serat Wedharaga*. First, avoid permissive parenting. Second, the cultivation of the spirit of nationality. Third, avoid hoaxes by continuing to dig for information. Fourth, increase the spirit of creativity. Fifth is foster social care. Sixth, stay away from hate speech behavior. Seventh is the cultivation of integrity.

All values are appropriate to be instilled in children to protect themselves. Protection for children can be given in an extrinsic form. It is in the rules that defend their existence. Still, it can also be given in an intrinsic form. The cultivation of character can support and direct them to a better and more functional life.

Furthermore, this research is in line with presenting other literary works that need to be encouraged in Indonesia. The goal is to explore the wealth of local wisdom so that it can be brought to the surface and explored by the next generation. In addition, the goal is to eliminate the feeling of inferiority as a great nation rich in the work of its ancestors. Another mission is that today's generation has the same spirit as its ancestors in working for a better nation.

REFERENCES

- Fadilah, H.A.Aisyah, D.S. Karyawati, L. (2021). Dampak Pola Asuh Permisif Orang Tua terhadap Perkembangan Sosial-Emosional Anak Usia Dini. *Early Childhood, Jurnal Pendidikan*, 5 (2), 93.
- Fathurahman, M. (2021). *Rahasia Puasa Menurut Ranggawarsita*, Radar Ponorogo.
- Kamajaya (2008). *Lima Karya Pujangga Ranggawarsita*, Jakarta: Balai Pustaka
- Khaerunnisa, S. Muqowim, (2020), Peran Guru dalam Menanamkan Nilai Karakter Peduli Sosial, *Thufula*, 9 (2), 207.

- Khotijah, Wahyudi, D. Wulandari, N. (2021). Initiating Religious Moderation Education in The Era Of Manuscript-Based Education 4.0: Hermeneutic Analysis Of Serat Wedharaga, *Akademika*, 26 (2), 332.
- Nerizka, D. Latifah, A, Munawir A. (2021). Faktor Hereditas dan Lingkungan dalam Membentuk Karakter, *Jurnal Pendidikan Karakter*, XI (1), 56.
- Patji, AR. (2010). Pengembangan dan Perlindungan Kekayaan Budaya Daerah: Respon Pemerintah Indonesia terhadap Adanya Klaim oleh Pihak Lain. *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Edisi Khusus, 168.
- Pranesti, D.A. Arifin, R. (2019). Perlindungan Korban dalam Kasus Penyebaran Berita Hoax di Media Sosial di Indonesia, *Jurnal Hukum Media Bhakti*, 3 (1), 10.
- Purwadi, & Mahmudi. (2004). *Ronggowarsito: Hidup, Cinta dan Kematian*, Yogyakarta: Pion Harapan.
- Purwadi, (2005). *Ramalan Zaman Edan Ronggowarsito*, Yogyakarta: Media Abadi.
- Rokhim, M.N. (2021). Pendidikan dalam Serat Wedharaga, <https://alif.id/read/mnrh/pendidikan-dalam-serat-wedharaga-b239804p/>
- Royani, Y.M.(2018). Kajian Hukum Islam Terhadap Ujaran Kebencian *Hate Speech* dan Batasan Kebebasan Berekspreasi, *Iqtisad: Reconstruction of Justice and Welfare For Indonesia*, 5 (2), 1.
- Rozikan, M. (2018). Penguatan Karakter Anak Usia Dini Melalui Bimbingan dan Konseling, *Jurnal Fokus Konseling*, 4 (2), 205.
- Sastrowardojo, S. (1963). *Serat Weda Raga*, Surabaya: Yayasan Djojoberjo.
- Sutarjo, I. (2013). Menggali Nilai Keutamaan dalam Kesusastraan Jawa Karya Walisanga: Kajian Semiotik, *Jurnal Kajian Linguistik dan Sastra*, 25 (2), 137.
- Tedjowirawan, A. (2018). *Menelusuri Pujangga R. Ng. Ranggawarsita Melalui Karya-Karya Ciptaannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wahyuni, F. Azizah, S.M. (2020). Bermain dan Belajar Pada Anak Usia Dini, *Jurnal Al-Adabiya*, 15 (1), 161.
- Widyawati, W. (2012). *Serat Kalatidha*, Yogyakarta: Pura Pustaka



Agensi Perempuan dan Reproduksi Pemahaman Radikal di Indonesia

Maimunah¹, Umdatul Baroroh²

¹IAIN Syekh Nurjati Cirebon

²Institut Pesantren Mathali'ul Falah

Correspondence: maimunahmudjahid@gmail.com

No telephon : 082330506675

Abstract

Radicalism in Indonesia grows and develops marked by the emergence of anarchist actions by its followers that could possibly endanger themselves and people around them. Woman, like man, have an equal role and are actively involved in this movement. This research is a qualitative research using a library research model. The results showed that the involvement of women in radical movements is as significant as man and indeed they have their personal reason of why they have to take a part in the movement.

Keyword: *radicalism, women, Indonesia*

Abstract

Radikalisme di Indonesia tumbuh dan berkembang ditandai dengan muncul tindakan-tindakan anarkis yang dilakukan pengikutnya yang dapat membahayakan diri sendiri dan orang lain di sekitarnya. Perempuan, seperti juga laki-laki, memiliki peran yang sama dan secara aktif terlibat dalam gerakan ini. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan model kajian pustaka atau library research. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perempuan memiliki peran yang sama dalam gerakan radikal dan mereka juga memiliki alasan tersendiri atas keterlibatannya.

Keyword: *radikalisme, perempuan, Indonesia*

Pendahuluan

Tumbuh dan besarnya gerakan radikalisme Islam tidak bisa dipisahkan dari masifnya penggunaan media sosial yang ada saat ini. Facebook, YouTube, Twitter, Tumbler, dan layanan aplikasi gratis seperti WhatsApp telah menjadi ruang bagi cara baru untuk melakukan propaganda, perekrutan, pelatihan, perencanaan, gerakan-gerakan radikal di Indonesia. Strategi kekinian yang terus dipraktikkan “para pembela Islam” tersebut memengaruhi cara berfikir masyarakat Muslim. Mereka secara aktif menggunakan media sosial dengan menarget anak-anak muda sebagai mayoritas warga di jejaring sosial (netizen) (Muthohirin, 2015). Hasil penelitian terdahulu menyatakan, ujaran kebencian yang dilakukan di facebook 25% penistaan agama 25%, berita bohong 20%, pencemaran nama baik 15%, provokasi 15 % (Ningrum dkk., 2018, hlm. 251).

Keterlibatan perempuan dalam gerakan radikal adalah sesuatu yang tidak bisa terhindarkan sebagai salah satu dampak perkembangan dan penggunaan teknologi informasi dan media sosial. Bahasa memiliki peran penting dalam proses penyebaran informasi. Tidak hanya itu, bahasa juga berfungsi sebagai bagian dari alat reproduksi budaya termasuk diantaranya adalah budaya patriarki. Artinya, nilai-nilai yang dianut suatu masyarakat, termasuk di dalamnya nilai

budaya patriarkat, terrefleksikan dalam bahasa. Bahasa membuat kita menjadi bagian dari cara pandangan tertentu, kepercayaan, nilai-nilai, keyakinan-keyakinan normatif dan cara pandangan umum sebuah komunitas. Hal tersebut sampai pada kita karena kita menggunakan bahasa bersama dan bahasa merupakan “basis komunitas”.

Lakoff (2003 : 45) menyebutkan bahasa perempuan memiliki dasar bahwa perempuan adalah kaum marjinal sampai ke bagian penting dari kehidupan, yaitu bahasa. Marjinalitas dan ketidakberdayaan perempuan direfleksikan baik dalam cara perempuan diharapkan untuk berbicara dan cara perempuan dibicarakan. Aspek-aspek ini bisa dieksplorasi dari aspek leksikon dan sintaksis. Seorang perempuan akan dicela jika dia tidak berbicara seperti seorang “lady” (perempuan yang anggun) karena dianggap tidak feminim. Namun jika ia berbicara dia dianggap tidak bisa berpikir dengan jelas dan tidak bisa turut serta dalam diskusi serius (Lakoff, 2003 : 48). Kita cenderung memaklumi luapan emosi / amarah dari laki-laki dalam bentuk makian, namun kita tidak memaklumi hal yang sama dari perempuan. perempuan boleh mengeluh namun tidak boleh mengungkapkan kegusaran dalam bentuk makian (Lakoff, 2003 : 51). Marjinalisasi lainnya dapat kita lihat dalam nilai masyarakat Jawa tentang posisi perempuan sebagai *konco wingking* (di rumah tangga, perempuan hanya berfungsi sebagai teman pria di belakang, yaitu di dapur, sumur, dan kasur). Lalu, bagaimana peran dan posisi perempuan dalam gerakan radikalisme di Indonesia secara khusus dan dunia secara umum.

Muhammad Abid al-Jabiri, seorang pemikir dan ahli sosiologi dari Maroko. *Al-aql al-Siyasiy al-Arabiyy* (Nalar Politik Arab) mengatakan bahwa dinamika masyarakat Arab-Islam digerakkan oleh trilogi kepentingan yakni unsur kepentingan ideologis (*aqidah*), unsur perkauman (*qabilah*), dan unsur ekonomi (*ghanimah*). Menurut al-jabiri ketiga hal tersebut mendasari tindakan tidak sadar setiap individu dan termasuk masyarakat Arab. Dalam konteks Indonesia dan khususnya perempuan, dari ketiga hal tersebut di atas, unsur mana yang paling dominan muncul sebagai alasan keterlibatan perempuan dalam gerakan fundamentalisme. Widyaningsih (2020) dalam penelitiannya yang berjudul *Determinan Keterlibatan Perempuan dalam Gerakan Radikalisme* menyatakan bahwa ada beberapa faktor yang melatarbelakangi keterlibatan perempuan dalam gerakan radikal yaitu agama, tekanan kelompok, faktor politik, dan faktor alasan pribadi. Artinya, perempuan memiliki alasan tersendiri dalam pelibatangannya di gerakan fundamental dan radikalisme. Tulisan ini memiliki tujuan untuk melihat keterlibatan perempuan dalam mereproduksi paham radikal di Indonesia.

Analisis Wacana Kritis

Analisis Wacana Kritis (CDA) adalah 'sebuah teori dan metode yang menganalisis bagaimana seseorang secara individu atau sebagai bagian dari masyarakat menggunakan bahasa' (Richardson, 2007: 1; penekanan pada aslinya). Sementara itu, analisis wacana kritis fokus pada 'hubungan antara wacana, kekuasaan, dominasi dan ketidaksetaraan sosial' (van Dijk, 1993: 249) dan bagaimana wacana mereproduksi atau memproduksi kembali dan mempertahankan hubungan dominasi dan ketidaksetaraan'. Fokus kajian ini adalah melihat hubungan antara praktik wacana dan struktur sosial dan budaya yang lebih luas. CDA menempatkan penekanan khusus pada studi interdisipliner wacana, mediasi antara linguistik dan sosial dan mengenai sosial lebih dari sekedar latar belakang kontekstual teks (misalnya Chouliarakis dan Fairclough,

1999; Weiss dan Wodak, 2003). Oleh karena itu CDA membahas isu-isu sosial yang lebih luas dan memperhatikan faktor-faktor eksternal, termasuk ideologi, kekuasaan, ketidaksetaraan, dll dan mengacu pada teori sosial dan filosofis untuk menganalisis dan menafsirkan teks tertulis dan lisan. Fairclough (2001:26; penekanan pada aslinya) mengatakan: CDA menganalisis teks dan interaksi, tetapi tidak dimulai dari teks dan interaksi. Berawal dari isu dan permasalahan sosial, permasalahan yang dihadapi masyarakat dalam kehidupan sosialnya, isu yang diangkat dalam sosiologi, ilmu politik dan/atau kajian budaya.

Selanjutnya, Halliday (1985) menyatakan bahwa bahasa adalah sistem makna. Halliday juga mengatakan bahwa tata bahasa adalah semantik (makna) dan fungsional (bagaimana bahasa digunakan). Oleh karena itu, tata bahasa atau struktur bahasa menjadi studi tentang bagaimana makna dibangun dengan kata-kata dan bentuk linguistik lainnya. Berdasarkan struktur moodnya terdapat dua jenis mood dari kalimat yaitu indikatif dan mood imperatif. Indikatif itu sendiri terdiri dari deklaratif, interogatif, imperatif dan eksklamatif. Yeibo (2011) menyatakan bahwa, kalimat dapat digunakan untuk menyetujui atau tidak menyetujui, untuk menyatakan keraguan, untuk mengajukan pertanyaan atau memberikan jawaban; untuk menyapa, menginstruksikan, atau memerintah orang lain. Berbagai penggunaan atau fungsi kalimat ini sesuai dengan kategori gramatikal yang disebut deklaratif (kalimat pernyataan): imperatif (perintah, permintaan) dan seruan (eksklamatif).

Agensi dalam Gerakan Perempuan

Abu Lughod dan McLeod mengkaitkan teori agensi dengan konsep resistensi *resistance*). Menurutnya, opresi, dalam hal ini yang dialami oleh perempuan, dapat dimakna sebagai sebuah resisten. Misalnya adalah tentang penggunaan jilbab bagi perempuan muslim. Jilbab atau penutup tubuh bagian atas perempuan dianggap sebagai sebuah bentuk opresi, kenyataannya, bagi muslimah, jilbab juga dimakna sebagai sebuah bentuk kebebasan, kebanggaan, dan kehormatan. Oleh karenanya, jilbab tidak bisa hanya dipahami sebagai sebuah bentuk tekanan, paksaan terhadap perempuan akan tetapi sebuah pilihan bagi mereka.

Gerami and Lehnerer menyatakan bahwa terdapat tiga bentuk strategi resisten, *collaboration, acquiescence, co-option* and *subversion*.¹ Klasifikasi ini selanjutnya digunakan oleh Gerami and Lehnerer untuk melihat resisten di kalangan perempuan Iran dalam rangka melihat bentuk agensi yang ada. Kajian ini menjadi penting dilakukan untuk menghasilkan sebuah narasi tentang agensi perempuan dalam menghadapi persoalannya baik berkaitan dengan ekonomi, subordinasi gender, serta bagaimana negosiasi yang dilakukan perempuan ini mempengaruhi sikap perempuan dalam menghadapi fundamentalisme agama, dalam hal ini Islam.

Metode Penelitian

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan teknik pengumpulan dan pengkajian data. (Creswell, 2014). Selanjutnya, data diklasifikasikan sesuai kebutuhan. Penelitian ini merupakan kajian kuantitatif dengan menggunakan kajian pustaka atau library research. Penelitian ini merupakan *library research* yaitu penelitian yang obyek utamanya buku-buku kepustakaan dan literatur-literatur lainnya (Hadi, 2000: 9). Berdasarkan tujuannya penelitian ini

¹Shahin Gerami and Melodye Lehnerer, "Women's Agency and Household Diplomacy: Negotiating Fundamentalism", *Gender and Society*, V. 15 (4), Agustus 2001, p. 557-572.

termasuk *basic research*, yaitu penelitian dalam rangka memperluas dan memperdalam pengetahuan secara teoritis (Warsito, 1995: 9). Dengan menggunakan teori Agensi yang digunakan oleh Abu Lughod dan McLeod, data dalam bentuk bahasa akan dianalisis untuk kemudian dijelaskan dengan menerapkan teori analisis wacana kritis dan agensi untuk memahami motif keterlibatan perempuan dalam gerakan radikalisme.

Dalam penelitian ini, pengumpulan data didasarkan atas *data primer* dan *data skunder*. Data primer adalah data yang diperoleh langsung dari sumbernya, diamati dan dicatat untuk pertama kalinya. Selanjutnya, data skunder adalah data yang diusahakan sendiri pengumpulannya oleh peneliti (Marzuki, 2002: 55-56). Data primer dari penelitian ini adalah surat yang ditulis oleh pelaku bom bunuh diri di Makassar pada tahun 2016.

Pembahasan

1. Pemahaman Radikal

Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) memberikan indikator dan ciri-ciri yang melekat pada sebuah gerakan yang cenderung radikal bahkan bisa melahirkan tindakan teror. Menurutnya, radikalisme merupakan sikap yang mendambakan perubahan secara total dan bersifat revolusioner dengan menjungkirbalikkan nilai-nilai yang ada secara drastis lewat kekerasan sikap. Ada beberapa ciri yang bisa dikenali dari sikap dan paham radikalisme yaitu: 1) intoleran (tidak mau menghargai pendapat dan keyakinan orang lain, 2) fanatik (selalu merasa benar sendiri dan yang lain salah), 3) eksklusif (tertutup dan mengambil jarak dengan umat Islam secara umum yang bukan kelompoknya, 4) revolusioner (cenderung menggunakan tindak kekerasan untuk mencapai tujuan). Rubaidi dalam Hafid (2020) menyatakan bahwa lima ciri gerakan radikalisme Islam.

- a. Menjadikan Islam sebagai ideologi final dalam mengatur kehidupan individual dan juga politik ketata negaraan.
- b. Nilai-nilai Islam yang dianut mengadopsi sumbernya di Timur Tengah secara apa adanya tanpa mempertimbangkan perkembangan sosial dan politik ketika Al-Qur'an dan hadits hadir di muka bumi ini, dengan realitas lokal kekinian.
- c. Ketiga, karena perhatian lebih terfokus pada teks Al-Qur'an dan hadits, maka purifikasi ini sangat berhati-hati untuk menerima segala budaya non asal Islam (budaya Timur Tengah) termasuk berhati-hati menerima tradisi lokal karena khawatir mencampuri Islam dengan bid'ah.
- d. Keempat, menolak ideologi Non-Timur Tengah termasuk ideologi Barat, seperti demokrasi, sekularisme dan liberalisasi. Sekali lagi, segala peraturan yang ditetapkan harus merujuk pada Al-Qur'an dan hadits.
- e. Kelima, gerakan kelompok ini sering berseberang dengan masyarakat luas termasuk pemerintah. Oleh karena itu, terkadang terjadi gesekan ideologis bahkan fisik dengan kelompok lain, termasuk pemerintah.

2. Agensi Perempuan dalam Reproduksi Pemahaman Radikal

Keterlibatan perempuan dalam gerakan radikal di Indonesia memiliki peran dan fungsi yang sama. Meski demikian, perempuan dan laki-laki mungkin memiliki

pemahaman yang berbeda karena mengalami perbedaan akses ke pengetahuan dan berimbang pada ketidasmaraan penguasaan bahasa.

Hymes enumerates “*the sources and consequences of linguistic inequality*” as *differences in adaptive resources, patterning of agents and personalities (e.g. male and female roles) developments in relation to a community’s institutions (e.g. styles associated with science, religion, and politics), and in values and beliefs* (1996: 57–8).

Kutipan di atas menunjukkan bahwa perempuan secara individu memiliki preferensi tersendiri berdasarkan pemahamannya atas sesuatu. Namun, hal tersebut sesuai dengan pemahamannya dan hal tersebut terrefleksikan dalam bahasa yang digunakannya. Berikut ini adalah surat yang dindikasi sebagai surat wasiat pelaku bom bunuh diri di Makassar.

Data 1

Assalamualai, warahmatullah wabarakatuh
Wasiat kepada orang yang saya cintai karena Allah Wahai ummy ku minta maaf kalo ada salahku baik perilaku maupun lisanku. Jangan ki lupa senantiasa beribadah kepada Allah dan jangan ki tinggalkan sholat. Semoga Allah kumpulkan ki di surganya. Ummi sekali lagi minta maaf kan, ku sayang sekali tapi Allah lebih menyayangi hambaNya. Makanya saya tempuh jalanku sebagai mana jalan Nabi/Rasul Allah untuk selamatkan ki dan bisa ki kembali berkumpul di surga Satu ji pesanku buat kita ummy, berhenti ambil uang bank, karena uang bank itu riba dan tidak diberkahi oleh Allah.

3. Pemahaman Ketauhidan Perempuan

Penulis menggunakan kalimat perintah (imperative) dalam menggambarkan sikap keagamaannya seperti dalam kalimat *Jangan ki lupa senantiasa beribadah kepada Allah dan jangan ki tinggalkan sholat*. Kalimat di atas menunjukkan bahwa penulis meyakini pentingnya ibadah kepada Tuhan pencipta alam. Pemahaman ketauhidannya ini menjadi dasar dirinya melakukan tindakan anarki yang menyakiti dirinya. Hal tersebut diyakini sebagai sebuah sikap yang tepat dalam beragama. Hal ini didukung dengan penggunaan kalimat positif pada bagian lain, seperti *Semoga Allah kumpulkan ki di surganya* dan *Makanya saya tempuh jalanku sebagai mana jalan Nabi/Rasul Allah untuk selamatkan ki dan bisa ki kembali berkumpul di surga*. Kedua kalimat di atas menunjukkan keyakinannya bahwa tindakan menyakiti diri dan orang lain yang dilakukannya adalah tindakan yang tepat dan akan diberikan balasan surga atas hal tersebut.

4. Sikap Anti-Pemerintah Perempuan

Selain pemahaman ketauhidan atau kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa, terdapat juga pemahaman atau sikap yang menunjukkan anti pemerintah, seperti dalam kalimat perintah *berhenti ambil uang bank, karena uang bank itu riba dan tidak diberkahi oleh Allah*. Seperti yang telah disebutkan di atas, Rubaidi dalam Hafid (2020) menyatakan lima ciri gerakan radikalisme Islam dan salah satunya adalah berseberangan dengan masyarakat luas termasuk pemerintah. Oleh karena itu, terkadang terjadi gesekan ideologis bahkan fisik dengan kelompok lain, termasuk pemerintah. Penggunaan kalimat

perintah dalam bentuk larangan di atas menunjukkan ketidakpercayaannya terhadap sistem perbankan yang dijalankan pemerintah saat ini.

Data 2

Jaman Rasulullah Tidak Ada Tahlilan

Ya sudah, jaga diri kalian baik-baik. Semua yang terjadi karena kehendak Allah, dan apa yang saya lakukan bukan tanpa ilmu. Saya tau mana yang baik dan mana yang buruk.

Ingat pesanku ya, shalat 5 waktu dan jangan pernah menyekutukan Allah, dan jauhi segala larangannya.

Dan bilang kalian ingat pesanku, Insya Allah kelak kita akan berkumpul kembali di alam yang lebih indah.

Inilah caraku berbakti pada agama dan pada kalian orangtuaku. Jangan pernah kalian membenci jalanku ini...

Allah bersama orang-orang yang beriman

Sayang dan cintaku untuk kalian, dari anakmu

Tertanda

(Dian Yulia Novi)

Data 3

Assalamualikum Wr Wb

Bismillah,

Segala Puji bagi Allah Ta'ala, Robby semesta Alam. Shalawat dan salam tercurah pada Rasullullah dan para sabahatnya

Wahai Mujahitku

Kita berjumpa dan berpisah karena Allah SWT dan mengharapkan Ridha-Nya. Bismillah. Puji syukur Allah Ta'ala telah memperjodohkan kita walau hanya sekejap. Mungkin tak banyak kenangan di antara kita, namun alhamdulillah sudah lebih dari cukup bagiku merasakan indahnya sebagai istri, walau kusadar saya masih jauh dari predikat istri shalehah.

Dan Arwan Azir, saya selama menjadi istri Aa, mempunyai banyak salah dan dari segala sikapku yang kurang berkenan di hati antum, saya berharap Aa dapat mengikhlasakan dan meridhai kepergianku karena ku sadar ridha dan keisklasan Aa sebagai suami sangat penting untukku.

Doakan saya juga supaya upayaku diterima di sisiNya dan mendapatkan nama Syahid. Amin alhumma amin. Dan seiringnya waktu, alhamdulillah cinta itu tumbuh dan semoga abadi sampai jannah-Nya (Surga).

Sampaikan salam dan ucapan jarakidah khairan khatsir pada Umi Nasihan karena beliau telah ikhlas berbagi suami, dan semoga kita semua berkumpul di jannahNya kelak. Amin Alhumma. Amin.

Sudah dulu ya... Insya Allah kita sambung kembali dan berkumpul di tempat yang lebih indah. Wassalam. Tertanda (Dian).

5. Sikap Ketauhidan

Pada Data ke-2 Penulis menggunakan kalimat perintah (imperative) dalam menggambarkan sikap keagamaannya seperti dalam kalimat *jaga diri kalian baik-baik. Ingat pesanku ya, shalat 5 waktu dan jangan pernah menyekutukan Allah, dan jauhi segala larangannya*. Kalimat di atas menunjukkan bahwa penulis meyakini pentingnya ibadah kepada Tuhan pencipta alam. Pemahaman ketauhidannya ini menjadi dasar dirinya melakukan tindakan anarki yang menyakiti dirinya. Pada kalimat selanjutnya dikatakan, *Jangan pernah kalian membenci jalanku ini. Kalimat imperative ini memberikan tekanan bahwa dirinya melakukan hal yang mungkin tidak disukai bahkan dibenci oleh keluarganya. Namun dirinya berharap keluarga tidak membenci tindakannya tersebut karena ini adalah hal yang benar menurutnya*.

6. Relasi Domestik Suami dan Istri

Pada data ke-3 ini, penulis tidak menggunakan kalimat perintah (imperative). Sebagian besar kalimat dalam bentuk kalimat deklaratif-positif seperti dalam kalimat *Kita berjumpa dan berpisah karena Allah SWT dan mengharapkan Ridha-Nya. Bismillah. Puji syukur Allah Ta'ala telah memperjodohkan kita walau hanya sekejap*. Kalimat di atas menunjukkan rasa syukur penulis kepada Allah SWT yang telah menjodohkannya dengan suaminya. Pada kalimat selanjutnya, *saya berharap Aa dapat mengikhhlaskan dan meridhai kepergianku karena ku sadar ridha dan keisklasan Aa sebagai suami sangat penting untukku. Kata Ridho menjadi disebutkan sebanyak dua kali dalam kalimat tersebut untuk menunjukkan hal penting yang ingin disampaikan oleh penulis. Dalam pemahamannya, tindakannya tersebut akan bernilai ibadah jika mendapatkan ridho suaminya seperti juga kata ikhlas. Selanjutnya, kata ikhlas juga kembali muncul pada kalimat berikutnya Sampaikan salam dan ucapan jarakidah khairan khatsir pada Umi Nasihan karena beliau telah ikhlas berbagi suami, dan semoga kita semua berkumpul di jannahNya kelak*.

Data 1 ditulis oleh pelaku bom bunuh diri di Makassar dan ditujukan kepada keluarganya. Secara umum, sikap penulis menunjukkan pemahaman ketauhidan penulis dan pemahaman tentang kenegaraan dan kebangsaan. Penulis menggunakan kalimat perintah (imperative) untuk menunjukkan posisinya sebagai orang yang memiliki pengetahuan untuk memerintahkan keluarga agar beribadah dan agar tidak mengikuti pemerintah, dalam hal ini berkaitan dengan sistem ekonomi dan perbankan.

Data 2 dan 3 ditulis oleh orang yang sama dan ditujukan secara berbeda, yaitu pertama kepada keluarganya dan kedua kepada suaminya. Penulis menggunakan kalimat perintah (imperative) untuk menunjukkan posisinya sebagai orang yang memiliki pengetahuan untuk memerintahkan keluarga agar beribadah dan memahami pilihan tindakannya. Sementara, pada surat kedua, penulis tidak menggunakan kalimat perintah tapi lebih banyak menggunakan kalimat deklaratif positif.

Simpulan

Berdasarkan pemaparan di atas diketahui bahwa kalimat perintah atau imperatif digunakan untuk menunjukkan sikap perempuan tentang pemahaman keagamaan dan reproduksi paham keagamaan yang dilakukan oleh perempuan. Penggunaan kalimat imperif

menunjukkan kuasa dirinya untuk memerintahkan orang lain melakukan sesuatu. Berdasarkan analisis di atas reproduksi pemahaman radikalisme perempuan terfokus pada:

1. Perempuan menunjukkan dirinya memiliki pengetahuan tentang konsep ketauhidan dan ibadah berdasarkan pemahamannya dan memerintahkan orang lain untuk melakukan taat terhadap Allah SWT dengan memerintahkan keluarganya untuk senantiasa melaksanakan solat.
2. Selain itu, kalimat imperatif juga digunakan untuk menunjukkan pemahamannya tentang kenegaraan dan sistem ekonomi pemerintah. Kalimat imperatif digunakan untuk melarang keluarganya melakukan transaksi perbankan yang menurutnya tidak sesuai dengan pemahaman agama.
3. Kalimat imperative tidak digunakan pada wasiat yang ditunjukkan kepada suaminya. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan menempatkan posisi suami di atas dirinya dan keluarganya.

Daftar Pustaka

Afifah, L., Muhlis, A., & Fatoni, U. (2019). Strategi Dakwah Santri dalam Menghadapi Berita Hoax di Media Sosial. *Prophetica: Scientific and Research Journal of Islamic Communication and Broadcasting*, 5(1).

Afwiyana, N. D., Amrozi, Y., & Falihah, T. (2019). Langkah Cerdas Bermedia Sosial di Kalangan Santri Milenial. *SAINTEKBU: Jurnal Sains dan Teknologi*, 11(2).

Arifin, S. (2014). Membendung Arus Radikalisasi di Indonesia. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 8(2).

Creswell, J. W. (2014). The Selection of a Research Approach. In *Research Design*. <https://doi.org/45593:01>

Dyah, H. M. (2005). *Penelitian Kualitatif Dalam Penerapan*. Depdiknas Pusat Bahasa.

Gerami, Shahin, and Melodye Lehnerer. (2001). "Women's agency and household diplomacy: Negotiating fundamental-ism." *Gender and Society* 15:556

Halliday, M. A. K. (1985). *An Introduction to Functional Grammar*. London: Edward Arnold.

Halliday & Matthiessen. (2004). *An Introduction to Functional Grammar*. (3rd ed.). London: Edward Arnold.

Irham, M. A. (2017). Civil Religion dan Masa Depan Umat Beragama di Indonesia: Mempertemukan Ideologi Keagamaan dan Ideologi Kebangsaan. *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 12(2).

Ismanto, I. (2018). Budaya Selfie Masyarakat Urban: Kajian Estetika Fotografi, Cyber Culture, dan Semiotika Visual. *Jurnal Rekam*, 14(1).

Kholidi, I. (2016, Januari 13). *Kesalehan Ritual dan Kesalehan Digital*. NU Online. <https://www.nu.or.id/post/read/64971/kesalehan-ritual-dan-kesalehan-digital>

Kurniawan, B. (2018). Politisasi Agama di Tahun Politik: Politik Pasca-Kebenaran di Indonesia dan Ancaman Bagi Demokrasi. *Jurnal Sosiologi Agama*, 12(1).

Lestari, A. S. (2017). Cyberculture: Membingkai Dakwah Kontemporer Masyarakat Modern. *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 3(1).

merdeka.com. (2016, Agustus 1). *Kerusuhan di Tanjungbalai bukti media sosial jadi pisau bermata dua*. merdeka.com. <https://m.merdeka.com/peristiwa/kerusuhan-di-tanjungbalai-bukti-media-sosial-jadi-pisau-bermata-dua.html>

Muthohirin, N. (2015). Radikalisme Islam dan Pergerakannya di Media Sosial. *AFKARUNA: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 11(2).

Naim, N. (2016). Abdurrahman Wahid: Universalisme Islam dan Toleransi. *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 10(2).

Nasrullah, R., & Rustandi, D. (2016). Meme dan Islam: Simulakra Bahasa Agama di Media Sosial. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 10(1).

Ningrum, D. J., Suryadi, & Wardhana, E. C. (2018). Kajian Ujaran Kebencian di Media Sosial. *Jurnal Ilmiah Korpus*, II(III).

Rohayati. (2017). Budaya Komunikasi Masyarakat Maya (Cyber): Suatu Proses Interaksi Simbolik. *Jurnal Sosial Budaya*, 14(2).

Saepududin, D. M., Ahmad, N., & Anwar, R. (2020). Makna Semantik Hamba dan Amal Saleh dalam Alquran. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 16(02).

Sanjaya, W. (2015). *Penelitian Pendidikan: Jenis, Metode dan Prosedur*. Prenada Media Group..

Syahputra, M. C. (2020a). Jihad Santri Millennial Melawan Radikalisme di Era Digital: Studi Gerakan Arus Informasi Santri Nusantara di Media Sosial. *Jurnal Islam Nusantara*, 04(01).

'Uyun, Z. Q. (2020). Representasi Identitas Online-Offline dan Budaya Siber di Lingkungan Akademik. *Serambi Academica: Jurnal Pendidikan, Sains, dan Humaniora*, 8(1).

Yeibo. (2011). *A Discourse-Stylistic Analysis of Mood Structures in Selected Poems of J.P. Clark-Bekederemo*. International Journal of Humanities and Social Science. Vol. 1, No.16.



Peran Perempuan dalam Pelaksanaan Moderasi Beragama di Provinsi Sumatera Selatan

Mardiah Astuti¹, Fajri Ismail²

^{1,2}Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

Correspondence: mardiahastuti_uin@radenfatah.ac.id

Abstract

Religious moderation is a topic that has been frequently studied in the last two years, but there are still few that discuss the role of women in religious moderation. The purpose of this study is to describe the role of women in the implementation of religious moderation in the city of Palembang. The method used in this research is qualitative method. The female figures who were used as informants in the research were three people, each of whom worked as an ustadzah in Bukit Baru District, Palembang City. Data on the form of women's roles in religious moderation were collected through interviews and documentation. Through this technique, the factors that accompany the implementation are collected. The data were then analyzed using qualitative analysis. The results of the study show that the role of female figures can be seen from two forms of roles, namely roles in the family environment and roles as community leaders, both in aspects of aqidah, worship, as well as morals or behavior, the role of women is reflected. There are three factors that hinder the implementation of religious moderation by women in Bukit Baru District, namely the different character of children, limited ability to master technology, and gender differences. The implementation of religious moderation is supported by three factors, namely, individual spirit, access to knowledge, and a conducive environment. It is hoped that the results of this study can encourage more women to be actively involved in carrying out religious moderation.

Keywords: *Role of Women; Religious Moderation*

Abstrak

Moderasi beragama merupakan topik yang sering dikaji dalam dua tahun terakhir ini, namun masih minim yang membahas peran perempuan dalam moderasi beragama. Tujuan penelitian ini untuk mendeskripsikan peran perempuan dalam pelaksanaan moderasi beragama di Kota Palembang. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif. Tokoh perempuan yang dijadikan informan penelitian berjumlah tiga orang, masing-masing berprofesi sebagai ustadza di Kecamatan Bukit Baru Kota Palembang. Data bentuk peran perempuan dalam moderasi beragama dikumpulkan melalui wawancara dan dokumentasi. Melalui teknik tersebut pula, faktor-faktor yang menyertai pelaksanaannya dikumpulkan. Data kemudian dianalisis menggunakan analisis kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan peran tokoh perempuan nampak dari dua bentuk peran yaitu peran di lingkungan keluarga dan peran sebagai tokoh masyarakat, baik pada aspek aqidah, ibadah, maupun akhlak atau perilaku maka peran perempuan direfleksikan. Terdapat tiga faktor yang menghambat pelaksanaan moderasi beragama oleh

perempuan di Kecamatan Bukit Baru, yaitu karakter anak yang berbeda, keterbatasan kemampuan menguasai teknologi, dan perbedaan gender. Pelaksanaan moderasi beragama di dukung oleh tiga factor yaitu semangat individu, akses memperoleh ilmu pengetahuan, dan lingkungan yang kondusif. Diharapkan hasil penelitian ini dapat mendorong perempuan lebih banyak lagi yang terlibat aktif berperan melaksanakan moderasi beragama.

Kata Kunci: Peran Perempuan; Moderasi Agama

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara yang majemuk karena memiliki keberagaman dalam berbagai aspek seperti budaya daerah, Bahasa daerah, dan juga agama yang dimiliki oleh masyarakatnya. Dilihat dari aspek penduduknya, Indonesia termasuk negara yang berpenduduk padat. Data statistik pada tahun 2010 menunjukkan jumlah penduduk Indonesia mencapai 237.641.326 jiwa. Dari jumlah tersebut ada sebesar 207,2 juta (87,18%) penduduk beragama Islam; 6,5 juta jiwa (6,96%)

beragama katolik; 6,9 juta jiwa (2,91%) beragama Hindu; 4 juta jiwa (1,69%) beragama Buddha; 1,7 juta jiwa (0,72%) beragama Khonghucu; 0,11 juta (0,05%) beragama protestan; dan 0,13% beragama lainnya (Rahayu, Luh Rinti; Puji 2020). Setidaknya ada tujuh agama yang berkembang di Indonesia, yaitu Islam, Katolik, Hindu, Buddha, Khonghucu, Protestan, dan aliran kepercayaan lainnya. Keberadaan tujuh jenis agama ini diakui di Indonesia secara sah yang diatur dalam Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29 ayat 1 dan 2.

Keragaman budaya, Bahasa, dan agama telah memberi warna pada keragaman karkater dan pola berpikir penganut agama di Indonesia. Adanya perbedaan dalam aspek ritual dan kepercayaan sering menimbulkan konflik antar pemeluk agama, terutama karena sikap intoleransi yang cenderung meningkat sejak tahun 1998. Telah tercatat bertambahnya kasus pelanggaran Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB) saat itu sebesar 160 peristiwa, seperti kasus penistaan agama, perebutan sumber daya ekonomi, sumber daya alam, perebutan kekuasaan, radikalisme agama dan kasus-kasus lainnya (Rahayu, Luh Rinti; Puji 2020). Kasus pelanggaran KBB ini meningkat menjadi 202 kasus pada tahun 2018, meningkat lagi menjadi 327 kasus tahun 2019, dan meningkat menjadi 422 kasus tahun 2020. Materi pelanggaran berkaitan dengan larangan mendirikan tempat ibadah, berteman antar umat beragama, perayaan hari besar agama, dan lain-lain (Kumalasari 2022).

Mengatasi permasalahan tersebut, dibutuhkan moderasi beragama sebagai jalan tengah untuk menanamkan sikap toleransi antar pemeluk agama dan antar penduduk Indonesia yang majemuk. Toleransi menjadikan seseorang mampu memahami karakter oranglain sehingga akan mengerti, menghormati, dan menghargai cara berpikir, bersikap, dan berkeyakinan menurut ajaran agamanya, sebagaimana dirinya juga memiliki kebutuhan yang sama dalam sudut pandang keyakinan yang berbeda. Moderasi beragama adalah suatu sikap mengedepankan keseimbangan yang berkaitan dengan keyakinan, moral, dan watak pada saat

memperlakukan orang lain sebagai individu maupun pada saat seseorang atau sekelompok orang berhadapan dengan Lembaga Negara (Rahayu, Luh Rinti; Puji 2020).

Pada praktik pengamalannya, moderasi beragama dalam Islam meliputi semua aspek kehidupan, yaitu (a) moderasi dalam beraqidah; (b) moderasi dalam ibadah; (c) moderasi dalam akhlak atau perilaku; dan (d) moderasi dalam pembentukan syariat (Habibie 2021). Semua aspek membutuhkan sikap toleransi antar pemeluk agama, dan perlu direalisasikan secara struktural melalui mekanisme pelaksanaan yang jelas sesuai dengan karakteristik keragaman itu sendiri. Oleh karena itu, moderasi beragama di Indonesia menjadi salah satu program dari Kementerian Agama Republik Indonesia.

Moderasi beragama telah dilakukan penguatannya pada masa kepemimpinan Lukman Hakim melalui tiga strategi yaitu: (a) sosialisasi dan diseminasi gagasan moderasi beragama; (b) pelembagaan moderasi beragama ke dalam program dan kebijakan yang mengikat; dan (c) pengintegrasian perspektif beragama ke dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) tahun 2020-2024 (Rahayu, Luh Rinti; Puji 2020). Penguatan moderasi beragama secara struktural tetap berlanjut pada masa kepemimpinan Menteri Agama RI yang baru, Yaqut Cholil Qoumas, dalam hal ini Kementerian Agama RI membentuk tim kesatuan kerja (Pokja) yang khusus bertugas dalam program moderasi beragama RI. Akan tetapi, sejauh ini program moderasi beragama di Indonesia belum memiliki petunjuk teknis yang dipublikasikan secara jelas sehingga pelaksanaan moderasi beragama masih diarahkan untuk dikembangkan sesuai visidan misi kementerian agama RI.

Guna mendukung program moderasi beragama maka peran serta semua elemen masyarakat penting dan diharapkan, termasuk pula oleh kaum perempuan, terutama perempuan yang menduduki jabatan struktural di pemerintahan, di Lembaga Pendidikan, ataupun perempuan yang aktif berkecimpung di dunia politik. Ada potensi yang besar terkait keberhasilan pelaksanaan program moderasi oleh tokoh perempuan terutama dalam aspek toleransi karena umumnya karakter yang melekat pada diri perempuan mampu membentuk dan memelihara sikap toleransi guna mencegah tumbuhnya ideologi kekerasan di keluarga dan lingkungannya (Rahayu, Luh Rinti; Puji 2020). Peran perempuan dalam pelaksanaan moderasi beragama berkaitan dengan posisinya sebagai seorang istri dan seorang ibu bagi anak-anaknya. Keberhasilan tidak dapat berhasil dengan optimal apabila mereka masih sering mengalami ketidakadilan gender (Kumalasari 2022).

Perempuan masih sering mengalami kekerasan gender. sebut saja kasus kekerasan dalam rumah tangga masih banyak bukti kasus yang menginformasikan hal ini. Hasil penelitian menunjukkan bahkan dalam upaya pemberdayaan perempuan untuk mengatasi kekerasan yang dialami perempuan itu sendiri sangat tergantung pada sikap progresif laki-laki (Singh 2022). Di Amerika, perempuan Muslim single dengan usia muda dan sangat religious memiliki faktor yang peka dan sangat rentan terhadap diskriminasi atas dasar agama (Hashem 2022).

Sebuah fakta riset menyebutkan kesehatan mental seorang wanita sangat dipengaruhi oleh tekanan psikologis, karena kecemasan, depresi, stress, normal sosial dan budaya serta implikasinya (Abbas 2019). Hasil penelitian menunjukkan kecemasan dapat merubah pola pikir dan gaya hidup perempuan secara signifikan, termasuk masalah keyakinan dan perilaku agama (Krok 2021). Oleh karena itu, penting mengkaji peran perempuan dalam pelaksanaan moderasi beragama dan faktor-faktor yang menyertainya.

Artikel ini bertujuan mendeskripsikan peran perempuan sebagai ibu rumah tangga dan sebagai ustadza dalam melaksanakan program moderasi beragama di masyarakat. Permasalahan dikaji melalui dua pertanyaan, yaitu bagaimana bentuk peran perempuan melaksanakan moderasi beragama di Kota Palembang, dan faktor-faktor apasajakah yang menghambat dan mendukung peran perempuan mengimplementasikan program moderasi beragama di masyarakat.

PEMBAHASAN

Data observasi menunjukkan pelaksanaan moderasi beragama di Kota Palembang, Indonesia pada tahun 2022 dilaksanakan melalui seksi Bimbingan Masyarakat Kantor Kementerian Agama Provinsi dan Kantor Kementerian Agama Kota Palembang. Permasalahan dalam implementasi program moderasi beragama ditemukan berkaitan dengan petunjuk teknis pelaksanaannya, sehingga di Kemenag Kota Palembang sendiri belum ada petunjuk teknis pelaksanaannya. Akan tetapi, pengembangan dapat dilakukan melalui kegiatan diklat yang diadakan oleh Kemenag Kota Palembang. Penelitian ini mengkaji peran perempuan dalam pelaksanaan moderasi beragama di Kota Palembang yaitu sebagai berikut.

Peran Perempuan dalam Pelaksanaan Program Moderasi Beragama

Peran perempuan dalam pelaksanaan moderasi beragama dalam artikel ini dinilai dalam dua bentuk peran, yaitu peran di lingkungan keluarga dan peran di lingkungan masyarakat. Di lingkungan keluarga, ustadza merupakan seorang istri dan sebagai ibu dari anak-anaknya. Sebagai seorang istri, ustadza merupakan sosok perempuan yang mendampingi suaminya, sebagai teman hidup dan sebagai makmum bagi suaminya.

Moderasi dalam Beraqidah

Berdasarkan hasil wawancara yang dilakukan dikatakan pada Oktober 2022 diketahui peran ustadza sebagai tokoh perempuan dalam moderasi beragama adalah menanamkan keyakinan bertauhid kepada Allah SWT dengan benar kepada anak-anaknya mulai mereka dilahirkan sampai dewasa. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh M melalui wawancara bahwa. Beraqidah dengan benar itu penting. Saya menanamkan nilai-nilai tauhid kepada anak-anak saya sejak mereka masih kecil sampai tumbuh dewasa. Saya ajarkan hal tersebut karena kita Islam ya, maka aqidah menjadi prioritas dalam mengajarkan ajaran agama kepada anak. Saya mengajarkannya dengan memberi tahu keberadaan Tuhan, pencipta alam semesta. Sekarang alhamdulillah mereka sudah memahami ajaran aqidah itu, ditambah lagi mereka juga belajar

agama ketika di sekolah (Marni 2022).

Dari hasil wawancara tersebut diketahui, peran ustadza dalam melaksanakan program moderasi dari aspek aqidah adalah menanamkan nilai-nilai keimanan kepada anak-anaknya sejak kecil hingga ia dewasa, dan memberikan pendidikan yang baik pada anaknya sehingga di sekolah, anak-anaknya juga memperoleh ajaran aqidah. Hal yang sama juga dikatakan oleh Ustadza DF di bawah ini.

Menurut saya aqidah sangat penting diajarkan pada anak-anak. Saya mengajarkannya sejak anak saya masih berada dalam kandungan, diteruskan setelah ia lahir dan terus menerus sampai sekarang. Pertama dengan memberi tahu bahwa kita punya Allah SWT sebagai Tuhan yang harus diimani, dipatuhi perintahnya dan ditinggalkan larangannya. Waktu anak saya masih kecil, saya memperkenalkan aqidah melalui hal-hal yang ada disekeliling kita, dengan bertanya, dan juga memberitahu dengan contoh. Kalau sekarang anak saya juga belajar di pondok, alhamdulillah, dari SD sekolah agama yang dipilih untuk anak (Defi 2022).

Dari jawaban wawancara dengan DF di atas diketahui peran ustadza dalam moderasi beragama pada aspek aqidah ialah menanamkan keyakinan dan keimanan anaknya kepada Allah SWT, memberi tahu dengan menjelaskan, memberikan contoh dari penciptaan Tuhan di alam semesta, dan menyekolahkan anaknya ke sekolah-sekolah Islam yang banyak mata pelajaran agama di sekolah. Hal yang sama juga dikatakan oleh S, di bawah ini.

Menurut saya juga penting. Aqidah adalah pokok ajaran Islam, pertama kali untuk diajarkan pada anak. Saya mengajarkannya sejak anak-anak saya masih kecil sampai sekarang. Saya memberi tahu anak-anak tentang Tuhan Yang Maha Esa. Kalau sekarang karena mereka sudah dewasa semua, mereka dapat mengembangkannya sendiri (Sonia 2022).

Pernyataan S di atas hampir sama dengan jawaban ustadza M dan DF. Menanamkan aqidah kepada anak-anak sejak ia lahir merupakan peran yang sangat penting untuk membentuk keprubadian anak. S menyatakan ia mengajarkan anak-anaknya sejak dilahirkan sampai sekarang. Menanamkan ajaran aqidah dilakukan dengan cara memberi tahu sebagai usaha memperkenalkan aqidah kepada anaknya.

Menanamkan sikap beraqidah dengan benar tidak hanya sekedar memberi tahu anak tentang Tuhan, lebih dari itu harus menanamkan pemahaman yang baik kepada anak-anak, terutama pada saat anak telah memasuki masa remaja dan dewasa awal karena saat tersebut telah mampu berpikir membedakan antara yang baik dan benar. Meluruskan pemahaman beraqidah yang sampai kepada kebenaran di masa sekarang tidak semudah ketika mereka masih kecil. Apalagi di tengah arus informasi dan teknologi yang berkembang sangat cepat ini. Sebagai seorang ibu, peran M, DF, dan S adalah:

Kalau sekarang menanamkan aqidah kepada anak kita harus juga ikut seperti anak. Mereka sekarang pada pintar-pintar bermedia sosial, jadi kita juga ikut bermedia sosial, karena mau tidak mau. Zaman telah berubah, jika kita tidak mengikuti anak-anak akan lebih banyak mendengarkan ajaran-ajaran agama lain, atau bisa ikut-ikutan berpikir ekstrim dan radikal yang

berubah menjadi pembenci. Sebagai seorang istri, tentu mendampingi dan membantu suami untuk mendidik anak sesuai dengan zaman sekarang, ialah melalui media sosial tadi (Marni, Defi 2022).

Berdasarkan uraian tersebut diketahui bahwa peran perempuan dalam pelaksanaan moderasi beragama aspek aqidah ialah mengajarkan kepada anak tentang aqidah sejak mereka masih dalam kandungan hingga ia tumbuh menjadi dewasa. Pelaksanaannya dilakukan secara terus menerus sesuai dengan perkembangan usia anak dan sesuai dengan zaman sekarang. Penggunaan media sosial dan pemberian contoh relevan untuk menanamkan nilai-nilai aqidah kepada anaknya. Sebagai seorang istri, peran perempuan adalah membantu suami dalam mendidik anak-anaknya, mentaati suami sesuai dengan pemahaman tauhid yang dipahaminya.

Moderasi dalam ibadah

Moderasi dalam ibadah yang dilakukan oleh ustadza di Kecamatan Bukit Baru, Palembang adalah membimbing anak-anaknya untuk melaksanakan ibadah ritual dengan istiqomah sesuai dengan ajaran Islam. Hasil wawancara menunjukkan peran M, DF, dan S di bawah ini.

Keluarga merupakan hal terpenting, terutama anak bagi seorang ibu. Kita membiasakan anak untuk shalat lima waktu, gemar membaca Al- Quran, kalau bisa setiap hari membaca Al-Quran. Kita ajarkan pula kepada anak laki-laki untuk shalat Jumat dan sholat lima waktu berjamaah di masjid Bersama ayahnya sehingga terbiasa (Marni, Defi 2022).

Dari hasil wawancara tersebut diketahui peran S, M, dan DF dalam menanamkan pengalaman ibadah kepada Allah SWT dilakukan dengan menanamkan kebiasaan untuk istiqomah dalam beribadah sesuai dengan yang diperintahkan Islam. Sebagai seorang istri mereka berusaha untuk membantu suami dalam melaksanakan ibadah sholat lima waktu dan sholat Jumat berjamaah, membaca Al-Quran dan lain-lain. Metode pembiasaan yang diterapkan ini sesuai dengan pendapat hasil penelitian sebelumnya dengan menyatakan pesantren menyiapkan kadernya untuk tetap sholat lima waktu, pengajian subuh, shalat malam dan lain-lain (Syafruddin. et.al 2022). Oleh karena itu, peran perempuan sebagai ibu dan sebagai istri adalah membantu suami menyekolahkan anaknya ke pesantren. Hal ini dikatakan bahwa:

“Sekarang ini cara orang beribadah beragam, tergantung kepada siapa anak berguru dan tergantung pula informasi yang diterimanya dari teman-temannya ataupun dari bacaan yang dibaca, dan dari tontonan yang ia tonton. Agar anak terhindar dari cara-cara beribadah yang menyimpang maka media sosial dan tontonan anak kita awasi, kita control. Apabila ada perbedaan dalam cara beribadah maka kita selaku ibu dari anak-anak kita berusaha memberikan pemahaman bahwa banyak cara beribadah namun yang benar adalah sesuai dengan petunjuk Al-Quran dan Hadits. Anak juga kita didik dengan lingkungan yang benar seperti lingkungan pesantren (Marni, Defi 2022).”

Pendapat M, DF, dan S di atas menunjukkan peran perempuan dalam mendidik dan

membimbing anak-anaknya untuk beribadah dengan baik dan benar. Baik karena dikerjakan secara istiqomah dan benar karena sesuai dengan ajaran Islam. Bersama suami, ustadza di Kecamatan Bukit Baru mengawasi aktivitas anak dalam melaksanakan ibadahnya. Peran ustadza sebagai tokoh masyarakat dalam mengantisipasi perbedaan pendapat yang memicu konflik adalah sebagai berikut:

Kalau saya sih, terhadap perbedaan pendapat dan perbedaan cara beribadah oranglain dapat dimaklumi karena orang kan berbeda- beda. Pemahaman terhadap perbedaan ini diajarkan kepada anak supaya ia dapat berteman pada siapapun namun beribadah tetap sesuai dengan ajaran Islam (Defi 2022). Agar anak dapat mentoleransi cara beribadah oranglain maka anak diberi pemahaman dan agar ia tidak mencontoh oranglain maka kita harus lebih dahulu memberikan contoh beribadah yang baik (Marni 2022).

Berdasarkan uraian di atas diketahui peran perempuan di Kecamatan Bukit Baru Kota Palembang dalam aspek moderasi beribadah dapat dilihat dari upaya menanamkan nilai-nilai moral kepada anak-anaknya, bekerjasama dengan suami dalam menciptakan lingkungan keluarga yang kondusif, memberikan contoh dan pembiasaan pelaksanaan ibadah dengan baik dan benar. Pelaksanaan moderasi beragama oleh tokoh agama perempuan (ustadza) sejauh ini berhasil menanamkan sikap empati dan toleransi umat Islam.

Moderasi dalam Akhlak atau Perilaku

Hasil penelitian terdahulu menunjukkan upaya yang dilakukan dalam moderasi beragama agar tidak terjadi berbagai kesalahan maka salah satunya dapat dilakukan melalui penerapan literasi beragama (Karim 2021). Melalui literasi beragama, teks-teks agama dipelajari untuk menambah pemahaman dan memberikan wawasan kepada anak, sehingga mereka berperilaku yang baik sesuai dengan ajaran Islam.

Setelah melakukan wawancara diketahui peran perempuan dalam melaksanakan moderasi beragama untuk mencegah perilaku menyimpang, intoleransi dan apatis dilakukan dengan cara memberikan contoh teladan yang baik dan memperkenalkan perilaku mulia nabi Muhammad SAW. Berikut jawaban M, DF, dan S.

Pertama kali tentu mendidik anak dengan perilaku yang baik, lemah lembut agar anak mau mengikuti ajakan kita. Setelah mengajarkan perilaku yang baik dengan cara yang baik maka selanjutnya memberi contoh yang baik pada anak. Selain itu, anak perlu didampingi oleh orangtuanya terutama ibunya. Kita selama ini berusaha agar tontonan anak selalu diawasi, diseimbangkan pula agar tontonan anak dipastikan sama dengan yang kita tonton (Marni, Defi 2022).

Selain memberikan contoh teladan yang baik, menanamkan sikap moral dan perilaku yang baik pada anak juga dilakukan oleh S, DF, dan M. Berkaitan dengan hal ini, mereka menunjukkan contoh perilaku yang tidak baik sehingga tidak boleh ditiru oleh anak-anaknya. Mengarahkan anak agar bertoleransi terhadap perbedaan agama, keyakinan dan karakter budaya yang melekat pada dirinya.

Faktor Pendukung dan Penghambat

Melaksanakan moderasi beragama berarti mencari dan menggunakan jalan tengah dalam mengantisipasi dan mengatasi konflik dalam masyarakat. Tugas menciptakan perdamaian di lingkungan keluarga, masyarakat, bangsa dan negara berawal dari tindakan-tindakan yang positif di lingkungan keluarga. Akan tetapi dalam melaksanakan tugas moderasi ini tidak jarang perempuan menemukan kesulitan yang menghambat ruang gerak mereka sendiri. Berdasarkan hasil wawancara dengan M, DF, dan S diketahui hambatan yang ditemukan oleh dirinya selaku ibu, istri dan tokoh masyarakat dalam menerapkan moderasi beragama adalah.

Kesulitan dalam menerapkan moderasi beragama di lingkungan keluargayaitu berkaitan dengan tugas di rumah yang banyak, baik sebagai seorang ibu rumah tangga, maupun sebagai istri yang harus melayani suami dengan cara yang wajar menurut Islam. Sebagai seorang ibu, kita memiliki lebih dari satu anak yang memiliki karakter yang berbeda sehingga harus memiliki cara membimbing yang berbeda-beda mengikuti karakter anak kita. Terkadang di zaman sekarang, anak lebih pintar dari orangtuanya namun penguasaan teknologi justru membuat anak kita itu cenderung apatis dengan sekeliling, jika kita bicara harus berulang kali, dibutuhkan kesabaran yang lebih besar dalam mendidik mereka di zaman milenial ini. Kalau saya terkadang berselisih paham terhadap suatu topik sehingga kita terkadang harus mengalah walaupun kita pada posisi yang benar, apalagi kita juga sebagai istri harus mentaati suami juga, harus menyiapkan makan untuk keluarga dan disatu sisi juga harus bekerja ada tanggungjawab tersendiri (Marni, Defi 2022).

Dari hasil wawancara tersebut diketahui hambatan dalam menerapkan moderasi kepada anak adalah hambatan keterbatasan kemampuan seorang ibu yang berperan ganda, baik sebagai ibu maupun sebagai istri. Sebagai seorang ibu yang memiliki anak lebih dari satu maka harus menyiapkan berbagai cara membimbing anak sesuai dengan karakter anak. Selain itu hambatan juga ditemui dalam mengikuti perkembangan teknologi dan menghadapi sikap apatis anak. Hambatan sebagai tokoh masyarakat yang dihadapi oleh M, DF, dan S adalah: Kalau di rumah ada keterbatasan mendidik dan peran ganda, Ketika di masyarakat kita menemukan hambatan adanya deskriminasi dalam hal kesamaan kedudukan sebagai tokoh perempuan yang sama-sama berjuang untuk masyarakat seperti halnya laki-laki. Selain itu, minimnya kesempatan yang sama dengan laki-laki dalam berkarya sehingga kurangleluasa dalam bergerak dan mengambil keputusan (Marni, Defi 2022).

Pendapat di atas menunjukkan ada hambatan tokoh perempuan dalam melaksanakan program moderasi beragama di masyarakat, yaitu perbedaan gender. Hasil penelitian menunjukkan faktor yang menghambat potensi perempuan dalam pelaksanaan moderasi beragama ada empat faktor yaitu: (a) adanya kesenjangan gender, (b) subordinasi, (c) peran ganda, dan (d) stereotip gender (Kumalasari 2022). Hasil penelitian di Malaysia, keterbatasan ruang gerak bagi perempuan di parlemen ditunjukkan dengan minimnya kandidat perempuan

yang berkelanjutan di dunia politik, tidak hanya untuk partai Islam tetapi meliputi pula partai non Islam (Kloos 2020).

Tidak semua pengalaman yang buruk dialami sebagai penghambat perempuan dalam menerapkan moderasi beragama. Semangat yang tinggi sebagai keyakinan terhadap misi dakwah dalam pelaksanaan moderasi beragama menjadi factor yang secara internal mendukung peran perempuan di Kecamatan Bukit Baru Palembang melaksanakan moderasi beragama di rumah maupun di masyarakat. Terdapat pula lingkungan yang ramah dan mengerti M, DF, dan S sebagai pendukung eksternal yang menguatkan perjuangan, terutama dari sesama perempuan. Selain itu, tersedianya informasi berkaitan dengan moderasi beragama di media yang memudahkan dalam menyampaikan materi. Hal ini sebagaimana dikatakan:

“Ya, pasti ada. Kita memiliki semangat juang yang tinggi untuk berdakwah, apalagi mengingat usia sudah lebih dari 40 tahun, kita tulus untuk saling membantu, sabar dalam berjuang, dan menjaga keutuhan keluarga, masyarakat dan bangsa ini. Sikap ramah ibu-ibu pengajian dan lingkungan masyarakat menjadi pendukung juga, ditambah lagi ketersediaan dalam memperoleh informasi, wawasan dalam menyampaikan materi moderasi beragama (Marni, Defi 2022).”

Faktor pendukung yang dikemukakan oleh M, DF, dan S di atas, diketahui aspek yang mendukung perempuan berjuang melaksanakan moderasi beragama di tengah diskriminasi dan konflik yaitu sikap sabar, keyakinan dan semangat menjaga keutuhan keluarga dan masyarakat yang didukung pula oleh sikap lingkungan yang ramah. Kesabaran perempuan dalam mendidik menjadikan dirinya menerima semua persoalan yang dihadapi untuk kepentingan orang banyak di masa depan. Hasil penelitian menunjukkan kesabaran seorang perempuan dalam menjaga dan mengasuh suaminya yang menderita suatu penyakit sampai usianya tua menjadi pengalaman dan hikmah yang berharga untuk spiritual istri (Amalia 2022).

Faktor pendukung memiliki kemiripan dengan hasil penelitian Kumalasari yang menemukan faktor pendukung pelaksanaan moderasi beragama adalah lingkungan kondusif, (b) melibatkan perempuan dalam pengambilan keputusan strategis, (c) melibatkan perempuan dalam pengambilan keputusan strategis, (d) akses bagi perempuan dalam pengambilan keputusan yang strategis, (e) menyediakan akses bagi perempuan untuk memperoleh informasi, dan (f) tempat yang ramah bagi perempuan (Kumalasari 2022). Perempuan Muslimah yang progresif dan konservatif dapat berperan dalam mengatasi masalah berkaitan dengan Islam, masyarakat sipil dan juga kesetaraan gender (Nisa 2019).

Berdasarkan uraian yang telah dipaparkan diketahui bahwa faktor yang menghambat perempuan di Kecamatan Bukit Baru Kota Palembang dalam menerapkan moderasi beragama ada tiga yaitu peran ganda, keterbatasan kemampuan menguasai teknologi, karakteristik anak yang beragam, dan ketidakadilan gender. Faktor pendukung yang ditemukan juga ada tiga yaitu semangat juang untuk berdakwah yang tinggi; lingkungan yang mendukung, ramah dan kondusif; dan kemudahan memperoleh informasi.

SIMPULAN

Moderasi beragama merupakan bagian dari dakwah Islamiah yang menjadi aktivitas positif bagi perempuan di Kecamatan Bukit Baru Kota Palembang, Indonesia. Peran tokoh perempuan dalam hal ini nampak dari dua bentuk peran yaitu peran di lingkungan keluarga sebagai ibu dan istri, dan peran sebagai tokoh masyarakat yang bertanggungjawab untuk memperbaiki sikap keagamaan individu dan kelompok dalam masyarakat. Pada aspek aqidah, ibadah, dan akhlak atau perilaku peran perempuan direfleksikan dalam artikel ini.

Terdapat tiga factor yang menghambat pelaksanaan moderasi beragama oleh perempuan di Kecamatan Bukit Baru, yaitu karakter anak yang berbeda, keterbatasan kemampuan menguasai teknologi, dan perbedaan gender. Pelaksanaan moderasi beragama di dukung oleh tiga factor yaitu, semangat individu, akses memperoleh ilmu pengetahuan, dan lingkungan yang kondusif. Diharapkan hasil penelitian ini dapat mendorong perempuan lebih banyak lagi yang terlibat aktif berperan melaksanakan moderasi beragama.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Jaffar. et.al. 2019. "The Moderating Role of Social Support for Marital Adjustment, Depression, Anxiety, and Stress: Evidence Form Pakistani Working and Nonworking Women." *Journal of Affective Disorders* Vol.244.

Amalia, Riska. et.al. 2022. "Being a Caregiver for a Husband With Alzheimers: A Phenomenological Study." In *Proceedings of the 3rd Tarumanagara International Conference on the Applications of Social Sciences and Humanities (TICASH 2021)*, Advances and Sosial, Education Humaries dan Research.

Defi. 2022. "Pelaksanaan Moderasi Beragama Di Lingkungan Keluarga Dan Masyarakat." Habibie, Luqmanul Hakim. et.al. 2021. "Moderasi Beragama Dalam Pendidikan Islam Di Indonesia." *Jurnal Moderasi Beragama* Vol.1 Nomo.

Hashem, Hanan. 2022. "Solo Status, Religiou Centrality, and Discrimination Among Americab Muslim Women." *International Journal of Intercultural Relations* Vol.88.

Karim, abd. et.al. 2021. "Preserving Religious Moderation Literacy in Pesantren Tahfidzul Quran As-Sunnah Parapa North Galesong District Takalar Regency." *Al-Qalam* 27 Nomor 2.

Kloos, David. 2020. "Personal Touch, Professional Style: Women in Malaysian Islamist Politics." In *Towards a New Malyasia _e 2018 Election and Its Aftermath*, Singapore: NUS Press.

Krok, Dariusz. et.al. 2021. "Religiosity Meaning-Making and the Fear of COVID-19 Afecting

Well-Being Among Late Adolescents in Poland: A Moderated Mediation Model." *Journal of Religion and Health* 60.

Kumalasari, Reni. 2022. "Perempuan Dan Moderasi Beragama: Potensi Dan Tantangan Perempuan Mewujudkan Moderasi Beragama." *Jurnal Hawa: Studi Pengarus Utamaan Gender dan Anak* Vol.4 Nomo.

Marni, Defi, Sonia. 2022. "Peran Tokoh Perempuan Dalam Melaksanakan Moderasi Beragama Pada Keluarga Dan Masyarakat."

Marni. 2022. "Pelaksanaan Moderasi Beragama Di Lingkungan Keluarga Dan Masyarakat."

Nisa, EVA F. 2019. "Muslim Women in Contemporary Indonesia: Online Conflicting Narratives behind the Women Ulama Congress." *Taylor dan Prancis Online* 43.

Rahayu, Luh Rinti; Puji, Putu Surya Wedra Lemana. 2020. "Potensi Peran Perempuan Dalam Mewujudkan Moderasi Beragama Di Indonesia." *Pustaka* Vol. XX. N.

Singh, Vanita dan Karan Babar. 2022. "Empowered But Abused? A Moderated Mediation Analysis to Explore The Relationship Between Wives Relative Resources, Relational Empowerment and Physical Abuse." *Social Science & Medicine* Vol. 296.

Sonia. 2022. "Pelaksanaan Moderasi Beragama Di Lingkungan Keluarga Dan Masyarakat."

Syafruddin. et.al. 2022. "Strategic Management of Islamic Boarding School in Building Student Character." *Management of Islamic Education* Vol 7.



Men's View of Women's Virginity Stereotypes

Utami Syahdiah¹, Muh Khairul Wajedi Imami²

¹Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, Indonesia

²Universiti Pendidikan Sultan Idris, Malaysia

*Correspondence: utami_syahidah_uin@radenfatah.ac.id

Abstract

The study was intended to discuss the male view of female virginity. The study used qualitative research methods with the accompanying literature review (SLR) approach. This study suggests that female virginity is important to men and that most of the men would be *disappointed* if they knew that the mate was not a virgin. But there are some men who think otherwise, they don't care about virginity in women, for those virginity not being a measure in relationships.

Keywords: Men; Virgin; Woman; Stereotypes

Abstrak

Penelitian ini bertujuan membahas pandangan laki-laki terhadap virginity (keperawanan) perempuan. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan systematic literature review (SLR). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa keperawanan perempuan penting bagi laki-laki dan kebanyakan dari laki-laki akan merasa kecewa jika mengetahui pasangannya tidak perawan. Tapi ada beberapa laki-laki yang berpendapat sebaliknya, mereka tidak memperlakukan keperawanan pada perempuan, bagi mereka keperawanan tidak menjadi tolak ukur dalam hubungan.

Kata Kunci: Laki-Laki; Perawan; Perempuan; Stereotip

INTRODUCTION

It is as if women, especially teenagers, if not virgins then throughout their life expectancy will be wiped out, this very sacred myth that is developing in rural society today. (Sitorus & Gugun, 2009). Women are suppressed and discriminated against by myths like these. No virgin for unmarried women will get the name as "terrible woman" from a male-centered society. On the other hand, a "fine woman" is a woman who remains a virgin until they marry and is devoted only to men who are legal for her (Kurnianto, 2017). In this day and age enduring maintaining virginity becomes something very difficult.

A person who is supposed to be able to maintain his virginity and self-esteem is trapped and then loses his chastity when promiscuity reveals that promiscuity is common and has a negative effect on the individual and the social environment. (Ulawan, 1996). In fact, not all women who are no longer virgins are likely to have committed adultery. But there are also many victims of rape or sexual abuse. Cases of sexual violence against children based on KPAI data, there were 2,607 cases such as cases of obscenity, rape, physical or psychic violence, and other forms of sexual violence. Adolescence, between the

ages of 13 and 18, is the age group in which sexual violence occurs most frequently. (Anggara et al., 2020). Therefore, this researcher is interested in discussing the stereotypes of female virginity that are viewed badly and even discriminate against women. With this research, researchers prioritize women who are victims of rape, and educate men not to be mistaken about female virgins (Hymen).

The thinking framework needs to be structured as a logical flow in outline the course of this research in answering the formulation of the problem of how men view the stereotype of virginity (virginity) of women.

Virginity became a very sacred myth, as if if women were not virgins exhausted all their life expectancy (Sitorus & Gugun, 2009). Such myths are what repress women. Unmarried women in Indonesia are judged based on assumptions or the reality of virginity. No virgins for unmarried women will get the label as "unkind women" from patriarchal construction societies. On the contrary, women who still keep their virginity and are offered to their husbands after the wedding will get the label as a good woman (Kurnianto, 2017).

The results of previous studies have been put forward by several researchers related to stereotypes of female virginity. Among others, Pratiwi Prasetyo Putri (2019) "Stereotypes of the Meaning of Virginity of Adolescent Women in Rural Communities," Postgraduate UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. In order to maintain culture and customs in accordance with prevailing values and norms, the purpose of this study is to find meaningless stereotypes formed by young women in rural communities regarding their virginity. A sample of 20 people from the Karanganyar Village community was randomly selected for this qualitative study, and both observations and interviews were used in the study. Virginity stereotypes are part of a system of deliberate patriarki and social constructs inseparable from inequality, differences and gender oppression that tend to degrade women and deprive women of the role of their social rights, as the expected results of this study show. It is hoped that this research will increase public, parents, and young women's awareness of relationship values and norms (Putri, 2019).

Ema Masriyah (2015) "The Construction of the Reality of No Virgin Female Virginity." Thesis: Sultan Ageng Tirtayasa University. The purpose of this study is to solve this problem. With the paradigm of constructivism and the phenomenological approach, researchers use qualitative research methods. An interview was conducted with three key informants: a virgin woman and three additional informants: a psychologist, an obstetrician, and a religious expert. The three stages of externalization, objectivization, and internalization are the focus of the researcher's analysis of Peter L. Berger and Thomas Luckmann's theory of the construction of social reality. The conclusion of this study is on the process of self-adjustment influenced by family, society, religion, and culture. The three stages of externalization, objectivization, and internalization are the focus of the researcher's analysis of Peter L. Berger and Thomas Luckmann's theory of the construction of social reality. The conclusion of this study is on the process of self-adjustment influenced by family, society, religion, and culture (Masriyah, 2010).

Mugi Slamet (2016) " The Relationship between Virginitiy Value and Adolescent Pranika Sexual Behavior," *Psychoborneo: A Scientific Journal of Psychology*. The purpose of this study was to ascertain the relationship between adolescent premarital sexual behavior and the importance of virginitiy. There were two variables in the study: virginitiy value, which is a dependent variable and independent of sexual behavior. sampling method using targeted samples. There were up to 50 SMKN participants in this study sample. The product moment correlation analysis test is a data analysis method used. Young women in the northern district of Samarinda have a virginitiy value correlated with sexual behavior, with an r value of 0.405 and a p value of 0.004. (Slamet, 2016).

The results of previous studies with current studies have similarities in discussing virginitiy. However, there are differences where previous research shows the views of rural communities (Princesses), in previous studies from (Masriyah, 2010) discussed the Construction of the Reality of Women's Virginitiy, and there was a discussion about the Relationship between Virginitiy Values. Meanwhile, the current study aims to discuss men's views on female virginitiy stereotypes.

Conducting a discussion requires a theoretical foundation for a theoretical foundation. Virginitiy is very important because men, especially those with high social status or honor, often want a woman who is a virgin to be his life partner because he looks like a good woman and can maintain his honor. Like getting the highest quality goods, men will generally fully pour out all their feelings and affections because they feel that they have peace of mind when the woman of her choice still has a crown of self and has not been touched by anyone other than herself (Putri, 2019). In fact, not all women who are no longer virgins are committed adultery. But there are also many victims of rape or sexual abuse. Cases of sexual violence against children based on KPAI data, there were 2,607 cases. Cases of sexual violence that occur in the form of obscenity, rape, and physical or psychic violence. The age of the victim who is the most victim of sexual violence is the age of adolescence, which is 13-18 years old (Anggara et al., 2020).

The psychological effects of the victim can be short-term or long-term. Nightmares, excessive fear of others, decreased concentration, and poor health are some of the short-term effects that victims of sexual assault experience. PTSD (Post-Traumatic Stress Disorder) is a long-term result of sexual violence (Noviana, 2015). Because of the high eastern culture that has been adopted by Indonesian society, the condition of women who are no longer virgins is undoubtedly a problem for women. Marital virginitiy becomes very important. As a result, women who are no longer virgins are harmed, which has an impact on their self-concept. The idea of the self is the image that a person has of himself (Fatimah, 2014)

In addition to being a victim of rape, there are mistakes that are often experienced by men who have recently married and had intercourse with their bloodless or virgin wives. Said dr. Prima Progestian, SpOG, MPH in a video channel on my healthy YouTube channel, he said that in terms of anatomy of the blood membrane (Hymen) or Virgin, every woman is different. Some are small in shape, some are narrow, some are crescent-shaped,

round and elastic. If in a woman who has elastic blood membranes, when intercourse gets enough stimulation then the woman relaxes, vaginal fluid comes out with a lot so that it causes no bleeding (virgin rupture) (Dr. Prima Progestian, SpOG, 2020).

The main problem with this study is that there are male views on female virginity stereotypes. The formulation of the problem of this study is how men view the stereotype of female virginity. Theoretically, this research is expected to have benefits as a treasure of knowledge in shaping men's views on female virginity stereotypes. In practical terms, this research is expected to have benefits as a basis for science in shaping the reality of men's views regarding female virginity stereotypes.

RESEARCH METHODOLOGY

This research uses qualitative research methods with a systematic literature review (SLR) approach. The systematic literature review approach has the advantage of obtaining valid findings that can be applied from several previous research sources to a specific phenomenon. The purpose of this study using a systematic review approach is to determine men's views on female stereotypes (virginity) (Creswell, 2008).

The expected result of this study is to produce a description of the stereotype of virginity in virginity. The researcher intends to provide a critical review of men's views on female virginity stereotypes, a developmental picture of female virginity stereotypes, explaining men's views on female virginity stereotypes. To achieve the goals stated in this study, the following four steps have been implemented to review journal articles and relevant reading materials.

Picture 1: Four-Step Literature Review Procedure



Source: (Creswell, 2008).

Researchers began the search by identifying the key term "stereotype of female virginity". After analyzing the articles identified in the search process, researchers further expanded the search process with other relevant terms such as, "virginity", "stereotypes of virginity", and "male views of virginity" to capture as many related concepts as possible.

DISCUSSION

1. Virginity

According to (Wahyuni, 2020), virginity comes from the root word rawan, which means "easily broken or torn." However, the word can also mean "impressionable" or "in a precarious situation." In English, the word "virgin" is used instead of "virgin" to describe situations where a person is still a "virgin" or has never had sexual intercourse. In the process of self-adjustment that affects the family environment, society, religion and culture. In the process of social interaction, the social environment becomes an influential

factor in meaning so that in the process of revealing the meaning of the three key informants through an action, namely giving up their virginity before marriage. Of the three stages, there are two forms of reality, namely objective reality, and subjective reality that forms the reality of virginity of no virgin women (Masriyah, 2010). The thin mucous membrane known as the hymen partially covers the hole in the vagina, originates in the urogenital sinuses and is an embryonic remainder. Blood membranes have a completely different shape. After puberty, The blood membrane becomes more elastic, allowing the penis to pass through it without bursting or bleeding. Hymen is not a good way to tell if a person is a virgin. To dispel misconceptions about the hymen, it is important to have knowledge of its abnormal anatomy (Hegazy, 2012).

The causes of women not being virgins are several things, namely having had intercourse (adultery), rape victims, sexual abuse and accidents because the blood membranes (virgins) are thin. Basically, knowledge about female virginity is important, not only for men but also for society. (Dr. Prima Progestian, SpOG, 2020) (Dr. Prima Progestian, SpOG) says that the blood membranes in the female intimate organs are usually called virgins. In terms of anatomy of the blood membrane (Hymen) or Virgin, each woman is different. Some are small in shape, some are narrow, some are crescent-shaped, round, thin and elastic. Women who have thin blood membranes are prone to rupture or tear if they do strenuous activities or have an accident. It is usually found in female athletes whose training activities are strenuous and cause their blood membranes to tear. There are also women who have elastic blood membranes so that when intercourse their blood membranes are not torn (bloody).

According to health experts, the tearing of the hymen becomes a reference whether the person is a virgin or not (Wahyuni, 2020), However, the tearing of the blood membrane cannot be used as an indicator that the person has had intercourse or not because the hymen has the property of being torn apart by factors outside of intercourse, for example by light physical activity such as running, gymnastics or cycling (Damanhuri, 2020), by sports activities i.e. When the body is stretched excessively (Damanik, 2006), by masturbation or menstrual activities, and by the culture of cleaning the baby girl excessively which causes the baby's hymen to be damaged (Aziz, 2016).

Sexual violence, which can occur in different age groups, social status, location, and time, is one of the cases that girls are particularly vulnerable to today. Currently, there is an increase in the number of cases that occur in the nation's children, especially girls. Sexual violence against girls can occur in the immediate environment, in particular the family, as well as unknown individuals. Sexual abuse in the family sphere is included in incest rape, where this sexual relationship occurs between close relatives, usually between family members. Children who are victims of incest urgently need protection from both other relatives and social workers, because the victim will experience prolonged trauma (Amanda & Krisnani, 2019).

2. Female Virginitv Stereotypes

Making society aware that Stereotypes of virginitv are part of a deliberate patriarchy system and become a social construct that is inseparable from gender inequality, differences and oppression that tend towards degrading women and eliminating their social roles. With this research, it is hoped that the awareness of the community, parents, and adolescent girls will increase regarding values and norms in association. (Putri, 2019). The social reason for this test is that the virginitv of an unmarried woman shows its moral character and social value, whether in the context of determining marital survival, evaluating sexual violence, or applying for a job (Olson & Garcíá-Moreno, 2017).

Virginitv refers to the behavior of a person to maintain his chastity, (Slamet, 2016) states that virginitv is a right that a woman defends and is a symbol that indicates her self-esteem, even (Wahyuni, 2020) describes that a woman who is married and has had intercourse with her husband can still be called a virgin because the woman sincerely serves as a wife or mother who is loyal to her family and does not intend to betray her husband. Female sexuality is interpreted as a commercial object and deserves to be interpreted as something called privilege for men. The scuttled view cannot be separated from labeling that tends to be binary and is always attached to the female body. The labels "women are fine" and "not women are good" are labeling that the media is so easy to do with women. Women who experience rape are easily labeled "not good women" with masculine glasses (Susilo, 2017).

Women must be escorted out of the house by men from their family members every time they leave the house because society views virginitv as something that must be maintained in order to create written and unwritten rules. For example, women are forbidden to go out of the house at night, should not spend too much time with men, and should not wear clothes that can arouse lust (Damanhuri, 2020). In some tribes in Indonesia, keeping one's virginitv is a common duty, so they make it a tradition to keep their daughters holy and virgin. The tengger tribe, for example, performs petekan rituals to prevent women from freely engaging in sexual activity because they believe it will harm morale and bring disaster (Darini, 2018).

Virginitv is very important because men, especially those with high social or honorary status, often want a woman who is a virgin to be his life partner because it gives the impression that they are good women and can keep their honor. Like getting the highest quality goods, men will generally fully pour out all their feelings and affections because they feel that they have peace of mind when the woman of her choice still has a crown of self and has not been touched by anyone other than herself (Putri, 2019). The annulment of a marriage occurs when a woman is found not to be a virgin after marriage or unable to show her virginitv. She may be discharged or divorced (Rohana, 2019). Women who lost their virgins before marriage would be seen as a disgrace, and the worst thing that could happen was that they would be kicked out of society. This usually happens in communities that still hold strong religious beliefs and practices (Aghnia, 2022).

3. Men's View of Women's Virginity

Researchers took references from several video results of youtube channel interviews or social experiments. The results of the interview in the video (TV, 2018) when asked about "is the virgin important?" most of the men answered no and they did not mind if one day the partner was not a virgin anymore, because according to them virginity is only limited to blood membranes although indeed in this day and age there are still many who consider virgins very important. On video (Soex, 2021) Some men consider virginity to be very important to women, this is due to the assessment of women's self-esteem, and whether it is not good to be a woman. But if asked "What if it comes to getting a partner who doesn't have a virgin?" then they will accept all the shortcomings of their partner despite feeling disappointment. But some men answered that they didn't mind virginity in women.

Interviews conducted by (TV, 2018) about the importance of female virginity to them (men) received an answer in which almost all men interviewed answered "very important". Although there are some who say it is not important but most of them answer the opposite. The reason that virginity is important to them lies in the sexual activities that greatly affect them. As for the reaction from them when asked if they get a partner who is not a virgin, they will be disappointed and some even directly ask for a divorce. But others responded that they would try to accept their past despite their disappointment.

CONCLUSION

People's views are based on stereotypes of female virginity are considered unfavorable. When viewed from the results of interviews via Youtube videos, it shows that female virginity is important for men and most men will feel disappointed if they know their partners are not virgins. But there are some men who argue otherwise, they do not mind virginity in women, for them virginity is not a benchmark in relationships. It is hoped that this research has theoretical and practical benefit implications. Theoretically, this research is expected to contribute to the enrichment of knowledge related to stereotypes of virginity of women. In practical terms, this study is expected to be a reference in men's views on female virginity. This research has limitations because more research is still needed, especially related to men's views on female virginity.

BIBLIOGRAPHY

- Aghnia, M. H. (2022). Stereotip virginity sebagai konstruksi sosial dari ketimpangan gender. *Academia, 01*, 1–3.
- Amanda, & Krisnani, H. (2019). *Pemeriksaan Inses. 2*, 120–136.
- Anggara, R. G. A., Sianturi, K., Florency, D. W., & Michael, T. (2020). Pentingnya Pendidikan Bagi Anak Korban Pemeriksaan. *Egalita, 15*(1), 10–20. <https://doi.org/10.18860/egalita.v15i1.10178>
- Aziz, N. S. (2016). *Tinjauan Hukum Islam dan Hukum Kesehatan terhadap Operasi Keperawatan Seorang Wanita*. UIN Alauddin Makassar.

- Creswell, J. (2008). *Penelitian Pendidikan (Edisi Ketiga): Perencanaan, Pelaksanaan, dan Evaluasi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Pearson Prentice Hall.
- Damanhuri. (2020). Diskursus Keperawanan: Kekerasan terhadap Seksualitas Perempuan. *Jsga*, 2(01), 138–152.
- Damanik, F. H. S. (2006). Menguak makna keperawanan bagi siswi SMA (Sekolah Menengah Atas). *Jurnal Harmoni Sosial*, 1(1), 28–35.
- Darini. (2018). *Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Tradisi Petekhan (Tes Keprawanan) Di Desa Ngadas Kecamatan Poncokusumo kabupaten Malang*. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.
- Dr. Prima Progestian, SpOG, M. (2020). *Malam Pertama Tidak Berdarah Apakah Masih Perawan ?* https://youtu.be/_5q01ZK9y-E
- Fatimah, S. N. (2014). *Konsep Diri Wanita Yang Tidak Perawan Dan Kepuasan Perkawinan Satiti Nur Fatimah*. 2(2), 195–205.
- Hegazy, A. (2012). Hymen: Facts and Conceptions. *TheHealth* 2012; 3(4): 109-115.
- Kurnianto, E. A. (2017a). Pandangan Empat Tokoh Perempuan Terhadap Virginitas Dalam Novel Garis Perempuan Karya Sanie B. Kuncoro: Perspektif Feminis Radikal. *Kandai*, 13(2), 281. <https://doi.org/10.26499/jk.v13i2.194>
- Kurnianto, E. A. (2017b). Pandangan Empat Tokoh Perempuan Terhadap Virginitas Dalam Novel Garis Perempuan Karya Sanie B. Kuncoro: Perspektif Feminis Radikal. *Kandai*, 13(2), 281. <https://doi.org/10.26499/jk.v13i2.194>
- Masriyah, E. (2010). *Konstruksi Realitas Keperawanan Wanita No Virgin Skripsi Diajukan sebagai Salah Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar Sarjana Ilmu Komunikasi pada Program Studi Ilmu Komunikasi Oleh*.
- Noviana, I. (2015). Kekerasan Seksual Terhadap Anak: Dampak Dan Penanganannya. *Sosio Informa*, 1(1), 13–28. <https://doi.org/10.33007/inf.v1i1.87>
- Olson, R. M. K., & García-Moreno, C. (2017). Virginitas testing: a systematic review. *Reproductive Health*, 14(1), 1–10. <https://doi.org/10.1186/s12978-017-0319-0>
- Putri, P. P. (2019). Stereotip Makna Keperawanan (Virginitas) Remaja Perempuan Dalam Masyarakat Pedesaan. *Martabat: Jurnal Perempuan Dan Anak*, 3(2), 225–246.
- Rohana, N. P. (2019). *Konsep Keperawanan Dalam Kasus Pembatalan Pernikahan Perspektif Hukum Islam Dan Feminisme*. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37688/>
- Sitorus, A. R., & Gugun, E. G. (2009). *Mitos Keperawanan, Perspektif Agama, dan Budaya*. Madina Press.
- Slamet, M. (2016). Hubungan Antara Nilai Keperawanan (Virginitas Value) Dengan. *Psikoborneo*, 4(2), 292–298.
- Soex. (2021). *Perawan Vs Gak Perawan / Penting atau Gak Penting?* <https://www.youtube.com/watch?v=YxbV4p2PG30>
- Susilo, D. (2017). Konstruksi Seksualitas Perempuan Dalam Berita Pemerkoasaan Di Teks Media Daring. *Jurnal Kawistara*, 7(1), 41. <https://doi.org/10.22146/kawistara.15636>
- TV, M. S. (2018). *Pentingnya Perawan Dimata Cowok*. <https://www.youtube.com/watch?v=ln4tPOfl2qs>
- Ulawan, A. N. (1996). *Pendidikan Anak Menurut Islam*. Pt Rosda Karya.
- Wahyuni, A. (2020). *Tafsir Terhadap Virginitas Dalam Al-Qur'an*. UIN Syarif Hidayatullah.



LORONG GARDEN DAN PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN BAGI PEREMPUAN LORONG DI KOTA MAKASSAR

Muhammad Ashabul Kahfi^{1*}, Fitriani Jamaluddin², Abdul Mutakabbir³, Jumriani⁴, Nurul Adliyah⁵

^{1,2,3,4,5}Institut Agama Islam Negeri Palopo

*Korespondensi: ashabul_kahfi@iainpalopo.ac.id

Abstract

The Lorong Garden (Longgar) program in Makassar City is an example of a slum area improvement program. In its implementation, this Longgar Program is dominated by women's groups. This study aims, (1) to determine the role of women in the Longgar Program, and (2) to determine the impact of the Longgar Program on women's lives. This research is a qualitative research with an ethnographic approach. Data were collected through observation, interviews, and documentation. The results showed, (1) women's groups played an active role in the Longgar Program. This can be seen from the contribution of women in the form of money, energy, and materials. (2) The Longgar Program has a positive impact on the lives of women in the hallway. The impact was felt by women's groups from various aspects, namely economic, social, and environmental aspects.

Keywords: *pathway; sustainable development; woman*

Abstrak

Program Lorong Garden (*Longgar*) yang ada di Kota Makassar merupakan salah satu contoh program perbaikan kawasan kumuh. Dalam pelaksanaannya, Program Longgar ini didominasi oleh kelompok perempuan. Penelitian ini bertujuan, (1) untuk mengetahui peran perempuan dalam Program Longgar, dan (2) untuk mengetahui dampak dari Program Longgar bagi kehidupan perempuan. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan etnografi. Data dikumpulkan melalui observasi, wawancara, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan, (1) kelompok perempuan berperan secara aktif dalam Program Longgar. Hal tersebut terlihat dari kontribusi perempuan dalam bentuk uang, tenaga, dan materi. (2) Program Longgar memberikan dampak positif bagi kehidupan perempuan yang ada di lorong. Dampak tersebut dirasakan oleh kelompok perempuan dari berbagai aspek yaitu aspek ekonomi, sosial, dan lingkungan.

Kata Kunci: *lorong; pembangunan berkelanjutan; perempuan*

PENDAHULUAN

Kota merupakan lambang peradaban kehidupan suatu kelompok masyarakat, dikarenakan kedudukan kota sebagai sentra ekonomi, kebudayaan, dan peningkatan kualitas hidup (Daldjoeni, 1985: 59). Hal tersebut menjadikan kota memiliki daya tarik tersendiri, dan berdampak pada peningkatan ukuran kota. Pertumbuhan masyarakat

kota yang massif, tidak diimbangi dengan daya dukung kota sehingga membuat kota menjadi *over capacity* (Joga, 2013: 19; Neolaka, 2008: 55). Kondisi ini memaksa masyarakat yang tidak mendapat pemukiman yang layak, membuat suatu lokasi baru yang kemudian dikenal dengan pemukiman kumuh (*slum area*) atau perkampungan jembel (Suparlan, 1995: 62). Diperkirakan pada tahun 2030, tiga miliar warga kota hidup di permukiman kumuh (Joga, 2013: 19).

Permukiman kumuh di perkotaan pada umumnya dibangun secara swadaya atau mandiri oleh para migran dari pedesaan, sehingga dikenal juga dengan istilah “kampung kota” (Bakti, 2010: 5). Data dari Kementerian Perumahan Rakyat tahun 2009 (Bakti, 2010: 6) menyebutkan kampung mendominasi peruntukan lahan di kota-kota Indonesia sekitar 70 persen. Seiring dengan perkembangan kampung yang semakin merebak bahkan cenderung tidak terkendali, perhatian terhadap keberadaan kampung ini mulai terlihat. Dalam beberapa tahun terakhir, program penataan lingkungan mulai diimplementasikan di kampung-kampung kota.

Program Kampung Kreatif di Kampung Dago Pojok di Bandung (Wardhani et al., 2016: 17), Kampung Jambangan di Surabaya (Sugianti & Ekomadyo, 2016: 126), dan Program Kampung Hijau di Kelurahan Gundih Surabaya (Lailia, 2014: 299-300) merupakan beberapa contoh usaha perbaikan kampung. Setiap program tersebut memberikan kebebasan bagi masyarakat sekitar untuk berkreasi dalam rangka memajukan kampungnya.

Salah satu aspek yang menjadi perhatian khusus dalam berbagai program perbaikan pemukiman kumuh, yaitu keterlibatan perempuan. Perempuan seringkali dianggap sebagai kelompok masyarakat yang paling rentan terhadap kerusakan lingkungan (Rismawati et al., 2017), dikarenakan ketergantungan mereka yang tinggi terhadap lingkungan (Patel et al., 2021). Hal itu diperparah dengan sistem patriarki yang telah mengakar kuat, bahwa perempuan cenderung ditempatkan di posisi domestik. Pekerjaan domestik tersebut jika ditinjau lebih lanjut, cukup dekat dengan banyak masalah pencemaran lingkungan seperti sampah rumah tangga. Dari sini saja sudah dapat terlihat dilihat bahwa perempuan punya peran penting pada upaya pengelolaan lingkungan hidup. Di Indonesia, peran perempuan dalam pengelolaan lingkungan hidup sebenarnya tersirat dalam UU No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (PPLH) pasal 70, tentang peran masyarakat. Berdasarkan UU tersebut, perempuan juga merupakan bagian dari masyarakat, yang mana memiliki hak dan kesempatan yang sama untuk turut serta aktif dalam pengelolaan lingkungan. Jika perempuan aktif dalam pengelolaan lingkungan maka lingkungan akan menjadi bersih, teratur, indah, dan hijau (Irwan, 2009).

Dari berbagai program perbaikan lingkungan yang ada di Indonesia, termasuk juga perbaikan kawasan kumuh di perkotaan, salah satu yang menarik adalah program *Lorong Garden* (Longgar) di Makassar. Kawasan kumuh di Makassar umumnya berlokasi di lorong-lorong, sehingga kawasan kumuh identik dengan istilah “lorong”. Program Longgar ini tidak hanya sekadar menata dan mempercantik kawasan fisik lorong dengan tanaman produktif dan berbagai fasilitas umum penunjang seperti

penerangan, bak sampah, taman-taman, dan pot tanaman bunga, namun juga diharapkan mampu memberdayakan masyarakat di lorong (*empowerment*).

Berdasarkan observasi awal peneliti mengenai program *Longgar* ini, kelompok perempuan lah yang sangat rajin dalam menjaga kebersihan lorong. Menyiram tanaman, melakukan pembibitan tanaman, menyapu halaman lorong, menyiapkan pot tanaman dari sampah plastik bekas, hingga mengecat dinding dan jalanan di lorong, dilakukan oleh perempuan. Adanya peran aktif dari kelompok perempuan ini seakan menjadi bentuk perlawanan dari kultur patriarki yang selama ini dipraktikkan. Berdasarkan hal tersebut, program *Longgar* ini kemudian menarik untuk diteliti dikarenakan keterlibatan aktif perempuan di dalamnya.

Penelitian ini berfokus pada keterlibatan perempuan dalam program *Longgar* dan dampak *Longgar* terhadap kehidupan perempuan di lorong. Peneliti menggunakan pendekatan pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) untuk menganalisis dampak dari Program *Longgar*.

Jenis Penelitian yang digunakan yaitu penelitian kualitatif dengan pendekatan etnografi (Spradley, 2006: 3). Penelitian ini berlokasi di Kota Makassar, tepatnya di lorong yang ada di Kelurahan Buloa yang berbatasan langsung dengan Sungai Tallo yang kondisinya cukup tercemar. Informan dalam penelitian ini berjumlah 6 orang yang merupakan kelompok ibu-ibu yang tinggal di lorong lokasi penelitian. Pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi, wawancara semi-struktur (Sugiyono, 2010: 233), dan dokumentasi audio-visual (Creswell, 2010: 272-273). Penelitian ini menggunakan langkah-langkah analisis data (Creswell, 2010: 276-284) dimulai dengan cara mempersiapkan data yang akan dianalisis, data yang diperoleh kemudian ditulis ke dalam bentuk transkrip wawancara, dan selanjutnya peneliti men-*coding* data ke dalam kategori-kategori. Data kemudian direduksi sesuai dengan rumusan masalah penelitian sehingga permasalahan dalam penelitian ini dapat terjawab. Data kemudian ditulis dalam bentuk teks narasi (*display data*), dan melakukan interpretasi data dan menarik kesimpulan dari data yang telah didapatkan dan dianalisis tersebut.

PEMBAHASAN

Program *Lorong Garden* (*Longgar*) merupakan implementasi dari visi misi Pemerintah Kota Makassar (Dinas Komunikasi dan Informasi Kota Makassar, 2014). Untuk mewujudkan Makassar sebagai kota dunia, Pemerintah Kota Makassar mulai dengan membangun dan menata lorong yang ada di Makassar. Program *Longgar* bertujuan untuk mensejahterakan masyarakat yang tinggal di lorong dengan cara memperbaiki dan menata lorong di daerah kumuh, agar menjadi lebih indah, bersih, dan tertata rapih, sehingga berdampak pada kesejahteraan masyarakat yang tinggal di daerah tersebut. Penataan lorong tersebut berfungsi menjadikan lorong sebagai daerah produktif dan sebagai ruang nyaman baru di Kota Makassar. Kawasan lorong dipercantik dengan berbagai jenis tanaman produktif dan tanaman hias, jalanan dicat di sepanjang lorong, dan berbagai fasilitas umum penunjang seperti penerangan, bak sampah, dan pot tanaman bunga.

Lorong di Kota Makassar selama ini dipandang sebelah mata, dianggap sebagai kawasan kumuh. Kawasan kumuh seringkali diidentikkan sebagai pusat aneka ketimpangan sosial seperti kemiskinan, gelandangan, pelacuran, dan sebagainya (Daldjoeni, 1985). Melalui Program Longgar ini, lorong kemudian dilihat sebagai bagian yang terintegrasi dari sebuah kota, khususnya dalam menuju kota dunia. Kota dunia yang dimaksudkan adalah Kota Makassar yang memiliki keunggulan komparatif, kompetitif, dan inklusifitas yang berdaya tarik tinggi atau memukau dalam banyak hal, termasuk kawasan lorong, yang menjanjikan terwujudnya kesejahteraan masyarakat dengan standar dunia.

Jumlah lorong yang ada di Kota Makassar mencapai 7.520 lorong, dengan jumlah penduduk yang tinggal di lorong mencapai 353.000 jiwa (Mediatataruang.com, 2016). Dengan jumlah penduduk yang cukup banyak, keberadaan masyarakat yang tinggal di lorong ini dapat menjadi basis dalam menjadikan Makassar sebagai kota dunia. Hal tersebut dapat tercapai jika pemerintah setempat memberikan akses kepada masyarakatnya, seperti akses terhadap informasi, kesehatan, dan pendidikan (Herrmann, Guzman, & Schensul, 2012: 9).

Program Longgar ini tidak hanya sekadar program peremajaan fisik semata, akan tetapi lebih mengarah kepada perbaikan kesadaran masyarakat lorong (non-fisik). Masyarakat lorong diajak untuk mau bertanggung jawab atas lingkungan tempat tinggalnya sehingga penanganan wilayah kumuh melalui Program Longgar ini tidak lagi dianggap hanya semacam meminum obat penghilang rasa sakit, tetapi sudah menyentuh sampai akar persoalan yang ada.

Peran Perempuan dalam Program Longgar

Pada masyarakat yang tinggal di lorong, umumnya kelompok laki-laki bekerja di sektor publik, sedangkan kelompok perempuan bekerja pada sektor domestik, yaitu sebagai Ibu Rumah Tangga (IRT). Hal ini menyebabkan perempuan (IRT) mengalami ketergantungan ekonomi kepada laki-laki. Salah satu tujuan Program Longgar yaitu ingin memberdayakan kelompok perempuan (IRT) agar mereka dapat mandiri secara ekonomi. Dengan adanya program ini, perempuan diberikan akses untuk memperoleh keuntungan ekonomi melalui perbaikan lingkungan (Elgizawy et al., 2016: 1306). Hal ini juga sesuai dalam Agenda Pembangunan Berkelanjutan 2030, yang bertujuan untuk memberikan kesempatan lebih kepada perempuan untuk terlibat dalam pembangunan, termasuk penataan lingkungan (UN Women, 2016: 3).

Peran kelompok perempuan (IRT) dalam Program Longgar dapat dilihat mulai dari tahap perencanaan program. Dalam tahap ini, kelompok perempuan/IRT lebih banyak mengusulkan tentang jenis tanaman yang akan ditanam dan letak tanaman dibandingkan kelompok laki-laki. Kelompok laki-laki memang ikut mengusulkan jenis dan letak tanaman, namun usul dari IRT/kelompok perempuan yang lebih sering diterima. Kelompok laki-laki pada umumnya hanya mengikuti saran dari kelompok perempuan. Hal ini menandakan bahwa kelompok perempuan sudah memiliki posisi

tawar (bargaining position) yang setara dengan laki-laki dalam berpolitik (Veenhuizen, 2006: 132).

Hasil penelitian di lapangan menunjukkan bahwa kontribusi kelompok perempuan yang ada di lorong dalam pelaksanaan Program Longgar ini terdiri dari beberapa bentuk, yaitu kontribusi tenaga, kontribusi uang, dan kontribusi materi. Dalam tahap pelaksanaan program, kelompok perempuan yang aktif untuk membeli bibit tanaman hingga ratusan ribu dan menanamnya di kawasan lorong. Ada juga informan yang sukarela memindahkan tanaman mereka yang ada di rumah untuk ditanam di sekitar lorong. Tidak hanya itu, kelompok perempuan juga ikut serta mengecat dinding lorong dan jalan yang ada di lorong. Dalam membahas program ini, kelompok perempuan juga lebih terorganisir, dibuktikan dengan adanya arisan perempuan hampir setiap minggu di beberapa lorong. Dalam arisan itu, kelompok perempuan membahas mengenai hal yang berkaitan dengan program ini.

Peran kelompok perempuan juga berlanjut dalam tahap pemanfaatan program. kelompok perempuan yang aktif merawat tanaman dan menyapu jalanan sepanjang lorong. Kelompok laki-laki, dikarenakan kesibukannya bekerja di luar rumah, kontribusi mereka pun lebih rendah dibanding kelompok perempuan. Kelompok laki-laki baru menyiram tanaman ataupun menjaga kebersihan lorongnya ketika tidak bekerja ataupun ketika hari libur. Meskipun ada juga beberapa perempuan yang bekerja di sektor publik, tetap saja mereka yang lebih banyak berperan dalam merawat tanaman dan menjaga kebersihan lingkungan. Program Longgar yang menata kawasan fisik lorong dengan berbagai tanaman, dianggap sesuai dengan peran perempuan (Ibu Rumah Tangga), yaitu selain mengurus rumah tangga dan mendidik anak, juga berkewajiban untuk mengelola dan merawat kebersihan dan keindahan rumah tangga termasuk lingkungannya (Fakih, 2001: 11).

Pagi dan sore hari menjadi waktu bagi kelompok perempuan untuk membersihkan sampah yang ada di lorong dan menyiram tanaman di depan rumahnya. Bahkan pada saat tengah malam pun, ada juga perempuan yang harus keluar tengah malam untuk menyiram tanaman di sepanjang lorong, dikarenakan sulitnya mengakses air di pagi dan siang hari.

Menurut pengakuan salah satu informan, kondisi tanaman di lorong lebih diperhatikan dibandingkan kondisi pemiliknya sendiri. Dalam arti, kelompok perempuan rela untuk menunda pekerjaan di dalam rumah, seperti memasak, mencuci, dan mandi, dikarenakan lebih memprioritaskan untuk merawat tanamannya. Berikut kutipan wawancaranya dengan peneliti. Dominannya peran perempuan (Ibu Rumah Tangga) dalam Program Longgar menandakan bahwa mereka sudah tidak lagi dipandang sebelah mata dalam penataan lingkungan. Melalui peran perempuan (Ibu Rumah Tangga) yang bekerja di sektor domestik, dimana tugas mereka identik dengan menjaga dan memelihara, mereka dapat berperan sebagai pelopor (*agent of change*) dalam menata dan menjaga kondisi lingkungan dengan lebih baik dibandingkan dengan laki-laki (Veenhuizen, 2006: 126; Aditya, 2016: 141).

Dampak Program Longgar bagi Kehidupan Perempuan

Berdasarkan hasil penelitian, setiap masyarakat yang menanam tanaman produktif, seperti sawi, kangkung, bayam, dan tanaman obat, langsung mengkonsumsi sendiri hasilnya. Hal itu juga membuat ekonomi masyarakat sedikit terbantu, khususnya kelompok Ibu Rumah Tangga. Mereka tidak perlu lagi setiap hari mengeluarkan uang untuk membeli sayur dikarenakan sudah ada sayur yang siap dipetik di sekitar rumahnya. Uang belanja tersebut kemudian dapat digunakan untuk keperluan lainnya. Bahkan menurut penuturan beberapa IRT, uang belanja yang disisihkan dapat mereka gunakan untuk membeli perabot baru bahkan emas.

Tidak hanya itu, di beberapa lorong yang terletak persis di pinggir kanal, dengan adanya tanaman hias dan tempat duduk, membuat masyarakat yang tinggal di luar lorong ramai berkunjung ketika akhir pekan atau hari libur. Bagi masyarakat yang mempunyai warung jualan, kondisi ini menambah pemasukan mereka.

Selain mengkonsumsi langsung hasil dari Program Longgar ini, masyarakat juga memanfaatkannya dari segi estetika. Lingkungan di lorong yang dulunya terlihat gersang, sekarang terlihat lebih menarik dan lebih berwarna. Masyarakat berpendapat bahwa dengan melihat tanaman yang berwarna cerah dan lingkungan yang lebih berwarna, membuat semua rasa lelah dan penat setelah beraktivitas menjadi hilang. Lorong tempat tinggal mereka menjadi lebih bersih dan indah.

Manfaat lain yang dirasakan oleh masyarakat melalui Program Longgar ini, yaitu manfaat rekreasi. Lorong yang bersih dan indah membuat anak-anak dapat bermain dengan nyaman di sepanjang lorong. Sebelum adanya program ini, anak-anak cenderung bermain jauh dari rumah, dikarenakan kondisi lorong yang jorok dan kotor. Setelah adanya program Longgar ini, disediakan arena permainan khusus untuk anak-anak, seperti seluncuran dan ayunan. Hal ini membuat anak-anak tidak lagi bermain jauh dari rumah, sehingga kelompok Ibu Rumah Tangga pun merasa lebih tenang dan mudah mengawasi anak-anaknya.

Adanya dampak positif yang dirasakan oleh masyarakat lorong, khususnya perempuan, dari Program Longgar ini menandakan bahwa program Longgar ini merupakan salah satu contoh nyata dari pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*). Pembangunan berkelanjutan merupakan model pembangunan yang memperhatikan tiga aspek yaitu ekonomi, sosial, dan ekologi (Mulyadi et al., 2015). Perempuan yang selama ini diidentikkan dengan produktivitas ekonomi yang rendah (Noerdin et al., 2006), melalui program Longgar ini mampu untuk mandiri secara ekonomi. Hasil tanaman dari program Longgar yang dikonsumsi langsung membuat pengeluaran rumah tangga menjadi berkurang. Uang belanja yang dikelola oleh istri (perempuan) dapat dialihkan ke hal lain yang lebih produktif, seperti investasi emas. Bani ibu-ibu yang memiliki warung, juga terbantu dengan kehadiran program Longgar ini. Kawasan lorong yang bersih menjadi pusat rekreasi baru bagi masyarakat luar. Masyarakat luar ini berbelanja di warung yang ada di sekitar lorong.

Program Longgar ini tidak hanya memberikan manfaat ekonomi bagi perempuan, namun juga dampak sosial. Ibu-ibu yang tinggal di lorong tidak lagi merasa

takut dan was-was ketika mengawasi anak-anaknya untuk bermain. Lorong yang bersih ditambah adanya fasilitas bermain, menjadikan anak-anak kecil di lorong betah untuk bermain di sekitar rumah. Hal ini tentunya membantu ibu-ibu untuk bisa lebih santai menikmati waktunya untuk bercengkerama dengan tetangganya.

Lorong yang bersih, berwarna-warni, dan dihiasi dengan berbagai tanaman menjadikan kawasan lorong kini lebih hidup. Sebelum adanya program Longgar, kondisi lorong sangat memprihatinkan. Sampah yang berserakan, kemudian menimbulkan bau yang tidak sedap menjadi gambaran lorong. Namun, setelah adanya program Longgar ini, lorong menjadi kawasan yang bersih dan layak untuk dinikmati.

SIMPULAN

Program Longgar yang dilaksanakan di Kota Makassar, khususnya di Kelurahan Buloa, sejauh ini dapat dikatakan sebagai contoh nyata dari keberhasilan program pembangunan berbasis gender. Kelompok perempuan yang tinggal di lorong berperan aktif dalam program Longgar ini. Peran aktif tersebut terlihat dari kontribusi mereka dalam bentuk uang, tenaga, dan juga materi. Adanya program Longgar ini memberikan dampak positif bagi kehidupan perempuan yang tinggal di lorong. Dampak positif tersebut dapat dilihat dari aspek ekonomi, sosial, dan lingkungan.

DAFTAR PUSTAKA

- Aditya, S. K. (2016). Role of Women in Environmental Conservation. *International Journal of Political Science and Development*, 4(4), 140–145. <http://www.academicresearchjournals.org/IJPSD/PDF/2016/April/Aditya.pdf>
- Bakti, S. (2010). *Kampung Kota dan Kota Kampung: Tantangan Perencanaan Kota di Indonesia*. Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Dalam Ilmu Perencanaan Kota Universitas Gadjah Mada. http://pidato.net/2691_pengukuhan-prof-ir-bakti-setiawan-ma-ph-d
- Creswell, J. W. (2010). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Pustaka Pelajar.
- Daldjoeni, N. (1985). *Seluk Beluk Masyarakat Kota*. Penerbit Alumni.
- Dinas Komunikasi dan Informasi Kota Makassar. (2014). *Profil Walikota Makassar*. <http://makassarkota.go.id/profilpimpinan.html>
- Elgizawy, S. M., El-Haggar, S. M., & Nassar, K. (2016). Slum Development Using Zero Waste Concepts: Construction Waste Case Study. *Procedia Engineering*, 145, 1306–1313. <https://doi.org/10.1016/j.proeng.2016.04.168>
- Fakih, M. (2001). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Cetakan Ke). Pustaka Pelajar.
- Herrmann, M., Guzman, J. M., & Schensul, D. (2012). *Population Matters for Sustainable Development*. UNFPA. [https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/UNFPA Population matters for sustainable development_1.pdf](https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/UNFPA%20Population%20matters%20for%20sustainable%20development_1.pdf)

- Irwan, Z. D. (2009). *Besarnya eksploitasi perempuan dan lingkungan di Indonesia: siapa bilang bisa mengendalikan penyulutnya?* Elex Media Komputindo.
- Joga, N. (2013). *Gerakan Kota Hijau*. PT Gramedia Pustaka Utama.
- Lailia, A. N. (2014). Gerakan Masyarakat dalam Peletarian Lingkungan Hidup (Studi tentang Upaya Menciptakan Kampung Hijau di Kelurahan Gundih Surabaya). *Jurnal Politik Muda*, 3(3), 283–302. <http://journal.unair.ac.id/download-fullpapers-jpm9230107744full.pdf>
- Mediatataruang.com. (2016). *Menata Lorong Kota, Misi Menjadikan Makassar Sebagai Kota Dunia*. <http://mediatataruang.com/menata-lorong-kota-misi-menjadikan-makassar-kota-dunia/>
- Mulyadi, M., Lestari, T. R. P., Alawiyah, F., Wahyuni, D., Astri, H., Martiany, D., Rivani, E., & Qodriyatun, S. N. (2015). *Pembangunan Berkelanjutan: Dimensi Sosial, Ekonomi, dan Lingkungan* (S. Susiana (ed.)). P3DI Setjen DPR RI dan Azza Grafika. <https://www.coursehero.com/file/22465282/PEMBANGUNAN-BERKELANJUTAN-SOSIAL-EKONOMI-LINGKUNGAN/>
- Neolaka, A. (2008). *Kesadaran Lingkungan*. Rineka Cipta.
- Noerdin, E., Agustini, E., Pakasi, D. T., Aripurnami, S., & Hodijah, S. N. (2006). *Potret Kemiskinan Perempuan* (L. Hadiz (ed.)). Women Research Institute. <https://media.neliti.com/media/publications/45071-ID-potret-kemiskinan-perempuan.pdf>
- Patel, A., Lotia, H., Malik, A. A., Mundt, M. D., Lee, H., & Rafiq, M. A. (2021). Gendered Impacts of Environmental Degradation in Informal Settlements: A Comparative Analysis and Policy Implications for India, Bangladesh, and Pakistan. *Journal of Comparative Policy Analysis: Research and Practice*, 23(4), 468–484. <https://doi.org/10.1080/13876988.2020.1829454>
- Rismawati, S. D., Thoha, I. B., Sasongko, S. A., & Pekalongan, I. (2017). GELIAT ECOFEMINISME PEDESAAN DALAM PELESTARIAN LINGKUNGAN (Studi Kasus Di Desa Curug Muncar Pekalongan). *Palastren*, 10(1), 1–24. <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Palastren/article/view/2266>
- Spradley, J. P. (2006). *Metode Etnografi* (Kedua). Tiara Wacana.
- Sugianti, D. H., & Ekomadyo, A. S. (2016). Strategi Kampung Kreatif sebagai Upaya Perbaikan Lingkungan Kota menurut Kerangka Pemenuhan Kebutuhan Manusia Studi Kasus : Kampung Jambangan. *Prosiding Temu Ilmiah IPLBI 2016*, 119–126. <http://temuilmah.iplbi.or.id/wp-content/uploads/2016/12/IPLBI2016-G-119-126-Strategi-Kampung-Kreatif-sebagai-Upaya-Perbaikan-Lingkungan-Kota-menurut-Kerangka-Pemenuhan-Kebutuhan-Manusia.pdf>
- Sugiyono. (2010). *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D*. Alfabeta.
- Suparlan, P. (1995). *Kemiskinan di Perkotaan*. Yayasan Obor Indonesia.

- UN Women. (2016). *Women and Sustainable Development Goals*. [https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/2322UN Women Analysis on Women and SDGs.pdf](https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/2322UN%20Women%20Analysis%20on%20Women%20and%20SDGs.pdf)
- Veenhuizen, R. van. (2006). *Cities Farming for the Future*. RUAF Foundation.
- Wardhani, S. T., Sabatini, S. N., Rachmaniatus, D., & Kasman, T. M. S. (2016). Identifikasi Kampung Kreatif sebagai Strategi Kota Tangguh. *Temu Ilmiah IPLBI*. <http://temuil ilmiah.iplbi.or.id/wp-content/uploads/2016/12/IPLBI2016-B-015-020-Identifikasi-Kampung-Kreatif-sebagai-Strategi-Kota-Tangguh.pdf>



MENELISIK KIPRAH ULAMA PEREMPUAN PELOPOR NILAI MODERASI BERAGAMA

Nurul Mahmudah^{1*}, Muhammad Syakir Al Kautsar², Supi'ah³

^{1,2,3}Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo

*Correspondence: mafazasyafira@gmail.com

*telp : 085381847415

Abstract

So far, not many people know about female Muslim/ulama figures who echo the roots of the formation of religious moderation thoughts for Muslims in Indonesia, so this paper tries to explore female ulama figures who are steeped in understanding anti-radicalism, anti-violence and the spread of moderation in everyday life. In utilizing research methods as the basis for scientific writing, this paper uses descriptive qualitative research with literature. The writing is rooted in Primary Sources, namely the main book/book and also uses secondary sources, namely documents related to the discussion, namely the work of female clerics who are pioneers of religious moderation. In this study, the author finds one female cleric, namely Sayyidah Nafisah who became one of the pioneers of religious moderation in the era after the Prophet, in addition to her biography as an expert in worship and an expert in the Qur'an who was respected by Imam Syafi'i, several other scholars did not. reluctant to come visit silatul ilmi to him. As for her daily life, the values of religious moderation are illustrated which proves that Sayyidah Nafisah is one of the female clerics who pioneered the value of religious moderation and is the root of Islamic scholarship that is friendly to fellow religious peoples.

Keywords: *Gait, Women Ulama, Pioneers of the value of religious moderation*

Abstrak

Sejauh ini tidak banyak yang mengetahui tentang tokoh Islam/ulama perempuan yang menggaungkan akar dari terbentuknya pemikiran moderasi beragama bagi umat muslim di Indonesia, maka tulisan ini mencoba mengupas tokoh ulama perempuan yang mendalami pemahaman anti radikal, anti kekerasan dan penyebaran paham moderasi dalam kehidupan sehari-hari. Dalam pemanfaatan metode penelitian sebagai landasan penulisan ilmiah, tulisan ini menggunakan kualitatif deskriptif dengan kajian pustaka. Tulisan berakar dari Sumber Primer yaitu buku utama/ kitab dan menggunakan juga sumber sekunder yaitu dokumen yang berkaitan dengan pembahasan yaitu kiprah ulama perempuan pelopor moderasi beragama. Dalam kajian ini, penulis menemukan salah satu tokoh ulama perempuan yaitu Sayyidah Nafisah yang menjadi salah satu pelopor moderasi beragama di zaman setelah Rasulullah, disamping biografi beliau sebagai ahli ibadah dan ahli al Qur'an yang disegani oleh Imam Syafi'i, beberapa ulama lainnya tidak segan untuk datang berkunjung silatul ilmi pada beliau. Adapun dalam kehidupan sehari-hari beliau, tergambar nilai-nilai moderasi beragama yang membuktikan bahwa Sayyidah Nafisah merupakan salah satu ulama perempuan pelopor nilai moderasi beragama dan menjadi akar dari keilmuan Islam yang ramah terhadap sesama umat beragama.

Kata Kunci : *Kiprah, Ulama Perempuan, Pelopor nilai moderasi beragama*

PENDAHULUAN

Moderasi beragama merupakan salah satu pemahaman dalam segmen sosial beragama demi mencapai pembentukan pemikiran yang netral dan toleran bagi sesama umat beragama di Indonesia. Pemahaman moderasi beragama ini merupakan inisiasi pemerintah Negara republic Indonesia demi menangkal paham radikalisme dan liberal yang saat ini menjadi isu utama 2021-2025 dalam problem pemecahan Negara. (Ahmad Nur Fuad, n.d., p. 34)

Kata moderasi memiliki kesinambungan dengan beberapa istilah. Pertama dalam bahasa Inggris, dapat diartikan sebagai sikap tidak berlebih-lebihan, kata Moderator juga artinya peleraian atau penengah, sedangkan dalam bahasa Latin yang disebut *moderatio* artinya tidak kelebihan atau kekurangan. Sedangkan dalam kamus besar Indonesia, moderasi artinya penghindaran kekerasan atau ekstrem. Kata moderasi ini merupakan kata serapan dari kata moderat yang artinya sikap selalu menghindarkan perilaku atau ungkapan ekstrim, cenderung ke arah jalan tengah. (Hefni, 2020, p. 12)

Saat Moderasi disandingkan dengan kata beragama, dapat diartikan bahwa moderasi beragama adalah sikap mengurangi kekerasan atau menghindari keekstriman dalam beragama. Gabungan dari kedua kata tersebut terfokus pada sikap dan upaya yang menjadikan agama sebagai dasar dan prinsip untuk selalu mencegah perilaku dan pengungkapan yang radikal dan selalu menjunjung tinggi jalan tengah permasalahan guna menyatukan dan mempersamakan semua elemen dalam kehidupan masyarakat dan berbangsa Indonesia. (Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan Dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010), Hal. 27-30, n.d., p. 43)

Moderasi beragama sendiri merupakan ikhtiar kreatif untuk mengembangkan sikap keberagamaan ditengan ketengangan kebenaran absolut dan subjektifitas. Diantaranya interpretasi literal serta penolakan arogan terhadap toleransi beragama. (Ronald Lukens-Bull, 2005) Moderasi beragama menjadikannya cara terbaik untuk menghadapi radikalisme agama yang mengancam perdamaian masyarakat khususnya masyarakat Indonesia sendiri yang berimbas pada persatuan masyarakat, berbangsa dan bernegara. (*MODERASI_BERAGAMA.Pdf*, n.d.)

Sikap moderat sendiri dapat disebut sebagai suatu sikap dewasa yang baik untuk mencegah adanya radikalisme serta kekerasan dalam beragama, sebagai contohnya menghindari merebaknya ujaran kebencian terhadap sesama beragama, dan penyebaran hoax. Sikap ini dianggap kekanak-kanakan, pemecah persatuan, patologis yang perlu dicegah dengan menyebarkan sikap moderasi beragama. Istilah moderat dalam literatur keislaman sendiri identik dengan *wasathiyah* yang merujuk pada *ummatan wasathan* dalam Al Qur'an surat Al Baqarah ayat 143. Kata Wasath ini memiliki tafsiran yaitu jauh dari dua sisi ekstrem. (Baca Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam*, (New York: Oxford University Press, 2015), n.d.)

Paradigma *wasathiyah* sendiri disepakati kembali oleh Forum Konsultasi tingkat tinggi Tokoh Ulama dan Cendekiawan Muslim Duni yang diselenggarakan di Bogor pada tanggal 1-3 Mei tahun 2018. Paradigma ini disepakati sebagai sikap utama dalam beragama bagi setiap muslim dengan 7 (tujuh) nilai utama, antara lain¹ : *Tawasuth* artinya mengambil posisi di jalur tengah dan lurus, *I'tidal* artinya berperilaku secara proporsional-adil-dan bertanggung jawab, *Tasamuh*

artinya pengakuan dan penghormatan terhadap perbedaan dalam semua aspek kehidupan, Syura artinya bersandar pada konsultasiserta menyelesaikan masalah secara musyawarah mufakat, Islah artinya terlibat dalam jalan reformatid konstruktif untuk kemasalahatn bersama, *Qudwah* artinya melakukan inisiatif mulia serta memompin demi kesejahteraan manusia, Serta Muwathan hartinya mengakui Negara bangsa pula menghormati kewarganegaraan.

Dalam mengenal pemahaman moderasi beragama, secara umum terdapat nilai-nilai dari moderasi beragama itu sendiri yaitu kemanusiaan, kemaslahatan umum, adil, berimbang, taat konstitusi, komitmen kebangsaan, toleransi, anti kekerasan, dan penghormatan terhadap tradisi. Dalam hadirnya nilai moderasi beragama itu sendiri tidak dipungkiri adanya hasil ijtihad ulama masa lalu. (*Ahmad Najib Burhani, "Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of the Muhammadiyah Islamic Movement in Indonesia" (Tesis--Fakulty of Humanities, University of Manchester, 2007), 16, n.d., p. 12*) banyaknya ulama di Indonesia yang ber ijtihad dalam terciptanya slogan ini tidak serta merta hadir tanpa adanya sumbangsih keilmuan dari ulama-ulama terdahulu, khususnya para ulama muslim yang ikut andil dalam terciptanya slogan moderasi beragama itu sendiri. Beberapa ulama panutan di Indonesia sebagai dasar hukum moderasi beragama itu sendiri sanadnya menyambung kepada beberapa ulama mazhab. Namun kebanyakan yang diketahui secara umum adalah ulama laki-laki, sedangkan ulama perempuan sangat minim untuk diketahui. Padahal, pada masa lampau, perempuan tidak dilarang untuk menjadi ulama, ataupun berkiprah pada bidang pendidikan.

Demi melihat eksistensi ulama perempuan dalam bidang ilmu hadis ataupun tafsir maupun tasawuf khususnya akar dari terbentuknya nilai moderasi beragama pada umat muslim, kita perlu mencari lebih dalam disebabkan sangat sedikit kiprah perempuan dalam bidang tersebut. Tidak banyak sejarah mencatat tentang ulama perempuan, padahal beberapa imam mazhab yang tersebar di dunia pernah belajar pada guru/ulama perempuan. Popularitas ulama perempuan memang tidak sekuat popularitas ualama laki-laki. (*Nafisah, n.d., p. 2*)

Belum ditemukan penulis khusus kajian ulama perempuan yang memelopori dari nilai moderasi agama itu sendiri, hal ini menjadi latar belakang demi tercapainya pengetahuan tentang ulama perempuan khususnya pelopor akar dari nilai moderasi beragama di Indonesia, maka penulis berusaha mengupas tentang kiprah seorang ulama perempuan sebagai akar terciptanya pemahaman moderasi beragama. Salah satu ulama perempuan yang ditemukan penulis adalah Sayyida Nafisah. Guru dari salah satu imam mazhab yaitu Imam Syafi'i. Mazhab imam syafi'i sendiri menjadi salah satu pijakan hukum para penganut muslim di Indonesia yang menggambarkan nilai toleransi dalam beragama.

Tulisan ini memanfaatkan metode penelitian kualitatif deskriptif dengan pendekatan secara studi pustaka, yang nantinya mendeskripsikan hasil dari pemahaman moderasi dan mengenal ulama perempuan itu sendiri.

SELAYANG PANDANG BIOGRAFI ULAMA PEREMPUAN : SAYYIDAH NAFISAH

Sayyidah Nafisah merupakan salah satu tokoh wali Allah dari kaum perempuan yang membidangi ilmu tasawuf. Beliau lahir di kota Makkah Saudi Arabia pada tanggal 9 Juni tahun 762 Masehi atau 11 Rabiul Awal tahun 145 Hijriyah. Beliau merupakan putri dari I-Hasanal anwar Ibn Zaid, salah satu cicit dari Rasulullah SAW. Al Hafidz Abu Muhammad ddalam kitabna Tufatu Al-

Asyraf menceritakan bahwa Sayyidah Nafisah Semasa kecilnya sering diajak oleh ayahnya untuk salat dan bermunajat di masjid Nabawi, Saat itu ayah Sayyidah Nafisah Hasan Al Anwar merupakan guberur madinah.

Sayyidah Nafisah kerap dituntun ayahnya menuju makam rasulullah hingga usianya 6 tahun. Dari kebiasaan inilah beliau rajin beribadah dan belajar. Sayyida nafisa dikenal sejak usia dini telah hafal Al qur'an dan memahami ilmu hukum islam, Dilihat melalui nasab mulia nan agung inilah kecerdasan dan kefasihan terlahir pada diri beliau. Sayyidah nafisah memperoleh keilmuan al-qur'an dan hadis melalui pengajaran atau hanya melihat aktifitas para kerabatnya.

Saat usia remaja, beliau telah mendalami dunia keulamaan hingga telah menjadi rujukan masyarakat untuk dimintakan fatwa. Lingkaran keilmuan tersebut menjadikannya berjedoh dengan suaminya, Ishaq mu'taman, cucu dari Imam Husein, saudara kakeknya. Perkawinan tersebut disebut-sebut sebagai kado dari Malik bin Anas kepadanya sebagai unjukan bahagia terhadap muridnya yang rampung menyelesaikan ngaji kitab al-Muawaththo'.

Sayyidah nafisah menikah muda dengan Ishaq mu'taman bin Ja'far Sadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Al Husain bin Ali bin Abi Thalib, sepupu jauhnya. dari pernikahan tersebut, pasangan ini dianugerahkan putera dan putri dengan nama al-Qaasim dan Ummu Kulthun (Al-Munawi,tt: 494)

kekhusyuan beliau serta penguasaan ilmu dan cara berbicara yang fasih menjadikan beliau sebagai referensi pemecahan permasalahan keagamaan oleh masyarakat madinah.

Dari kiprahnya tersebut, maka Sayyidah Nafisah mendapatkan banya gelar yang diberikan oleh masyarakat diantaranya Nafisat al-olm wal Ma'rifat, Nafisah thahirah, Nafisa Al-Abidat (Nafisa ahli Indaha), Sayyidat al Karamat, Ahlu Fatwa, Nafisat Al-Darayan hinggga Umm Al-waajiz (buku husein Muhammad)beberapa karomah dari Sayyidah Nafisah antara lain semasa hidupnya, beliau telah menghatamkan al qur'an sebanyak 6000 kali.(Muwafiquddin, 1995, p. 100) Ishaq bin al Mu'tamanbin Ja'far ash Shadiq yang merupakan suaminya berencana untuk memindahkan makam beliau di pemakaman Baqi'madinah namun diurungkan karena permintaan penduduk Mesir yang tetap ingin mendapatkan berkah dari Sayyida Nafisah. Kemudian ada sebuat riwayattentang pembantu dari beliau yang bernama Jauharah hendak keluar rumah untuk membawakan air wudhu ketika hujan deras, ajaibnya selama perjalanan kai dari Jauharah tidak basah oleh air hujan sedikitpun.(Jabbar Siraj, 2000, p. 34)

Sayyidah Nafisah terkenal sebagai seoran ulama perempuan yang tekun sekaligus pemberani, tidak banyak majelis pengajian di Indonesia yang mengetahun ataupun membahas kiprah beliau dalam keilmuan keagaamaannya. Sayyidah Nafisah sendiri merupakan salah satu guru dari imam syafii yang meriwayatkan hadis daripada beliau. Sayyidah Nafisah diakui sebagai ulama perempuan yang menguasai tafsir dan hadis-Hadist Rasulullah SAW. Banyak Tokok tasawuf hingga fuqaha yang berkunjung ke rumah beliau diantaranya Imam 'Ustman bin Sa'id al-Mishri, Dzun Nun al-Mishri As Samarwandi, Imam Abu Bakar Al-Adfawi dan masih banyak lagi.

Sayyidah Nafisah hijarah dari Makkah ke Mesir pada usia 48 tahun dan menetap disana terhitunh 7 tahun hingga akhir hayatnya. Banyak penduduk mesir belajar agama pada beliau karena beliau dijuluki sebagai sumber pengetahuan.

Sayyida Nafisah wafat di kota Kairo , mesir pada tanggal 14 September tahun 824 Masehi atau 5 Rajab tahun 208 H. , Hikayat wafatnya Sayyida nafisah bermula saat suaminya, Ishaq al-Mutaman

hendak melakukan perjalanan ke Hijaz. Sayyidah Nadisan mengungkapkan ketidakmampuannya untuk ikut dengan alasan telah bermimpi bertemu Rasulullah SAW, beliau mengatakan kepada Sayyidah Nafisah untuk tidak meninggalkan Kota mesir, karena Allah SWT akan mengambilnya dikota tersebut. (Rafiqatul Anisah, 2022, p. 23)

Dimasa akhirnya, pada bulan Rajab 208 Hijriyah, saat sayyidah Nafisah sedang berpuasa sebagaimana biasanya, membaca alqur'an dan berzikir, beliau mengalami jasad yang sakit akibat usia, menyandarkan kepalanya di dada Zainan anak perempuan saudaranya.

KIPRAH SAYYIDAH NAFISAH : ULAMA PEREMPUAN AKAR DARI PELOPOR NILAI MODERASI BERAGAMA

Tidak banyak yang mengetahui bahwa sayyida nafisah adalah salah satu pelopor moderasi beragama. Dalam keilmuannya, Sayyidah Nafisah yang merupakan salah satu guru dari Imam Syafi'i ini tidak pernah menganggap keilmuan lainnya menjadi ancaman, rupanya Sayyidah Nafisah termasuk ulama yang toleran dan menerima pendapat ulama lainnya sebagai bahan acuan pertimbangan keilmuan.

Saat Sayyidah Nafisah hijrah ke Mesir bersama suaminya dan menetap disana (Al-Dhahabi, 1996: 106; Al-Yafi'i, 1997: 33), Penduduk mesir bersuka cita atas kepindahannya tersebut. Mereka menyambutnya beramai-ramai atas kebahagiaan datangnya ulama perempuan tersebut. Di Mesir, Sayyidah Nafisah tinggal di rumahnya Jamaluddin al-Jassas. Di rumah ini pula Sayyidah Nafisah mulai menjalankan aktivitas-aktivitas keilmuan, mulai mengajar pengajaran fikih, al-Qur'an dan Sunnah. Antara lain muridnya yang menjadi Ulama; tersohor adalah Imam Syafi'i Dzun Nun al-Mishri, al-Samarqandi dan Utsman bin Said al-Misr.

Terdapat riwayat yang memberikan contoh nilai moderasi yaitu toleransi, kemanusiaan dan kemaslahatan umum dalam kehidupan beliau. Sebuah riwayat yang menceritakan tentang sayyidah nafisah yang tinggal disebuah rumah dan bertetangga dengan kaum yahudi. Pada suatu saat, keluarga yahudi mesir tersebut menitipkan anak perempuan mereka yang lumpuh pada Sayyidah nafisah. Saat Sayyidah nafisah selesai berwudhu, anak itu tergerak hatinya untuk mengambil bekas wudhu itu. Saat dibasuhkan bekas air wudhu dari Sayyifa Nafisah pada seluruh tubuhnya, atas izin Allah SWT anak tersebut sembuh, setelahnya Ibu dan Anak itupun langsung menjadi muallaf. Tidak ketinggalan pula ayah dari anak tersebut yang merupakan *former* dari kaum yahudi, ikut menjadi muallaf setelah melihan keajaiban tersebut. (Al-Munawi, tt, 495) ..

Nilai moderasi beragama dalam hal kemanusiaan yang dipelopori oleh sayyidah nafisah tergambar pada sikap baiknya terhadap penduduk negeri Mesir. Bagi mereka penduduk yang sakit seperti sakit lepra, Sayyidah Nafisah memperlakukannya dengan belas kasih, (Ibn Kathir, 1998:171).

Dalam kiprah lainnya, Sayyidah Nafisah menjadi ulama perempuan yang turut meriwayatkan perbuatan (*fi'il*), perkataan (*qoul*) serta ketetapan (*taqrir*) dari Rasulullah SAW. Hal ini dapat ditemukan pada al-Kutub al-Tis'ah (Sembilan kitab hadis rujukan) bahwa adanya sahabat perempuan yang meriwayatkan hadist. (Danarta, 2013:18) .

Imam Syafi'i sendiri adalah salah satu nahkoda mazhab syafi'i yang mayoritas dianut oleh muslim di Indonesia, Ibnu Katsir mengabadikan hubungan Sayyidah Nafisah dan Imam Syafi'i

dalam al-Bidayah wa al-Nihayah Dia adalah seorang wanita kaya, banyak membantu orang-orang, terutama mereka yang lumpuh, mereka yang sakit parah dan semua orang yang sakit lainnya. Dia adalah orang yang sholeh, pertapa dan memiliki kebajikan yang berlimpah. Ketika Imam al-Syafi'i tiba di Medir, Imam Shyafi'i berbuat baik kepadanya dan terkadang menuntunnya dalam sholat di bulan Ramadhan". adapun imam syafi'I termasuk imam yang toleran dan berhati-hati dalam memahami dan mengaplikasikan hukum islam. Penulis belum menemukan adanya kontradiksi imam syafi'I dalam beragama ataupun ber muamalah dengan non muslim maupun non mazhabnya. (Muwafiquddin, 1995)

Mazhab Imam syafi'I sendiri masuk ke Indonesia sealur dengan agama islam masuk diwilayah Indonesia pada abad ke 7. Sejarah inilah yang menjadi benang merah terbentuknya pola fikir/ijtihad para ulama Indonesia dalam menciptakan pemahaman moderat, yang perdana digaungkan oleh lukman hakim syaifuddin mantan Menteri Agama Negara RZepublik Indonesia yaitu pemahaman Moderasi Beragama.

Pemahaman ini sendiri dianggap manjur dalam dakwah toleransi di Indonesia, dibuktikan dengan tingkan toleransi yang meningkat di kalangan masyarakat Indonesia dengan slogan Indonesia termasuk Negara toleran.

SIMPULAN

Terlepas dari sisi imam Syafi'I selaku murid ulama perempuan yang dibahas pada artikel ini, Sayyidah Nafisah merupakan salah Satu Ulama Perempuan yang menjadi salah satu akar pemikiran adanya nilai moderasi beragama yang dimunculkan oleh ulama-ulama di Indonesia, hal ini dibuktikan dengan banyaknya riwayat nilai toleransi sayyidah Nafisah dalam permasalahan muamalah. Sehingga 'penulis menyimpulkan bahwa beliau merupakan salah satu ulama perempuan yang mempelopori nilai moderasi melalui sikap, perilaku dan perbuatannya sehari-hari. Melalui tulisan ini, penulis berharap kajian ulama perempuan seperti Sayyidah Nafisah dapat dikembangkan lebih mendalam, tidak hanya beliau namun ulana-ulama perempuan lainnya yang memiliki sumbangsih besar terhadap peradaban keilmuan khususnya yang memberikan inisiasi tentang moderasi beragama. Hal ini nanti menjadi penambah wawasan yang bisa dijadikan patokan bagi perempuan masa kini untuk dapat menjadi ulama perempuan yang bermanfaat bagi lingkungan masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Najib Burhani, "Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of the Muhammadiyah Islamic Movement in Indonesia" (Tesis—Fakulty of Humanities, University of Manchester, 2007), 16. (n.d.).

Ahmad Nur Fuad. (n.d.). Interrelasi Fundamentalisme dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer: Survei Pendahuluan. Retrieved May 18, 2019, from www.sunananempel.Ac.id
Zuhairi Misrawi, Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan dan Kebangsaan, (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010), hal. 27-30. (n.d.).

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

Ahmadi, Rizqa. 2019. "Kontektasi Atas Otoritas Teks Suci Islam di Era Disrupsi: Bagaimana Kelas Menengah Muslim Indonesia Memperlakukan Hadist melalui Media Baru ", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* . Vol.15, No.1.

Ansani, dkk. 2021. Implementasi Nilai Moderasi Beragama dalam Perspektif al-Quran di Era Society 5.0, *Jurnal Cakrawala Ilmiah*. 1 (3).

Harun, Sulastri. 2021. Pembelajaran di Era 5.0, *Pascasarjana Universitas Gorontalo: Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Dasar (Merdeka Belajar dalam Menyambut Era Masyarakat 5.0)*

Mukarom, Zaenal dkk. 2021. Moderasi Dakwah di Era Keterbukaan Informasi (Studi Ujaran Kebencian terhadap Agama di Media Sosial), 5

Hefni, W. (2020). Moderasi Beragama dalam Ruang Digital: Studi Pengarusutamaan Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri. *Jurnal Bimas Islam*, 13(1), Article 1. <https://doi.org/10.37302/jbi.v13i1.18>

Jabbar Siraj. (2000). Qishshatu Sayyidah Nafisah. Maktabah Taufqiyah. MODERASI_BERAGAMA.pdf. (n.d.).

Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam*, (New York: Oxford University Press, 2015). (n.d.).

Muwafiquddin. (1995). Mursyiduz Zwar ila Quburil Abror. Nafisah, M. S. (n.d.). [Manaqib sayyidah nafisah]. 13.

Rafiqatul Anisah. (2022). Sayyidah Nafisah, Seorang Sufi Ulama Perempuan. *AT-Taahdzib: Jurnal Studi Islam Dan Muamalah*, 10(1).

Ronald Lukens-Bull. (2005). *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. Palgrave MacMillan.

Sirajuddin, ed., 2020. *Literasi Moderasi Beragama Di Indonesia* (Bengkulu: CV. Zigie Utama
Tim Penyusun Kementerian Agama RI. 2019. *Moderasi Beragama*. Jakarta Pusat: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Shodiq, Jakfar dan Nurul Mahmudah. 2022. Moderasi Beragama dan Penerapan Akad Qadhrul Hasan pada Produk al-Qardh. *Moderatio: Jurnal Moderasi Beragama dan Kebudayaan Islam*, No. 2 (1)



Manajemen Mutu Berbasis Kesetaraan Gender Kepemimpinan di SMA NU Yogyakarta

Rendy Saputra¹, Kusnadi², Karoma³, Ahmad Wahyu Hidayat⁴

¹Universitas Islam Negeri Raden Fatah Plembang

²Universitas Islam Negeri Raden Fatah Plembang

³Universitas Islam Negeri Raden Fatah Plembang

⁴Universitas Negeri Yogyakarta

Email: Saputrarendy500@gmail.com, karoma_uin@radenfatah.ac.id,
ahmadwahyu.2021@student.uny.ac.id

Abstrak

Manajemen mutu melalui kepemimpinan berbasis kesetaraan gender di NU, secara kelembagaan NU telah membentuk struktur pendukung yang sengaja dirancang melalui langkah-langkah berikut, (1) Pembinaan calon pemimpin perempuan melalui lembaga pemberdayaan perempuan seperti Pusat Studi Perempuan, (2) Memberikan kesempatan kepemimpinan secara langsung kepada perempuan, (3) Menyediakan jalur, (4) Membuat program pendukung seperti program kepemimpinan dan program pendampingan, dan (5) Mendorong perempuan untuk memanfaatkan struktur ini secara maksimal. Pembentukan struktur pendukung lembaga ini harus melibatkan laki-laki dan perempuan serta pengambil keputusan di NUU. Tujuannya adalah untuk mengurangi ketidaksetaraan gender yang dapat berdampak negatif pada manajemen mutu. Masih ada kesenjangan kualitas antara Sekolah Negeri dan Sekolah Swasta di Indonesia. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui strategi SMA NU dalam manajemen mutu melalui kepemimpinan berbasis kesetaraan gender. Pola tersebut dapat dilihat dengan menggunakan penelitian kualitatif fenomenologis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa NU menerapkan rencana strategi dalam pengembangan manajemen mutu melalui kepemimpinan berbasis kesetaraan gender, yaitu Memberikan kesempatan yang sama bagi guru perempuan dan laki-laki untuk mengembangkan karirnya, (3) Menentukan kepemimpinan melalui seleksi berdasarkan persyaratan yang ditentukan, dan (4) Memberikan kesempatan dan dukungan kepada perempuan untuk memimpin. Oleh karena itu, orang yang tepat akan dipilih sebagai pimpinan untuk lebih mengembangkan manajemen mutu di NU.

Kata kunci: Manajemen Mutu, Pemimpin, Kesetaraan Gender

Pendahuluan

Upaya kepemimpinan dalam meningkatkan mutu pendidikan memiliki landasan hukum yang kuat. Landasan kebijakan manajemen mutu pendidikan tinggi di Indonesia tertuang dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi untuk memperkuat Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi. Pasal 51 UU Pendidikan Tinggi menyatakan bahwa pendidikan tinggi yang bermutu harus menghasilkan lulusan yang mampu secara aktif mengembangkan potensinya dan menghasilkan ilmu pengetahuan dan/atau teknologi yang berguna bagi masyarakat, bangsa, dan negara. Selanjutnya dalam pasal 3 ayat 1 Permendikbud Nomor 50/2014 menjelaskan yang terdiri dari Sistem Penjaminan Mutu Internal dan Sistem

Penjaminan Mutu Eksternal. IQAS pada ayat 1 huruf (a) harus direncanakan, dilaksanakan, dikendalikan, dan dikembangkan oleh perguruan tinggi. Karena SKAI merupakan kegiatan sistemik penjaminan mutu pendidikan tinggi yang dilakukan oleh setiap perguruan tinggi secara mandiri untuk mengendalikan dan meningkatkan penyelenggaraan pendidikan tinggi secara terencana dan berkesinambungan. Untuk itu perguruan tinggi wajib membentuk lembaga atau badan yang bertanggung jawab menyelenggarakan manajemen mutu. Dengan demikian, karena pendidikan dianggap sebagai suatu sistem, manajemen mutu harus mengevaluasi input, proses, dan output dari segi kualitas.

Sayangnya, kondisi kualitas beberapa perguruan tinggi di Indonesia masih memprihatinkan. Berdasarkan data Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BKN) per Januari 2016, hanya 26 (0,66%) dari 4.300 perguruan tinggi di Indonesia yang memperoleh nilai A (nilai akreditasi) sebagai institusi. Sebagian besar perguruan tinggi tersebut adalah perguruan tinggi negeri, terutama yang berbadan hukum. Sementara itu, dari 3.181 perguruan tinggi swasta (PU), hanya 5 PU yang terakreditasi A. Dua masalah utama yang dihadapi perguruan tinggi di Indonesia antara lain kualitas pendidikan tinggi dan relevansi kualifikasi lulusan perguruan tinggi dengan kebutuhan dunia kerja. (Republika Online, 2017). Banyaknya perguruan tinggi di Indonesia telah menghasilkan banyak lulusan juga.

Ada juga kesenjangan kualitas antara Sekolah Negeri dan Sekolah Swasta. Hampir identik dengan Sekolah yang kualitasnya terjamin dibandingkan swasta. Apalagi stereotip ini terbentuk dari keberpihakan masyarakat pada SMAN Daerah dan SMA PLUS Dikota. Johns menyatakan bahwa salah satu dari lima cara bagi para pemimpin untuk meningkatkan kualitas pendidikan tinggi adalah proaktif dalam menanggapi keragaman. Tujuannya adalah untuk memberikan perlakuan yang baik kepada perempuan yang masih dianggap minoritas. Sikap proaktif pemimpin bertujuan untuk menghindari sikap diskriminatif. Jika perlu, pemimpin bisa afirmatif untuk menyepakati kuota yang dibutuhkan kepemimpinan perempuan. Hal ini karena penentuan posisi kepemimpinan yang berbasis keragaman dapat menciptakan kolaborasi yang baik dan lebih produktif (Wahab, 2019). Penelitian lain juga menunjukkan bahwa ada manfaat dalam hal meningkatkan keragaman dalam domain yang berbeda, termasuk gender. Salah satu manfaatnya adalah adanya peningkatan kualitas, inovasi, dan kreativitas dalam tim kerja multikultural (Berglund et al., 2020).

Kualitas pendidikan menuntut analisis dinamika gender dalam konteks sosial yang lebih luas dari kehidupan laki-laki dan perempuan. Kesetaraan gender dipandang sebagai aspek integral dari kualitas pendidikan (Aikman et al., 2011). Kesetaraan gender merupakan salah satu dari tujuh dimensi kualitas, yaitu keadilan. Keadilan dalam dimensi ini tidak hanya menekankan kepedulian terhadap akses tetapi juga menekankan pada kualitas dan potensi pendidikan untuk mengoreksi ketidakadilan sosial. Untuk itu, diperlukan peran kepemimpinan untuk menginternalisasi nilai keadilan bagi seluruh anggota yang dipimpinnya tanpa mempersoalkan perbedaan gender (Ansary et al., 2014; Mukhlis, 2019).

Dari uraian di atas, persoalan ketimpangan gender perlu menjadi prioritas untuk diselesaikan. Pimpinan perguruan tinggi perlu mengambil langkah afirmatif untuk menerima kepemimpinan perempuan (Isnaini, 2021). Jika tidak ada penerimaan terhadap kepemimpinan perempuan, maka akan berdampak serius yang dapat merusak efektivitas lembaga pendidikan

dan menghalangi siswa untuk mendapatkan pendidikan yang tinggi dan kesejahteraan ekonomi di masa depan (Aikman et al., 2011, hlm. 48) .

Kepemimpinan pendidikan berbasis kesetaraan gender dapat mendorong keadilan sosial yang akan berdampak positif pada: (1) pemerataan akses pendidikan berkualitas tinggi, (2) Secara aktif meningkatkan prestasi pendidikan, dan (3) Terbentuknya budaya organisasi yang menginternalisasi nilai-nilai kesetaraan, keragaman dan realisasi yang menghargai potensi kepribadian setiap orang (Dantley & Tillman, 2009). Apalagi mengingat kesetaraan merupakan landasan filosofi pendidikan tinggi yang memiliki tanggung jawab untuk memodelkan keadilan sosial dan kesetaraan gender. Empat alasan mendasar mengapa representasi kepemimpinan berbasis kesetaraan gender di perguruan tinggi penting (Burkinshaw, 2015) adalah (1) Keadilan sosial, untuk mengubah institusi dan masyarakat menjadi lebih adil, (2) Kesetaraan dan kesetaraan, untuk mengatasi kesenjangan kesempatan gender.

Jadi kepemimpinan yang dimaksud adalah kepemimpinan yang berbasis kesetaraan gender, yaitu kepemimpinan yang dapat adil dalam memenuhi hak-hak seluruh anggotanya baik laki-laki maupun perempuan dalam mencapai jabatan kepemimpinan. Secara eksklusif kepemimpinan ini juga diartikan sebagai kepemimpinan yang dapat memfasilitasi, mengakomodir, dan memberikan kesempatan kepada perempuan untuk dapat memimpin dan terlibat secara maksimal tanpa terhalang oleh “stereotype” negatif dari masyarakat (Zippel et al., 2016). Keberhasilan kepemimpinan ini berdampak pada keberlangsungan lembaga termasuk dalam mengembangkan manajemen mutunya.

Metode Penelitian

Tahapan teknik analisis data dalam studi fenomenologi merupakan prosedur penting yang harus dilakukan secara sistematis (Creswell, 1998). Hasil interpretasi analisis fenomenologi dimaksudkan untuk memperoleh kedalaman makna dari pengalaman subjektif pribadi (hasil wawancara) yang diungkapkan dalam berbagai aspek kehidupan (Bhanot & Verma, 2020).

Hasil Penelitian dan Pembahasan

Pengembangan manajemen mutu melalui kepemimpinan berbasis kesetaraan gender telah dilakukan di NU. Meskipun jumlah SDM dan kepemimpinan perempuan masih minim, kualitas kepemimpinan perempuan sudah mulai diterima dan meningkat (Miller et al., 2014). Pertimbangan ini didasarkan pada kompetensi perempuan yang semakin meningkat. Begitu pula dengan jumlah dosen perempuan yang menduduki jabatan. Meski jabatan struktural di NU masih sebagian besar diduduki oleh laki-laki, keadaan ini dapat dianggap sebagai kemajuan bagi NU yang sudah mulai menerima beberapa dosen perempuan untuk menduduki jabatan struktural dan menempatkan perempuan pada posisi kepemimpinan, seperti pada jabatan kepala sekolah, waka kurikulum ataupun komite sekolah. Ada juga data penelitian yang menunjukkan bahwa dalam beberapa dekade terakhir, peluang kepemimpinan bagi perempuan di tempat kerja telah meluas, dan juga terjadi peningkatan jumlah perempuan di posisi senior di pendidikan tinggi (Burke & Nelson, 2002; Gallant, 2014) . Tantangan baru selama transformasi sekolah dalam manajemen mutu membutuhkan penggunaan keterampilan dan kemampuan semua pemimpin,

baik pria maupun wanita (O'Connor, 2015; Peterson, 2014). 2015; Peterson, 2014). 2015; Peterson, 2014).

Hasil penelitian menunjukkan bahwa NU menerapkan 3 strategi dalam pengembangan manajemen mutu melalui kepemimpinan berbasis kesetaraan gender.

Pertama, memberikan kesempatan yang sama bagi dosen perempuan dan laki-laki untuk mengembangkan kariernya. Struktur pendukung pengembangan manajemen mutu meliputi dukungan pengembangan karir, pembinaan, pelatihan, dan dukungan dalam bentuk pengembangan profesional, perubahan organisasi seperti kebijakan pemerataan, pembelaan, dan bimbingan (Morley, 2005). Program pengembangan kepemimpinan organisasi ini membangun kapasitas dan kapabilitas sekelompok orang untuk memperoleh keterampilan kepemimpinan dan pemecahan masalah (Day, 2000). Sementara itu, program atau struktur tersebut meningkatkan pengembangan manajemen mutu melalui kepemimpinan yang setara dari kedua gender.

Kedua, menentukan kepemimpinan melalui rekrutmen terbuka berdasarkan persyaratan yang ditentukan. Pemilihan pimpinan di lingkungan NU dilakukan melalui pengangkatan dan seleksi berdasarkan kualitas kinerja individu. Pertimbangan perempuan untuk menduduki posisi kepemimpinan adalah karena perempuan dianggap layak dan mampu dalam hal keterampilan dan kompetensi untuk diberikan tugas. Dengan menerapkan ketiga strategi di atas, Anda bisa menentukan pemimpin yang tepat sesuai kompetensi di bidangnya. Lumby (2018) dalam karyanya penelitian mengatakan bahwa pemimpin yang efektif adalah pemimpin yang mampu melihat dan membangun kekuatan sebagai prasyarat kepemimpinan yang kompeten. Sehingga pimpinan dapat melaksanakan tugasnya sesuai dengan target manajemen mutu yang ditentukan.

Ketiga, memberikan kesempatan dan dukungan kepada perempuan untuk memimpin. Representasi kepemimpinan perempuan di perguruan tinggi menjadi penting. Hal ini karena peningkatan kualitas kepemimpinan pendidikan tinggi tidak dapat mengabaikan populasi akademik perempuan (Burkinshaw, 2015). Hasil penelitian lain juga menyatakan bahwa salah satu cara bagi pemimpin untuk mengembangkan manajemen mutu pendidikan tinggi adalah dengan proaktif dalam menyikapi keberagaman. Penetapan posisi kepemimpinan yang berbasis keragaman dapat menciptakan kolaborasi yang baik dan lebih produktif (Wahab, 2019). Penelitian lain juga menunjukkan bahwa peningkatan kepemimpinan keragaman dalam domain yang berbeda, termasuk gender, dapat meningkatkan kualitas, inovasi, dan kreativitas dalam tim kerja multikultural (Berlund et al., 2020).

Hasil penelitian ini membuktikan bahwa strategi yang diterapkan NU dalam pengembangan manajemen mutu dinilai efektif dan semakin baik. Terbukti dengan munculnya kepemimpinan perempuan berkompeten di NUU, nilai akreditasi prodi meningkat signifikan. Hal ini terlihat pada SMA NU yang dipimpin oleh seorang perempuan. Oleh karena itu, banyak perempuan yang dianggap menduduki posisi kepemimpinan yang penting. Perempuan yang masuk dalam jajaran jabatan struktural adalah perempuan yang layak dan cakap dalam hal kemampuan dan kompetensi untuk mengemban tugas tersebut. Pernyataan ini sesuai dengan hasil penelitian Kairys (2018) bahwa gender mempengaruhi kepemimpinan. Kepemimpinan perempuan lebih berfokus pada keterampilan kepemimpinan untuk pengembangan hubungan. Meski berada di ranah dominasi kepemimpinan laki-laki, akademisi perempuan tetap memilih

untuk berkembang secara profesional dan mencari cara sendiri untuk maju ke beberapa posisi kepemimpinan kunci di institusi mereka (Dang, 2017).

Di sisi lain, kepemimpinan perempuan dapat mereduksi sistem hierarkis di lingkungan kerja sehingga dapat menciptakan lingkungan kerja yang lebih partisipatif (Cin et al., 2018; Rosener, 1997; Thiruvadi, 2012). Kepemimpinan partisipatif pada dasarnya adalah kepemimpinan yang memberikan kesempatan yang sama kepada setiap anggota untuk berpartisipasi dalam melaksanakan kegiatan, tanggung jawab dan tugas pokok yang telah disesuaikan dengan jabatannya masing-masing. Jadi, fungsi kepemimpinan partisipatif adalah upaya pemimpin untuk mengaktifkan anggota yang dipimpinya untuk mengambil bagian dalam perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan, pengawasan, hingga pada tahap pengambilan keputusan (Machali & Hidayat, 2018).

Oleh karena itu, untuk mengembangkan manajemen mutu melalui kepemimpinan berbasis kesetaraan gender di NU, secara kelembagaan NU telah membentuk struktur pendukung yang sengaja dirancang melalui langkah-langkah berikut, (1) Pembinaan calon pemimpin perempuan melalui lembaga pemberdayaan perempuan seperti Pusat Studi Perempuan, (2) Memberikan kesempatan kepemimpinan secara langsung kepada perempuan, (3) Menyediakan jalur, (4) Membuat program pendukung seperti program kepemimpinan dan program pendampingan, dan (5) Mendorong perempuan untuk memanfaatkan struktur ini secara maksimal (Redmond, 2016). Pembentukan struktur pendukung lembaga ini harus melibatkan laki-laki dan perempuan serta pengambil keputusan di NUU. Tujuannya adalah untuk mengurangi ketidaksetaraan gender yang dapat berdampak negatif pada manajemen mutu.

Di sisi lain, hasil penelitian ini berimplikasi bahwa pola pengembangan manajemen mutu melalui kepemimpinan berbasis kesetaraan gender dapat dijadikan acuan dalam perumusan kebijakan kepemimpinan di NUUs dalam mengedepankan kepemimpinan berbasis kesetaraan gender di tempat kerja sebagai upaya untuk mengembangkan manajemen mutu. Selain itu, pola ini juga dapat dijadikan gambaran bagi NUU dalam memberikan kesempatan yang sama bagi perempuan dan laki-laki untuk memimpin berdasarkan kompetensi, bukan karena gendernya.

Kesimpulan

Pemimpin yang dimaksud adalah kepemimpinan yang berbasis kesetaraan gender, yaitu kepemimpinan yang dapat adil dalam memenuhi hak-hak seluruh anggotanya baik laki-laki maupun perempuan dalam mencapai jabatan kepemimpinan. Secara eksklusif kepemimpinan ini juga diartikan sebagai kepemimpinan yang dapat memfasilitasi, mengakomodir, dan memberikan kesempatan kepada perempuan untuk dapat memimpin dan terlibat secara maksimal tanpa terhalang oleh "stereotype" negatif dari masyarakat. Keberhasilan kepemimpinan ini berdampak pada keberlangsungan lembaga termasuk dalam mengembangkan manajemen mutunya. Pengembangan manajemen mutu melalui kepemimpinan berbasis kesetaraan gender telah dilakukan di NU. Meskipun jumlah SDM dan kepemimpinan perempuan masih minim, kualitas kepemimpinan perempuan sudah mulai diterima dan meningkat. Pertimbangan ini didasarkan pada kompetensi perempuan yang semakin meningkat. Begitu pula dengan jumlah dosen perempuan yang menduduki jabatan. Meski jabatan struktural di NU masih sebagian besar diduduki oleh laki-laki, keadaan ini dapat dianggap sebagai kemajuan bagi NU yang sudah mulai

menerima beberapa dosen perempuan untuk menduduki jabatan struktural dan menempatkan perempuan pada posisi kepemimpinan, seperti pada jabatan kepala sekolah, waka kurikulum ataupun komite sekolah. Ada juga data penelitian yang menunjukkan bahwa dalam beberapa dekade terakhir, peluang kepemimpinan bagi perempuan di tempat kerja telah meluas, dan juga terjadi peningkatan jumlah perempuan di posisi senior di pendidikan tinggi.

Daftar Pustaka

Ansary, A., Jayashree, S., & Malarvizhi, BISA (2014). Pengaruh gender dan kebangsaan pada kualitas layanan di pendidikan tinggi Malaysia. *Jurnal Daerah Berkembang*, 48(4), 97-118. <https://doi.org/10.1353/jda.2014.0076>.

Arar, K. (2018). Kepemimpinan pendidikan perempuan Arab dan pelaksanaan social keadilan di sekolah. *Jurnal Administrasi Pendidikan*, 56(1), 18-32. <https://doi.org/10.1108/JEA-10-2016-0131>

Asmani, JM (2015). Kepemimpinan Perempuan: Pergulatan wacana di Nahdlatul Ulama (NU). *TAMBAH*, 9(1), 33-50. <http://dx.doi.org/10.21043/addin.v9i1.606>

Berglund, M., Smeds, M., Wangwacharakul, P., & Martin, J. (2020, Januari). Kualitas dan kesetaraan? Perspektif gender pada penelitian manajemen mutu [Kertas konferensi]. QMOD

Burkinshaw, P. (2015). Pendidikan tinggi, kepemimpinan dan wakil rektor perempuan. Penerbit Palgrave Macmillan.

Chamidi, AS (2018). Manajemen pendidikan karakter Mabadi Khaira Ummah Di SMK Maarif 2 Gombong. *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, 5(1), 17-34. <https://doi.org/10.21580/wa.v5i1.2560>.

Cin, FM, Dennis, EK, & Temiz, Z. (2018). Analisis kesetaraan gender berbasis kemampuan dalam pembuatan kebijakan dan reformasi pendidikan di Turki. *Gender dan Pendidikan*, 32(2), 244-261. DOI: 10.1080/09540253.2018.1484429.

Cohen, L., Manion, L., & Morrison, K. (2018). Metode penelitian dalam pendidikan (edisi ke-8). Perpustakaan Elektronik Routledge Taylor & Francis.

Creswell, JW (1998). *Penyelidikan kualitatif: Memilih di antara lima tradisi*. Sage Publications Inc.

Dang, LT (2017). Wawasan tentang budaya Vietnam tentang gender dan faktor-faktor yang menghambat kemajuan akademisi perempuan ke posisi kepemimpinan. Dalam MH Kohlman & DB Krieg (Eds.), *Wacana tentang gender dan ketidaksetaraan seksual (Advances in gender research, Vol. 23, hlm. 19-47)*. Penerbitan Zamrud Terbatas. <https://doi.org/10.1108/S1529-212620170000023002>

- Dantley, ME, & Tillman, LC (2009). Keadilan sosial dan kepemimpinan transformatif moral.
- C. Marshall & M. Oliva (Eds.), *Kepemimpinan untuk keadilan sosial: Membuat revolusi dalam pendidikan* (edisi ke-2). Allyn Bacon.
- Hari, DV (2000). Pengembangan kepemimpinan: Sebuah tinjauan dalam konteks. *Kepemimpinan Triwulanan*, 11(4), 581– 613. DOI:10.1016/S1048-9843(00)00061-8.
- Dewanti, SS, Kartowagiran, B., Jailani, & Retnawati, H. (2020). Pengalaman dosen dalam menilai kompetensi matematika abad 21 di Indonesia. *Masalah Pendidikan di Abad 21*, 78(4), 500-515. <https://doi.org/10.33225/pec/20.78.500>
- Dhofier, Z. (1999). *Tradisi Pesantren: Peran Kyai dalam memelihara Islam tradisional di Jawa*. Program Studi Asia Tenggara.
- Fadlillah, M., Wahab, R., & Ayriza, Y. (2020). Memahami pengalaman guru PAUD dalam mengajar dan melatih kemandirian siswa di sekolah. *Laporan Kualitatif*, 25(6), 1461-1472. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2020.4163>
- Gallant, A. (2014). Interaksi simbolik dan pengembangan pemimpin perempuan di perguruan tinggi. *Gender, Pekerjaan dan Organisasi*, 21(3), 203–216. doi:10.1111/gwao.12030.
- Hasbiansyah, O. (2008). Pendekatan fenomenologi: Pengantar praktik penelitian dalam ilmusosialdankomunikasi. *Perantara*, 9 (1), 163-180. <https://doi.org/10.29313/mediator.v9i1.1146>
- Isnaini, RL (2021). Kepemimpinan perempuan dalam pengembangan manajemen mutu dan kesetaraan gender dalam konteks Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama di Indonesia, *Jurnal Pendidikan Islam*, 10(1), 23-47, <https://doi.org/10.14421/jpi.2021.101.23-47>
- Kairys, MR (2018). Pengaruh gender terhadap kepemimpinan dalam manajemen pendidikan. *Jurnal Internasional Manajemen Pendidikan*, 32(5), 931–941. <https://doi.org/10.1108/IJEM-04-2017-0094>
- Kholifah, S. (2014). *Kontinuitas dan Perubahan Gender di Pesantren Jawa* [Disertasi Doktor, Victoria University, Melbourne]. Gudang Penelitian VU.
- Kinsler, K. (2011). Jaminan kualitas multinasional. *Arah Baru untuk Pendidikan Tinggi*, 2011 (155), 53–64. DOI:10.1002/he.444.

Kusmanto, TY (2017). Pengarustamaan gender pada pendidikan tinggi islam, SAWWA: Jurnal Studi Gender, 12(3). 303-320,<http://dx.doi.org/10.21580/sa.v12i3.2091>.

Lumby, J. (2018). Kepemimpinan dan kekuasaan dalam pendidikan tinggi. Studi di Perguruan Tinggi, 44(9), 1619-1629. DOI: 10.1080/03075079.2018.1458221

Machali, I., & Hidayat, A. (2018). Buku pegangan manajemen pendidikan: Teori dan praktik Pengelolaan Sekolah dan madrasah di Indonesia. Grup Media Prenada.

Madsen, SR (2012). Perempuan dan kepemimpinan dalam pembelajaran pendidikan tinggi dan kemajuan dalam program kepemimpinan. Kemajuan dalam Pengembangan Sumber Daya Manusia, 14(1), 3–10. DOI:10.1177/ 1523422311429668.

McNae, R., & Vali, K. (2015). Beragam pengalaman perempuan memimpin dalam pendidikan tinggi: Menemukan jaringan dan lembaga kepemimpinan dalam konteks universitas di Papua Nugini. Gender dan Pendidikan, 27(3), 288-303,<http://dx.doi.org/10.1080/09540253.2015.1027669>.

Miller, DI, Eagly, AH, & Linn, MC (2014). Representasi perempuan dalam sains memprediksi stereotip sains gender nasional: Bukti dari 66 negara. Jurnal Psikologi Pendidikan, 107(3), 631-644.

Morley, L. (2005). Peluang atau eksploitasi? Perempuan dan penjaminan mutu dalam pendidikan tinggi. Gender dan Pendidikan, 17(4), 411-429, DOI: 10.1080/09540250500145106.

Moustakas, C. (1994). Metode penelitian fenomenologi. Publikasi Sage.

Mukhlis, A. (2019). Dominasi guru perempuan dalam pendidikan usia dini: Persepsi stakeholder.

Al-Athfal Jurnal Pendidikan Anak, 5(2), 117-134,<https://doi.org/10.14421/al-athfal.2019.52-01>

Muttaqin, F. (2008). Feminis Muslim progresif di Indonesia dari perintis ke agenda berikutnya. Universitas Ohio.

Naily, N. (2008). Nyai dan kesadaran gender di Pesantren dan komunitas Muslim tradisional di Jawa Timur [Disertasi Doktor, The Australian National University, Canberra]. Buka Pustaka Riset.

O'Connor, P. (2015). Pekerjaan bagus—tapi tempat untuk wanita? Gender dan Pendidikan, 27(3), 304– 319. DOI:10. 1080/09540253.2015.1021302.

Peterson, H. (2014). Sebuah 'tebing kaca' akademis? Menjelajahi peningkatan perempuan dalam manajemen pendidikan tinggi Swedia. Jurnal Pendidikan Athena, 1(1), 32–44.

Rao, A & Kelleher, D. (2005). Apakah ada kehidupan setelah pengarusutamaan gender? Gender dan Pembangunan, 13(2), 57-69.

Redmond, P., Gutke, H., Galligan, L., Howard, A., & Newman, T. (2016). Menjadi pemimpin wanita di pendidikan tinggi: Investigasi dari universitas daerah. *Gender dan Pendidikan*, 30(3), 1-20, DOI: 10.1080/09540253.2016.1156063.

Rosener, JB (1997). Kepemimpinan dan paradoks gender. Dalam MR Walsh (Ed.), *Wanita, pria, dan gender* (hlm. 294-297). Percetakan Hamilton.

Sadeh, E., & Garkaz, M. (2015). Menjelaskan peran mediasi kualitas layanan antara enabler manajemen mutu dan kepuasan mahasiswa di lembaga pendidikan tinggi: Persepsi manajer. *Manajemen Kualitas Total & Keunggulan Bisnis*, 26 (11-12), 1335-1356. <https://doi.org/10.1080/14783363.2014.931065>

Sugiri, A. (1997). Pola kepemimpinan kyai dalam tubuh Nahdlatul Ulama (NU). *Al Qalam*, 68(13), 15-24.

Sugiyono. (2017). *Metode penelitian kualitatif*. PT Alfabeta.

Suharsaputra, U. (2015). *Manajemen pendidikan perguruan tinggi*. Refika Aditama.

Taylor, LD dan Brownell, E. (2017). Membangun pemimpin inklusif: Kerangka penting untuk pendidikan kepemimpinan. Dalam *Breaking the Zero-Sum Game (Membangun Jembatan Kepemimpinan; hlm. 323-340)*, Emerald Publishing Limited. <https://doi.org/10.1108/978-1-78743-185-020171033>



Meningkatkan Keberfungsian Keluarga melalui *Family Rituals* dan Relevansinya terhadap Budaya Anti Kekerasan Seksual

Jusmiati^{1*}, Darlis²

^{1,2}Universitas Islam Negeri Datokarama Palu

*Correspondence: jusmiati@iainpalu.ac.id

Abstract:

Sexual violence in Indonesia is a very crucial problem. Data on sexual violence shows a very significant increase from year to year. One of the main causes of this violence is the occurrence of family dysfunction which has an impact on the low culture of anti-violence, both in the context of the family and society at large. This study aims to deeply examine how to improve family function through family rituals and explain its relevance to anti-sexual violence culture. This research is based on library data such as journal articles and books as well as online data. The data were analyzed in terms of content (content analysis) with a psychological approach, which more specifically used the concept of family functioning from McMaster's perspective. This study shows that family rituals consisting of eating together, holidays and important moments can increase family functioning optimally. The family ritual is not just a routine, but becomes a valuable moment for the family to foster harmony, internalization and socialization. In this context, the functioning of the family has a very strong relevance to foster a culture of anti-violence, both through its cognitive, effective and psychomotor roles. This research also states that the best solution to create an anti-sexual violence culture must start from simple things. Among them is determining meaningful family rituals. Importantly, these family rituals enhance the functioning of the family as the first madrasa (al-madrasah al-ula) both in the context of education and in the context of protection from all forms of sexual violence.

Keywords: *Sexual violence; culture; family ritual; family functioning.*

Abstrak:

Kekerasan seksual di Indonesia termasuk persoalan yang sangat krusial. Data kekerasan seksual terus mengalami peningkatan yang sangat signifikan dari tahun ke tahun. Salah satu penyebab utama kekerasan tersebut adalah terjadinya disfungsi keluarga yang berdampak pada rendahnya budaya anti kekerasan seksual, baik dalam konteks keluarga maupun masyarakat secara luas. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam upaya meningkatkan keberfungsian keluarga melalui *family rituals* serta menjelaskan relevansinya terhadap budaya anti kekerasan seksual. Penelitian ini berbasis pada data pustaka seperti artikel jurnal dan buku maupun data-data online. Data yang ada dianalisis secara konten (*content analysis*) dengan pendekatan psikologi, yang lebih spesifik menggunakan konsep keberfungsian keluarga perspektif McMaster. Penelitian ini menunjukkan bahwa *family rituals* yang terdiri dari makan bersama, liburan dan perayaan momen penting mampu meningkatkan keberfungsian keluarga secara maksimal. *Family rituals* tersebut bukan hanya persoalan rutinitas, tapi menjadi momen berharga

bagi keluarga untuk menumbuhkan keharmonisan, internalisasi nilai maupun sosialisasi. Dalam konteks ini, keberfungsian keluarga memiliki relevansi yang sangat kuat untuk menumbuhkan budaya anti kekerasan, baik melalui peran kognitif, efektif maupun psikomotorik. Penelitian ini juga menegaskan bahwa solusi terbaik untuk mewujudkan budaya anti kekerasan seksual harus diawali dari hal-hal yang sederhana. Di antaranya adalah menentukan *family rituals* yang bermakna. Pada gilirannya, *family rituals* tersebut meningkatkan keberfungsian keluarga sebagai madrasah pertama (*al-madrasah al-ula*) baik dalam konteks pendidikan maupun dalam konteks perlindungan dari segala bentuk kekerasan seksual.

Kata Kunci: *Kekerasan seksual; buday; family ritual; keberfungsian keluarg;*

PENDAHULUAN

Kekerasan seksual di Indonesia merupakan persoalan yang sangat krusial. Komnas Perempuan tahun 2020 melaporkan bahwa terdapat peningkatan kasus pelecehan seksual selama masa pandemi. Dari 6.480 kasus di ranah personal, kekerasan seksual menempati urutan kedua sebesar 1.983 (30%) setelah kekerasan fisik 31 %. Sedangkan di ranah publik dari 1.731 kasus kekerasan, kekerasan seksual menempati urutan pertama dengan jumlah kekerasan sebanyak 55 % (Perempuan, 2021). Penyebab terjadinya kekerasan seksual pada perempuan dikarenakan beberapa faktor, di antaranya adalah sistem pengasuhan dalam masyarakat yang kurang tepat karena menganggap bahwa laki-laki adalah kaum superior dan perempuan inferior (Febiana R, 2009). Hal itu terlihat dalam pola pengasuhan yang selalu menekankan bahwa laki-laki harus kuat, mendominasi dan memiliki hak istimewa sebagai pengambil keputusan, sementara perempuan pihak yang dianggap lemah, harus mengikuti tanpa memberi pendapat pribadi (Utami Zahirah Noviani, Rifdah Arifa K, Cecep, 2018). Selain itu, Komnas Perlindungan Anak 2006 dalam Khoiruddin Nasution menyatakan bahwa penyebab terjadinya kekerasan seksual adalah kekerasan dalam rumah tangga, disfungsi keluarga, faktor ekonomi dan pandangan keliru tentang posisi anak dalam keluarga (Nasution, 2016). Dalam konteks ini, dapat disimpulkan bahwa penyebab utama kekerasan seksual adalah karena terjadinya disfungsi keluarga. Keluarga yang sejatinya berfungsi sebagai sumber pendidikan dan perlindungan tidak berfungsi sebagaimana mestinya. Oleh karena itu, mengkaji upaya meningkatkan keberfungsian keluarga menjadi isu yang sangat penting untuk mewujudkan budaya anti kekerasan seksual di tengah masyarakat.

Penelitian tentang keberfungsian keluarga telah banyak dilakukan oleh peneliti. Keberfungsian keluarga menurut (Jamil, Gunarya, & Kusmarini, 2019) merupakan elemen dasar dari kestabilan dan resiliensi keluarga. Selain itu, penelitian yang dilakukan oleh (Halliday, Palma, Mellor, Green, & Renzaho, 2014) menunjukkan bahwa keberfungsian keluarga berkontribusi positif terhadap perkembangan fisik. Beda halnya dengan (El-Sheikh & Kelly, 2017) yang menyatakan bahwa keberfungsian keluarga meningkatkan kesejahteraan individu. Adapun penelitian (Fahrudin, 2012) menemukan bahwa keberfungsian keluarga berkorelasi positif dengan kesehatan mental, sedangkan (Botha &

Booyesen, 2014) menyatakan bahwa keberfungsian keluarga dapat menumbuhkan kebahagiaan. Dampak positif keberfungsian keluarga tidak lepas dari terjadinya komunikasi terbuka antar keluarga sehingga setiap anggota keluarga memiliki kesempatan untuk mengungkapkan dan mengepresikan pendapat dan perasaan mereka. Di saat yang sama, orang tua bisa memberikan respon balik berupa pertimbangan-pertimbangan sehingga anak terlatih memiliki kemampuan membedakan perilaku benar dan perilaku yang salah (Qudsyi & Gusniarti, 2007). Sebaliknya, tidak berfungsinya keluarga, menyebabkan rendahnya regulasi diri pada remaja (Yulia Herawaty & Ratna Wulan, 2013) yang disebabkan kurangnya perhatian, penghargaan dan kasih sayang (Gunawan & Setianingrum, 2018).

Namun demikian, penelitian yang ada, belum ada tulisan secara khusus membahas peran *family rituals* dapat meningkatkan keberfungsian keluarga dan bagaimana relevansinya terhadap budaya anti kekerasan seksual. Oleh karena itu, artikel ini akan melengkapi kekurangan tersebut dengan fokus problem akademik; 1) Bagaimana *family rituals* dapat meningkatkan keberfungsian keluarga?; 2) Bagaimana keberfungsian keluarga dalam menumbuhkan budaya anti kekerasan seksual? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, artikel ini menggunakan metode *library research* dengan sumber primer dari artikel dan buku maupun data online terkait dengan tema yang dibahas. Sementara analisis yang digunakan adalah analisis konten (*content analysis*) dengan menggunakan pendekatan psikologi positif. Dalam hal ini, artikel ini menggunakan teori model keberfungsian keluarga McMaster (Miller, Ryan, Keitner, Bishop, & Epstein, 2000).

Adapun dimensi keberfungsian keluarga menurut teori McMaster terdiri dari enam aspek, yaitu dimensi pemecahan masalah, komunikasi, peran, responsivitas afektif, keterlibatan afektif, dan kontrol perilaku. Dimensi pemecahan masalah yaitu kemampuan keluarga mengatasi seluruh masalah yang dihadapi dengan tetap menjaga keutuhan keluarga. Dimensi komunikasi adalah bagaimana informasi tersampaikan secara jelas dan efektif di tengah keluarga dan masyarakat dengan menggunakan bahasa yang positif. Sementara dimensi peran lebih pada pembagian tugas dan peran yang jelas dan tiap anggota keluarga bertanggungjawab untuk melaksanakan tugasnya secara baik. Adapun responsif dan keterlibatan afektif lebih pada kemampuan seluruh anggota keluarga membangun rasa empati dan kasih sayang antara satu dengan yang lain dengan ikut hadir baik secara fisik maupun psikis dalam tiap momen keluarga. Terakhir adalah kemampuan kontrol diri dan perilaku, yaitu kesadaran tiap anggota keluarga untuk senantiasa bertindak dalam batas-batas kewajaran baik dalam kondisi psikologis maupun secara sosial (Miller et al., 2000).

PEMBAHASAN

A. Meningkatkan Keberfungsian Keluarga melalui *Family Rituals*

Keluarga memiliki peran yang sangat penting dalam pembentukan kepribadian dan mental sehat di dalam masyarakat. Keluarga sangat berpengaruh dalam perkembangan fisik, emosi, spiritual dan sosial anak (Kadir & Handayaningsih, 2020). Di

dalam keluarga, anak pertama kali belajar tentang moral, nilai-nilai kabajikan dan kasih sayang. Selain itu, keluarga merupakan sumber kasih sayang, perlindungan, dan pembentukan identitas bagi anggota keluarga (Lestari. S, 2016). Keluarga yang mampu menjalankan fungsi dan tugas tersebut dalam psikologi dikenal sebagai keberfungsian keluarga.

Para peneliti menyatakan bahwa dengan berfungsinya keluarga, maka anggota keluarga akan terlatih dalam memecahkan masalah, memiliki kemampuan komunikasi yang asertif, terciptanya distribusi peran yang baik, terbangun rasa tanggungjawab, serta kemampuan mengontrol perilaku (Fahrudin, 2012). Keberfungsian keluarga juga dapat meningkatkan kesejahteraan individu (El-Sheikh & Kelly, 2017); mendorong perkembangan fisik (Halliday et al., 2014); membangun kesehatan mental (Fahrudin, 2012); serta mewujudkan kebahagiaan sejati (Botha & Booysen, 2014). Fakta tersebut menunjukkan betapa keberfungsian keluarga memiliki dampak yang sangat besar baik, dalam level individu, keluarga, maupun dalam konteks masyarakat secara umum.

Untuk meningkatkan keberfungsian keluarga, (Jamil et al., 2019) mengemukakan bahwa salah satu faktor yang berkontribusi adalah ritual keluarga (*family rituals*). Ritual keluarga merupakan bentuk komunikasi simbolik yang mengekspresikan identitas keluarga dan batas-batas unit keluarga (Evans, Rodger, & Evans, 2008). Senada dengan itu, Fiese dkk., menyatakan bahwa ritual keluarga merupakan komunikasi simbolik dan pola interaksi yang ditandai oleh adanya pengulangan secara alamiah, kontinuitas sepanjang generasi, serta adanya makna simbolis dan komponen afektif yang dilekatkan oleh anggota keluarga (Fiese, 1992) (Wolin & Bennett, 1984). Ritual keluarga dapat membuat anggota keluarga satu sama lain saling mendukung. Selain itu, (Crespo et al., 2013) menyatakan bahwa ritual keluarga menjadikan anggota keluarga dapat saling mendukung secara emosional dan melakukan pengaturan rumah tangga yang memberi mereka perasaan aman dan normal di tengah tantangan yang ditimbulkan oleh kondisi kronis.

Ritual keluarga terjadi dalam berbagai kondisi, mulai dari makan bersama hingga kegiatan khusus kebudayaan dan keagamaan. (Wolin & Bennett, 1984) mengemukakan bahwa ada tiga tipe *family rituals* yaitu yaitu perayaan keluarga, tradisi keluarga, dan rutinitas keluarga. Adapun Fiese (Fiese, 1992); (Fiese & Kline, 1993) menyebutkan ada tujuh setting *family ritual* yakni makan malam, acara akhir pekan, liburan keluarga, perayaan tahunan keluarga, perayaan spesial, peringatan keagamaan, dan tradisi budaya. Adapun dimensinya, yaitu kejadian rutin, peran, kehadiran, afeksi, makna simbolis, kontinuitas, dan perencanaan (Fiese, 1992); (Fiese & Kline, 1993). Pada dasarnya terdapat dua dimensi utama dari ritual keluarga, yaitu dimensi makna simbolis dan dimensi rutin, di mana dimensi maknalah yang menentukan kontribusi positif dari ritual keluarga (Fiese, 1992; Fiese & Kline, 1993). Pada artikel ini, ritual keluarga (*family rituals*) yang menjadi pondasi terbentuknya keberfungsian keluarga dengan baik ada tiga; yaitu makan bersama, liburan keluarga dan acara perayaan tradisi dan budaya.

1. Makan Bersama

Selama ini, makan bersama hanya sekedar rutinitas dalam keluarga yang hampa dengan makna. Padahal sejatinya, dalam teori psikologi makan bersama merupakan momen yang sangat penting dalam meningkatkan keberfungsian keluarga. Makan bersama termasuk aspek *family rituals* keluarga yang sangat berharga. Makan bersama dalam bahasa Inggris disebut *commensality*. Berasal dari dua kata dalam bahasa Latin yaitu *com* (bersama) dan *mensalis* (di meja). Jadi *commensaliality* bila diartikan secara utuh menjadi makan bersama di satu meja yang sama. Dengan demikian, makan bersama memberi makna pada sebuah kebersamaan tanpa perbedaan (Dameria & Bratanata, 2021). Robertson Smith dalam penelitian agama-agama Semitis menegaskan bahwa memiliki dampak sosial yang sangat kuta dalam meningkatkan persahabatan dan kesadaran kewajiban bersama (Dameria & Bratanata, 2021).

Sementara, Konik Naimah menegaskan bahwa melelalui ritual makan bersama dapat meningkatkan kecerdasan sosial dan emosial anak (Naimah, 2019). Senada dengan itu, Gunadi, S (2016) mengemukakan bahwa dengan makan bersama akan terbentuk kedekatan emosional dan psikologis antara anak dan orang tua sehingga anak terbebas dari kenakalan remaja, prestasi akademik baik, serta kemampuan berkomunikasi meningkat. Wanita Medan (2019) menambahkan manfaat makan bersama yakni meningkatkan kehangatan, kepedulian dan interkasi dalam keluarga. Hal ini diamini oleh Wawa (2012) makan bersama memberi kesempatan kepada keluarga untuk untuk menjalin ikatan dan terhubung satu sama lain, membantu anak-anak untuk meningkatkan keterampilan social serta belajar peduli dan tidak hanya fokus pada dirinya.

Selain itu, makan bersama juga membantu terjalinnya interkasi antara anak dan orang tua dimana anak dapat menceritakan pengalamannya, maupun kegalauan hatinya dan orang tua menjadi pendengar yang baik. Di saat yang sama, orang tua bisa memanfaatkan waktu untuk memberi nasehat, wejangan dan mengajarkan sopan santun ke anak. Kebersamaan dan percakapan yang hangat saat makan bersama memberi efek rekreasional berupa perasaan senang, bahagia dan aman serta meningkatkan relasi *supporting* yang positif antar anggota keluarga (Jamil et al., 2019). Dalam perpektif psikologi positif, kondisi rileks dan dukungan moral seluruh elemen keluarga menjadi kekuatan yang sangat strategis dalam meningkatkan kesejahteraan psikologis. Pada gilirannya, kesejahteraan psikologis yang tinggi mendorong keberfungsian keluarga berjalan secara optimal (El-bagiz, Karimulloh, & Kinanthi, 2021).

2. Liburan Keluarga

Liburan keluarga (*family ritual vacation*) adalah kegiatan berkala yang dilakukan oleh seluruh anggota keluarga, dimana masing- masing anggota keluarga mengorbankan waktu untuk absen sementara waktu dari pekerjaan ataupun kegiatan rutinnnya untuk bersama-sama melakukan aktivitas untuk menguatkan identitas maupun nilai-nilai pada keluarga tersebut (Lius & Sanjaya, 2020). Liburan keluarga adalah kegiatan rekreasional yang biasanya direncanakan untuk menghabiskan waktu bersama keluarga. Bukan hanya menghabiskan waktu bersama, namun liburan keluarga memiliki manfaat sebagaimana

Hastuti, M dalam (kompas.id) menyatakan bahwa liburan keluarga mampu mengurangi stress, meningkatkan kedekatan antar keluarga, memperluas wawasan, menciptakan kenangan indah, dan membuat keluarga melek kecerdasan finansial. Karena itu, (Jamil et al., 2019) menyatakan bahwa liburan keluarga merupakan salah satu ritual keluarga yang memiliki kontribusi yang tinggi terhadap keberfungsian keluarga.

Keberfungsian keluarga melalui ritual liburan tercapai melalauai waktu luang yang dihabiskan bersama. Waktu yang dihabiskan bersama ketika liburan keluarga memungkinkan terjalinnya komunikasi efektif antar anggota. Salah satu dampak positifnya liburan keluarga adalah dapat meningkatkan keeratan keluarga, membangun relasi, dan dapat menciptakan sebuah memori (Lius & Sanjaya, 2020). Selain itu, dalam momentum liburan keluarga terjalin komunikasi efektif antar anggota yang akan memudahkan dalam penyelesaian masalah yang dihadapi ketika liburan, seperti cuaca yang tidak bersahabat, kendaraan mogok, penginapan, dan kondisi fisik. Kendala tersebut membuat semua anggota berfikir untuk menyelesaikan masalah, bersikap fleksibel serta memungkinkan anggota keluarga belajar untuk mengekspresikan berbagai macam emosi dengan cara yang tepat. Dengan demikian, proses tersebut menumbuhkan ikatan emosional yang semakin kuat di antara anggota keluarga yang pada gilirannya meningkatkan keberfungsian keluarga. Dalam konteks pandangan McMaster, ritual liburan menghadirkan penguatan efektif dan tanggungjawab terhadap peran masing-masing anggota keluarga yang hal tersebut sebagai salah satu dimensi keberfungsian keluarga (Miller et al., 2000).

3. Acara Perayaan Tradisi, Etnis dan Budaya

Perayaan tradisi, etnis, dan budaya merupakan salah satu ritual keluarga yang berkontribusi terhadap keberfungsian keluarga. Ritual ini ditandai dengan adanya standar budaya dalam pelaksanaannya, misalnya acara pernikahan, aqiqah, pemakaman dll. (Jamil et al., 2019) mengemukakan bahwa berhubung dalam ritual ini ada standar budaya yang harus dijadikan patokan, maka butuh perencanaan, negoisasi, pemecahan masalah, pembagian peran, dan diskusi dalam proses pelaksanaannya. Dalam konteks ini, acara perayaan tradisi tersebut sebagai *family rituals* memungkinkan keterlibatan seluruh anggota keluar dan antar generasi dalam satu kegiatan bersama, sehingga mendorong terjadinya sosialisasi nilai, memperkuat jaringan kekerabatan, keterhubungan emosional dan kemampuan adaptasi keluarga. Dalam konteks ini, (Herawati, Pranaji, Pujihasvuty, & Latifah, 2020) mengemukakan bahwa keberfungsian keluarga mengacu pada bagaimana seluruh anggota keluarga dapat saling berkomunikasi, saling berkaitan, mempertahankan hubungan, mampu mengambil keputusan dengan baik serta mampu menyelesaikan masalah. Pada aspek ini pula apa yang dimaksud oleh teori McMaster sebagai *problem solving, rules* dan *behavior control* sebagai bagian fundamental dalam mewujudkan keberfungsian keluarga (Miller et al., 2000).

B. Relevansi Keberfungsian Keluarga dalam Membangun Budaya Anti Kekerasan Seksual

Kekerasan secara umum pada dasarnya terbentuk melalui pola asuh, konsep pendidikan dan budaya yang salah kaprah (Agustin, Saripah, & Gustiana, 2018). Dalam konteks ini, Kontowijoyo menegaskan bahwa perlu suatu gerakan kebudayaan untuk mengembalikan kesadaran kemanusiaan untuk melawan segala bentuk kekerasan tersebut. Agresivitas dalam kekerasan terjadi disebabkan oleh kesenjangan kesadaran dan perilaku. Gerakan kebudayaan itu adalah untuk mengolah dimensi kedalaman manusia, yaitu sebuah transendensi, etika dan moral, serta pengembangan estetika, yang jangka panjang dapat menaikkan kembali kesadaran manusia yang berbudaya (Hufad, 2003) termasuk budaya anti kekerasan. Budaya anti kekerasan seksual merupakan pembahasan yang sangat krusial dalam merespon maraknya kekerasan seksual yang terjadi di tengah masyarakat. Budaya anti kekerasan seksual yang dimaksud adalah kesadaran kolektif yang didukung oleh perangkat sistem pendidikan, budaya, dan kebijakan negara yang memastikan tidak terjadinya kekerasan seksual.

Artikel ini menegaskan bahwa untuk membangun budaya anti kekerasan, keberfungsian keluarga memiliki peran yang sangat penting. Prof Jenny Lukiko Setiawan dalam workshop *being an effective meriage and family counselor* (2021) mengemukakan bahwa keluarga merupakan laboratorium perkembangan sosial, psikologis, dan biologis anggota keluarga. Keluarga menjadi tempat pemenuhan kebutuhan dasar, kehangatan dan keintiman keluarga, tanggung jawab, berbagi sumberdaya, dan internalisasi nilai-nilai. Oleh karena itu, keberfungsian keluarga merupakan fondasi utama untuk mewujudkan budaya anti kekerasan seksual. Dalam pada itu, keberfungsian keluarga memiliki tiga bentuk kontribusi dalam membangun budaya anti kekerasan, yaitu kontribusi kognitif (pendidikan anti kekerasan), afektif (internalisasi nilai) dan psikomotorik (sosialisasi, perlindungan).

1. Peran Kognitif

Relevansi keberfungsian keluarga terhadap terbentuknya budaya anti kekerasan seksual tergambar pada peran kognitif yang dimainkan. Keluarga fungsional tidak hanya memerhatikan kebutuhan finansial anggota keluarga, tapi yang paling utama dan mendasar adalah peran kognitif atau pendidikan konseptual terhadap sebuah objek (Hamzah, 2012; Komarudin, Rahmawati, Anggoro, Suherman, & Arfina, 2022; Widiyasari et al., 2022). Dalam konteks ini, keberfungsian keluarga dalam menciptakan budaya anti kekerasan tercermin pada peran yang dilakukan untuk memberikan pendidikan seksual kepada seluruh anggota keluarga. Hal ini sejalan dalam ajaran Islam, bahwa keluarga merupakan *al-madrasah al-ula* (sekolah pertama) bagi anak (Nurhayati & Syahrizal, 2015). Sebagai sekolah pertama, keluarga fungsional memainkan peran utamanya memecahkan masalah (*problem solving*) (Miller et al., 2000), baik persoalan ekonomi, pendidikan maupun sosial. Dalam peran ini, salah satu strategis yang harus dimaksimal oleh keluarga adalah sosialisasi melalui family rituals. Sosialisasi dapat dilakukan dengan

kegiatan *family rituals* seperti makan bersama, acara special keluarga, maupun acara keagamaan keluarga.

Adapun persoalan mendasar yang perlu menjadi perhatian keluarga terkait dengan budaya anti kekerasan yaitu edukasi atau pendidikan seks secara mendalam, baik itu terkait dengan motif, bentuk-bentuk kekerasan seksual maupun dampak kekerasan seksual. Terjadinya kekerasan seksual di tengah masyarakat akibat dari tidak adanya pemahaman yang memadai tentang pendidikan seks. Masyarakat menjadi korban kekerasan seksual karena minimnya edukasi seks sejak dini maupun dari keluarga (Kakavoulis, 2001). Padahal, sejatinya pendidikan seks seharusnya pertama kali diperkenalkan dan diajarkan dalam keluarga. Dalam kontes ini, keberfungsian keluarga dalam aktivitas kognitif menjadi sangat penting dengan adanya interaksi positif dalam keluarga dengan seluruh anggota yang ada (Honda, Nakai, Kakazu, & Hohashi, 2015). Hal ini juga diamini oleh Schwab dkk dalam (Jamil et al., 2019) bahwa keberfungsian keluarga, melalui peran kognitif, digambarkan sebagai suatu konstruk multidimensional yang merefleksikan interaksi keluarga dalam menjalankan tugas dan fungsinya untuk mempertahankan integrasi keluarga dan mengupayakan kesejahteraan dan perkembangan yang optimal bagi setiap anggota keluarga. Kondisi ini menjadi pertahanan yang sangat kuat bagi keluarga dalam menghadapi sejumlah persoalan dan tantangan (Lestari, S. 2016).

2. Peran Afektif

Selain kognitif, keberfungsian keluarga dalam mewujudkan budaya anti kekerasan dapat tercipta melalui peran afeksi. Peran afektif yang dimaksud lebih pada persoalan jiwa, emosi dan rasa (Haryadi & Aripin, 2015). Sebagaimana pendekatan McMaster menegaskan bahwa dua dimensi pokok dalam keberfungsian keluarga, yaitu responsivitas afektif dan keterlibatan afektif. Keduanya meniscayakan kemampuan keluarga untuk merespon secara arif segala bentuk persoalan yang dihadapi oleh keluarga, dan terlibat langsung baik secara fisik maupun psikis dengan seluruh anggota keluarga yang ada (Miller et al., 2000). Namun perlu ditegaskan, bahwa terciptanya keharmonisan melalui pendekatan afektif tidak serta merta dapat tercapai secara spontan. Hal itu terlihat dalam penelitian di Afrika Selatan, kemelekatan (*Enggagement*) orang tua dan anak menjadi penghalang komunikasi tentang pendidikan seks (Motsomi, Makanjee, Basera, & Nyasulu, 2016). Padahal keluarga, dalam hal ini orang tua, adalah sumber utama untuk melahirkan keterikatan batin dengan anak. Dalam konteks ini, Minuchin (Lestari, S., 2016) mengemukakan bahwa salah satu fungsi penting keluarga adalah mentransmisikan nilai-nilai budaya positif pada generasi selanjutnya sebagai fungsi eksternal.

Dalam konteks ini, keberfungsian keluarga dan relevansinya terhadap budaya anti kekerasan melalui peran afektif terlaksana melalui internalisasi nilai-nilai tersebut. Dalam pada itu, setidaknya ada dua nilai fundamental yang dapat menumbuhkan budaya anti kekerasan, yaitu kesetaraan (Ma'unatul, 2020) dan kasih sayang (Nurhayati & Syahrizal, 2015). Dua bentuk nilai kebajikan universal tersebut sangat penting

ditanamkan kepada seluruh anggota keluarga. Kesetaraan adalah sebuah kesadaran gender yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak eksistensial dan fungsional yang setara di tengah keluarga dan masyarakat (Wibowo, 2011). Kesetaraan pada gilirannya akan membendung rasa superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan yang dianggap sebagai salah satu penyebab terjadinya kekerasan seksual. Sementara kasih sayang juga sangat penting menjadi fondasi terciptanya budaya anti kekerasan seksual. Terciptanya kasih sayang di tengah keluarga akan melahirkan rasa empati dan tanggungjawab terhadap seluruh anggota keluarga, bahkan terhadap seluruh elemen masyarakat secara umum (Iwamony, 2020). Dalam konteks budaya anti kekerasan, nilai kasih sayang menjadi salah satu poin medasar yang perlu ditumbuhkan di tengah keluarga melalui proses *family rituals*, seperti makan, liburan dan acara privat lainnya. Hal ini ditegaskan oleh (Lestari, S. 2016) bahwa anak pertama kali belajar tentang moral, nilai-nilai kabajikan dan kasih sayang dari keluarga.

3. Peran Psikomotorik

Setelah kognitif dan efektif, keberfungsian keluarga juga memiliki relevansi yang kuat dengan aspek psikomotorik dalam menciptakan budaya anti kekerasan seksual. Aspek psikomotorik dalam dunia pendidikan dikenal sebagai keterampilan praktis yang menekankan pada aspek tindakan riil. Dalam pendekatan McMaster, aspek psikomotorik tercermin pada *rules* dan *behavior control*. Dimensi *rules* mengharuskan keterlibatan seluruh anggota keluarga mengambil peran yang jelas dan bertanggungjawab terhadap tugas masing-masing, sementara *behavior control* lebih pada kemampuan seseorang untuk mengontrol diri dalam banyak kondisi, baik dalam situasi berbahaya, normal maupun kondisi mendesak (Miller et al., 2000). Dalam konteks budaya anti kekerasan, keluarga yang fungsional tidak hanya berfungsi sebagai sumber pendidikan, tapi juga berfungsi sebagai perlindungan.

Fungsi perlindungan keluarga terhadap seluruh anggota bisa dalam dua bentuk, yaitu perlindungan secara psikis maupun fisik. Sebagaimana diketahui bahwa kekerasan seksual tidak selamanya dalam bentuk fisik, tapi juga dalam bentuk psikis, bahkan kekerasan psikis ini jauh lebih berbahaya karena sifatnya tidak nampak, tapi menyerang psikis seseorang yang melahirkan trauma yang mendalam (Anindya, Dewi, & Oentari, 2020). Dalam konteks ini, keberfungsian keluarga melalui *family rituals*, dapat memberitahukan dan mendiskusikan tentang cara melindungi diri dari kekerasan seksual, baik dalam liburan keluarga maupun makan bersama. Momen tersebut memungkinkan setiap anggota keluarga saling bercerita dan menikmati keintiman dalam keluarga. Momen-momen kebersamaan itu membuka peluang terjadinya interaksi dan komunikasi yang baik tentang bagaimana melindungi diri dan anggota keluarga dari kekerasan seksual, termasuk mendorong sikap asertif agar seluruh anggota keluarga berani untuk melaporkan seluruh tindakan yang mengarah pada pelecehan dan kekerasan seksual (Utami Zahirah Noviani, Rfidah Arifa K, Cecep, 2018). Hal ini sejalan dengan yang dikemukakan oleh Richardson dan Gleeson dalam (Herawati et al., 2020)

bahwa kualitas keberfungsian keluarga mempengaruhi pola asuh orang tua yang berimbas pada perilaku anak.

SIMPULAN

Dalam perspektif psikologi, kekerasan seksual yang marak terjadi di tengah masyarakat menunjukkan terjadinya disfungsi keluarga. Disfungsi keluarga berimplikasi pada disorientasi pendidikan seks yang sejatinya persoalan tersebut menjadi bekal pertama yang harus didapatkan oleh anggota keluarga. Dalam konteks ini, penguatan *family rituals* sebagai upaya untuk meningkatkan keberfungsian keluarga sangat penting. Artikel ini menunjukkan bahwa ritual keluarga seperti makan bersama, liburan dan keterlibatan dalam perayaan tradisi dan budaya merupakan elemen penting untuk meningkatkan keberfungsian keluarga. Dalam tradisi *family rituals* tersebut terbangun beberapa dimensi positif seperti kemampuan untuk mengatasi masalah, komunikasi efektif, tanggungjawab terhadap peran, kemelekatan dan kemampuan mengontrol diri. Kemampuan tersebut melambangkan keberfungsian keluarga yang pada gilirannya mendorong lahirnya budaya anti kekerasan seksual melalui peran kognitif, afektif dan psikomotorik.

DAFTAR PUSTAKA

- Agustin, M., Saripah, I., & Gustiana, A. D. (2018). Analisis Tipikal Kekerasan Pada Anak Dan Faktor Yang Melatarbelakanginya. *JIV-Jurnal Ilmiah Visi*, 13(1), 1–10. <https://doi.org/10.21009/jiv.1301.1>
- Anindya, A., Dewi, Y. I. S., & Oentari, Z. D. (2020). Dampak Psikologis dan Upaya Penanggulangan Kekerasan Seksual Terhadap Perempuan. *Terapan Informatika Nusantara*, 1(3), 137–140.
- Botha, F., & Booysen, F. (2014). Family Functioning and Life Satisfaction and Happiness in South African Households. *Social Indicators Research*, 119(1), 163–182. <https://doi.org/10.1007/s11205-013-0485-6>
- Crespo, C., Santos, S., Canavarro, M. C., Kielpikowski, M., Pryor, J., & Féres-Carneiro, T. (2013). Family routines and rituals in the context of chronic conditions: A review. *International Journal of Psychology*, 48(5), 729–746. <https://doi.org/10.1080/00207594.2013.806811>
- Dameria, C., & Bratanata, D. S. (2021). Spiritualitas Makan Bersama: Interkoneksi Sesama Ciptaan dalam Praktik Pemeliharaan Alam. *KENOSIS: Jurnal Kajian Teologi*, 7(2), 245–265. <https://doi.org/10.37196/kenosis.v7i2.331>
- El-bagiz, S. syahirah, Karimulloh, K., & Kinanthi, M. R. (2021). The Role of Family Function in the Quality of Life Related to Health in Poor Adolescents According to an Islamic Perspective: Peran Keberfungsian Keluarga Terhadap Kualitas Hidup Terkait Kesehatan Pada Remaja Miskin Menurut Perspektif Islam. *Proceeding of Inter-Islamic University Conference on Psychology*, 1 No 1(1), 8.
- El-Sheikh, M., & Kelly, R. J. (2017). Family Functioning and Children's Sleep. *Child Development Perspectives*, 11(4), 264–269. <https://doi.org/10.1111/cdep.12243>

- Evans, J., Rodger, S., & Evans, J. (2008). Mealtimes and bedtimes: Windows to family routines and rituals Mealtimes and Bedtimes: Windows to Family Routines and Rituals. *Journal of Occupation Science*, 15(November 2014), 37–41. <https://doi.org/10.1080/14427591.2008.9686615>
- Fahrudin, A. (2012). Keberfungsian Keluarga: Konsep Dan Indikator Pengukuran Dalam Penelitian. *Sosio Informa*, 17(2). <https://doi.org/10.33007/inf.v17i2.94>
- Febiana R. (2009). Kekerasan terhadap Perempuan dan Rekonstruksi Budaya. *RESPONS*, 14(2), 223–245.
- Fiese, B. H. (1992). Dimensions of Family Rituals Across Two Generations: Relation to Adolescent Identity. *Family Process*, 31(2), 151–162. <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.1992.00151.x>
- Fiese, B. H., & Kline, C. A. (1993). Development of the Family Ritual Questionnaire: Initial reliability and validation studies. *Journal of Family Psychology*, 6(3), 290–299. <https://doi.org/10.1037//0893-3200.6.3.290>
- Gunawan, B. A., & Setianingrum, M. E. (2018). Hubungan Antara Keberfungsian Keluarga Dengan Self-Regulated Learning Pada Siswa Yang Tinggal Di Asrama. *Persona:Jurnal Psikologi Indonesia*, 7(2), 161–176. <https://doi.org/10.30996/persona.v7i2.1574>
- Halliday, J. A., Palma, C. L., Mellor, D., Green, J., & Renzaho, A. M. N. (2014). The relationship between family functioning and child and adolescent overweight and obesity: A systematic review. *International Journal of Obesity*, 38(4), 480–493. <https://doi.org/10.1038/ijo.2013.213>
- Hamzah, S. H. (2012). Aspek pengembangan peserta didik: Kognitif, afektif, psikomotorik. *Dinamika Ilmu*, 12(1).
- Haryadi, T., & Aripin, A. (2015). Melatih Kecerdasan Kognitif, Afektif, dan Psikomotorik Anak Sekolah Dasar Melalui Perancangan Game Simulasi “Warungku.” *ANDHARUPA: Jurnal Desain Komunikasi Visual & Multimedia*, 1(02), 122–133. <https://doi.org/10.33633/andharupa.v1i02.963>
- Herawati, T., Pranaji, D. K., Pujihavuty, R., & Latifah, E. W. (2020). Faktor-Faktor yang Memengaruhi Pelaksanaan Fungsi Keluarga di Indonesia. *Jurnal Ilmu Keluarga Dan Konsumen*, 13(3), 213–227. <https://doi.org/10.24156/jikk.2020.13.3.213>
- Honda, J., Nakai, Y., Kakazu, S., & Hohashi, N. (2015). Factors Affecting the Perception of Family Functioning among Couples in Child-Rearing Japanese Families. *Open Journal of Nursing*, 05(05), 407–415. <https://doi.org/10.4236/ojn.2015.55044>
- Hufad, A. (2003). Perilaku Kekerasan: Analisis Menurut Sistem Budaya dan Implikasi Edukatif. *Mimbar Pendidikan*, 22(2), 52–61.
- Iwamony, R. (2020). Cinta kasih sebagai dasar hidup keluarga. *Osf.io*, 5.
- Jamil, R. A., Gunarya, A., & Kusmarini, D. (2019). Ritual Keluarga sebagai Diskriminan Keberfungsian Keluarga. *Jurnal Psikologi Sosial*, 17(1), 46–56. <https://doi.org/10.7454/jps.2019.7>
- Kadir, A., & Handayaningsih, A. (2020). Kekerasan Anak dalam Keluarga. *Wacana*, 12(2), 133–145. <https://doi.org/10.13057/wacana.v12i2.172>

- Kakavoulis, A. (2001). Family and Sex Education: A survey of parental attitudes. *Sex Education, 1*(2), 163–174. <https://doi.org/10.1080/14681810120052588>
- Komarudin, K., Rahmawati, N. D., Anggoro, B. S., Suherman, S., & Arfina, S. (2022). Meningkatkan Kemampuan Metakognitif dan Penalaran Adaptif Matematis: Dampak Model FERA Berbantuan Video Pembelajaran. *Jurnal Cendekia: Jurnal Pendidikan Matematika, 6*(2), 1419–1432.
- Lius, V. H., & Sanjaya, E. L. (2020). *Pengaruh Family Ritual Vacation dan Financial Management Terhadap Wellbeing pada Orang Tua yang Memiliki Anak yang Sedang Menempuh Pendidikan Influence of Family Ritual Vacation and Financial Management to Wellbeing In Parents with Their Kids Participatin. 4*(2).
- Ma'unatul, K. (2020). Inisiasi Kesetaraan Hubungan Seksual dalam al-Baqarah: 223 (Analisis Qira'ah Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir). *Repository IAIN Purwokerto, 223*, 94.
- Miller, I. W., Ryan, C. E., Keitner, G. I., Bishop, D. S., & Epstein, N. B. (2000). The McMaster approach to families: Theory, assessment, treatment and research. *Journal of Family Therapy, 22*(2), 168–189. <https://doi.org/10.1111/1467-6427.00145>
- Motsomi, K., Makanjee, C., Basera, T., & Nyasulu, P. (2016). Factors affecting effective communication about sexual and reproductive health issues between parents and adolescents in zandspruit informal settlement, Johannesburg, South Africa. *Pan African Medical Journal, 25*(October 2018). <https://doi.org/10.11604/pamj.2016.25.120.9208>
- Naimah, K. (2019). Mengembangkan Kecerdasan Sosial Emosional Anak Usia Dini Melalui Kegiatan Makan Bersama di Sekolah. *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama, 7*(1), 63–85.
- Nasution, K. (2016). Kekerasan Seksual dan Perlindungan Anak. *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan, 16*(1), 19–31.
- Nurhayati, & Syahrizal. (2015). Urgensi Dan Peran Ibu Sebagai Madrasah Al-Ula Dalam Pendidikan Anak. *ITQAN : Jurnal Ilmu-Ilmu Kependidikan, 6*(2), 153–166.
- Perempuan, K. (2021). *Perempuan dalam Himpitan Pandemi: Lonjakan Kekerasan Seksual, Kekersan Siber, Perkawinan Anak, dan Keterbatasan Penanganan di Tengah Covid-19. 5–9.*
- Qudsyi, H., & Gusniarti, U. (2007). Hubungan Antara Keberfungsian Keluarga Dengan Penalaran Moral Pada Anak Usia Akhir. *Jurnal Ilmiah Berkala Psikologi, 9*(1), 44–61.
- Utami Zahirah Noviani, Rifdah Arifa K, Cecep, S. H. (2018). *Mengatasi dan mencegah tindak kekerasan seksual pada perempuan dengan pelatihan asertif. 5.*
- Wibowo, D. E. (2011). Peran Ganda Perempuan dan Kesetaraan Gender. *Gender, 3*(1), 356–364.
- Widiyarsi, E., Mujib, M., Suherman, S., Komarudin, K., Anggoro, B. S., & Mardiyah, M. (2022). CORE Teaching Model Based Mnemonic Technique Impact Students' Mathematical Creative Thinking Ability and Metacognitive Awareness. *AlphaMath: Journal of Mathematics Education, 8*(1), [49-59].

- Wolin, S. J., & Bennett, L. A. (1984). Family rituals a typology of family rituals. *Fam Proc*, 23(3), 401–420.
- Yulia Herawaty, & Ratna Wulan. (2013). Hubungan Antara Keberfungsian Keluarga dan Daya Juang Dengan Belajar Berdasar Regulasi Diri Pada Remaja. *Jurnal Psikologi UIN Sultan Syarif Kasim Riau*, 9(Desember), 138=147.



Forum Keagamaan sebagai Identitas, Multikulturalisme dan Peran Perempuan dalam Moderasi Beragama: Studi Fenomenologi Agama BKMT Kabupaten Kerinci

Zufriani^{1*}, Albertos Damni², Arzam³, Wisnarni⁴

^{1,2,3,4}IAIN Kerinci

*Correspondence: zufrianistainkerinci@gmail.com

*Nomor Telephone: +6285384138307

Abstract

This study aims to analyze how religious forums become the identity of religious women, the relationship between women and religious moderation, and analyze the relationship between religious forums, women, multiculturalism, and religious moderation. The scope of the religious forum will focus on Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT). This study uses a religious phenomenological approach by comparing the existence and initial goals of the BKMT itself. The research will focus on describing the ontological and epistemological phenomena of BKMT in Kerinci Regency related to the existence of women, multiculturalism, and religious moderation. The results of the study show that the existence of women has equated themselves with men and has begun to shift the inherent attributes of gender with various limitations. The role of women has transformed themselves and has the opportunity to contribute to the surrounding environment. Women's understanding of religious moderation has supported the family's understanding to be tolerant, non-violent individuals and have high nationalism. Women are also able to be the initial filter of information about religious inaccuracies. Furthermore, women have become the pioneers of gender equality by using the perspective of religious moderation. In addition, multiculturalism is considered the best paradigm for responding to differences, and then religious moderation is the best position in responding to these differences. Multiculturalism looks for similarities from differences, religious moderation looks for the essence of differences.

Keywords: Women, BKMT, Multiculturalism, Religious Moderation

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana Forum-forum keagamaan menjadi Identitas Perempuan Beragama, hubungan antara perempuan dan moderasi beragama serta melihat hubungan antara forum keagamaan, perempuan, multikulturalisme dan Moderasi beragama. Lingkup forum keagamaan akan berfokus pada Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT). Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi agama dengan membandingkan eksistensi dan tujuan awal dari BKMT itu sendiri. Penelitian akan berfokus dalam mendeskripsikan fenomena dalam ontologis dan epistemologis BKMT di Kabupaten Kerinci terkait eksistensi perempuan, multikulturalisme dan moderasi beragama. Hasil penelitian menunjukkan eksistensi perempuan telah mensejajarkan diri dengan laki-laki dan ternyata sudah mulai menggeser atribut yang melekat sebagai gender dengan berbagai keterbatasan. Peran perempuan sudah mentransformasikan diri dan berkesempatan untuk ikut memberikan kontribusi untuk lingkungan sekitar. Pemahaman perempuan tentang moderasi beragama telah mendukung pemahaman keluarga untuk menjadi pribadi yang toleran, anti kekerasan dan memiliki nasionalisme yang tinggi. Perempuan juga mampu

menjadi filterisasi awal informasi kekurangkauratan agama. Lebih jauh lagi perempuan telah menjadi pelopor kesetaraan gender dengan menggunakan prespektif moderasi beragama. Selain itu multikulturalisme dianggap merupakan paradigma terbaik dalam menyikapi perbedaan dan kemudian moderasi beragama menjadi posisi terbaik dalam menyikapi perbedaan tersebut. Multikulturalisme mencari persamaan dari perbedaan, moderasi beragama mencari poros esensi dari perbedaan.

Kata Kunci: Perempuan, BKMT, Multikulturalisme, Moderasi Beragama

PENDAHULUAN

Kenapa ada begitu banyak semboyan multikultural di dunia? “Unity in Diversity” di eropa, “eenheid in diversiteit” di Afrika Selatan, “Multis e Gentibus Vires” di Kanada, “E Pluribus Unum” di Amerika, dan “Bhinneka Tunggal Ika” di Indonesia. Hal ini menandakan keadaan multikultural telah mengalami transformasi budaya menjadi identitas yang tidak mungkin terelakkan lagi (Cheng et al., 2021; Pröpper et al., 2022). Hal ini tentu saja perlu mendapatkan perhatian serius untuk sustainabilitas harmoni kehidupan sosial dan pengetahuan masyarakat dunia di masa sekarang (Stanley et al., 2021).

Keharmonisan multikulturalisme ini adalah masalah ideologi bersama baik secara interpretasi geografi maupun budaya itu sendiri (Clayton, 2020; Ye, 2020). Satu kelompok yang menghargai kelompok lain belum bisa menciptakan kehromonisan selagi kelompok lainnya tidak memberikan ruang dan menghargai balik kelompok yang menghargai (Aumann, 2016; Dunning et al., 2016). Hal ini lah yang menyebabkan kajian dan narasi kesadaran multikultural dibutuhkan lebih lanjut di masa sekarang untuk mengurangi sekat-sekat budaya yang memisahkan dan menjauhkan ideologi bersama kelompok kecil menjadi ideologi bersama secara bangsa dan negara (Biwa, 2022; Jayadi et al., 2022).

Salah satu cara mentransformasikan nilai-nilai multikulturalisme ini adalah dengan meningkatkan interaksi individu dengan individu lain (Jayles et al., 2022). Hal ini memungkinkan persingungan antara pemahaman, pendapat, pola pikir dan budaya menjadi lebih sehat. Intensitas interaksi akan menghasilkan hal-hal positif ketika memiliki sistem pengelolaan yang baik seperti dalam forum-forum keagamaan modern yang memiliki agenda dalam beribadah dan beragama dengan cara mendukung program pemerintah yang bermanfaat bagi kemaslahatan umat (Laurence, 2019).

Program Pemerintah terkait multikulturalisme adalah Moderasi Beragama (kementerian RI, 2019). Moderasi beragama dianggap sebagai salah satu solusi multikulturalisme di negara yang menjunjung tinggi agama walaupun bukan negara dengan satu agama (Anwar, 2021; Sulaiman et al., 2022; Zufriani et al., 2022). Moderasi beragama bisa memanfaatkan ruang publik dalam menarasikannya seperti di Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT). BKMT lahir sebagai forum organisasi perempuan yang memiliki banyak bidang terutama dalam keagamaan sudah sewajarnya menarasikan moderasi beragama dalam mendukung proyek Nasional Pemerintah baik dalam workshop maupun sosialisasi terkait peran perempuan, multikulturalisme dan moderasi beragama.

Di dalam BKMT akan ada interaksi-interaksi anggota baik yang satu pemahaman, pendapat, pola pikir dan budaya, maupun tidak. Untuk menghindari pergesekan perbedaan dalam internal

maka dibutuhkan satu ideologi yang lebih besar, yaitu BKMT itu sendiri. Sedangkan untuk masalah eksternal perlu ideologi yang lebih besar untuk mewadahnya. Dalam konteks keagamaan dan peran perempuan, hal yang paling sesuai adalah moderasi beragama. Penelitian ini selanjutnya akan berfokus pada BKMT di tingkat kabupaten yaitu Kabupaten Kerinci. Selanjutnya penelitian akan berfokus pada bagaimana BKMT bertransformasi menjadi Identitas Perempuan Beragama, Hubungan antara perempuan dan moderasi beragama dan hubungan antara BKMT, Perempuan, multikulturalisme dan Moderasi beragama. Penelitian ini akan menggunakan pendekatan fenomenologi agama dengan membandingkan eksistensi dan tujuan awal dari BKMT itu sendiri. Penelitian akan berfokus dalam mendeskripsikan fenomena dalam ontologis dan epistemologis BKMT di Kabupaten Kerinci. terkait eksistensi perempuan, multikulturalisme dan moderasi beragama.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

BKMT adalah ideologi yang merefleksikan intelektualitas perempuan. BKMT di zaman sekarang sudah menjadi kebanggaan dengan identitas perempuan dalam beragama. Perluasan program diluar agama juga sudah mulai tersentuh dengan variasi-variasi sesuai kebutuhan masyarakat. Peran perempuan dalam BKMT bisa ikut mendorong kegiatan moderasi beragama tercapai pada tahun 2024 sebagaimana yang dicanangkan oleh pemerintah (kementerian RI, 2019) lewat kegiatan workshop, sosialisasi maupun dalam agenda rutin sesuai dengan kepentingan kelompok BKMT sendiri. Dalam kepentingan kelompok tersebut BKMT juga memperhatikan perbedaan dalam dan luar kelompok sesuai dengan ideologi Pancasila dan semboyan negara Bhinneka Tunggal Eka. Hal ini bertujuan untuk mendukung moderasi beragama terimplementasi dengan baik.

BKMT sebagai Identitas Perempuan Beragama

Identitas masa sekarang adalah terkait masalah bagaimana kita merekognisi dan atau merefleksikan diri sendiri dengan acuan individu sebagai bagian dari kelompok (Hopkins, 2015; Nunner-Winkler, 2015). Seseorang akan memiripkan diri dengan yang lainnya secara pemahaman dalam satu kelompok yang sama. Lalu kepercayaan bersama lahir sebagai ideologi pemersatu yang diyakini sebagai kesamaan dalam kebenaran.

Identitas menandakan seseorang memiliki kesamaan dengan individu lain. Dalam Gender, Seseorang hanya bisa mengaku perempuan, karena ada perempuan lain selain dirinya. Dalam Agama, seseorang hanya bisa mengaku muslim, karena ada Nabi Muhammad SAW sebelumnya. Seseorang tidak bisa mengaku bergender ABC jika tidak ada orang lain yang bergender ABC. Identitas secara intern merujuk kesamaan sedangkan secara ekstern merujuk pada perbedaan. Persamaan dan perbedaan tersebut membentuk identitas kelompok.

Kelompok masyarakat yang paling banyak diikuti di masa sekarang menurut data BPS tahun 2021 adalah kegiatan sosial dan keagamaan yaitu 67,9 %. Hal ini sesuai sejalan dengan keikutsertaan dan antusiasnya perempuan dalam forum keagamaan BKMT Kabupaten Kerinci. Beberapa informan mendeskripsikan kebanggaan menjadi bagian dari kelompok BKMT. Identitas kelompok ini merujuk pada kepentingan BKMT sama halnya dengan identitas kelompok secara umum yang merujuk pada kepentingan kelompoknya. Kelompok politik akan membahas ideologi, kelompok agama akan cenderung mendiskusikan Tuhan dan manifestasinya, kelompok milenial akan merefleksikan diri dengan fashionnya. Baik dan buruknya kelompok tergantung kepentingan positif-negatif di belakangnya (Snow & Corrigall-Brown, 2015). Lebih lanjut

beberapa efek lain bisa seperti etika berperilaku (Benistant & Villeval, 2019), ideologi untuk menjaga kesatuan dan stabilitas negara (Sinha, 2022) dan kompetisi yang sehat (Chen et al., 2022; Cornaglia et al., 2019).

BKMT adalah Kekuatan bangsa, setiap desa ada PERMATA, di setiap Kecamatan ada PC BKMT, setiap Kabupaten ada PD BKMT, dan setiap provinsi ada pimpinan wilayah BKMT. Lembaga keagamaan ini melakukan kegiatan secara sistematis dan terstruktur. Jadi merupakan pilar dalam menegakkan moderasi beragama.

Seperti forum keagamaan pada umumnya, BKMT memiliki aspek Positif dan negatif. Hanya saja aspek negatif dari eksklusifitas BKMT bisa direduksi oleh ideologi kelompok yang lebih besar seperti ideologi negara.. Jika identitas kelompok kecil tidak dinarasikan sebagai turunan identitas kelompok besar, hal ini berpotensi stabilitas negara akan terganggu (Coşgel et al., 2020).. Misalnya negara Indonesia dengan sistem demokrasi tidak mampu mengontrol kelompok kecil di bawahnya kemungkinan identitas kelompok paham teokrasi akan terus berkembang dengan narasi legitimasi agama dalam negara lebih baik daripada negara yang melegitimasi agama. Ideologi beragama harus ada tapi di naungi oleh negara, Sama halnya dengan BKMT, harus dinarasikan sebagai turunan identitas negara untuk menjaga dan mengontrol ideologi yang berkembang di Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT).

BKMT di kabupaten Kerinci lahir sebagai ideologi dari refleksi intelektualitas perempuan. BKMT sudah menjadi kebanggaan dengan identitas perempuan dalam beragama. Perluasan program diluar agama juga sudah mulai tersentuh dengan variasi-variasi sesuai kebutuhan masyarakat kabupaten Kerinci. Hal ini menunjukkan eksistensi perempuan sudah mulai menggeser atribut yang melekat sebagai gender dengan keterbatasan eksplorasi dan ruang gerak. Hal ini ikut menekankan Gender hanya variabel nominal dalam bentuk kategorikal yang tidak berhirarki dan tidak akan pernah dianggap sebagai variabel ordinal dan interval.

Melalui PD BKMT, perempuan ingin menunjukkan eksistensi sebagai eksklusivisme dalam beragama seperti laki-laki. Laki-laki sebagai pemimpin, laki-laki yang bebas, laki-laki yang mampu berkembang dengan segala aktivitas, dan lain sebagainya. Perempuan juga mulai berani menuntut hak kesetaraan, mampu berkreasi, memiliki aktivitas di luar rumah hingga berkontribusi untuk keluarga dan masyarakat sekitar. Hal ini menjadikan perempuan secara intelektualitas merasa memiliki tanggung jawab yang sama dalam hirarki sosial, politik dan beragama (Brown & Moorer, 2015; Walter, 2012).

Perempuan dan Moderasi Beragama

Identitas gender terbentuk sejak masa kanak-kanak (Martinez et al., 2020). Perempuan dan laki-laki harus berpenampilan seperti apa, bermain dengan apa, cara berpikir yang bagaimana, bersosialisasi seperti apa hingga bagaimana perlakuan kepada gender yang berbeda. Perbedaan secara signifikan laki-laki dan perempuan mulai sulit teridentifikasi secara seksual. Diformisme seksual antara laki-laki dan perempuan sudah kurang tepat digunakan di zaman sekarang (Hodgetts & Hausmann, 2021). Hal ini disebabkan lingkungan sosial, psikologis dan hak perempuan sudah mulai mensejajarkan diri dengan laki-laki. Perempuan berhak memiliki karir sendiri, perempuan bisa sekolah setinggi mungkin, perempuan bisa mendapatkan pekerjaan sama seperti laki-laki pada umumnya hingga perempuan berhak ikut terlibat dalam kegiatan keagamaan seperti di BKMT.

Kebanggaan menjadi bagian dari Kelompok BKMT ikut andil dalam semangat bersama. Peran perempuan di Kabupaten Kerinci masa sekarang sudah mentransformasikan diri dan berkesempatan untuk ikut memberikan kontribusi untuk lingkungan sekitar dengan berpartisipasi langsung dalam berbagai forum termasuk forum keagamaan seperti BKMT..

Peran perempuan dalam BKMT Kabupaten telah ikut mendorong kegiatan moderasi beragama tercapai pada tahun 2024 sebagaimana yang dicanangkan oleh pemerintah (kementerian RI, 2019). Perempuan sudah banyak ikut terlibat dalam BKMT meskipun bersifat eksklusif karena rasa tanggung jawab untuk merepresentasikan agama sebagai rahmat bagi semua golongan. Sehingga perempuan dan BKMT terlibat aktif dalam moderasi beragama. Hal ini ikut melegasikan diri sebagai bagian yang mendukung pengimplementasian moderasi beragama di lingkungan sosial masyarakat Kabupaten Kerinci.

PD BKMT Kabupaten Kerinci sangat mendukung narasi Moderasi beragama. Beberapa kegiatan telah dilaksanakan dengan tema Moderasi beragama seperti Workshop, Diseminasi hasil penelitian dengan bererja sama dengan Perguruan Tinggi Keagamaan di Kabupaten Kerinci dan Kota Sungai Penuh serta menjadikan BKMT sebagai wadah bagi orang-orang yang mau belajar tentang moderasi beragama.

Perempuan di Kabupaten Kerinci dalam konteks ibu rumah tangga dan moderasi beragama menunjukkan sumbangsih dalam literasi keagamaan untuk mengupayakan signifikansinya pada keluarga terutama pada anak (Anggraeni & Sayyaf, 2022). Pemahaman ibu tentang moderasi beragama ikut mendukung pemahaman anak untuk menjadi pribadi yang toleran, anti kekerasan dan memiliki nasionalisme yang tinggi. Seorang ibu telah mampu mentransformasikan diri sebagai filterisasi awal informasi kekurangkauratan agama di lingkungan keluarga. Lebih jauh lagi perempuan ini telah menjadi pelopor kesetaraan gender dengan menggunakan prespektif moderasi beragama.

Perkembangan peran perempuan di Kabupaten Kerinci masa sekarang semakin meningkat. Hal ini bisa dilihat dari perkembangan Indeks Pemberdayaan Gender dari 59,51 menjadi 60,00 di tahun 2021, perkembangan profesionalitas perempuan 45,02 di tahun 2020 menjadi 46,07 di tahun 2021 di Kabupaten Kerinci (*Badan Pusat Statistik, n.d.*).

BKMT, Perempuan, Multikulturalisme dan Moderasi Beragama

Apa keterkaitan BKMT, Perempuan, multikulturalisme terhadap moderasi beragama? Multikulturalisme sebagai paradigma terbaik dalam menyikapi perbedaan dan moderasi peragama posisi terbaik dalam menyikapi perbedaan. Multikulturalisme mencari persamaan dari perbedaan, moderasi beragama mencari poros esensi dari perbedaan (Iverson, 2015; Viktorahadi, 2022).

Indonesia memiliki 6 agama yang diakui tapi memiliki banyak aliran kepercayaan lokal yang eksklusif di daerah tertentu. Menjaga keharmonisan antar kepercayaan ini perlu cara kita memahami agama yang lebih moderat. Hal ini sejalan dengan makna filosofis agama yang tidak hanya mengatur manusia dengan tuhan tapi juga dengan sesama karena sejatinya agama menginginkan perdamaian secaa internal maupun eksternal terlepas dari eksistensi dari agama itu sendiri (Groff, 2022).

Kajian tentang agama terus berkembang. Agama bukan hanya tentang tuhan, tapi juga alam (Berkes, 2021) dan manusia lain (Stapleton & Marques, 2016). Moderasi beragama memberikan norma baru tentang cara kita beragama baik itu tentang tuhan, alam ataupun tentang hubungan dengan manusia lain.

Peluang moderasi beragama di Indonesia sangat berpotensi. Hal ini dapat kita perhatikan dari lingkungan sosial apalagi di luar perkotaan, forum-forum keagamaan banyak berdiri secara mandiri sedangkan kepentingan kelompok masih bisa dikontrol dengan ideologi Pancasila dan semboyan negara Bhinneka Tunggal Eka. Substansi moderasi beragama ini akan terimplementasi dengan baik lewat pondasi-pondasi tersebut. Orientasi terhadap multikulturalisme sejatinya akan memudahkan moderasi beragama tersosialisasi dengan baik.

Peran perempuan dalam BKMT ikut mendorong kegiatan moderasi beragama tercapai pada tahun 2024 sebagaimana yang dicanangkan oleh pemerintah (kementerian RI, 2019) lewat kegiatan workshop, sosialisasi maupun dalam agenda rutin sesuai dengan kepentingan kelompok BKMT sendiri. Dalam kepentingan kelompok tersebut BKMT juga memperhatikan perbedaan dalam dan luar kelompok sesuai dengan ideologi Pancasila dan semboyan negara Bhinneka Tunggal Eka.

BKMT Kabupaten Kerinci juga berkontribusi secara aktif dalam praktik pengarusutamaan moderasi beragama. Tema-tema kegiatan menyesuaikan dengan isu-isu terkini terkait toleransi, anti kekerasan dan kearifan lokal. Hal ini sejalan dengan indikator reflektif dari moderasi beragama yang diinisiasi oleh pemerintah agar terimplementasi dengan baik (kementerian RI, 2019; Zufriani et al., 2022). Andil BKMT Kabupaten Kerinci ini salah satunya terwujud dalam pembentukan pengurus Daerah HISBI (Himpunan Seni Budaya Islam). HISBI Kabupaten Kerinci ini bertujuan untuk mengaktifkan, melestarikan dan mempromosikan kembali seni budaya islam Kerinci seperti *Sike Rabana* dan *Barazanji*. Kegiatan perempuan dalam BKMT Kabupaten Kerinci ini adalah bukti kontribusinya dalam mendukung narasi moderasi beragama dan Multikulturalisme di Indonesia.

SIMPULAN

PD BKMT Kabupaten Kerinci lahir sebagai ideologi dari refleksi intelektualitas perempuan. BKMT menunjukkan eksistensi perempuan sudah mulai menggeser atribut yang melekat sebagai gender dengan keterbatasan eksplorasi dan ruang gerak dan ikut menekankan Gender hanyalah variabel kategorikal dan tidak berhirarki. Peran perempuan masa sekarang sudah mentransformasikan diri dan berkesempatan untuk ikut memberikan kontribusi untuk lingkungan sekitar. Pemahaman perempuan tentang moderasi beragama akan mendukung pemahaman keluarga untuk menjadi pribadi yang toleran, anti kekerasan dan memiliki nasionalisme yang tinggi. Perempuan mampu menjadi filterisasi awal informasi kekurangakuratan agama. Lebih jauh lagi perempuan bisa menjadi pelopor kesetaraan gender dengan menggunakan prespektif moderasi beragama. Sedangkan dalam aspek perbedaan budaya di Indonesia, multikulturalisme mampu menjadi paradigma terbaik dalam menyikapi perbedaan dan moderasi beragama menjadi posisi terbaik dalam menyikapi perbedaan tersebut. Multikulturalisme mencari persamaan dari perbedaan, moderasi beragama menjadi poros esensi dari perbedaan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Anggraeni, L., & Sayyaf, R. T. F. (2022). The Role of Women as Movers of Religious Moderation Through The Family. *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*, 6(1), 787-799.
- Anwar, K. (2021). Pancasila Village, Multicultural Education and Moderation of Diversity in

- Indonesia. *Nazhruna: Jurnal Pendidikan Islam*, 4(2), 221–234.
- Aumann, R. J. (2016). Agreeing to disagree. In *Readings in Formal Epistemology* (pp. 859–862). Springer.
- Badan Pusat Statistik. (n.d.). Retrieved October 30, 2022, from <https://www.bps.go.id/indicator/40/468/1/indeks-pemberdayaan-gender-idg-.html>
- Benistant, J., & Villeval, M. C. (2019). Unethical behavior and group identity in contests. *Journal of Economic Psychology*, 72, 128–155. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.joep.2019.03.001>
- Berkes, F. B. T.-R. M. in L. S. (2021). Biodiversity, Religion Traditions. In *Elsevier*. Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-822562-2.00011-6>
- Biwa, V. (2022). Multicultural identity development: An autoethnographic examination of a Sojourner's journey. *International Journal of Intercultural Relations*, 91, 119–126. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2022.09.008>
- Brown, M., & Moorer, R. (2015). *Gender and Women's Studies, Applied Research on* (J. D. B. T.-I. E. of the S. & B. S. (Second E. Wright (Ed.); pp. 736–741). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.10527-6>
- Chen, Z., Ong, D., & Sheremeta, R. (2022). Competition between and within universities: Theoretical and experimental investigation of group identity and the desire to win. *Journal of Economic Psychology*, 93, 102551. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.joep.2022.102551>
- Cheng, C.-Y., Hanek, K. J., Odom, A. C., & Lee, F. (2021). Divided Loyalties: Identity Integration and Cultural Cues Predict Ingroup Favoritism Among Biculturals. *International Journal of Intercultural Relations*, 80, 321–335. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2020.10.003>
- Clayton, J. (2020). *Multiculturalism* (A. B. T.-I. E. of H. G. (Second E. Kobayashi (Ed.); pp. 211–219). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-102295-5.10296-3>
- Cornaglia, F., Drouvelis, M., & Masella, P. (2019). Competition and the role of group identity. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 162, 136–145. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2019.04.022>
- Coşgel, M. M., Langlois, R. N., & Miceli, T. J. (2020). Identity, religion, and the state: The origin of theocracy. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 179, 608–622. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.jebo.2020.09.026>
- Dunning, D., Fetchenhauer, D., & Schlösser, T. (2016). Chapter One - The Psychology of Respect: A Case Study of How Behavioral Norms Regulate Human Action. In A. J. B. T.-A. in M. S. Elliot (Ed.), *Elsevier* (Vol. 3, pp. 1–34). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/bs.adms.2015.12.003>
- Groff, L. (2022). Religion and Peace, Inner–Outer Dimensions of. In L. R. B. T.-E. of V. Kurtz Peace, & Conflict (Third Edition) (Ed.), *Academic Press* (pp. 377–390). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-820195-4.00241-7>
- Hodgetts, S., & Hausmann, M. (2021). Sex/Gender differences in the human brain. In *Encyclopedia of Behavioral Neuroscience: Second Edition* (Vols. 3–3, Issue 2010). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-809324-5.24103-5>
- Hopkins, N. (2015). Identity and Identification, Social Psychology of. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences: Second Edition* (Second Edi, Vol. 11, Issue 1983). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.24063-4>
- Iverson, D. (2015). Multiculturalism. In J. D. B. T.-I. E. of the S. & B. S. (Second E. Wright (Ed.),

- Elsevier (pp. 22–27). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.63052-0>
- Jayadi, K., Abduh, A., & Basri, M. (2022). A meta-analysis of multicultural education paradigm in Indonesia. *Heliyon*, 8(1), e08828. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e08828>
- Jayles, B., Cheong, S. A., & Herrmann, H. J. (2022). Interactions between communities improve the resilience of multicultural societies. *Physica A: Statistical Mechanics and Its Applications*, 607, 128164. <https://doi.org/10.1016/j.physa.2022.128164>
- kementerian RI. (2019). *Moderasi Beragama*.
- Laurence, J. (2019). Community disadvantage, inequalities in adolescent subjective well-being, and local social relations: The role of positive and negative social interactions. *Social Science & Medicine*, 237, 112442. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2019.112442>
- Martinez, M. A., Osornio, A., Halim, M. L. D., & Zosuls, K. M. (2020). Gender: Awareness, Identity, and Stereotyping. In *Encyclopedia of Infant and Early Childhood Development* (Issue February). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-809324-5.21818-X>
- Nunner-Winkler, G. (2015). *Personal Identity: Philosophical Aspects* (J. D. B. T.-I. E. of the S. & B. S. (Second E. Wright (Ed.); pp. 742–749). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.63057-X>
- Pröpper, H. Y. L., Geiger, S., Blanken, T. F., & Brick, C. (2022). Truth over identity? Cultural cognition weakly replicates across 23 countries. *Journal of Environmental Psychology*, 83, 101865. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2022.101865>
- Sinha, S. (2022). Ethnicity and Identity Politics. *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, 689–699. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-820195-4.00251-X>
- Snow, D. A., & Corrigan-Brown, C. (2015). *Collective Identity* (J. D. B. T.-I. E. of the S. & B. S. (Second E. Wright (Ed.); pp. 174–180). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.10403-9>
- Stanley, M. L., Taylor, M. K., & Marsh, E. J. (2021). Cultural Identity Changes the Accessibility of Knowledge. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 10(1), 44–54. <https://doi.org/10.1016/j.jarmac.2020.07.008>
- Stapleton, L., & Marques, D. (2016). Human Values and Religion: Semi-Automatic Human Values Systems Analysis for Religious Institutional Diagnostics. *IFAC-PapersOnLine*, 49(29), 283–288. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2016.11.080>
- Sulaiman, S., Imran, A., Hidayat, B. A., Mashuri, S., Reslawati, R., & Fakhurrazi, F. (2022). Moderation religion in the era society 5.0 and multicultural society: Studies based on legal, religious, and social reviews. *Linguistics and Culture Review*, 6, 180–193.
- Viktorahadi, R. F. B. (2022). The Meaning of Religious Moderation According to Franz Magnis-Suseno: A Phenomenological Approach. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 2(2), 177–186. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i2.17912>
- Walter, L. (2012). *Women's Rights* (R. B. T.-E. of A. E. (Second E. Chadwick (Ed.); pp. 548–558). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-373932-2.00414-2>
- Ye, J. (2020). *Multicultural Cities* (A. B. T.-I. E. of H. G. (Second E. Kobayashi (Ed.); pp. 205–210). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-102295-5.10295-1>
- Zufriani, Z., Pitriani, P., & Damni, A. (2022). Rasch analysis of student attributes: development and validation of scale to measure religious moderation. *JPPPI (Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia)*, 8(1), 187–195.



الآفاق المستقبلية للنظرية النسوية ما بعد الحداثة

Future Prospects of Postmodern Feminist Theory

Abdul Mufid

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Khozinatul Ulum Blora

Email: nawalmiza@gmail.com

الملخص

هذا البحث يناقش الاختلافات الجوهرية التي حدثت في النظرية النسوية بعد ظهور نظريات ما بعد الحداثة، إذ إنه بدلاً من التعامل مع قضايا المرأة من المنظور الحقوقي العالمي، أصبح هناك اتجاه لاحترام الخصوصيات الثقافية، مع الإحتفاظ بتأكيد أهمية الحرية والحفاظ على الإنسانية وعدم القهر. ويتعامل هذا الإتجاه مع المرأة بوصفها قوة ناعمة قادرة على تغيير مستقبل العالم. ويهتم بالأسلوب الأنثوي في القيادة أكثر من اهتمامه بقضايا المرأة الجزئية التي تتغير وتتعدد تبعاً لطبيعة كل مجتمع على حدة. حيث تهتم هذه الحركة بالرؤية المستقبلية التي تعتمد فيها القيادات القائمة على قوة الهيمنة والسيطرة (patriarchal leadership)، إلى قيادات قادرة على التواصل والعتاء (relational leadership). تعدّ النظرية النسوية من أهم النظريات التي دخلت علم العلاقات الدولية في الثمانينيات من القرن العشرين والتي انضوت مع نظريات أخرى تحت اسم النظريات النقدية أو نظريات ما بعد الوضعية. ومع مرور ما يزيد على ثلاثة عقود منذ دخولها دراسة العلاقات الدولية، ما زالت النظرية النسوية تشكل أحد أهم محاور الجدل بين التيارات الوضعية والتيارات النقدية. فبعضهم يعدّها دخيلة على علم يختص بالأمن والدفاع والحرب والدبلوماسية، في حين يرى بعضهم الآخر في النظرية النسوية إسهاماً كبيراً لأنها تسلط الضوء على قضايا مغيبة عن دراسة العلاقات الدولية أهمها دور المرأة وواقعها وموقفها من القضايا التي تدرس. هذا البحث يسلط الضوء على جوانب عدة، أهمها الجدل الابستمولوجي والأنطولوجي الذي يسهم أتباع النظرية النسوية بتطويره ليس فقط في العلوم السياسية، وإنما في فلسفة العلم بشكل عام. كذلك حاول البحث مناقشة أهم الافتراضات الأساسية للنظرية النسوية وأهم الانتقادات الموجهة إليها. أما المنهج المتبع في هذا البحث هو الإستنباط أي الإنطلاق من النظرية إلى الواقع. بمعنى أن نبدأ من الافتراضات الأساسية للنظرية النسوية ونرى قدرتها التفسيرية ومدى صلاحيتها في فهم الظاهرة، وشرحها والتنبؤ بها في العلاقات الدولية. ويكشف هذا البحث أنّ القوة الأنثوية ليست قاصرة على المرأة والتحيز لها، ولكنها أسلوب قيادة ظهر في التاريخ عند قيادات إنسانية أحدثت تغييرات محورية مثل غاندي ومارتن لوتر كنج. ويتوقف الإنتقال إلى مرحلة تاريخية جديدة على تمكين النساء من القيادة وتشجيعهن على الثقة في أنفسهن فلا يحاولن أن يثبتن قدراتهن من خلال تبني أسلوب ذكوري مهيمن ومسيطر. يتعدى هذا الإتجاه الإهتمام بقضايا المرأة الخاصة إلى الإهتمام باكتشاف المرأة لقواها الكامنة، ويعتمد في الأساس على علم النفس العميق أملاً في الإستفادة من هذا الإتجاه في دراسات مستقبلية نظرية وتطبيقية.

الكلمات المفتاحية: النسوية، جندر، ما بعد الحداثة، المرأة

حققت ثورة الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١ طفرة نوعية في المعدلات الكمية والكيفية لمشاركة النساء من مختلف الخلفيات الإجتماعية في الحياة السياسية المصرية، وكذلك في المبادرات والمجموعات الشبابية التي تكونت في مختلف محافظات مصر على خلفيات أيديولوجية وفكرية مختلفة. ومع تصاعد وتيرة العنف سواء السياسي أو المجتمعي تجاه النساء في المجالين العام والخاص، ومع تزايد وعي قطاعات متزايدة من الشابات من مختلف محافظات مصر كنتيجة لمشاركتهن في الحياة السياسية والإجتماعية بشكل مطرد - بأن قضايا النساء لا تنفصل عن قضايا الوطن و بأن مشاركة النساء سواء في الحياة السياسية أو الإجتماعية أو الثقافية للبلاد لا تستقيم بدون خلق مجال عام آمن للنساء والقضاء على كافة أشكال العنف والتمييز التي تواجهها النساء في المجال الخاص أيضاً، فقد قررت مجموعات متزايدة من الشابات تنظيم أنفسهن في عدد من المبادرات والمجموعات والمؤسسات النسوية /النسائية التي نمت وانتشرت في مختلف محافظات مصر والتي تعمل على قضايا النساء بشكل مباشر في بيئتهن المحلية.

طرح مفهوم النسوية (Feminism) لأول مرة في مؤتمر النساء العالمي الأول الذي عقد في باريس عام 1892، وعرف المفهوم حينذاك على أنه الإيمان بالمرأة، وتأييد حقوقها، وسيادة نفوذها. أما معجم أوكسفورد Oxford فقد عرفه على أنه آراء ومبادئ مؤيدي إنجازات المرأة ومطالبها. بينما معجم Hachette فيعرفه بأنه منظومة فكرية، أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن. في حين أن معجم ويبستر Webster يعرف النسوية بأنها النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وتسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه (Jazrawi, 2018). وعرفت سارة جامبل في كتابها *النسوية وما بعد النسوية* بأنها حركة سعت إلى تغيير المواقف من المرأة كمرأة، قبل تغيير الظروف القائمة، وما تتعرض له النساء من إجحاف كمواطنات على المستويات القانونية والحقوقية في العمل و العلم، والتشارك في السلطة السياسية والمدنية (Gamble, 2002). بينما الكاتبة الكندية لوز توبان فتعريف النسوية بأنها إنتزاع وعي فردي في البداية، ومن ثم وعي جمعي تتبعه ثورة ضد موازين القوى الجنسية، والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية معينة (Al Rahbi, 2014).

وربما تعرف على أنها حركة تسعى إلى إعادة تنظيم العالم على أساس المساواة بين الجنسين ذكر/أنثى، في جميع العلاقات الإنسانية، إنها حركة ترفض كل تمييز بين الأفراد على أساس الجنس، وتلغي جميع الإمتيازات والأعباء الجنسية، وتسعى جاهدة لإقامة اعتراف بالإنسانية المشتركة للمرأة والرجل باعتبارها أساس القانون والعرف (Abbott, Tyler, & Wallace, 2006). وتعني النسوية أيضاً كل جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الإجتماعية الذي يجعل الرجل هو المركز، هو الإنسان، والمرأة جنساً ثانياً أو آخر، في منزلة أدنى، فتفرض عليها حدود وقيود، وتمنع عنها إمكانات للنماء والعطاء فقط لأنها امرأة. ومن ناحية أخرى، تُبخر خبرات وسمات فقط لأنها أنثوية. لتبدو الحضارة في شتى مناحيها إنجازاً ذكورياً خالصاً، يؤكد ويوطد سلطة الرجل وتبعية أو هامشية المرأة (Budgeon, 2015)

هي إذن حركة إجتماعية وسياسية تتبنى قضية النساء في المجتمع من منطلق القناعة بوجود خلل في ميزان القوى الإجتماعية والسياسية بين الرجال والنساء، وتقوم على الوعي والفعل. وتتشكل الحركة النسوية من الأفراد والمجموعات والمنظمات التي تشترك في الموقف والهدف، وتعبر عن ذلك بالفكر والعمل.

وكتأجه عام، فإن المصطلح يشير إلى التفرقة بين الذكر والأنثى على أساس الدور الإجتماعي لكل منهما تأثراً بالقيم السائدة. وفي هذا السياق، تتطلب عملية استجلاء مفهوم الجندر أو النوع الإجتماعي التمييز بينه وبين مفهوم الجنس أو النوع البيولوجي، فبينما يقتصر مصطلح الجنس على الإختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة، ويتسم بالتالي بالجبرية والإستاتيكية، كون الفروق الجسدية بين الرجل والمرأة فروقا ثابتة وأبدية، نجد أن مصطلح الجندر مفهوم دينامي، حيث

تفاوت الأدوار التي يلعبها الرجال والنساء تفاوتاً كبيراً بين ثقافة وأخرى، ومن جماعة اجتماعية إلى أخرى في إطار الثقافة نفسها. فالعرق، والطبقة الاجتماعية، والظروف الاقتصادية، والعمر، عوامل تؤثر على ما يعتبر مناسباً للنساء من أعمال (Dabrowski, 2021) إن طرح مفهوم الجندر كبديل لمفهوم الجنس يهدف إلى التأكيد على أن جميع ما يفعله الرجال والنساء، وكل ما هو متوقع منهم، فيما عدا وظائفهم الجسدية المتميزة جنسياً، يمكن أن يتغير بمرور الزمن، وتبعاً للعوامل الاجتماعية والثقافية المتنوعة.

تتمحور معظم نقاشات الحركة النسوية حول مفهوم الدور الاجتماعي، فتعمل على نقده أو التأريخ له أو إعادة بنائه، وبالنظر إلى مركزية هذا المفهوم بالنسبة إلى الحركة، عادة ما يدور نقدها كذلك في فلكه، وهو النقد الذي أدى إلى انتقال الحركة من موجة إلى موجة، وربما يؤدي إلى انتقالها لشيء جديد في المستقبل كذلك.

من كل ما سبق، فإن النسوية هي مجموعة من التصورات الفكرية والفلسفية التي تسعى لفهم جذور وأسباب التفرقة بين الرجال والنساء، وذلك بهدف تحسين أوضاع النساء، وزيادة فرصهن في كافة المجالات. إن النسوية ليست فقط أفكاراً نظرية وتصورات فكرية مؤسسة حصائيات حول أوضاع النساء في العالم، وترصد التمييز الواقع عليهن سواء من حيث توزيع الثروة أو المناصب أو الفرص وأحياناً حتى احتياجات الحياة الأساسية من مأكلاً وتعليم ومسكن وغيره. النسوية هي إذن وعي مؤسس على حقائق مادية، وليست مجرد هوية.

نبذة تاريخية عن الموجات النسوية

مرت الحركة النسوية في العالم بمراحل عدة، يصعب اختصارها في هذه العجالة، لكن هذا لا يمنع من القول إنها شهدت ثلاث موجات/ منعطفات كبيرات منذ أن بدأت مجرد حركة مناهضة للظلم الاجتماعي، وباحثة عن تحقيق حقوق المرأة في العمل والحصول على أجر مساو للرجل والمشاركة في الحياة السياسية، وإلى أن أصبحت نظرية اجتماعية ثقافية متماسكة لها منظراتها ومنظروها أيضاً. في الممارسة العملية حققت المرأة الكثير مما طالبت به، لكن خلف هذا النجاح ثمة فكر، ونظرية، وممارسة نقدية وسوسيولوجية كانت هي المرجع الفكري الذي تستند إليه الحركات النسوية ومؤسساتها، لا سيما في أوروبا. ومثل كل نظرية، شهدت الحركة النسوية على الصعيد الفكري تغيرات كثيرة يمكن تسميتها بموجات كبيرة.

الموجة النسوية الأولى

ارتبطت النسوية المبكرة ارتباطاً مباشراً بصدر كتاب *دفاع عن حقوق المرأة* عام 1792 للكاتبة البريطانية النسوية ماري ولستونكرافت. يعتبر الكتاب من أوائل الكتب الفكرية النسوية في العالم، وأبرز كتب مدرسة النسوية الليبرالية. ينقسم الكتاب لثلاثة عشر فصلاً، تتناول فيه ولستونكرافت حقوق المرأة، وتركز على أهمية تعليم المرأة واحترامها ومعاملتها كإنسان عاقل، وليس ككائن عاطفي. كتبت ولستونكرافت الكتاب كرد على بعض فلاسفة القرن الثامن عشر، الذين نادوا بعدم أحقية المرأة في التعليم. وكان من بينهم شارل موريس تاليران، الذي كتب تقريراً للجمعية القومية الفرنسية، يقول فيه إن المرأة لا يجب عليها تلقي أي تعليم، سوى هذا الذي يساعدها على تأدية دورها في المنزل. في كتابها، أكدت ولستونكرافت على ضرورة تعليم المرأة، فهي جزء أساسي في هذا المجتمع. وأضافت أن تعليم المرأة يساعدها على تربية أطفالها وأن تصبح رفيقة جيدة لزوجها، وليس فقط زوجة تابعة له. ومع أن ولستونكرافت لم تستخدم مصطلح الأدوار الجندرية إلا أنها رفضت الفكرة التي تقول إن المرأة بطبيعتها غير عقلانية وعاطفية لا تهتم سوى بالمتعة، وأشارت إلى أنه يتم التعامل مع النساء كما لو أنهن دمي، وبالنتيجة تنمو شخصياتهن بهذا النمط وتتركز اهتماماتهن في أشياء تافهة.

وأضافت أنه إذا تم التعامل مع الرجال بنفس الطريقة، فستتشكل شخصياتهم واهتماماتهم على نفس النمط. وأكدت ولستونكرافت على ضرورة احترام المجتمع للمرأة ومعاملتها ككائن بشري عاقل له حقوقه الإنسانية، وليس كشيء عاطفي يمكن إمتلاكه وبيعته من خلال مؤسسة الزواج. (Dominguez-Amoros, Batthyany, & Scavino, 2021) مع أن ولستونكرافت نادى بالمساواة الجندرية في بعض الجوانب، مثل الجانب الأخلاقي، إلا أنها لم تعلن صراحة أن النساء والرجال متساوون على كافة المستويات، كما أنها دعت لتعليم المرأة لتكون رقيقة وأما جيدة، متجاهلة الدور الاجتماعي والسياسي للمرأة.

كانت الغاية النهائية للنسوية في موجتها الأولى هي نيل المرأة بعضاً من الحقوق العامة التي يتمتع بها الرجل، لذلك دأبت على تأكيد المساواة بين الجنسين، وأن الفوارق النوعية للمرأة هامشية لا تجعلها أقل، ولا تحوّل دون تلقّيها العلم وممارستها العمل والحياة السياسية والتصرف في أموالها مثل الرجل. أي عملت على الإقتراب بالمرأة من النموذج الذكوري السائد كنموذج حضاري للإنسان، وسارت في مسار التحجيم والطمس للخصائص الأنثوية المميزة. وكان هذا هو السبيل الأوحى لفك إفسار المرأة.

احتدم الجدل في طيات هذه الموجة، ووصل صداه إلى المشرق العربي على يد الرواد أمثال: رفاة الطهطاوي وقاسم أمين ونظيرة زين الدين وهدي شعراوي ... إلخ، وجرى العمل، ومازال، على صياغة التصور الإسلامي لتحرير المرأة العربية. على العموم أخذت الحرب العالمية الأولى في خنادقها الرجال من أنحاء أوروبا، واضطرت المرأة إلى النزول إلى مواقع العمل التي خلت منهم، وأدته على أكمل وجه، فيما يمكن اعتباره حسماً للجدل في الفكر الغربي، وظفرت المرأة بحقوق المواطنة في إنجلترا ونيوزيلندا والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي ... إلخ، وبدا الطريق ممهداً لكي تنالها في البقاع الأخرى. وارتفع حق تعليم المرأة كمثل أعلى في أنحاء شتى في العالم بدرجات متفاوتة (Elbably, 2022)

هذه الموجة النسوية الأولى في الفكر الغربي حركة إجتماعية سياسية أولاً وأخيراً، غير ذات مضامين فكرية أو أطروحات فلسفية تتجاوز المطالبة بتلك الحقوق. ومع العام 1920 كانت قد حققت كثيراً من أهدافها. ودخلت النسوية في مرحلة كمون وهدوء نسبي، خصوصاً أن العالم الغربي كان منشغلاً آنذاك بيوادر الحرب العالمية الثانية المقبلة ثم عواقبها، ويواجه الكفاح الباسل ضد الإستعمار الممهد لحركات التحرر القومي في العالم الثالث.

الموجة النسوية الثانية

أما الموجة الثانية فقد بدأت في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وفيها انتقلت الحركات النسوية من الكفاح الميداني إلى الإهتمام ببناء النظرية النسوية التي تركز على تفكيك الثقافة البطريركية ونقدها، وهنا تحضر سيمون دي بو فوار كرمز لهذه المرحلة بكتابتها *الجنس/الآخر* الذي أعتبر عمدة المؤلفات الخاصة بالحركات النسوية في هذه الفترة. اختلفت الموجة النسوية الثانية عن سابقتها في جوانب هامة منها: أن الموجة الأولى اقتصرت على النضال المطلي سعياً وراء تحقيق هدفها في إنجاز مبدأ الحقوق المتساوية، بما في ذلك حق الإقتراع، وحق الملكية، وحق المواطنة الكاملة. أما الموجة الثانية فقد نقلت الإهتمام من الجوانب المطلية إلى المفاهيم النظرية لتفسير أسباب اضطهاد المرأة، فحفزت بذلك ظهور مؤلفات وتنظيرات في كتب ودوريات عديدة في مجال الأنثروبولوجيا والإنسانيات؛ ومنها علم الإجتماع الذي لم يعر اهتماماً لموضوع المرأة في دراساته الكلاسيكية، قبل أن تصبح دراسات المرأة حقيقة واقعة في العلوم الإجتماعية بفضل الموجة الثانية من النسوية. بدأ أحدثت هذه الموجة ثورة في المفاهيم، مقترحة إعادة النظر في الجندر الذكوري لمناهج المعرفة، ساعدها في ذلك تأثرها بالظرف السياسي الذي ميّز ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، حيث عارضت نسويات الموجة الثانية حرب فيتنام، وشاركين في حركة الحقوق المدنية. (Fawcett, 2022b).

ركزت هذه الموجة اهتمامها على تحرير المرأة من قمع المضامين الإجتماعية والثقافية للنظام الأبوي المهيمن، فسلطت الضوء على ماهية الجسد الأنثوي، بما يمثله من معان ترتبط بحقيقة أن الإختلاف البيولوجي بين المرأة والرجل، أُستغل لإسباغ نوع من التنميط الإجتماعي والثقافي لأدوار الجنسين، وهو جذر التمييز ضد المرأة على أساس النوع البيولوجي. في كتابها *الجنس الأخر* كتبت سيمون دي بوفوار عبارتها الشهيرة: المرأة لا تولد امرأة، بل تصبح امرأة. هذه العبارة المفعمة بالمعاني المكتنفة، حفزت على ظهور فكر جديد حول طريقة النظر لاختلاف الجندي من حيث المكانة، والدور الإجتماعي المعطى لكل من المرأة والرجل. من هنا تركزت المعركة الأساسية للموجة النسوية الثانية على الأبعاد الأيديولوجية وراء تهميش المرأة ودورها، إذ كيف يمكن تحقيق المساواة، واللامساواة قائمة في توليفة البناء الأيديولوجي، والإجتماعي، والثقافي، واللغوي، وجميعها يحدد مسبقا مكانة ودورا مختلفين للمرأة والرجل. (Fawcett, 2022a).

ظهر مفهوم الجندر في الموجة الثانية من أعمال منظري ومنظرات الحركة النسوية خلال تحليلهن للعلاقات الإجتماعية، وبحثهن عن أسباب هيمنة الذكور على الإناث. فكانت تلك النسويات يؤمن بأن الجنس طبيعة بيولوجية ثابتة في البيئة الوراثية. أما الجندر فهو ليس طبيعة بيولوجية، وإنما نتيجة لسيرورة اجتماعية تحدد الأدوار والسمات بطرق مختلفة باختلاف الثقافة. ففي هذه المرحلة انتقد فلاسفة الحركات النسوية، التشريعات القانونية المجحفة بحق النساء. وقد أدى استخدام مفهوم الجندر إلى انبثاق نوعين من التنظير: الأول يقول بوجود ماهية ثابتة لكل جنس، وبتأثير العوامل البيولوجية على الطبيعة البشرية، ويمثل هذا الإتجاه كل من ماري دالي، سوزان جريفن، مارلين فراي وغيرهن. والثاني يرفض وجود ماهية ثابتة، ويؤكد تأثير العوامل الإجتماعية على الإنسان، ويمثله كل من جوليت ميتشيل، ساندر بارتي، بيتي فرايدن، كيت ميايت وغيرهن. وقد غالى كل اتجاه في تقديره تأثير عامل واحد على سلوك الفرد، فالإعتقاد بحتمية بيولوجية أدى إلى المغالاة في تعظيم الصفات الأنثوية، وفي تقدير أهمية جسم المرأة، إلى درجة اختزال المرأة في حدود الجسد، واختزال الجسد في حدود بعده الجنسي. والثاني بالغ في تقدير العامل الإجتماعي، وفي تفسير الفروق الطبيعية، والنفسية، والفيزيولوجية، والبيولوجية بين الجنسين بالإختلافات الإجتماعية والسياسية. وكانت تسمى الموجة الثانية بالنسوية الجديدة، لأنها اكتسبت نضجا فكريا، فكانت تهدف إلى البحث عن إطار نظري أعمق وأشمل من مجرد المطالبة بالمساواة مع الرجال، وطبقا للنموذج الذكوري السائد للإنسان الرجل. ففي هذه الموجة تم التأكيد على ضرورة إعادة اكتشاف النساء لأنفسهن كنساء، ومن ثم صياغة نظرية عن الهوية النسوية أي الأنثوية، وتحولاتها الممكنة. وقد أمكن تحقيق ذلك بفضل التطور المعرفي، وتطور مناهج البحث، والنساء الأكاديميات القادرات على إخراج بحوث متعمقة في ذلك. واكتسب مصطلح النسوية خلال هذه الموجة طابعا أكاديميا، سواء في داخل مجال الدراسات النسوية، أو غيرها من المجالات. وبعد ما حققت الموجة الثانية من الحركة النسوية الغربية بعضا من مطالبها، بدأ استخدام مفهوم الجندر، فأصبح الحديث عن الجنسين بدلا من الحديث عن المرأة وحقوقها. وفي هذه المرحلة لعبت مقولة الجندر دورا مهما في التحليل والنقد النسوي.

الموجة النسوية الثالثة

أما الموجة الثالثة فبدأت منذ الثمانينيات من القرن العشرين، وهي مستمرة إلى اليوم. وتركز اهتمامها بشكل خاص على طرح مسألة الإختلاف بين الجنسين، و الهوية الأنثوية، وتمثلها حاليا المحللة النفسية والفيلسوفة لوس إرجاراي. وإذا ما تجاوزنا المرحلة الأولى التي كانت نضالية وسياسية أكثر مما هي تنظيرية، فإن مجمل تاريخ الحركات النسوية يكمن في الإنتقال من مرحلة محو الإختلافات بين الرجل والمرأة طبقا لمبدأ المساواة العام، حيث كانت الرغبة في دفع المرأة

إلى الفضاء العمومي وفرض ذاتها في ميدان الفعل والعمل، تقتضي بالضرورة تجاوز القول باختلاف الجنسين إلى مرحلة الاعتراف بالاختلاف الجذري الموجود بين النوعين والدفاع عنه (Sohail, 2021)

كانت سيمون دي بوفوار تعتقد أن الوضع البشري واحد بالنسبة للجميع ذكرا كان أو أنثى، وكانت تدافع عن ضرورة تجاوز الاختلافات التي لم يصنعها سوى السياق الثقافي والتاريخي، وهذا هو ما تدل عليه المقولة الشهيرة: المرأة لا تولد امرأة بل تصبح امرأة. أما اليوم فإن المقاربات الجديدة تميل أكثر إلى الاعتراف بالتنوع، والانسوية، وكما ترى إريجاراي فإن فكرة المساواة ذاتها هي فكرة ذكورية، لأنها تعني بكل وضوح أن المرأة ينقصها شيء يمتلكه الرجل، وأن من حقها الحصول عليه لأنها تستحقه. وبالتالي فإن هذه المساواة تتم تسويتها ضمن المنظور الذكوري، أي ضمن الشروط والمقاييس التي يفرضها الرجل. فتري إريجاراي أن المرأة عليها أن تضع رهانها من أجل أن تصبح امرأة، فالأمر يتعلق ببناء الذات، وتأسيسها في هذا الإتجاه، تقول: أنا أولد امرأة، لكن يجب عليّ مع ذلك أن أصبح هذه المرأة التي أكونها بالطبيعة. (Gamble, 2002). وكيفما كان الحال نستطيع أن نقول إن المساواة لا تعني أن يلتحق الرجل بالمرأة، أو المرأة بالرجل، بل أن يتمكن منهما من أن يكون ذاته وأن يفرض ما يخصه وأن يتم الاعتراف به من طرف الآخر على أنه آخر غير قابل للإختزال في هوية واحدة أو تطابق واحد.

كان المنطق الأساسي الذي تأسست عليه الموجة الثالثة، نقد الموجتين الأوليين باعتبارهما ذكوريين التوجه، إذ هدفت الحركة النسوية قبل الموجة الثالثة، إلى توسيع حقوق النساء لمساواتهن بالرجال، لكن الحركة كانت تعترف في هذا النشاط بتفوق نمط الحياة الذكوري ومعياريته، كما لو كان تحرير النساء يتمثل في تحويلهن إلى رجال، على النقيض من ذلك، بذلت الموجة الثالثة جهدا كبيرا في الإحتفاء بتجارب النساء كما يعشنها فعلا، وتمكينهن من الفخر بجنسهن ومشاعرهن وخبرتهن باعتبارهن نساء.

تميزت حركة ما بعد النسوية أو الموجة الثالثة من الحركة النسوية، بتأثير فلاسفة الحركات النسوية، بأراء فلاسفة ما بعد الحداثة من مثل فوكو ودريدا، حيث شكل نقد هؤلاء الفلاسفة لمفهوم العقلانية، ولركزية العقل، وللتعريف الواحد للحقيقة، حلقة الوصل بين الفكر النسوي وفكر ما بعد الحداثة. وحققت آراء فوكو المفكرات على تقديم المذهب النسوي على أنه علم مواجهة يتحدى حصر الإنسانية بالذكر والتعريف الجندري للذكورة. ووجدت بعض المفكرات في آراء دريدا التي تحمل فكرا نسويا وموضوعات تتعلق بالنساء عناصر مناسبة لبناء النظرية النسوية. وتعتبر ما بعد النسوية أحدث حلقة من حلقات التنوع في ملامح الفكر النسوي الذي يتسم بالتحوّل والتغيّر المستمرين. وتسير هذه الحركة على النهج النظري النسوي للموجة النسوية الثانية في دراسة العلاقات المثمرة عن مرحلة ما بعد الحداثة، بقصد الجمع بين مختلف طرق صياغة، وتشكيل شخصية ودور المرأة في أيّ مجتمع (Gill, Kelan, & Scharff, 2017)

عمل الجيل الثالث على نقد منظومة التضاد الثنائية، وبنية التفكير البطريركي التي تقوم على التعارض والتراتب، وليس على الندية والاختلاف والتنوع والتلون. هكذا نلاحظ استخدام النسوية المعاصرة استراتيجيات تفكيكية لكي تزعزع استقرار النظام الثنائي الكامن في ثنائية الذكر/ المؤنث، وتخلخل الهياكل الأساسية التي تقوم عليها هذه الثنائية، منعا للتمييز بينهما، ذلك يتيح للرجال والنساء المشاركة في التوصل إلى طرق جديدة لصياغة الذات المعاصرة.

إن تعبير ما بعد النسوية قد جاء ليقول بأن المرأة هي قضية مجتمع، وأن حقوقها ليست معزولة عن حقوق المجتمع ككل، فتيار ما بعد النسوية رد على بعض أفكار الموجات النسوية السابقة، التي جعلت من الرجل المنتهك الوحيد لحقوق المرأة، واعتباره الخصم والغريم الذي يجب انتزاع الحقوق منه، حيث حلت مصطلحات جديدة فيما بعد النسوية مثل: العدالة الإجتماعية، وحقوق الفرد، وتحرر المجتمع، فحقوق المرأة هي حقوق البشر كافة.

ما بعد الحداثة والنسوية

عندما نتحدث عن نسوية ما بعد الحداثة، علينا أن نبين الخط العام لاتجاه ما بعد الحداثة، كي يتبين أن تقع نسوية ما بعد الحداثة في هذا الإتجاه، مع العلم أن نسوية ما بعد الحداثة ليست إتجاها واحدا وإنما هي إتجاهات متعددة. نشأ إتجاه ما بعد الحداثة في العمارة والفنون والأداب، ولكنه تخطى هذه المجالات ليصل إلى العلوم الإجتماعية، وأصبح تعبير "ما بعد post" يلحق بأيّ لقاب من ألقاب المدارس الإجتماعية مؤكداً أن هناك تغيراً في النظريات الكلاسيكية الكبرى ونقداً لها، ما بعد الوظيفية (Post Functionalism)، وما بعد الماركسية (Post Marxism) أو ما بعد البنائية (Post Structuralism).

ينبغي أن ننظر إلى ما بعد الحداثة في إطار نقده لمفهوم الحداثة؛ فالحداثة هو إتجاه نشأ في الغرب، واعتبر الثقافة الغربية ثقافة عالمية، وأراد أن يفرضها على العالم. وفي أحضان علم الإجتماع ذاته، نشأ الفكر الإستعماري الذي افترض أن واجب الدول المتقدمة أن تشكل المنظومة الثقافية للعالم أجمع المختلف عنها في الثقافة والفكر، وفي ظل هذا المناخ الحداثي، ظهر علم الإجتماع لبحث عن نظرية في التاريخ تتناسب مع الرؤية الغربية، واعتبار أن ما وصل إليه علماء الإجتماع في القراءة التاريخية هو نهاية التاريخ، وأن المنهج العلمي يتخطى الحدود الجغرافية والثقافية، لأنه منهج يعتمد على العقل والتجربة، ولهذا سينتهي الفكر الميتافيزيقي. ولأن المنهج العلمي تحول رئيس في الحضارة الإنسانية، تبع ذلك بدهاء منطقية. وهي أن العلوم الإجتماعية وما أنتجته من نظريات كبرى قادرة على تفسير التغيرات الإجتماعية وعلى الظواهر التي تتولد منها (Sarikaya-Sen, 2021)

تتفق المدارس الإجتماعية الكبرى أن الدين مرحلة تاريخية، واختلفت كل مدرسة في تفسيرها لحركة التاريخ، ولكن من المنظور الكلي الشامل، لا يوجد تناقض بين تلك المدارس - التي يمكن تقسيمها بشكل عام إلى المادية التاريخية والوظيفية والتفاعلية. وعلى الرغم من أن كل مدرسة قد بدأت من نقطة إنطلاق مختلفة، ومع ذلك اتفقوا على أن التقدم يسير في خط صاعد، متأثرين في هذا بنظرية التطور الدارونية. ورفعت منظومة الحداثة العقل فوق الوجدان، وتبنت الإتجاه الوضعي (positivism) واسترشدت به في الدراسات للتاريخ والمجتمع، وترتب على ذلك أنها افترضت أن دراسة الواقع يصف الواقع وليس هناك فجوة بين المعرفة والواقع، أي أن الدراسة العلمية للمجتمع تعكس ما هو موجود واقعيًا في هذا المجتمع (Phipps, 2016)

ومع التطور في العلوم الإجتماعية ظهرت المدارس النقدية، ومنها علم اجتماع المعرفة، الذي أصبح أشبه بفلسفة العلم منه إلى فرع من فروع علم الإجتماع، وكان من أوائل المساهمين فيه كارل مانهايم في كتابه *الأيدولوجيا والطوباوية* (Mannheim, 2013). وبعد منتصف القرن العشرين بقليل ظهر كتاب اشترك في تأليفه بيتر برجر وتوماس لوكمان بناء *الحقيقة اجتماعيا* (Lorber, 2011)

واعتر هذا الكتاب علامة في نقل علم اجتماع المعرفة إلى مجال جديد. ومن هنا أصبح ممكنا هدم المطلقات الأيدولوجية و تكوينها في ضوء الحياة اليومية والثقافية المتغيرة، وتأثرها بالبناء الطبقي. ومهد هذا التيار لظهور اتجاه ما بعد الحداثة، حيث أن تأكيد أن الحقيقة تبنى اجتماعيا، انطوى على إمكانية تفكيك البنية الفكرية إلى عناصرها الأولية لبحث كيف تم بناء هذه الحقيقة.

من هذه الزاوية يعتبر إتجاه ما بعد الحداثة إتجاها نقديا، ولكنه لا يتوقف عند إحلال نظرية بدلا من أخرى، ويفرض في الأساس أن تكون هناك نظرية كبرى تفسر الواقع الإجتماعي، كما يؤكد أنه لا توجد حقيقة مطلقة، أو حقيقة واحدة. فإذا كان العالم في سيرورة لا تتوقف فكيف يمكن تفسيره بنظرية سابقة على هذا التغير. ويتبع ذلك أنه لا يوجد

نظرية يمكن أن تفسر الواقع، ذلك أن النظرية تنبع من الواقع أكثر من ارتباطها بتفسيره، هي تخلق من رحم المتغيرات المستمرة، ولذا ليس هناك نظرية يمكن أن تستخدم خارج نطاق الإطار الاجتماعي الذي انبثقت منه .

نجد أننا أمام تناقض ظاهري من حيث إن اتجاه ما بعد الحداثة يؤكد على النسبية المطلقة، بينما الحركة النسوية في صورتها الكلاسيكية تؤكد على الحقوق الإنسانية بصرف النظر عن الخصوصيات الثقافية، ولذا يبدو أن الإتجاهين يسيران في خطين متناقضين (Jazrawi, 2018). هذا التناقض الظاهري ليس تناقضا حقيقيا، إذا أخذنا في الاعتبار أن اتجاه ما بعد الحداثة لا يشمل أي نظرية ولا يعبر عن أي أيديولوجية، وعلى قدر نفيه إمكانية بناء نظريات كبرى، فهو في الوقت ذاته، لا يقف حكما على التغيرات والمتغيرات التي تحدث على أرض الواقع، وتضامن النساء لا يعني أنه يجب أن يكنّ حاملات لخط أيديولوجي واحد، ولهذا لا عجب أن نرى تعدد التيارات النسوية بشكل غير مسبوق. نجد أننا أمام النسوية النفسية (feminism psychological)، والنسوية الإيكولوجية (ecofeminism)، والنسوية الروحية (spiritual feminism) or theological feminism والقوميات عابرة والسنوية (transnational feminism).

وإذا أردنا أن نرجع إلى الجذور الفكرية إلى نسوية ما بعد الحداثة نجد أننا أمام مصادر يمكن تلخيصها في الأتي: أولا ما بعد البنائية. structuralism post وثانيا فلسفة ما بعد الحداثة modern post philosophy، وثالثا النسوية الفرنسية Feminism French . وقد ظهرت هذه المدارس في نفس الوقت تقريبا، وهي تتشابك وتتربط في توجهها النظري. ونكتفي بتوضيح الخطوط العامة لما بعد البنائية

ما بعد البنائية (Post Structuralism)

نبدأ بشرح بسيط للبنائية يعقبة شرح لما بعد البنائية. استخدمت البنائية في الدراسات الأنثروبولوجية واللغويات والتحليل النفسي، ومجالات إنسانية عديدة. وهي تعني بتحليل المعاني المضمنة وما يحتويه موضوع الدراسة من بناء تحتي سواء كان مجال الدراسة يعني باللغة أو الثقافة أو السياسة أو أي مجالات أخرى. وبالنسبة للغويين فإنهم يدرسون العلاقة بين اللغة وبين بناء علاقات القوة داخل المجتمع. تضم هذه المدرسة كوكبة من العلماء في مختلف فروع الإنسانيات منهم فرويد Freud. St والكأن Lacan مع العلم أن المؤسس لها هو ليفي ستراوس. وما بعد البنائية تنقد المدرسة الأم في المجالات الأتية:

نقد التمسك بالمنطق الواحد (Criticism of Logocentrism)

الإعتقاد أن هناك قواعد منطقية ثابتة فرض غير حقيقي تبعا لدريدا (1978) Derrida أحد أبرز المنظرين لما بعد الحداثة، ويؤكد أنه ليس من الممكن الوصول إلى حقيقة منطقية لا خلاف عليها. التمسك بالمنطق الواحد أو القانون الوحيد تفترض أن هناك صفات جوهرية فكرية، ويقف دريدا ضد هذا الإعتقاد، حيث يرى أن الصفات وتقسيمها وتعريفها وبناءها يختلف باختلاف السياق الاجتماعي التاريخي السياسي. لا يوجد معاني أساسية جوهرية essentialism، كل التعريفات تتحدد من خلال السياق التاريخي والمواقف التي تستخدم فيه، ولهذا فإن تعريف امرأة أو رجل لها دلالات ثقافية تاريخية متغيرة (Najam, Jawad, & Ishaque, 2022).

تأكيد التعددية (multiplicity)

يفرق دريدا بين الإختلاف في المطلق، وبين الإختلاف الذي يؤثر على قراءة النص، وعادة ما يلجأ البنائيون إلى تعريف الشيء بالضد له، مثل الذكر عكس الأنثى، أو الأنثى ليست ذكرا، أو بين العقل والإنفعال، واستبعاد الإنفعال يؤكد أعمال

العقل، ويرون أن كل خصائص يضعونها لهذه الكلمة لا تحتوي على شيء من الكلمة الأخرى، وهذه المنهجية في التعريف مرفوضة، ذلك أنه بالنسبة لدريدا فإن الأشياء متصلة وليست هناك حدودا فاصلة بين شيء وضده، ويرى دريدا أنه بينما نميل إلى أن نفكر بهذه الطريقة الإستقطابية بين ضدين، إلا أنه يمكن أن نفكر بطريقة أخرى، حيث يصبح تواجد الضدين ممكنا، وعدم وجود أي منهما ممكن أيضا. ويرجع دريدا هذه التقسيمات التعسفية إلى اللغة التي تسقط على الشيء المراد تعريفه دلالات منبثقة من ثقافة تضع حدودا فاصلة بين المعاني المفسرة لأي شيء. وعندما نعرف الشيء بضده، فإننا نخلق هيمنة غير ظاهرة بين الفئات التي نضعها في هذه العلاقة. مثال عندما نقول الرجل ليس امرأة. النفي يحمل تفضيلا مضمنا للرجل، والعكس صحيح أيضا (Munir & Sumaira, 2021).

التفكيك (Deconstruction)

إحدى الوسائل كي نعيد تركيب المعنى هو من خلال التفكيك. والتفكيك هو طريقة لتحليل المحتوى الذي لا نستطيع أن نفهمه إلا من خلال أبعاد السياق. وعندما نلجأ إلى التفكيك فهذا معناه أننا لا نقبل البناء كما هو على أنه هو المعنى الوحيد. بدلا من ذلك نحن ننظر إليه من خلال السياق الاجتماعي والتاريخي والسياسي. ويوضح التفكيك الإحيازات الفكرية، ومن خلال التفكيك، نكتشف أن ما نعتبره ثابتا ومعبرا عن نظام اجتماعي يفقد ثباته، ويعاد النظر في الرؤى التي كانت تبدو هامشية في ضوء جديد. وهذه العملية تضعف هجمة النظام السائد، وتعطي فرصة كي تظهر الأصوات المكتومة والممنوعة من التعبير عن نفسها. ويتضح هذا فيما يؤخذ على أنه أمر مكتسب notion it grant for taken فهو ليس كذلك بالضرورة، ومثال ذلك الأدوار الاجتماعية التي تعطي للرجل والمرأة أو الصفات الفاصلة بينهما. إن الفكرة التي تبدو بديهية يمكن تفكيكها إلى عناصرها الأولية، وإعادة بنائها بالبحث عن السياقات الثقافية والاجتماعية التي أوجدتها، وما يسري على المواقف الاجتماعية ينطبق على اللغة التي خلقت المعاني المرتبطة بهذه المواقف. ويصبح النوع الاجتماعي ليس مجرد أدوار وضعتها الثقافة، ولكن فكرة النوع نفسها قابلة للتفكيك، ويمكن الإستغناء عنها كلية.

تعدد الخطاب (Multiple Discourses)

أظهر التفكيك أن التاريخ غفل رؤية هؤلاء الذين لا يتواجد نص بشأنهم، وأشار ميشيل فوكو (1978) أن الرؤى المتعددة للخطاب على الرغم من حضورها، إلا أنه من النادر أن يتم الإستماع إليها. والخطابات المتعددة معناها ألا نقسم الخطاب إلى مقبول ومرفوض، أو خطاب مسيطر وآخر خاضع، بل نعيد توزيع الخطابات بعد تفكيكها ثم إعادة تركيبها. بعبارة أخرى يمكن القول إن التناقض في محتوى الخطابات يدفعنا إلى أن نرتفع إلى مستوى أعلى من الإدراك كي نفكك كل يحمله من معاني تم تفكيكها ثم إعادة بنائها في سياق جديد. أي أنه مع تعدد الخطابات تبعا للثقافات يمكن أن يكون هناك قبول للتعدد من دون إعلاء قيمة خطاب ليطغى ويهيمن على الخطاب الأخر. أي إن نسوية ما بعد الحدائة تقبل التعددية في الثقافات، لا تضع تفضيلا بين ثقافة وأخرى

الذاتية (Subjectivity)

تشير الذاتية إلى الأفكار المنبثقة من الوعي ومن اللاوعي، ومن المشاعر، والشعور بالذات، والطريقة التي يتم بها فهم العالم في الثقافة ذات المركزية المنطقية، يفترض أن الفرد له شخصية ثابتة لا تتغير، أما فيما بعد البنائية فإن الذات تتغير وتظل في تكوين مستمر كلما نطق الإنسان أو تعرض لموقف جديد (Margot, 1996)

إذا جمعنا هذه الخصائص السابقة، ندرك أن نسوية ما بعد الحداثة تقبل وجود الاختلافات بوصفها واقع، وهو الواقع الوحيد الذي له الإستمرارية، ويذهبون إلى حد القول أن تصنيف الحركات النسائية التي خرجت من عباءة الحداثة تتناقض مع التعددية. ولهذا تم تفكيك كلمة "امرأة" أو "سيدة" لأن هذا التعريف يبني إجتماعيا، أي أن المطالبة بحقوق المرأة على سبيل المثال، ليس شيئا واحدا بالنسبة لكل امرأة في العالم. ومن هذه الزاوية يرون أن الحركة النسوية التي يقودها نساء ذو بشرة بيضاء من الطبقة المتوسطة، لا يستطيعون أن يتحدثون أو يفهم معنى الظلم الواقع على المرأة ذات البشرة السمراء، أو تلك التي تعيش في منطقة جغرافية أو ثقافية مختلفة. ولذا ينبغي عندما يكون الخطاب متعلقا بالمرأة لا يتم هذا في المطلق، بل ينبغي أن يكون عن المرأة في مجتمع بعينه في واقع ثقافي خاص بها. إذا كان هناك خط يجمع نسوية ما بعد الحداثة، فهو أن التعددية واقع لا سبيل لإنكاره.

نسوية ما بعد الحداثة وعلم النفس العميق

في البداية يجب أن نؤكد أن علم النفس العميق لم يتوجه إلى قضية المرأة بوصفها قضية منفصلة، وإنما توجه في الأساس إلى "الإنسان"، والتحقق الإنساني للمرأة والرجل (self-realization or individuation) وربط كارل جوستاف يونج مؤسس علم النفس التحليلي -الذي أصبح يطلق عليه علم النفس العميق- ما يحدث في المجتمع بما يحدث داخل الفرد (رجلا وامرأة). ومن هذه الزاوية فليس الإنسان صنيعة للمجتمع الذي تواجد فيه، وإنما هناك علاقة تبادلية بين ما يحدث في الخارج وما يحدث في داخل النفس الإنسانية. وبناء على هذا فإنه أرجع الحروب والصراعات التي سادت في العصر الذي نشأت فيه -وقد شاهد حربين عالميتين- وأرجع هذا إلى الخلل النفسي الذي أصاب الأفراد جماعيا. ومن هنا أصبح تحليل ما يحدث في المجتمع يرتبط بما يحدث على المستوى النفسي بالنسبة للأفراد الذين يشكلون هذا المجتمع. فهو يرى أنه إذا كان هناك شيء يحدث في العالم في اتجاه غير صحيح، فإن هذا يرجع إلى ما يحدث داخل الإنسان؛ ولهذا فإن الإنسان عندما يدرك هذا، عليه أن يصحح مساره أولا (Mijares, Rafea, & Angha, 2013).

أما ما توصل إليه من الربط بين ما يحدث في داخل النفس الإنسانية من ناحية، وبين ما يحدث في الخارج، فإنه قدم هذه الرؤية من خلال منهج معقد، وأفرد يونج لهذه الرؤية مقالات وأبحاث عديدة وكتبا كثيرة. يقول في سيرته الذاتية:

في هذا العصر توجه انتباه الإنسان إلى العالم المادي المحسوس، ولهذا أخرج أسوأ ما في الناس والعالم. إن ظاهرة الحكومات الدكتاتورية، وكل المآسي التي صاحبها، هي نتيجة النظرة المحدودة قصيرة المدى للقدرات العقلية المبالغ في قيمتها، ولهذا وقع الإنسان صريعا لقوى لا شعورية غير واعية بنفسها. ليس عليه أن يظل صريعا لقوى اللاوعي التي تجعله يتصرف بدون وعي، وإنما عليه أن يتعامل بما يجيء إليه من عالم اللاوعي، من خلال الوعي، فيزيد ويتطور وعيه. يمكن القول إنه إذا كان التعامل مع اللاوعي يجعلنا مدركين لما نقوم به بوعي، فإن نمو وعينا يؤثر أيضا في اللاوعي (رافع 2015: 275-276)

من وجهة نظر يونج فإنه يرى أن الجهل عن النفس وما يحدث فيها أبعدنا عن رؤية الأسباب الحقيقية لما يمر به العالم من أيديولوجيات مدمرة. يقول يونج إن هذه الإتجاهات تجد صدى عند الناس، لأنهم يميلون إلى الإستقطاب، وخلق صراع مع الآخر، لأن نفوسهم خالية من السالم والتوافق. قامت رؤيته على تأثير ما يحدث داخلنا بما يحدث خارج النفس على أساس اكتشاف أن هناك الوعي جمعي تاريخي. لم يكن هذا اكتشافا جديدا في واقع الأمر، لقد ربط فرويد بين المرض النفسي وبين أسطورة أوديب وألكترا، وأما يونج فهو

لم يقف عند تحديد الطاقة النفسية الداخلية بالدوافع الغريزية، إذ نظر إلى الإنسان أنه سر، وأنه كل متكامل، وأكد على تفرد الشخصية. ولقد رأى هذا الارتباط بين اللاوعي الجمعي وبين الإنسان الموجود في الحاضر من خلال تجربته الشخصية التي تم توثيقها في سيرته الذاتية (Mohajan, 2022).

ما يشير إليه يونج هو الخلل الداخلي والصراع الخفي داخل النفس الإنسانية، وهذا الصراع لا يتم التغلب عليه من خلال أي سلطة خارجية، أو مبادئ أخلاقية مفروضة من الخارج، ولهذا فإن الإنسان وهو يبحث عن الطريق الصحيح يكتشف ذاته من دون تصنيف خارجي رجلا أو امرأة كما ترسمه الثقافة. وهنا يتوافق هذا الاتجاه مع ما بعد الحدأة في مقاومة ما هو سائد من رسم أدوار محددة للرجل والمرأة ثقافيا، وقوليتهما في هذه الأدوار. وكذلك يتفق علم النفس العميق في عدم وضع حدود فاصلة بين الخير والشر، فالقيم الإجتماعية التي تفرض من الخارج لا تحقق التوازن الداخلي.

رؤية مستقبلية

إن ما تقدمه نسوية ما بعد الحدأة القائمة على إدماج علم النفس العميق في التحيز ضد المرأة، تستهدف تغييرا نوعيا في الوعي ليس من أجل المرأة، ولكن من أجل العالم كله. وهذا التحليل وذلك التفكير يشكل القاعدة المعرفية التي يمكن أن يبني عليها بداية لحضارة جديدة. والخطوة الأولى هي خطوة تشخيصية، وهو ما قامت به مجموعة من النسويات في أكثر من عمل، وكانت كاتبة هذه السطور شريكا في هذه المبادرة، من خلال ثالث مؤلفات متوالية تم فيها بيان تأثير التحيز ضد المرأة والتعصب في صورته المختلفة، التعصب الديني والسياسي والثقافي والأيدولوجي)

والخطوة الثانية هي خطوة تطبيقية، وهي تستدعي تضامن على مستوى قومي وإقليمي وعالمي في وضع برامج تعليمية، وتحريك الإعلام والسياسات العليا كي تتيح للمرأة التعبير عن نفسها واستعادة الثقة، وأن تتكامل داخليا، بدلا من الشعور بالنقص ومحاولة إثبات الذات، وليس المقصود تكوين كتلة نسائية في مقابل كتلة من الرجال، إذ إن الرجل هو أيضا في حاجة إلى أن يتخلص من الضغوط النفسية التي تتراكم عليه لأنه رجل، ولأن الرجولة ارتبطت بالقوة والهيمنة أصبح الرجل في حاجة إلى التخلص من تلك الصورة عن الذات التي تم بناؤها اجتماعيا، وتغلغلت على مستوى اللاوعي، بل وتم تأكيدها من حيث تعريف النساء عن معنى الرجولة، ولكن التناقض الذي يقابلنا أن هذه الرؤية في ذاتها في حاجة إلى من يدعمها، وقد يكون من المستحيل أن يدعمها من هم في قمة الترتيب الهرمي السلطوي. وقد يكون البديل هو محاولة التغيير القاعدي من خلال تضامن بين جمعيات المجتمع المدني، وتشجيع المرأة على اتخاذ مبادرات في المجالات المختلفة، من شأنه أن يكون بداية لتغيير الوعي الجمعي، والتضامن مع الرجل أيضا، فهذا التغيير لا يحدث من خلال محاولات النساء فقط. وينبغي أن يؤخذ في الاعتبار تأثير الخطاب الديني على ترسيخ هذا التمايز بين الرجال والنساء، ولهذا أصبح هناك نسوية دينية، تعيد رؤية التراث الذي قام ببنائه رجال أسقطوا على النص أفكارهم، وأصبح من الصعوبة بمكان أن تثار أي قضية خاصة بالنساء من دون الصدام مع التفسيرات القديمة الذكورية البالية.

فإذا كانت هناك دعوة تشجع المرأة على الخروج إلى الفضاء العام، وإتاحة الفرصة لها كي تتقلد القيادات العليا، فإن هذه الدعوة ليس من أجل أن تعيد الأسلوب الذكوري السلطوي، أو لتثبت جدارتها التي لا تقل عن جدارة الرجل، أي من منطلق عقدة نقص، بل القضية الرئيسية هو استعادة المرأة لثقتها في ذاتها وفي إنسانيتها، فهي متساوية مع الرجل إنسانيا وليس منافسة له، وهي في حاجة إلى التعاون معه وليس التفوق عليه، فكل من الرجل والمرأة يحمل بعضا من الآخر على المستوى النفسي، ولهذا فإن تعاونهما من أجل خير البشرية يمحو هذه التفرقة التعسفية بين طرف قوي مهيمن وطرف ضعيف تابع.

خلاصة

الربط بين قضية المرأة وعلم النفس العميق في نسوية ما بعد الحداثة إتجاه جديد، وأخذ قضية المرأة إلى مجال عريض، يتطلع إلى رؤية مستقبلية عالمية، من حيث ما يمكن أن يحدث من تغير نوعي في الوعي على مستوى العالم، ليمهد لتغير في كل المجالات المتعلقة بالنشاط الإنساني ثقافي واجتماعي وسياسي وديني. ذلك أنه يتوجه إلى أصل الإتجاه السلطوي الذكوري على المستوى النفسي، ولا يهمل في الوقت ذاته تطوره على مدى التاريخ وارتباطه بالبناء الإجتماعي والثقافي. من هذا المنطلق تداخلت العوامل الإجتماعية مع العوامل النفسية في الرؤية المستقبلية التي ينتظرها العالم، عندما يتغير النظام السلطوي الذكوري، ويتاح للمرأة أن تمارس قدراتها القيادية المتميزة، إذ إنها في حاجة إلى استعادة الثقة في نفسها، وذلك من خلال التصالح الداخلي مع الجانب الذكوري. وهذا التغير في حاجة إلى تمكين المرأة واحترامها بوصفها إنسان، وتتغير الزاوية التي يرى بها المجتمع الرجل والمرأة، ويزال التمييز بين النوعين، في ظل رؤية المرأة والرجل من المنظور الإنساني؛ فكل إنسان له قدرات ومهارات تفيد المجتمع، بصرف النظر عن كونه امرأة أم رجل.

وهذا الإتجاه الذي يربط المصالحة مع النفس مع المصالحة مع الآخر اتجاه جديد، يشجع المرأة على استخدام طاقاتها الخالقة، ويحررها من عدم الثقة بالنفس، والتشبه بالقيادة الذكورية. الجانب الأنثوي في المرأة أعطاها القدرة على تحمل المسؤولية والقدرة على احتواء الحياة، والعناية باستمرارية الوجود. ولهذا دعنا نتخيل ما الذي يمكن أن يحدث، إذا اجتمعت نساء العالم ليزرعن بذور الأمل والسلام ، ويقودن الإنسانية إلى محطة وصول آمنة.

References

- Abbott, P., Tyler, M., & Wallace, C. (2006). *An Introduction to Sociology Feminist Perspectives* (3rd ed.). Routledge.
- Al Rahbi, M. (2014). *An-Nasawiyyah (Mafahim wa Qadaya)*. Damaskus: Ar-Rahbah.
- Budgeon, S. (2015). Individualized femininity and feminist politics of choice. *European Journal of Women's Studies*, 22(3), 303–318. <https://doi.org/10.1177/1350506815576602>
- Dabrowski, V. (2021). 'Neoliberal feminism': Legitimising the gendered moral project of austerity. *The Sociological Review*, 69(1), 90–106. <https://doi.org/10.1177/0038026120938289>
- Dominguez-Amoros, M., Batthyany, K., & Scavino, S. (2021). Gender gaps in care work: Evidence from Argentina, Chile, Spain and Uruguay. *Social Indicators Research*, (154), 969–998. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11205-020-02556-9#citeas>. <https://doi.org/10.1007/s11205-020-02556-9>
- Elbably, A. (2022). Herstory & Female Identity: Postmodern Feminist Revision Of Female Characters In Islamic Narrative In Mohja Kahf's Hagar Poems. *Journal of Modernism and Postmodernism Studies (JOMOPS)*, 3(1), 62–101. <https://doi.org/10.47333/modernizm.2022.67>
- Fawcett, B. (2022a). *Feminisms: Controversy, Contestation and Challenge*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-94241-0_2
- Fawcett, B. (2022b). Feminisms in social work and social care: Backwards, forwards or something in between. *International Social Work*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/00208728221095962>
- Gamble, S. (2002). *An-Nasawiyyah wa ma ba'da an-Nasawiyyah*. Kairo: Majlis A'la.

- Gill, R., Kelan, E. K., & Scharff, C. M. (2017). A Postfeminist Sensibility at Work. *Gender, Work and Organization*, 24(3). <https://doi.org/10.1111/gwao.12132>
- Jazrawi, L. (2018). *Shurah al-Falsafah an-Nasawiyyah fi al-Fikr al-Arabi al-Mu'ashir*. Saudi Arabia: Dar al-An.
- Lorber, J. (2011). *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*. Roxbury Publishing Company.
- Margot, B. (1996). *Feminists, Islam, and Nation*. Princeton University Press.
- Mijares, S. G., Rafea, A., & Angha, N. (2013). *A Force Such as the World Has Never Known: Women Creating Change*. Inanna Publications and Education Incorporated.
- Mohajan, H. K. (2022). An Overview on the Feminism and Its Categories. *Research and Advances in Education*, 1(3), 11–26.
- Munir, U., & Sumaira, Q. S. (2021). Fragmentation and Postmodern studies: An analysis of Mohsin Hamid's Novel "How to get filthy rich in rising Asia." *International Journal of Linguistics and Culture*, 2(1). <https://doi.org/10.52700/ijlc.v2i1.28>
- Najam, N., Jawad, A., & Ishaque, N. (2022). Gender Performativity and Fluctuating Hierarchies: A Postmodern Feminist Study of Gillian Flynn's *Gone Girl*. *Research Journal of Social Sciences and Economics Review*, 2(2), 48–55.
- Phipps, A. (2016). Whose personal is more political? Experience in contemporary feminist politics. *Feminist Theory*, 17(3), 303–321. <https://doi.org/10.1177/1464700116663831>
- Sarikaya-Sen, M. (2021). Reconfiguring Feminism: Bernardine Evaristo's *Girl, Woman, Other*. *The European Legacy*, 26(3–4), 303–315. <https://doi.org/10.1080/10848770.2021.1898109>
- Sohail, S. (2021). Observing Representation of Women in Pakistani Context: A Postmodern Feminist Study of Kamila Shamsie's Novel *Salt and Saffron*. *Journal of Social Sciences and Humanities*, 29(2), 52–63.



EKOFEMINISM DALAM DEKONSTRUKSI PATRIARKI MELALUI SASTRA HIJAU

Novita Kurniasih^{1*}

¹Institut Agama Islam Negeri Metro

*Korespondensi: novitakurniasih97@gmail.com

Abstract

The existence of environmental crises in this advanced century is increasing which also adds to the burden for women as victims who are directly affected. This study seeks to find out how violence against nature, the environment, and women is the impact of patriarchal power depicted in Indonesian literary works. This research is a descriptive qualitative interpretive type with the data sources used are several Indonesian literary works such as novels and poetry which are classified as green literature. The emergence of ecofeminism is manifested in literature, both implicitly and explicitly, which is brought by writers in several novels and poems that are presented. Through the storyline, characterizations, conflicts, plots, settings, as well as various things related to the intrinsic and extrinsic elements of a literary work, a literary work is one form of the writer's voice in saving ecology and fighting to bully against patriarchal power.

Keywords: *Environmental Crisis, Ecofeminism, Green Literature*

Abstrak

Eksistensi krisis lingkungan di abad berkemajuan ini semakin meningkat yang turut serta menambah beban bagi perempuan sebagai korban terdampak langsung. Kajian ini berusaha mencari tahu mengenai bagaimana kekerasan terhadap alam, lingkungan hidup, serta perempuan sebagai dampak adanya kuasa patriarki yang digambarkan dalam karya sastra Indonesia. Penelitian ini berjenis deskriptif kualitatif interpretatif dengan sumber data yang digunakan adalah beberapa karya sastra Indonesia seperti novel dan puisi yang tergolong dalam sastra hijau. Kemunculan ekofeminisme yang termanifestasikan dalam sastra baik secara implisit maupun eksplisit yang dibawakan sastrawan dalam beberapa novel dan puisi yang dipaparkan. Melalui jalan cerita, penokohan, konflik, alur, setting, serta berbagai hal yang terkait dengan unsur-unsur intrinsik maupun ekstrinsik sebuah karya sastra merupakan salah satu bentuk penyuaran sastrawan dalam menyelamatkan ekologi dan melawan perundungan atas kuasa patriarki.

Kata Kunci: Krisis Lingkungan, Ekofeminisme, Sastra Hijau

PENDAHULUAN

Percakapan antara alam dan manusia terus menggelora seiring dengan melebarnya lokus perdebatan tentang pandangan ekofeminisme terhadap hubungan yang terjalin antara keduanya. Masyarakat luas memandang bahwa alam beserta segenap isinya adalah hal instrumental dalam peri kehidupan manusia. Kemanusiaan yang dimiliki manusia melahirkan peri kehidupan, yang saat ini dengan seolah dengan

sendirinya telah memutus diri dari alam yang telah memberikan semua kebutuhan dan kenyamanan. Sirkuitas ekologi serta rantai kehidupan di abaikan begitu saja dengan tindakan eksploitasi maha besar yang berimbas pada hangusnya peradaban serta tercerai berainya ikatan alamiah antara manusia, alam dan segenap makhluk di dalamnya. Modernitas dan kapitalisme yang perhelatannya semakin akbar membawa ancaman bagi semua ikatan yang terjalin di alam ini.

Informasi mengenai kerusakan lingkungan sudah bukan barang langka yang bisa kita dapatkan. Informasi ini membimbing kita untuk memahami situasi degradasi ekologi yang sedang dialami bumi. Keengganan untuk mempercayai realitas degradasi ekologi justru membuat manusia berlari dari alam dan terus berupaya mencipta mesin-mesin modern serta perangkat kedokteran agar nyawa manusia dapat tertolong. Ada hal sederhana yang dilupakan manusia tanpa perlu berlari jauh ke berbagai belahan dunia untuk membunuh kanker atau mengendalikan wabah. Manusia perlu kembali kepada alam, memandang dan memperlakukannya dengan setara, sebagaimana mereka memperlakukan tubuhnya.

Daya peka manusia terdahulu rupanya lebih hebat dibandingkan manusia saat ini, atau memang saat ini manusia sudah sampai pada tahap pengabaian terhadap sinyal-sinyal yang dikirim alam. Dengan penuh kebanggaan manusia membangun peradabannya tanpa mempersyaratkan keterlibatan alam di dalamnya. Seolah alam telah sirna dalam *axis mundi*-nya. Manusia sudah menggeser alam sebagai *center of ecosystem*. Manusia bertransformasi menjadi makhluk mengerikan yang menolak tubuhnya sendiri demi menunjukkan eksistensi diri.

Perspektif feminis tidak dapat diabaikan dalam kasus penanganan pada krisis ekologi global. Karakter feminis seperti cinta, kasih sayang, dan pengasuhan mulai luntur seiring dengan kerusakan lingkungan yang terjadi. Saat tidak adanya misi khusus dari karakter feminis untuk menyelamatkan malapetaka yang terjadi, maka kehidupan akan sungguh berakhir (Tong, 2008). Dengan demikian, maka membincang masalah ekologi feminisme sebagai suatu tawaran etika lingkungan hidup diharapkan menyodorkan cara pandang dominansi masyarakat modern pada hukum patriarki perempuan dan lingkungan.

Gema kepedulian akan keadilan pada alam serta perempuan harus lebih keras disuarakan. Karya sastra menjadi salah satu sarana dalam usaha menyuarakan meningkatkan eksistensi keadilan dan kesetaraan gender dan alam. Bahasa-bahasa dalam sastra menjadi media pengungkap pemikiran manusia yang dapat memberikan pengaruh pada masyarakat. Sastra sebagai produk sosial budaya suatu masyarakat dinilai memiliki realitas baik faktual maupun imajiner yang dapat menjelmakannya menjadi petunjuk dan peringatan bagi manusia dalam menjalani kehidupannya.

Berbagai kasus akibat kekuasaan patriarki yang merenggut kelestarian alam Dapat disampaikan melalui sastra. Tema lingkungan menjadi salah satu tema menarik dalam dunia sastra. Sastra bertema lingkungan dikenal juga dengan sastra hijau. Ia memiliki kekuatan imajinasi luar biasa dengan diksi ekologi yang diramu dengan indah sehingga memiliki potensi untuk masuk ke dalam pemaknaan lebih mendalam

mengenai keagungan Tuhan dan kesalehan manusia bagaimana ia memperlakukan alamnya.

Berdasarkan latar belakang yang sudah di kemukakan, maka penulis akan berusaha mengkaji mengenai bagaimana kekerasan terhadap alam, lingkungan hidup, serta perempuan sebagai dampak adanya kuasa patriarki yang digambarkan dalam karya sastra Indonesia. Tulisan ini diharapkan dapat memberikan pemahaman bagaimana sastra hijau Indonesia baik cerita rakyat, novel, maupun puisi Indonesia menyuarakan dekonstruksi atas kuasa patriarki yang berada dibalik eksploitasi dan kekerasan terhadap alam dan perempuan.

Desain penelitian ini adalah deskripsif kualitatif interpretatif yang berusaha memahami dan menafsirkan makna dari benda-benda dalam konteks alamiahnya kepada manusia. Sumber data dalam penelitian ini adalah beragam judul karya sastra baik cerita rakyat (*folklore*), puisi, maupun novel Indonesia baik klasik maupun kontemporer yang mengandung unsur kuasa patriarki atas alam, ekologi, serta perempuan. Purposive sampling digunakan dalam memilih sastra yang akan dijadikan objek penelitian. Disamping itu, juga dikumpulkan beragam data yang memiliki relasi dengan informasi yang berhubungan dengan kuasa patriarki atas alam, ekologi, dan perempuan dalam konteks ekofeminisme. Data tersebut kemudian dicatat dan diklasifikasikan berdasarkan informasi yang dimilikinya.

Penelitian ini merupakan penelitian interdisipliner yang membuka gerbang wilayah kajian ilmu sastra, sosial, dan ilmu lingkungan. Oleh sebab itu diharapkan penelitian ini dapat memberikan sumbangan bagi perkembangan ilmu pengetahuan yang sifatnya interdisipliner. Tokoh-tokoh yang digambarkan dalam karya sastra ini dapat memberikan pemahaman atas hubungannya dengan aspek ekologi, gender, serta lingkungan kebudayaannya yang erat kaitanya dengan aspek ideologi yang hidup dalam masyarakatnya.

PEMBAHASAN

Majunya peradaban manusia ditandai dengan semakin pesatnya perkembangan industri dan pembangunan dalam segala bidang. Salah satu teori modernisasi pembangunan menyatakan bahwa adanya pembangunan maka akan turut serta mengorbankan lingkungan (Jemadu, 2003, p. 224). Industri yang semakin meningkat pesat seiring dengan meningkatnya laju permintaan konsumsi masyarakat akan membuat lebih meluasnya kerusakan lingkungan yang disebabkan oleh dilakukannya eksploitasi sumber daya alam. Beberapa pihak menyatakan bahwa pembangunan merupakan upaya guna meningkatkan kesejahteraan manusia. Fakta di lapangan menunjukkan bahwa kesejahteraan yang dimaksud tersebut hanya dinikmati oleh segelintir orang.

Semenjak tujuh belas abad silam saat revolusi industri dicetuskan pertama kalinya, ia telah membawa banyak perubahan bagi lingkungan dan menempatkan industri serta manusia sebagai pelaku utama perusakan ekologi bumi. Teknologi maju dan modern telah menopang berbagai aktivitas pembangunan manusia bahkan sampai

melampaui batas daya dukung alam. bersamaan dengan kemajuan teknologi, perubahan serta persoalan menyangkut lingkungan hidup. Hal ini terjadi sesungguhnya bukan hanya disebabkan oleh alam itu sendiri, melainkan tingkah laku manusia itu sendiri.

Kurang lebih selama satu dekade terakhir, perbatasan global telah mengalami akselerasi dalam kecepatan yang sangat cepat dikarenakan perkembangan teknologi, arus globalisasi, serta perubahan iklim. Ketiganya telah turut andil dalam mengubah lanskap struktur baik ekonomi, sosial, politik, serta ekologi dalam hampir seluruh aspeknya. Ketiganya bersamaan menjadi faktor penentu dari adanya fluktuasi geopolitik global kini.

Peralatan dan teknologi yang semakin berkembang pesat membutuhkan energi yang tidak sedikit. Alam sebagai pemasok utama sumber energi bagi manusia dikorbankan demi pemenuhan tuntutan energi yang dibutuhkan manusia. Banyak sumber daya yang dieksploitasi secara brutal demi terpenuhinya tuntutan akan kebutuhan manusia. Hal tersebut masih pula ditambah dengan efek produksi yang dihasilkan dari adanya kegiatan produksi seperti limbah, polusi, dan lingkungan yang semakin hancur. Aktivitas pembangunan dan kegiatan industri menjadikan manusia semakin serakah sehingga melampaui batas-batasnya pada kemanfaatan lingkungan. *Planet boundaries* seolah bukan sesuatu yang harus diperhatikan lagi. Adanya perilaku yang terjadi akibat perubahan pola konsumsi manusia yang semakin tinggi diikuti dengan pertumbuhan penduduk yang semakin meningkat turut serta mendesak alam guna memenuhi kebutuhannya, di sisi lain daya dukung sangat terbatas.

Polemik kemajuan teknologi, industri, pembangunan, dan pengerukan sumber daya alam mengundang berbagai masalah pada lingkungan manusia. Pemanasan global yang semakin ketara, ketidakseimbangan ekosistem, perubahan iklim, sampai dengan hilangnya sumber daya alam baik hayati maupun non hayati. Permasalahan-permasalahan besar tersebut kemudian memberikan efek domino terhadap permasalahan krisis ekologi lainnya yang dapat mengancam keselamatan manusia.

Bumi memiliki kemampuan sendiri untuk mengatasi kerusakan alamnya dan memulihkan keseimbangan dirinya sendiri. Meskipun keyakinan tersebut terus hidup dan berkembang di masyarakat, bukan berarti manusia dapat melakukan eksploitasi besar-besaran terhadap sumber daya alam yang ada padanya. Jika keyakinan itu diterima apa adanya, tentu di era modern seperti saat ini kita tidak lagi mendengar isu-isu lingkungan dan perubahan iklim yang ternyata masih terus terjadi. Tahun 2022 terjadi berbagai masalah lingkungan yang memicu krisis ekologi global maupun nasional. Pemanasan global yang disebabkan bahan bakar fosil menjadi isu utama yang menjadi bara dalam sekam, terus menyala sepanjang tahun. Peningkatan suhu bumi yang mencapai angka 1,1 derajat Celcius mengundang berbagai bencana untuk sambang di berbagai belahan dunia (earth.org, 2022a). Kebakaran terhebat sepanjang masa terjadi di Australia dan AS, *blooming* populasi belalang yang menghancurkan tanaman di Afrika, Asia, serta Timur Tengah. Kenaikan suhu ini juga berdampak pada kenaikan suhu di Antartika yang meningkat sampai di atas 20 derajat untuk pertama kali sepanjang sejarah, deforestasi hutan hujan di Amazon, serta lelehan es yang

mengakibatkan banjir bandang di beberapa bagian bumi, menurunnya populasi satwa liar sampai dengan 68% semenjak 1970, serta suhu ekstrim yang terjadi di beberapa negara (earth.org, 2022b).

Lima puluh tahun terakhir, konsumsi manusia, perdagangan global, populasi serta urbanisasi terus mengalami peningkatan yang sangat pesat. Hal ini sebanding dengan meningkatnya penggunaan sumber daya bumi. Peradaban manusia yang kini beranjak dari revolusi industri 4.0 menuju era *society 5.0* rupanya juga tidak turut menyertai pada krisis ekologi. Keanekaragaman hayati telah mengalami penurunan di angka rata-rata 68% baik populasi ikan, burung, mamalia, reptil, maupun amfibi (World Wild Life, 2020). Angka kehilangan ini seharusnya terjadi ribuan tahun lagi, akan tetapi saat ini sudah terlihat.

Deforestasi hutan juga menjadi ancaman bagi kelangsungan makhluk hidup di semesta ini selain peningkatan suhu. Setiap menit seluas 20 lapangan sepak bola hilang akibat penebangan manusia, yang dikhawatirkan pada tahun 2030, bumi hanya memiliki 10% dari hutan saat ini (fao.org, 2022). Indonesia sebagai salah satu negara dengan wilayah hutan terbesar di dunia turut mengalami deforestasi, bahkan berada di posisi kedua setelah Brazil dalam hal deforestasi hutan (BBC News Indonesia, 2022). Selain beberapa hal dari yang disebutkan di atas, masih banyak terjadi krisis ekologi yang membuktikan bahwa saat ini bumi sedang tidak baik-baik saja. Apabila krisis ini semakin masif dan memburuk tanpa adanya penanganan secara serius, maka dikhawatirkan pada tahun 2050 akan terjadi bencana yang semakin parah, bahkan dikhawatirkan menjadi akhir dari peradaban dunia (Ahmed, 2020). Singkatnya, efek dari perubahan iklim dari hari ke hari semakin jelas, sedangkan peluang kita dalam bertindak mencegah perubahan proporsi dari bencana sangat terbatas.

Krisis ekologi memiliki dampak yang cukup besar bagi kelangsungan eksistensi manusia sebagai pelaku utama dalam ekologi. Apabila keseimbangan ekologi terganggu dengan adanya krisis ini, maka akan turut mempengaruhi hasil alam yang dihasilkan, sedangkan kita ketahui bersama populasi masyarakat semakin meningkat dan berbanding lurus dengan permintaan konsumsinya. Dominasi dari nilai pragmatis-materialistik telah mengubah watak dan perilaku manusia dalam mengelola sumber daya alamnya. Lingkungan ekologinya yang menjadi penyangga kosmosentris hanya dinilai dari fungsi ekonomis semata. Pergeseran pandangan hidup ini yang sedang menerpa kehidupan sosial masyarakat Indonesia

Sastra hijau merupakan karya sastra yang membawa pesan-pesan berupa ajakan, imbauan, maupun peringatan kepada manusia untuk bersikap kepada alam. sastra dalam penggambarannya atas bumi dengan seluruh isinya disuarakan dengan gaya bahasanya yang khas yang diharapkan dapat menyentuh hati para pembacanya supaya lebih sadar dan peka terhadap keberlanjutan alam. Membaca produk sastra baik novel, cerpen, drama, maupun puisi yang mendeskripsikan pandangan dan penjelasan mendalam mengenai hal-hal non manusia akan mengajarkan manusia untuk bersikap ramah lingkungan dengan cara yang digunakan oleh teks (Myren, 2020).

Sastra hijau yang ditulis para sastrawan hadir untuk memberikan penawaran pada inspirasi serta memberikan ajakan bagi manusia untuk dapat bersikap menjaga dan menyelamatkan alam. Tanggapan-tanggapan mereka saat melihat, mengalami, atau merasakan pengalaman dari lingkungannya dimunculkan dalam ide-ide penulisnya. Pengalaman serta perenungan yang dilakukan kemudian dituangkan dalam tulisannya yang bergenre sastra hijau. Sastra hijau dalam bentuk cerpen, novel, maupun puisi diharapkan mampu menumbuhkan kesadaran masyarakat mengenai pentingnya peran mereka dalam menjaga alam dengan segenap isinya.

Sastra hijau digalakkan di beberapa negara seperti Australia, Inggris, Amerika, dan lainnya. Di Indonesia, sastra hijau disuarakan oleh sastrawan melalui berbagai karyanya, seperti Mohammad Yamin dengan puisinya Tanah Air; Abdul Hadi W.M. dengan puisinya Mengail di Kali; Mochtar Lubis dengan puisinya Berkelana dalam Rimba; dan lain sebagainya. Sastrawan sesungguhnya memiliki peran vital untuk mengkampanyekan pelestarian lingkungan hidup bersama dengan pemerintah, LSM, maupun jurnalis (Utomo, 2014). Sastra hijau melingkupi semua bentuk sastra, seperti cerita rakyat, mantra, cerpen, novel, maupun puisi (Sholihah et al., 2021, p. 4).

Ekofeminisme diawali oleh Françoise d'Eaubonne yang mencetuskan istilah ekofeminisme untuk pertama kalinya dan dituangkan dalam karyanya dengan judul *Le Féminisme ou La Mort*. Ekofeminisme menurut d'Eaubonne dikerucutkan pada sebuah gerakan perempuan yang bertujuan menyelamatkan ekologi bumi (Asmarani, 2018, p. 129). Pendapat tersebut dikuatkan oleh Karen J. Warren yang mengemukakan bahwa istilah ini umum guna menggambarkan posisi yang berbeda terkait dengan interkoneksi antara perempuan dan alam (Warren, 2000). Kemunculan gerakan ekofeminisme sejalan dengan berkembangnya *deep ecology* yang merupakan paradigma melihat manusia sebagai suatu entitas yang menyatu dengan alam.

Pemahaman mengenai sastra dalam relasinya dengan isu gender dan kerusakan lingkungan pada aplikasinya lebih tepat apabila digunakan sebagai pisau bedah dalam mengkaji sastra hijau yang sekaligus mengangkat isu gender. Perempuan menjadi subjek yang paling dirugikan dalam segala kondisi lingkungannya. Contohnya saat kemarau berkepanjangan akibat habisnya cadangan air tanah sebagai dampak pemanasan global, perempuan yang menjalankan tugas domestiknya untuk mengolah dan menyajikan makanan mengalami kesulitan dalam memenuhi tugasnya. Keadaan ini merambat pada sektor ekonomi, dimana ia harus mengorbankan kebutuhan-kebutuhan lainnya untuk memenuhi ketersediaan air. Hal ini juga berlaku saat terjadinya pencemaran air akibat adanya pembangunan. Novel berjudul *Isinga* yang ditulis oleh Dorothea Rosa Herliany yang menggambarkan kedatangan orang luar Papua untuk mencari kayu gaharu yang mahal, kemudian datang lagi pendatang-pendatang lain yang menetap di tanah Papua sampai akhirnya terbentuklah rumah pelacuran yang menjadi awal mula meluasnya penularan HIV/AIDS (Herliany, 2015). Novel tersebut dapat dikaji dengan perspektif ekofeminisme karena pada novel tersebut menyajikan alur cerita mengenai eksploitasi hutan yang dilakukan para pendatang yang tidak hanya merusak

alam, akan tetapi sekaligus menjadi penyebab HIV/AIDS yang ditularkan pada perempuan.

Ekofeminis menjadi titik temu kajian sastra dengan kajian feminis serta lingkungan. Kajian interdisipliner ini adalah wujud dari berkembangnya ilmu sastra yang tidak hanya berkutat seputar pengarang, pembaca, nilai moral, dan hal lainnya yang turut serta sebagai latar belakang kelahiran karya sastra.

Ekofeminisme sebagai suatu kajian interdisipliner memberikan kewajiban bagi ilmu sastra untuk mempunyai pengetahuan yang ada kaitannya dengan ilmu lingkungan, falsafah lingkungan, ilmu kehutanan, budaya, biologi, politik, sosial, serta gender. Keniscayaan dalam perkembangan ini ada karena sastra bukan hanya berbicara sebatas seluk beluk manusia, akan tetapi relasinya dengan sesamanya, lingkungan, serta dengan seluruh spesies di bumi.

Perspektif serta gerakan etika sebagaimana gerakan biosentrisme serta ekosentrisme yang dimiliki ekofeminisme berusaha mendobrak etika antroposen yang mengunggulkan manusia dibandingkan alam semesta (Sony Keraf, 2006, p. 130). Lawan dari ekosentrisme secara lebih khusus bukan sekedar pada keyakinan antroposen, akan tetapi *human centered environment* atau teori etika lingkungan yang menjadikan manusia sebagai pusatnya, akan tetapi juga androsentrisme, teori lingkungan yang memusatkan fokusnya pada laki-laki.

Ekofeminisme dengan ekokritik seringkali disamakan, padahal ekokritik cenderung abai terhadap adanya dominansi. Kajian ekokritik dimulai sejak tahun 1978 oleh Dana Phillips yang melahirkan istilah sastra hijau atau *green literature*. Sastra hijau sendiri memiliki karakteristik pada penggunaan bahasa yang menggunakan diksi ekologi, kemudian isinya dilandasi dengan kecintaan pada alam dan lingkungan, perlawanan ketidakadilan atas semua perilaku kesewenangan manusia terhadap bumi seluruhnya, serta ide pembebasan bumi atas kehancurannya.

Sastra ekofeminis sebagai sebuah fenomena yang berawal pada abad ke-20 sebagai bagian dari proto ekologi bahkan sampai batas tertentu disinyalir dapat merealisasikan dua dimensi yang mampu membahas cara-cara mengatasi krisis ekologi serta bagaimana menghapuskan penindasan wanita. Pendapat yang muncul pada akhir abad ke-20 ini, dalam konteks masalah untuk menanggulangi serta mengatasi krisis ekologi ada benarnya (Wuriyani, 2017, p. 2151). Diperkenalkannya prinsip ekofeminis pada penelitian sastra guna mengungkapkan representasi alam sinkron atas representasi gender, kelas, ras, maupun seksualitas dengan cara menganalisis penggunaan bahasa, pengetahuan, keinginan, serta kekuasaan.

Karya sastra sebagai salah satu hasil karya kultural berkaitan erat dengan fenomena yang terjadi di masyarakat. Beberapa karya sastra baik novel, puisi, maupun cerpen dihidupkan kembali dengan tiupan roh ekofeminisme. Penderitaan sampai pada kematian perempuan yang disebabkan oleh adanya eksploitasi alam serta dipinggarkannya perempuan dalam beberapa karya menunjukkan sesungguhnya masih ada kuasa patriarki terhadap alam, ekologi, dan perempuan baik yang sudah tampak maupun yang bersembunyi si balik cerita dan oknum. Vandana Shiva mengemukakan

pandangannya bahwa dibangunnya proyek-proyek baru seringkali berkaitan erat dengan sistem patriarki yang meminggirkan perempuan. Oleh sebab itu, jika kuasa patriarki dibiarkan begitu saja, maka kekhawatiran atas kerugian yang lebih banyak ditimbulkannya semakin meningkat. Kerusakan alam yang terjadi membawa masalah lain yaitu berbagai bencana yang mengikutinya, seperti: banjir, tanah longsor, dan sebagainya.

Melalui karya yang ditulisnya, para sastrawan berikhtiar untuk mengkritisi bencana serta kerusakan yang dibuat oleh para kapitalis. Melalui diksi-diksi yang teramu dalam bait-bait sastra yang dibuatnya, para pengarang berupa untuk mendekonstruksi kuasa patriarki yang kini turut merajai.

Sejak akhir abad ke-20 UNESCO semangat menggencarkan pendidikan berkelanjutan dan sampai saat ini telah mencapai keberhasilan yang cukup besar, dibuktikan dengan munculnya sekolah-sekolah alam yang berdiri hampir di seluruh dunia (Wiyatmi et al., 2021, p. 25). Reformasi dalam bidang pendidikan seharusnya telah memberikan bukti pelayanan maupun perlakuan bagi kesejahteraan lingkungan dan sosial yang lebih baik dan berkelanjutan. Ekohumanisme diharapkan menjadi roh pendidikan abad 21 saat tengah berlangsungnya krisis lingkungan hidup dan ketimpangan global (Dewi, 2018, p. 2018). Ekohumanisme adalah tanggapan untuk menandingi teori liberal individualistik abad pencerahan. Saat pergantian milenium ketiga, ekohumanisme mendapatkan momentumnya. Ekohumanisme didefinisikan Michnowski sebagai kerjasama berbasis kemitraan menuju kebaikan bersama baik semua manusia baik yang kaya maupun miskin, serta dari negara adidaya sampai pada negara tertinggal, keturunan-keturunan mereka, serta ekologi alam (Leslaw Michnowski, 2008) . sains dan teknologi diharapkan dapat mendorong perubahan kemitraan ini. transformasi ekohumanistik menjadi sebuah keharusan agar dapat mencapai pembangunan berkelanjutan.

Potensi diusungnya tema lingkungan hidup dan gender yang lazim dipakai pada semua tingkat pendidikan adalah cerita rakyat yang digunakan dalam semua tingkatan pendidikan adalah sastra non fiksi, cerita rakyat, dan novel. Latar budaya juga dapat membantu promosi keberlanjutannya, meskipun tidak semua budaya secara gamblang menunjukkan hubungan ketiganya . Minimalisasi antroposentrisme ini dapat dilakukan melalui pembacaan kritis dari sudut pandang ekokritik, ekofeminisme, postkolonial, dan lain sebagainya.

Peningkatan kesadaran ekologis harus dilakukan sejak dini sebagai salah satu implementasi dari ekohumanisme. Pesan-pesan kepedulian terhadap sesama makhluk hidup, penghormatan pada alam, serta pelestarian ekologi dapat dibawa melalui cerita rakyat, dongeng, serta berbagai bentuk sastra lainnya. Cerita rakyat yang termasuk dalam *folklore* adalah salah satu kekayaan budaya Nusantara dalam bidang sastra. Perkembangan cerita rakyat diwariskan secara turun temurun secara lisan, meskipun kini sudah banyak yang dibukukan akan tetapi kebanyakan tidak diketahui pengarangnya (Fitrianingrum, 2016). Cerita rakyat sebagai bagian dari karya sastra memiliki banyak fungsi selain sebagai hiburan masyarakat, seperti: edukatif, spiritual,

politik, moral, serta etis (Madi, 2017). Oleh sebab itu sastra dapat menjadi media perantara bagi usaha pendidikan lingkungan berbasis kesadaran gender.

Sulitnya menemukan buku-buku cerita yang membawa isu lingkungan hidup menjadi suatu hal yang sangat disayangkan. Studi mengenai keadilan lingkungan melalui pendekatan ekofeminisme yang dilakukan Gaard menemukan fakta bahwa banyak buku yang diteliti ternyata tidak memenuhi kriteria ekopedagogi (Greta Gaard, 2009). Sastra anak dianggap seringkali gagal dalam usaha mempromosikan pengetahuan serta sikap peduli lingkungan secara efektif (Ramos & Ramos, 2015).

Disebutkan bahwa banyak cerita rakyat yang meminggirkan figur dari perempuan, padahal hal ini tidak sepenuhnya benar (Juansah et al., 2021, p. 40). Kita telusuri perempuan-perempuan yang mengisi perannya sebagai raja, pahlawan, ataupun bidadari yang banyak diceritakan baik dalam *folklore* menjadi spirit kesetaraan gender di berbagai wilayah nusantara sejak masa silam. Dapat dikatakan bahwa kurang lebih semenjak abad ke-14 telah ada praktik feminisme nusantara yang menjadikan cerita rakyat sebagai medianya.

Tokoh bidadari menjadi peran yang menonjol dalam beberapa cerita rakyat. Kelangsungan hidup manusia di bumi diemban oleh tokoh bidadari ini. Pencitraan tokoh bidadari ini secara fisik memiliki kecantikan yang sempurna dibarengi dengan kesaktian dan kecerdasannya. Relasinya dengan manusia bumi, kehadiran mereka menjadi sumber kehidupan, kemakmuran, serta sebagai bibit unggul sebagaimana tokoh Dewi Nawangwulan, Dewi Sri, Putri Bungsu, Putri Sulung, dan lainnya. Identitas gender bidadari yang memiliki kesetaraan dengan para dewa dan di atas manusia biasa menunjukkan bahwa perempuan mampu menjalankan berbagai tugas penting dalam kehidupan.

Ilmu sastra telah berusaha berperan aktif dan menjelaskan pada masyarakat mengenai keadilan gender di bidang pendidikan serta peran perempuan pada ranah domestik-publik di Indonesia sejak pra kemerdekaan sampai milenium 2000 yang direpresentasikan dalam berbagai novel yang dikarang oleh para sastrawan Indonesia.

Kartini memulai gagasan emansipasi wanita yang kemudian diteruskan oleh Dewi Sartika. Selanjutnya dari kedua pionir wanita tersebut, maka bermunculan tokoh-tokoh perempuan yang bergerak aktif membela kesetaraan dan kesejahteraan kaum wanita. Sastra menjadi salah satu alat dalam menyuarakan ketidakadilan gender dalam masyarakat, termasuk novel, cerpen, puisi, drama, dan lain sebagainya.

Perjalanan panjang novel sebagai salah satu sastra Indonesia yang menyuarakan ketidakadilan gender dimulai sejak masa sebelum kemerdekaan. Beberapa novel Indonesia yang memiliki latar cerita sebelum kemerdekaan menampakkan keterdidikan perempuan masih digambarkan dengan bagaimana ia mempersiapkan diri pada tugas-tugas domestiknya sebagai istri dan seorang ibu. Novel dengan judul: *Azab dan Sengsara*, *Siti Nurbaya*, dan *Para Priyayi* menunjukkan kuatnya ideologi patriarki di tengah masyarakat yang dibawakan oleh penulisnya. Novel-novel tersebut menggambarkan patriarki yang sangat ketara bagi tokoh-tokoh perempuannya.

Novel-novel yang terbit pada tahun 1930-an menyajikan hal berbeda mengenai perempuan, dimana para perempuan sudah dikaitkan dengan persiapannya untuk berperan dalam ranah publik. Pendidikan merupakan sektor awal yang diberikan kepada perempuan untuk berkiprah di ranah publik. ini terlihat dalam novel *Layang Terkembang, Widyawati, Jalan Bandungan, Kehilangan Mestika, dan Manusia Bebas*. Sesungguhnya pembagian kerja secara seksual masih diikuti meskipun perempuan sudah dimasukkan dalam beberapa sektor publik sebagai seorang guru. Perempuan yang memiliki karakter penyayang, penyabar, dan lemah lembut dianggap sangat cocok bekerja di bidang pendidikan. Selanjutnya peran perempuan dalam dunia pendidik meningkat dengan adanya perempuan yang berperan menjadi seorang ilmuwan yang dada pada novel *Burung-Burung Manyar*.

Para perempuan tahun 1930-an perempuan menginvasi bidang politik. Kongres Perempuan pertama pada tahun 1928 melatar belakangi beberapa judul novel yang menjadikan tokoh perempuan sebagai emansipatoris. *Layang Terkembang, Belunggu, dan Manusia Bebas* memberikan ruang bagi perempuan untuk mengkritisi ketidakadilan gender yang terjadi di era saat itu. Para perempuan sadar bahwa perbaikan nasib kaumnya ada di tangan mereka sendiri yang dapat disalurkan melalui organisasi-organisasi perempuan. Aktivitas perempuan dalam ruang publik untuk menyuarkan hak-hak mereka juga dilakukan melalui berbagai komunitas intelektual yang bergabung bersama kaum laki-laki yang mempunyai kepedulian yang sama terhadap masalah masyarakat dan bangsa yang tergambar pada Novel *Atheis dan Senja di Jakarta*.

Novel yang lahir tahun 1970-an mempersiapkan pendidikan bagi perempuan untuk berperan dalam berbagai bidang pekerjaan seperti hukum, ekonomi, kesehatan, dan lain sebagainya. Perempuan dalam bidang ekonomi menunjukkan kemampuannya dalam bidang manajerial yang keterampilannya sejajar dengan laki-laki seperti ditunjukkan dalam novel *Bumi Manusia, Canting, Putri, dan Burung-Burung Rantau*. Keempat novel tersebut menunjukkan kepada pembaca bagaimana seorang perempuan mampu menggerakkan ekonomi keluarga dan masyarakatnya. Invasi perempuan semakin meluas dalam bidang politik, hukum, komunikasi, kesehatan, dan kesenian pada beberapa novel yang berjudul: *Pada Sebuah Kapal, Namaku Teraut, dan Saman Larung*.

Kekuatan perempuan semakin ketara tatkala peran perempuan semakin meluas, termasuk keberaniannya untuk mengkritik dan melawan kuasa patriarki baik pada sektor domestik ataupun publik. Problematika ketidaksetaraan gender dalam ranah domestik yang dikritik adalah tradisi pingitan, poligami, KDRT, dan lain sebagainya. Perlawanan tersebut diangkat dalam Novel *Adzab dan Sengsara, Siti Nurbaya, Widyawati, Perempuan Berkalung Sorban, serta Namaku Teweraut*.

Kajian-kajian feminis yang dilakukan oleh beberapa peneliti pada pertengahan 2000-an membuka kesempatan untuk memperlebar kajiannya pada kajian ekofeminisme. Sastra menjadi ranah yang ditambah oleh gerakan ekofeminisme. Kajian sastra yang sudah diawali dengan kritik feminisme selanjutnya diperluas kepada ekofeminisme. Sastra hijau menjadi pilihan untuk menyuarkan keadilan gender dan

kelestarian alam. Ekofeminisme dalam sastra hijau selanjutnya dibedah oleh beberapa ahli, seperti Wiyatmi, Nurhadi, serta Santosa yang menjadikan Kisah Perjuangan Suku Naga yang merupakan sebuah judul drama menjadi subjek penelitiannya (Wiyatmi et al., 2019). Menggunakan ekofeminisme sebagai pisau bedahnya, drama ini menggambarkan bagaimana Suku Naga melakukan perlawanan terhadap kapitalisme patriarkal yang didukung oleh beberapa pihak luar. Resistensi dari kekuatan kapitalisme patriarki mendapat dukungan sistem nilai tradisional masyarakatnya. Konflik yang diangkat dalam drama ini diinisiasi atas beroperasinya perusahaan tambang yang dapat menyebabkan deforestasi, deposisi limbah tambang yang menjadi penyebab banjir, dan lain sebagainya. Kritik sastrawan yang terangkat melalui jalan ceritanya juga didukung oleh para tokoh termasuk tokoh perempuan yang ikut menentang eksplorasi pertambangan di wilayah mereka memberikan gambaran bahwa sang penulis juga membawa nilai-nilai feminisme yang digunakan dalam melawan kapitalisme patriarki.

Narasi kekerasan atas bumi dan perempuan diangkat dalam Novel Tanah Tabu karya Anindita S. Thayf. Freeport digambarkan sebagai sosok maskulin yang memerkosa tanah Lembah Baliem (Solichin, 2018, p. 46).

Di tempat itulah aku pertama kali menyadari ada manusia-manusia tertentu yang sangat bernafsu menyaingi Tuhan. Mereka membuat sebuah dunia kecil tempat mereka sangat berkuasa. Kata-kata mereka adalah perintah. Senjata mereka adalah cambuk iblis sekaligus ciuman malaikat maut yang mampu membuatmu cacat seumur hidup atau bahkan kehilangan nyawa. Sedangkan seragam mereka adalah jubah samara yang sangat bagus untuk menyembunyikan kebusukan mereka. Kebusukan di balik kegagahan. Tempat itu betul-betul neraka dunia. (Thayf, 2009, p. 160)

Antroposentrisme kapitalis yang dilakukan Freeport mengakibatkan kemandegan reproduksi ekosistem. Ekofeminisme diperlihatkan melalui peran Mabel sebagai seorang perempuan Suku Dani yang menjadi korban. Lembah Baliem bagi Mabel perlu diperjuangkan dengan berbagai aksi. Ia memperjuangkan hidup dan alamnya, hal ini lah yang mengindikasikan adanya usaha dalam menyinergikan prinsip feminisme dengan prinsip ekologi. Berbagai gerakan kaum perempuan mengindikasikan naluri belas kasih, empati, solidaritas, serta melestarikan alam.

Tosca Santoso merepresentasikan kritiknya atas kerusakan lahan gambut Teluk Meranti di Kalimantan Tengah melalui novel berjudul *Sarongge* (Santoso, 2015). Karen yang digambarkan sebagai tokoh perempuan yang mendominasi alur cerita berusaha menyelamatkan ekologi yang rusak. Karen bersama Masyarakat Sarongge menjadi contoh perjuangan korban yang melakukan pemberontakan terhadap para perusak hutan menjadi konflik dalam novel ini (Utami, 2018). Novel *Sarongge* dalam kajian ekofeminisme sosialis transformatif menunjukkan peran lain dari seorang perempuan yang dapat bertindak menyelamatkan kehidupan selain melakukan peran-peran domestiknya.

Dedi Oedji dalam novelnya yang berjudul *Chemistry Cinta di Wakatobi* memberikan sajian berbeda mengenai perempuan dan usaha pelestarian alam.

Penciptaan tokoh Anisa, Wa Dambe dan Wa Tanihi menghidupkan pesan-pesan ekofeminisme dalam novel ini. Relasi yang terjalin antara perempuan dan alam bukan hanya dalam bentuk konservasi, akan tetapi juga pada peran tokoh perempuan yang berusaha menjaga ketahanan pangan (Nursyamsi et al., 2020). Mereka memastikan bahwa alam dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Konservasi alam yang dilakukan oleh Wa Dambe yang menolak penggunaan alam selam modern dalam aktivitas *snorkeling*, selain itu, ia juga memanfaatkan sisi feminisitas dalam dirinya dengan kemampuannya membaca tanda alam dan mengolah hasil alam menjadi sumber pangan.

Novel Laut Bercerita yang dikarang oleh Leila Salikha Chudori berdiri dibalik cerita perjuangan tokoh Kinan dan kawan-kawannya yang mempertaruhkan harta, jiwa, dan raga mereka untuk melindungi alam dan mencapai keadilan (Nur Fitri & Azida, 2021). Konsep ekofeminisme ditampilkan tokoh Laut yang melakukan penghormatan pada wanita di dekatnya, serta usaha melakukan penjagaan alam.

Selanjutnya tindakan operasi patriarki dan perlawanan perempuan tampak dalam Novel berjudul Gadis Kretek (Sukrina et al., 2021). Novel ini membawakan cerita tokoh Soejagad sang maskulin yang menindas dan meremehkan tokoh Roemasia yang seorang janda. Eksploitasi sumberdaya alam dilakukan tokoh Idris Moeria yang melakukan tindakan merendahkan perempuan sekaligus melakukan pengeksploitasi terhadap alam serta menggunakan beragam zat kimia berbahaya yang dimasukkan ke dalam rokok kretek yang dibuatnya. Tokoh Dasiyah, Roemasia, dan Mira yang mendapatkan perlakuan tidak adil serta mendapati alam tempat mereka hidup dalam keadaan terancam segera melakukan tindakan. Berbagai tindakan dilakukan mereka yang memperlihatkan bahwa perempuan yang tidak hanya berdiri tekungkung dengan kata lemah. Penggambaran watak Dsiyah dan Roemasia yang tegas dalam melindungi sumber daya alam supaya tidak tercemar disajikan secara apik oleh penulis. Perlawanan mereka yang tidak mudah dibalut dengan praktik-praktik ketidakadilan dalam masyarakat yang secara realistis digambarkan dengan baik oleh pengarang.

Guna memaksimalkan gerakan sastra hijau, puisi kontemporer dapat digunakan sebagai media penyalurnya. Puisi kontemporer merupakan puisi yang kemunculannya ada pada era saat ini dengan gaya yang tidak terikat (Permatasari, 2019). Salah satu contoh puisi yang dihasilkan oleh N Susy Aminah Aziz pada dekade awal Indonesia sekitar tahun 1960-1980-an. Sang penyair memperlihatkan bagaimana sebuah kota bernama Jakarta yang memiliki keunikan unsur ekologis dan feminis (Sulistijani et al., 2017). Puisi-puisi tersebut menggambarkan bagaimana terjadinya penindasan, dominansi laki-laki, eksploitasi yang merugikan perempuan, serta berbagai kondisi ekologis yang semakin memperparah keadaan.

Selanjutnya sajak karya Darmanto Jatman berjudul Isteri yang populer tahun 1980 juga menjadi salah satu contoh ekofeminisme telah merambah dunia puisi tanah air (Nugraha et al., 2020). Puisi yang menceritakan mengenai eksistensi laki-laki Jawa, subordinasi istri dalam hubungan suami istri, dan lain sebagainya yang dipadukan

dengan falsafah Jawa *memayu hayuning buwono* yang mengajarkan konsep menjaga kelestarian alam semesta.

Puisi sebagai salah satu bentuk sastra yang populer di masyarakat turut serta menjadi media menyuarakan pesan-pesan kebaikan terkait penindasan dan pembelaan alam serta perempuan. Salah satu puisi berjudul Perempuan Lereng Gunung menjadi sebuah gambaran bagaimana perempuan-perempuan yang tinggal di lereng gunung tetap berusaha dan bertahan di tengah kondisi yang tidak menguntungkan. Mereka tetap berusaha menghidupi kehidupan mereka di tengah alam yang semakin berubah-ubah (Farida, 2017). Selanjutnya puisi-puisi yang terkumpul dalam sebuah antologi puisi yang memuat mengenai pesan-pesan kesadaran keadilan gender dan pelestarian lingkungan juga pernah dilakukan tahun 2019 lalu (Septiyadi & Septiaji, 2019). Beberapa penulis perempuan turut menyuarakan pemikirannya mengenai cinta dan keterpaduannya atas lingkungan seperti air, udara, tanah, dan api.

Filosofis purba yang hingga kini masih eksis adalah perempuan adalah alam. Jika kita menilik sejarah, tentu hal ini tidak terlepas dari mitologi dewa/dewi yang memegang kendali semesta. Tokoh perempuan dalam mitologi tersebut identik dengan alam yang mampu memberikan sumber kehidupan bagi seluruh makhluknya, sebut saja Dewi Sri dan Gaia. Dalam konteks modern, perempuan kini tidak lagi memiliki kekuatan spiritual sebagaimana penggambaran-penggambaran tokoh dalam mitologi tersebut. Kekuatan mereka dalam konteks modern beralih kepada pelibatan mereka dalam seluruh aspek kehidupan, salah satunya peran mereka terhadap kelangsungan ekologi.

Perempuan perlu secara aktif andil dalam pengambilan keputusan terkait dengan masalah lingkungan baik dalam ranah nasional maupun global yang terwujud dalam berbagai aksi program pengelolaan lingkungan (Yuliati, 2014, p. 67). Disebabkan oleh adanya pemikiran tersebut, maka harapan bagi perempuan yang bukan hanya sebagai pemikir pasif akan tetapi menjadi pemikir aktif dalam bidang ekologi. Apabila selama ini kecenderungan analisis alam serta ekologi didominasi oleh kaum patriarki, adanya harapan tersebut menjadi lentera untuk perempuan dapat menyeimbangkan peran tersebut.

Mencermati berbagai contoh sastra hijau di atas, kita dapat melihat bagaimana sastra hijau berbau ekofeminis dapat mengungkap kisah-kisah tersembunyi yang selama ini terlihat ambigu. Kisah berbagai tokoh perempuan yang sangat dekat dengan rahim yang telah melahirkan manusia serta alam semesta. Selain itu, dalam kalimat-kalimat yang ada dalam sastra-sastra di atas memiliki kaitan yang erat dengan pengalaman fisik bagi sebagian penulisnya.

Sastra telah menunjukkan dirinya sebagai pengungkap sejati yang berusaha mengungkap penderitaan manusia atas kuasa patriarki dan perjuangan yang menyertainya dengan nuansa ekofeminis. Sastra menyajikan kepada pembacanya makna-makna baik ataupun jahat bagi kesejahteraan serta penderitaan manusia. Pendekatan ekofeminis pada sastra hijau mengungkap berbagai penderitaan alam dan perempuan dalam perjuangan yang saling mendukung.

SIMPULAN

Setelah dilakukan pembahasan berdasarkan hasil temuan penulis, maka penulis dapat menyimpulkan bahwa para sastrawan turut berjuang dalam menyuarakan kesetaraan dan keadilan terhadap alam dan perempuan melalui pesan-pesan yang disampaikan kepada pembaca yang termuat dalam apiknya jalan cerita, konflik yang disajikan, serta perjuangan para tokoh dalam berbagai bentuk karya sastra seperti Novel maupun puisi. Perempuan dalam usahanya melawan patriarki dalam beberapa karya sastra novel dimunculkan dalam berbagai bentuk peran. Peran perempuan dalam sastra hijau dari kacamata ekofeminis dimanifestasikan dalam sikapnya yang menyayangi alam, mencintai lingkungan dan menyukai tumbuhan kemudian ditampilkan melalui berbagai pemikiran serta tindakan tokoh. Selanjutnya, perempuan yang ditampilkan dalam berbagai sastra hijau dimunculkan sebagai tokoh yang bukan hanya peduli terhadap lingkungan dalam tataran pemikiran saja, akan tetapi melalui penggambaran sastrawan menempatkan kepedulian ini pada tindakan-tindakan nyata.

REFERENSI

- Ahmed, S. (2020). The Ecological Crisis, Apocalypticism, and the Internalization of Unfreedom. *World Review of Political Economy*, 11(1). <https://doi.org/10.13169/worlrevipoliecon.11.1.0115>
- Asmarani, N. N. O. (2018). Ekofeminisme dalam Antroposen: Relevankah? Kritik terhadap Gagasan Ekofeminisme. *BALAIRUNG: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia*, 1(1).
- BBC News Indonesia. (2022). Negara mana saja yang paling banyak membat hutan? *BBC News Indonesia*. <https://www.bbc.com/indonesia/majalah-59357389>
- Dewi, N. (2018). Ecohumanism in Teaching Poetry for EFL Students in Indonesia. *GEMA Online Journal of Language Studies*, 18(2).
- earth.org. (2022a). *Global Temperature Records*. Earth.Org. <https://earth.org/data/global-temperature-records/>
- earth.org. (2022b, September 3). *The Biggest Environmental Problems Of 2021*. Earth.Org. <https://earth.org/the-biggest-environmental-problems-of-our-lifetime/>
- fao.org. (2022). *The State of the World's Forests 2022 | FAO | Food and Agriculture Organization of the United Nations*. <https://www.fao.org/publications/sofo/2022/en/>
- Farida, D. N. (2017). Kritik Ekologi Sastra Puisi Perempuan Lereng Gunung Karya Ika Permata Hati Dalam Antologi Puisi Perempuan Di Ujung Senja Melalui Ekofeminisme Susan Griffin. *BASINDO: jurnal kajian bahasa, sastra Indonesia, dan pembelajarannya*, 1(2), Article 2. <https://doi.org/10.17977/um007v1i22017p048>
- Fitrianingrum, E. (2016). Nilai Budaya dalam Cerita Batu Darah Muning dari Kecamatan Serawai Kabupaten Sintang. *Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 1(2).
- Greta Gaard. (2009). Children's Environmental Literature: From Ecocriticism to Ecopedagogy. *Neohelicon*. <https://doi.org/10.1007/s11059-009-0003-7>
- Herliany, D. R. (2015). *Isinga*. Gramedia.

- Jemadu, A. (2003). Pembangunan Dan Modernisasi: Implikasinya Terhadap Tatanan Ekologi Dan Sosial. *Jurnal Administrasi Publik*, 2(2), Article 2. <https://journal.unpar.ac.id/index.php/JAP/article/view/1527>
- Juansah, D. E., Mawadah, A. H., & Devi, A. A. K. (2021). Rekonstruksi Cerita Rakyat Pulau Jawa Berdasarkan Perspektif Kesetaraan Gender. *JP-BSI (Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia)*, 6(1), 39–44. <https://doi.org/10.26737/jp-bisi.v6i1.2053>
- Leslaw Michnowski. (2008). Eco-Humanism and Popular System Dynamics as Preconditions for Sustainable Development. *Problemy Ekorozwoju*, 3(2).
- Madi, N. L. (2017). Sastra Lama sebagai Wahana Pembelajaran Moral dan Karakter Bangsa. *Prosiding Seminar Nasional Bahasa Dan Sastr*, 1(1).
- Myren, S. (2020). Sustainable Literary Competence: Connecting Literature Education to Education for Sustainability. *Humanities*, 9.
- Nugraha, D., Suwondo, N. F. N., & Suyitno, N. F. N. (2020). Pembacaan Berperspektif Ekofeminisme Atas Sajak Isteri Karya Darmanto Jatman (Ekofeminism Reading on Darmanto Jatman's Poem Isteri). *Kandai*, 16(1), Article 1. <https://doi.org/10.26499/jk.v16i1.1758>
- Nur Fitri, A., & Azida, M. (2021). Analisis Isi Novel Laut Bercerita dalam Bingkai Ekofeminisme. *JURNAL ILMU KOMUNIKASI*, 11, 2723–2557. <https://doi.org/10.15642/jik.2021.11.2.153-169>
- Nursyamsi, N. F. N., Faisal, N. F. N., & Sakaria, N. F. N. (2020). Ekofeminisme Tokoh Perempuan Dalam Novel Chemistry Cinta Di Wakatobi Karya Dedi Oedji. *Telaga Bahasa*, 8(2), Article 2. <https://doi.org/10.36843/tb.v8i2.244>
- Permatasari, B. L. A. (2019). Sastra Hijau Dan Pembelajaran Sastra Anak: Alternatif Gerakan Ekologis Dalam Puisi. *Haluan Sastra Budaya*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.20961/hsb.v2i2.4592>
- Ramos, R., & Ramos, A. M. (2015). Children's Literature and the Promotion of Environmental Ethics in Portugal. *Portuguese Studies*. <https://doi.org/10.5699/portstudies.31.1.0094>
- Santoso, T. (2015). *Sarongge*. Dian Rakyat.
- Septiyadi, D., & Septiaji, A. (2019). Dimensi Cinta Perempuan Dalam Antologi 135 Puisi Romantis Karya Penulis Grup Pedas: Pendekatan Ekofeminisme. *Diglosia : Jurnal Pendidikan, Kebahasaan, Dan Kesusastraan Indonesia*, 3(1), Article 1. <https://jurnal.unma.ac.id/index.php/dl/article/view/2411>
- Sholihah, R. Y., Utami, U. P., & Rohmalita, V. S. (2021). Sastra Hijau Penyelamat Bumi. *Basa*, 2(10).
- Solichin, M. (2018). Ketika Alam dan Perempuan Lembah Baliem Diperkosa oleh Antroposentrisme Kapitalis:Kajian Ekofeminisme dalam Novel Tanah Tabu. *SEMIOTIKA: Jurnal Ilmu Sastra Dan Linguistik*, 19, 41. <https://doi.org/10.19184/semiotika.v19i1.7049>
- Sony Keraf. (2006). *Etika Lingkungan*. Kanisius.
- Sukrina, Juanda, & Faisal. (2021). The Role of Women on Natural and Environmental Relationships in Novel Gadis Kretek Karya Ratih Kumala (Ekofeminisme Study of Kerren J.Warren). *INSIGHT : Indonesian Journal of Social Studies and Humanities*, 1(1).
- Sulistijani, E., Ahmad, M. G., & Niken, S. (2017). *Jakarta 1961-1980 Dalam Puisi-Puisi Karya N. Susy Aminah Aziz (Kajian Ekofeminisme)*.

- <https://www.semanticscholar.org/paper/JAKARTA-1961-1980-DALAM-PUIISI-PUIISI-KARYA-N.-SUSY-Sulistijani-Ahmad/e64e24a428620ba942c576d12786e9f8a346a6d6>
- Thayf, A. S. (2009). *Tanah Abu*. Gramedia Pustaka Utama.
- Tong, R. P. (2008). *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif kepada Arus Utama Pemikiran Feminis*. Jelasutra.
- Utami, F. H. (2018). Perjuangan Tokoh Karen dalam novel Sarongge: Perspektif Ekofeminis Sosialis-Transformatif. *BAPALA*, 5(2), Article 2. <https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/bapala/article/view/27734>
- Utomo, I. B. (2014). Kerusakan Alam Kalimantan Timur di Mata Sastrawan Lokal. *Atavisme*, 17(1).
- Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Wiyatmi, Dewi, N., & Safei, M. (Eds.). (2021). *Sastra Hijau Di Indonesia dan Malaysia dalam Kajian Ekokritik dan Ekofeminis*. Cantrik Pustaka.
- Wiyatmi, Nurhadi, & Santosa, I. (2019). Resistance Against Patriarchal Capitalism in Drama Kisah Perjuangan Suku Naga By W.S. Rendra: An Eco-Feminism Study. *Proceedings The 7th Literary Studies Conference 2019 Rethinking Environmental Issues through Literature, Language, Culture, and Education*. The 7th LITERARY STUDIES CONFERENCE 2019 Rethinking Environmental Issues through Literature, Language, Culture, and Education, Yogyakarta.
- World Wild Life. (2020). *68% Average Decline in Species Population Sizes Since 1970*. <https://www.worldwildlife.org/press-releases/68-average-decline-in-species-population-sizes-since-1970-says-new-wwf-report>
- Wuriyani, E. P. (2017). Kerusakan Alam Sebagai Bentuk Penindasan Baru Terhadap Perempuan (Kajian Ekofeminisme Dalam Sastra). *Proceedings The 1st International Conference on Education, Language, and Arts (ICELA)*, 1(1), Article 1.
- Yuliati, Y. (2014). Pengetahuan Perempuan Tengger atas Tanah, Air, dan Hutan. In D. C. N. (Ed.), *Ekofeminisme II: Narasi Iman, Mitos, Air, & Tanah*. Jelasutra.



Konstruksi Relasi Gender dalam Tafsir al-Qur'an (Telaah Kitab *Nazharat fi Kitabillah* Karya Zainab al-Ghazali al-Jubaili)

Arina Al-Ayya^{1*}

¹Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

*Email: arinalayya@gmail.com

Abstract

Relationships between genders are a form of necessity, especially in the modern world, where men and women can not be separated from each other's contact. On the other hand, the existence of religious texts is often used to legitimize patriarchal practices that limit one gender over another. From here, the role of the interpreter as a person who interprets the Qur'an becomes very crucial, considering that the background, both socio-cultural, socio-political and scientific controlled by the commentator determines where the interpretation of the Qur'an will be directed. This research is focused on examining the construction of gender relations in the perspective of the interpretation of the Qur'an which represents its existence as a religious text. More specifically, the interpretation of the Qur'an studied in this study is the interpretation of *Nazharat fi Kitabillah* by Zainab al-Ghazali. The approach used in collecting data in this study is a qualitative approach based on library research, while for data exposure it is used descriptive-analytical method. The result obtained are that the gender-relational construct built by Zainab al-Ghazali is purely focused on establishing the aspect of equality without taking sides with men and women, Zainab also always emphasizes the awareness of humanity for men and women in any relationship that is built by the two genders.

Keywords: *gender-relations; Zainab al-Ghazali; Qur'anic interpretation*

Abstrak

Hubungan antar gender merupakan satu bentuk keniscayaan, khususnya di dunia modern, dimana laki-laki dan perempuan tidak bisa lepas dari persinggungan satu sama lain. Di sisi lain, keberadaan teks agama seringkali dijadikan legitimasi atas praktik patriarkhi yang membatasi satu gender di atas gender yang lain. Peran mufasir sebagai orang yang memaknai al-Qur'an menjadi sangat krusial, mengingat latar belakang, baik sosio-kultural, sosio-politik, dan keilmuan yang dikuasai oleh mufasir menjadi penentu kemana tafsir al-Qur'an akan diarahkan. Penelitian ini difokuskan untuk mengkaji konstruksi relasi gender dalam perspektif tafsir al-Qur'an yang mewakili eksistensinya sebagai teks agama. Lebih spesifik lagi, tafsir al-Qur'an yang dikaji dalam penelitian ini adalah tafsir *Nazharat fi Kitabillah* karya Zainab al-Ghazali. Pendekatan yang digunakan dalam mengumpulkan data dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif berbasis studi pustaka (*library research*), sementara untuk pemaparan data ditempuh dengan menggunakan metode deskriptif-analitis. Hasil yang diperoleh adalah bahwa konstruk relasi-gender yang dibangun oleh Zainab al-Ghazali murni difokuskan pada pendirian aspek kesetaraan tanpa memihak pada laki-laki maupun perempuan. Zainab juga selalu memberi penegasan akan kesadaran kemanusiaan pada laki-laki dan perempuan dalam relasi apapun yang dibangun oleh kedua gender tersebut.

Kata Kunci: relasi gender; Zainab al-Ghazali; tafsir al-Qur'an

PENDAHULUAN

Wacana terkait hubungan antara laki-laki dan perempuan tidak pernah berhenti membawa atensi publik dari berbagai kalangan untuk senantiasa membincanginya. Jelas bahwa iklim pergaulan dunia modern meniscayakan persinggungan antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai sektor. Di sisi lain, keberadaan teks agama, lebih mengerucut pada teks al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam, bagian-bagiannya seringkali dimaknai oleh mayoritas kaum agamawan sebagai legitimasi atas pembatasan dan subordinasi satu jenis gender di atas jenis yang lain. Ditilik dari fenomena yang terjadi ini, terindikasi problem berupa gesekan antar keduanya, dimana dunia global menuntut adanya hubungan timbal-balik antar manusia, sedang teks agama diposisikan sebagai pembatas untuk mencegah hubungan antar gender, terlebih memosisikan satu gender lebih tinggi di antara yang lain. Pada tataran ini, muncul pertanyaan tentang sisi manakah yang memiliki dianggap lebih valid kaitannya dalam memandang relasi antar gender?

Dalam satu keterangannya, Faisol (2011) menyebutkan bahwa agama Islam sejatinya menjunjung tinggi nilai-nilai humanisme. Salah satu problem krusial yang dihadapi oleh masyarakat Arab mengiringi awal keberadaan Islam adalah terkait perempuan. Perempuan dulunya diperlakukan dengan sangat buruk, tidak dipandang sebagai manusia, bahkan diposisikan sebagai barang hingga bisa diwariskan dari satu tangan ke tangan yang lain. Faisol menuturkan bahwa dari latar belakang sedemikianlah, al-Qur'an hadir dengan semangat rekonstruksi sosial-budaya masyarakat ke arah yang lebih manusiawi dan beradab. Dari sini dapat disimpulkan bahwa menjadi suatu kejanggalan jika kemudian teks al-Qur'an yang esensinya membawa spirit kesetaraan bagi seluruh manusia dijadikan legitimasi untuk mendukung pandangan yang mengarah pada budaya patriarkhial. Dengan menarik pada topik diskusi terkait relasi antar gender, hipotesa yang muncul adalah bahwa tidak ada yang salah dari teks al-Qur'an saat mengatakan perihwal posisi perempuan. Dari hipotesa ini, timbul suatu asumsi bahwa peran mufasir sebagai orang yang berusaha memaknai teks al-Qur'an memiliki pengaruh yang besar dalam pemosisian teks pada ranah subordinasi gender tertentu.

Kaitannya dengan peran mufasir dalam menciptakan suatu genre penafsiran yang sub-ordinatif, Ashghar Ali Engineer (1994) menyatakan bahwa dominasi mufasir laki-laki memiliki keterlibatan yang cukup besar. Ketika kultur penafsiran al-Qur'an didominasi oleh laki-laki, maka basis eksternal berupa pengalaman pihak perempuan tidak akan terlalu dipertimbangkan dalam menciptakan pemahaman atas teks al-Qur'an. Sepakat dengan pendapat Engineer, Abdul Mustaqim (2008) juga menuturkan bahwa aspek dominasi satu gender dalam kegiatan penafsiran al-Qur'an sangat mempengaruhi gerak genre tafsir yang tidak ramah pada gender yang lain.

Dengan menilik pada dinamika penafsiran secara global, muncul beberapa nama mufasir perempuan yang menorehkan idenya dalam lingkup penafsiran al-Qur'an. Pada abad modern, muncul nama sekaliber Aisyah Bint al-Syathi' yang membawa semangat penafsiran al-Qur'an bagi kaum perempuan. Kendati Bint al-Syathi' tidak memproklamirkan diri sebagai tokoh feminis, namun hadirnya ia di kancah interpretasi teks al-Qur'an seakan membawa nafas segar bagi kaum perempuan untuk berkontribusi menggoreskan pikiran di ranah publik, lebih spesifik lagi pada penafsiran al-Qur'an.

Adalah Zainab al-Ghazali, salah seorang nama mufasir perempuan yang muncul pada awal abad 20 M. Lika-liku kehidupan, hingga pengalamannya ketika ia dipenjara tidak membuat semangatnya memudar untuk menorehkan pikirannya dalam penafsiran al-Qur'an. Semangatnya dikenal sebagai awal gerakan feminis di lingkup penafsiran al-Qur'an. Ia merupakan salah satu mufasir yang berhasil menghasilkan karya tafsir 30 juz al-Qur'an secara lengkap. Karya tafsirnya terdiri dari dua jilid besar. Menarik untuk kemudian dilakukan pengkajian terkait karya tafsir Zainab al-Ghazali dalam rangka melacak sejauh apa keberpengaruhannya dirinya sebagai perempuan dalam menghasilkan karya tafsir.

Untuk menegaskan kajian yang diangkat dalam diskusi ini, peneliti akan memaparkan beberapa temuan peneliti terhadap penelitian sebelumnya yang terkait dengan topik yang peneliti kaji. Satu diantaranya adalah penelitian yang dilakukan oleh Fitriyah (2017) dengan judul "Kesetaraan Gender menurut Zainab al-Ghazali (Studi Analisis Tafsir *Nazharat fi Kitabillah*)". Fitriyah dalam tesisnya ini berupaya untuk memaparkan pikiran-pikiran Zainab al-Ghazali saat menafsirkan perihal ayat-ayat kesetaraan gender. Fitriyah menyimpulkan bahwa tidak ditemukan penafsiran yang bias gender dalam pemaknaan yang dilakukan oleh Zainab al-Ghazali terhadap beberapa ayat gender. Kendati hampir memiliki keserupaan antara penelitian yang dilakukan oleh Fitriyah dengan yang peneliti ambil, namun terdapat perbedaan yang mendasar. Penelitian Fitriyah diarahkan untuk melihat konsep kesetaraan gender secara umum yang terdapat pada pemikiran Zainab al-Ghazali, sehingga penelitiannya ini tidak difokuskan untuk melihat detail-detail kecil pada praktik kesetaraan gender, seperti halnya relasi antar gender sebagai topik yang dipilih oleh peneliti.

Penelitian berikutnya yang juga memiliki keserupaan dengan topic yang peneliti ambil adalah penelitian yang dilakukan oleh Nur Ainun Tanjung, Yenni Rahman, dan Muhammad Ikhwan dengan judul "Penafsiran *Nusyuz* dalam Tafsir *Nazharat fi Kitabillah*". Tanjung dkk. (2021) berupaya untuk memaparkan penafsiran ayat tentang *nusyuz*, yakni pada QS. Al-Nisa [4]: 34 dan QS. Al-Nisa [4]: 128. Menyikapi kedua ayat ini, sebagaimana yang disampaikan oleh Tanjung dkk., Zainab yang pada dasarnya merupakan seorang tokoh feminis tidak serta merta menghasilkan penafsiran yang 'memaksakan' gagasannya sebagai seorang pembela kaum perempuan. Terlebih, justru Zainab menafsirkan ayat-ayat *nusyuz* dengan memberikan solusi pada problem *nusyuz* dengan jalan perdamaian antara pasangan suami-istri. Meski dengan sasaran ayat yang berbeda, penelitian yang dilakukan oleh Tanjung dkk sekaligus memberikan sumbangsih informasi berupa kecenderungan Zainab

pada sisi yang objektif dalam penafsiran perihal ayat-ayat perempuan, lebih spesifik lagi adalah ayat *nusyuz*.

Dari gap yang ditemukan dalam kajian ihwal Zainab al-Ghazali dan pemikirannya yang ditampakkan dalam karya tafsirnya, penelitian ini diarahkan untuk mengisi kekosongan kajian yang difokuskan pada skop relasi antar gender. Penelitian ini hendak memaparkan tentang relasi gender dalam perspektif tafsir al-Qur'an dengan mewakili eksistensinya sebagai teks agama. Lebih spesifik lagi, tafsir al-Qur'an yang diambil oleh peneliti pada riset ini adalah tafsir *Nazharat fi Kitabillah* karya Zainab al-Ghazali. Dengan menengok pada problem yang sudah dijabarkan sebelumnya, pembahasan dalam tulisan ini dapat dikerucutkan dalam rangka menjawab pertanyaan berikut, 1) Bagaimana Zainab al-Ghazali memaknai hubungan antar gender ditilik melalui karya tafsirnya (*Nazharat fi Kitabillah*)? 2) Bagaimana konstruksi relasi gender yang berusaha dibangun oleh Zainab al-Ghazali? Kedua pertanyaan ini menjadi kunci pembahasan penting yang akan mengarahkan fokus pada penelitian ini.

Dalam mengumpulkan data, penelitian ini mengambil studi berbasis pustaka (*library research*). Seluruh data yang berhubungan dengan topik pembahasan diakomodir terlebih dahulu, dan dipetakan dalam sub poin pembahasan. Dari keseluruhan data, yang sudah terkumpul, sumber data dapat dikategorikan dalam dua wilayah. Pertama adalah sumber data primer, yang dalam penelitian ini adalah data berupa kitab *Nazharat fi Kitabillah* karya Zainab al-Ghazali al-Jubaili. Kedua adalah sumber data sekunder, yang dalam penelitian ini adalah data-data di luar sumber primer yang membahas perihal Zainab al-Ghazali, pemikiran Zainab al-Ghazali, dan isu-isu mengenai relasi antar gender. Pendekatan yang diambil oleh peneliti adalah studi tokoh yang merupakan satu jenis penelitian kualitatif, dimana studi ini menekankan pada sejarah tokoh dan gagasan orisinal yang dihasilkan oleh tokoh. Metode penyajian data dilakukan dengan menggunakan metode deskriptif-analitis. Metode deskriptif digunakan untuk memaparkan ihwal pemikiran mengenai relasi antar gender yang dihasilkan oleh Zainab al-Ghazali melalui karya tafsirnya. Sedangkan metode analitis digunakan untuk menganalisa konstruk relasi gender yang berusaha dibangun oleh Zainab al-Ghazali.

Relasi Antar Gender dalam Literatur Teks Keagamaan

Tak ada yang meragukan, bahwa hubungan yang tercipta antara laki-laki dan perempuan sejatinya merupakan sebuah keniscayaan. Sebagaimana yang dikatakan oleh Nasaruddin Umar dan Amany Lubis (2002), bahwa relasi gender mafhum untuk diartikan sebagai hubungan laki-laki dan perempuan yang terjadi dalam banyak sektor di lingkungan masyarakat. Relasi gender ini terkait dengan pembagian peran, baik dalam ranah publik maupun domestik di setiap tatanan kehidupan. Lazimnya selama ini, peran laki-laki berada beberapa tingkat di atas perempuan, sehingga laki-laki dianggap mampu memainkan peran di lingkungan masyarakat sampai-sampai mendominasi wilayah yang lebih besar daripada perempuan di ranah publik. Sedangkan perempuan, lazimnya dianggap sebagai entitas yang lemah sehingga ditetapkan sebagai pihak yang dilindungi dan ditempatkan secara terbatas

di ranah domestik. Dalam kacamata Umar dan Lubis, fenomena yang demikian ini musabab pengaplikasian nilai-nilai yang berkembang di masyarakat, yang tidak terkecuali merupakan pengejawantahan dari pemahaman akan teks-teks keagamaan.

Seringnya, teks-teks keagamaan dijadikan sebagai legitimasi atas praktik-praktik pengerdilan peran perempuan berkaitan dengan relasi gender. Jika ditarik pada dimensi fundamentalnya, dikatakan oleh Rosadi (2011) dengan merujuk pada pendapat Sharafi, ia merespon isu ini dengan membedakan aspek yang sakral dan profane dalam ajaran Islam. Menyikapi pemetaan kedua aspek ini, terdapat setidaknya dua kutub besar pemikiran yang mempengaruhi perkembangan kebudayaan Islam. Model pemikiran yang pertama adalah yang disebutnya dengan kelompok tradisionalis. Kelompok tradisionalis cenderung mendefinisikan Islam dengan didasarkan pada keilmuan Islam klasik, seperti tafsir, fiqh, dan hadis. Model pemikiran yang kedua adalah yang disebutnya sebagai kelompok modernis. Berbeda dengan kelompok sebelumnya, kelompok kedua ini cenderung mendefinisikan Islam dengan memadukan antara keilmuan Islam klasik dan keilmuan modern-kontemporer. Kedua kelompok ini–dengan kecenderungan pemikirannya masing-masing– memiliki sikap yang berbeda dalam merespon teks agama.

Oleh Rosadi (2011), disebut bahwa kelompok tradisionalis cenderung mengatakan bahwa tafsir teks agama yang mereka telah pahami dan praktikkan, dimana tafsir teks agama tersebut mewakili keilmuan Islam klasik, merupakan sebuah sakralitas dalam agama. Efek yang ditimbulkan dari pemahaman ini adalah ketidakmampuan mereka untuk bisa membedakan antara dimensi teks dan interpretasi terhadap teks. Lebih jauh lagi, kelompok ini menganggap bahwa gerakan reinterpretasi teks agama tidak boleh dilakukan, lebih-lebih dengan hasil yang berbeda dengan yang ajaran tafsir yang telah mereka pahami. Kegiatan semacam ini tidak lebih dipahami mereka sebagai usaha untuk mengubah prinsip-prinsip ajaran Islam.

Bertolak belakang dengan kelompok tradisionalis, kelompok modernis justru lebih mampu membedakan antara Islam yang mewakili ajaran normatif dengan tafsir terhadap teks tersebut. Kecenderungan mereka dalam mendefinisikan Islam dengan memadukan antara teks dan keilmuan modern-kontemporer mengindikasikan bahwa kelompok ini mendukung reinterpretasi teks agama. Bagi mereka, keilmuan Islam klasik berupa tafsir teks agama tidak lebih merupakan pemikiran yang bersifat profan, sehingga tidak menyentuh dimensi sakral sedikit pun. Dari sini, terlihat bahwa arah kecondongan teks agama dalam menyikapi isu apapun sangat bergantung dari dimensi manusia, sebagai perwakilan atas kondisi lingkungan yang melingkupinya, keilmuan yang dikuasainya, dan lain sebagainya. Lalu bagaimanakah teks agama dalam memandang isu-isu kesetaraan gender, lebih-lebih pada problem relasi antar gender?

Al-Qur'an yang menempati otoritas tertinggi di dunia Islam sebagai kitab suci harus disadari menjadi penentu sikap umat Islam dalam merespon berbagai isu di dunia. Dikatakan oleh Zaitunah Subhan (2015) bahwa konsep-konsep yang dibangun oleh al-Qur'an, tidak terkecuali konsep gender, akan memberi gesekan konkret bagi relasi laki-laki

dan perempuan dalam segala lingkup kehidupan. Penjelasan Subhan ini bukan tanpa alasan, sebab al-Qur'an sendiri diposisikan sebagai *way of life* bagi seluruh umat Islam. Oleh karenanya, pengonsepan-pengonsepan jalan hidup yang dikonstruksi oleh al-Qur'an akan banyak mempengaruhi praktik sosial di segala lini kehidupan.

Islam sejatinya hadir sebagai rahmat untuk membebaskan manusia dari segala bentuk ketidakadilan. Slogan Islam sebagai agama yang *rahmatan li al-'alamin* merupakan satu bukti bahwa Islam membela manusia secara keseluruhan, bukan hanya satu gender bahkan mengerdilkan gender yang lain. Namun yang patut dipahami, sebagaimana yang dikatakan oleh Nasaruddin Umar (2002), bahwa jauh masanya sebelum diturunkannya al-Qur'an sebagai pembawa semangat kesetaraan di kalangan manusia, epistemologi dunia sudah dipenuhi dengan konsep-konsep yang misogini. Kosmologi Mesir Kuno, mitologi Yunani Kuno, tradisi Yahudi-Kristen, peradaban Sasia-Zoroaster merupakan beberapa asal dari sekian epistemologi bernuansa misogini yang berkembang saat itu dan masa-masa sebelumnya. Ditambah lagi, dengan menilik pada kondisi geografis Arab yang berada di persilangan antar wilayah, terlebih kota Makkah dan Yatsrib yang saat itu sudah menjadi pusat perdagangan di kawasan Samudera Hindia. Keadaan yang demikian ini menjadi argumen penguat bahwa epistemologi misogini yang dibawa oleh peradaban-peradaban yang berkembang saat itu tidak sulit dicari jejaknya di dunia Arab, lebih spesifik pada Makkah dan Madinah sebagai wilayah lahirnya Islam. Kondisi seperti yang dituturkan oleh Umar di atas menunjukkan bahwa kendati al-Qur'an membawa sebanyak apapun semangat kesetaraan, mentalitas yang berkembang saat itu adalah mentalitas misogini.

Hadirnya al-Qur'an di publik Arab khususnya, dan manusia secara umum, memberikan suatu asumsi bahwa yang diinginkan Tuhan kepada manusia adalah kondisi yang setara, tidak ada satu pun makhluk yang berada di atas makhluk lain. Karenanya, tidak salah jika kemudian Hassan dan Mernissi (1995) santer mengatakan bahwa manusia, baik laki-laki maupun perempuan berada pada posisi yang setara di hadapan Allah, karena sejatinya yang paling tinggi posisinya adalah Tuhan itu sendiri. Mungkin narasi keagamaan menyangkut perempuan, misalnya perolehan warisan bagi perempuan hingga level kesaksian perempuan, dipandang tidak mewakili kesetaraan sama sekali jika menggunakan kacamata abad 21 M. Namun yang perlu dipertimbangkan adalah dengan bertolak pada masa abad 7 M, dimana saat itu masyarakat Arab hidup dalam bayang-bayang epistemologi misogini dari peradaban-peradaban besar. Bukankah suatu gebrakan yang sangat berarti saat sebelumnya perempuan berada pada posisi yang lazim diwariskan dari satu pria ke pria lain dan apapun yang dibicarakan olehnya sama sekali tidak diperhitungkan, kemudian mendapat legitimasi oleh al-Qur'an di kedua ranah tersebut? Pertanyaan yang selanjutnya perlu dipertimbangkan, khususnya bagi para penafsir dan *fuqaha'* adalah apakah dalam kedua ranah tersebut, hukum yang dituliskan dalam al-Qur'an secara tekstual diposisikan sebagai hukum yang normatif atau sekedar hukum profan yang bisa dikontekstualisasikan sesuai keadaan zaman? Hanya saja, pertanyaan ini bukanlah fokus kajian dalam tulisan berikut sehingga tidak akan dibahas lebih lanjut.

Al-Qur'an sebagai pembawa semangat kesetaraan tentu sangat memerhatikan aspek keseimbangan, kesejajaran, dan keselarasan bagi makhluk-makhluk Allah. Menarik pada pembahasan ihwal relasi antar gender, al-Qur'an tidak hanya mengatur keadilan gender dalam tataran hubungan antar masyarakat saja sebagai dimensi mikrokosmos. Lebih jauh, al-Qur'an bahkan mengatur hubungan ideal antara manusia dan alam sebagai dimensi makrokosmos (Subhan, 2015). Konsepsi al-Qur'an pada detail terkecil hingga aspek secara umum ini mengindikasikan bahwa tidak ada satu pun kalam-Nya yang mengarah pada ketidaksetaraan, lebih lagi pada tataran relasi antar gender. Konsepsi al-Qur'an terkait relasi antar gender dapat ditilik pada banyak ayat yang sering dijadikan *framework* dari diskusi relasi gender. Diantara ayat-ayat yang membahas ihwal relasi gender adalah QS. Al-Nisa [4]: 1 yang secara harfiah menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan laki-laki dan perempuan dari satu kesatuan, QS. Ali Imran [3]: 195 yang secara harfiah menjelaskan bahwa Tuhan tidak menyia-nyaikan amal manusia, baik laki-laki maupun perempuan, QS. Al-Taubah [9]: 71-72 yang menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan saling menjadi penolong satu sama lain.

Zainab al-Ghazali dan Keadaan Sosio-Politiknya

Pada pemaparannya tentang Zainab al-Ghazali, Siti Zaharah Hamid (2014) menjelaskan bahwa Zainab Muhammad al-Ghazali al-Jubaili lahir pada 2 Januari 1917 M/8 Rabiul Awal 1335 H di *Mayeet Ghumar al-Daqilyah*, daerah Buhairah, Mesir. Jika ditilik dari segi keturunannya, ia merupakan seorang yang bernasab baik. Dari sisi ayahnya, ia masih keturunan khalifah Umar ibn Khattab, sedang dari sisi ibunya, ia adalah keturunan al-Hasan ibn Fatimah bint Rasulullah saw. Keluarganya adalah keluarga yang terpandang, dengan kakeknya sebagai seorang pengusaha kapas terkenal dan ayahnya yang seorang ulama al-Azhar.

Dengan keberadaan keluarga yang sedemikian ini, ia dibesarkan dalam lingkup lingkungan yang berpendidikan Islam. Sejak kecil ia sudah diajari beragam ilmu agama, mulai dari ilmu hadis, tafsir, dan ilmu fiqh. Ia belajar ilmu agama tersebut dari beberapa ulama terkemuka di Mesir, diantaranya Syekh Muhammad al-Audan, Syekh Muhammad Sulaiman al-Najjar, Syekh Abdul Majid al-Lubnan, dan sejumlah tokoh dari institusi al-Azhar. Pendidikannya ini tidak lepas dari peran orangtua Zainab yang pada dasarnya adalah seorang ulama di al-Azhar, sehingga orangtuanya menginginkan anaknya tumbuh menjadi orang yang cakap dalam ilmu agama dan menjadi pejuang Islam (Tanjung dkk. 2021).

Perjalanannya menjadi seorang feminis dimulai ketika ia berusia remaja, dimana saat itu ia masuk dalam keanggotaan persatuan wanita Mesir. Bertolak belakang dengan pandangan yang berkembang pada lingkup saat itu, yakni pada abad 20 M, pergerakan ini berada pada posisi yang cenderung berkiblat pada Barat dalam menggaungkan semangat feminisme. Karena berbeda dengan arus pemikiran wilayah sekaligus masanya, tidak jarang pergerakan ini bertabrakan dengan para ulama al-Azhar. Pada pergerakan persatuan wanita Mesir ini, Zainab menjadi salah satu tokoh penting. Hal ini terbukti dari beberapa kali ia menjadi pembicara pada seminar yang diadakan. Ia menjadi tokoh yang santer

menggaungkan perjuangan ke arah kebebasan kaum perempuan dengan slogan-slogan khas pergerakan persatuan wanita Mesir.

Karena satu kejadian yang menurutnya merupakan teguran dari Tuhan, Zainab pun keluar dari pergerakan persatuan wanita Mesir dan mendirikan organisasi bernama Sayyidah Jama'at Muslimat pada Rabiul Awal 1355 H. Organisasinya ini memiliki semangat untuk mengembalikan umat Islam kepada ajaran yang *kaffah*. Di kemudian hari pada tahun 1941, ia bertemu dengan Hasan al-Banna dan dibaiat untuk memasuki organisasi Ikhwanul Muslimin. Zainab merasa memiliki tujuan yang sama dengan al-Banna dalam hal keberislaman, yakni menuntut diberlakukannya syariat Islam secara *kaffah* dan menyerukan slogan untuk mengembalikan seluruh aspek kehidupan kepada al-Qur'an dan sunnah (*al-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah*) di tengah hegemoni dari bangsa Barat. Dalam tulisan Sri Hatika Herri (2019) disebutkan, bahwa Zainab bersama Ikhwanul Muslimin berhasil mencapai salah satu misi mereka pada tataran pendidikan Islam. Mereka meletakkan metode pendidikan Islam yang menggaungkan kesadaran tiap individu akan kewajibannya pada Allah swt dengan kegiatannya yang dilakukan secara rahasia dan sembunyi-sembunyi.

Perjalanan hidup Zainab tidak berhenti pada keputusannya untuk berjuang dengan organisasi Ikhwanul Muslim saja, karena pada tanggal 20 Agustus 1965 ia ditangkap oleh pemerintah. Ia ditangkap dengan tuduhan kasus keterlibatan konflik antara Ikhwanul Muslimin dan pemerintah. Selang enam tahun lamanya, dengan bantuan Raja Faisal dari Arab Saudi, Zainab kemudian dibebaskan oleh pemerintahan Anwar Sadat. Saat dibebaskannya ini, ia sadar bahwa suaminya sudah terlebih dahulu meninggal saat dipenjara. Zainab kemudian meninggal di usia 88 tahun, tepat pada tanggal 3 Agustus 2005.

Zainab merupakan tokoh yang aktif dalam bidang kepenulisan. Tercatat banyak tulisan yang sudah dihasilkan olehnya. Diantara karya-karyanya adalah *Ayyamin Hayati*, *Nahwa Ba'thu Jadid*, *Nazharat fi Kitabillah*, *Musykilat Shabab wa Fatayat*, *Gharizah al-Mar'ah*, dan *Asma' al-Husna*. Tulisan-tulisan Zainab al-Ghazali tersebut merepresentasikan keilmuannya yang mumpuni dan terasah sedari belia.

Perjalanan hidup Zainab al-Ghazali di atas merupakan satu bentuk irisan dari sekian banyak kisah yang terjadi di Timur Tengah mewarnai peristiwa-peristiwa di abad 20 M. Sebagaimana dituliskan oleh Esposito (2002), bahwa era penjajahan Inggris pada Mesir baru berakhir sepenuhnya pada tahun 1954. Ini artinya, masa kecil hingga usia sekitar tiga puluhan yang dihabiskan oleh Zainab al-Ghazali diwarnai oleh hegemoni dari Barat. Maka tidak heran, jika pada masa belia ia mengalami pergolakan pemikiran, antara kecenderungan pada pihak Barat dan kemudian menggaungkan semangat keislaman yang *kaffah*. Fase peralihan pemikiran yang dialami oleh Zainab ini menjadi lazim terjadi di tengah situasi politik yang mewarnai lingkup sosio-kulturalnya saat itu.

Pemikiran untuk meneguhkan identitas Islam dalam diri negara Mesir ini tidak hanya terjadi pada Zainab al-Ghazali, karenanya faktanya adalah banyak organisasi yang

berdiri dengan semangat yang sama. Ikhwanul Muslimin adalah amsalnya, dimana Zainab juga pada akhirnya tergabung di dalamnya. Dalam penelitiannya, Fuad (2016) mengatakan, bahwa semangat keislaman Ikhwanul Muslimin diilhami oleh Muhammad Rasyid Ridha, yang menjadikan kejadian Arab Saudi sebagai kiblat gagasannya. Ia yakin bahwa ideologi pembaruan yang digagas oleh Muhammad ibn Abdul Wahhab di Arab Saudi merupakan sebab Barat menyerah dalam kepenjajahan. Selain berkiblat pada ideologi Arab Saudi, Ridha juga semakin dekat dengan mazhab fiqh Hanbali. Sebagai guru, kecenderungan Rasyid Ridha ini tentu mencabang pada murid-muridnya, dimana salah satunya adalah Hasan al-Banna, tokoh pendiri Ikhwanul Muslimin.

Semangat melawan hegemoni Barat dengan berlandaskan *al-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah*, dengan tokoh seperti Hasan al-Banna dan Zainab al-Ghazali di dalamnya, mendapatkan satu panggung tersendiri di Mesir. Terbukti bahwa pada awal kemunculannya, Dengan keadaan masyarakat Mesir yang terjajah oleh bangsa Inggris serta keadaan lingkup politik internal Mesir yang bermasalah. Belum lagi hal tersebut ditambah dengan berbagai konflik yang mewarnai berbagai negara kawasan Timur Tengah. Terekam dalam sejarah bahwa revolusi Mesir dan Suriah membawa konflik yang berkepanjangan bahkan hingga saat ini. Di tengah keadaan lingkungan yang sedemikian, seruan untuk membumikan ajaran Islam yang kembali pada al-Qur'an dan Sunnah menjadi angin segar bagi masyarakat Mesir, khususnya bagi warga sipil, sebagai manifestasi dari rindunya mereka terhadap kedamaian berbasiskan spiritualitas. Karena inilah, organisasi Ikhwanul Muslimin pada beberapa kondisi seringkali bertabrakan dengan pemerintahan tahun 1950-an (Rosidin, 2020), hingga kemudian insiden pemenjaraan banyak tokoh, termasuk di dalamnya adalah Zainab al-Ghazali.

Penafsiran Zainab al-Ghazali terhadap Ayat tentang Relasi Gender

Sebagai seorang yang berpaham islamis-feminis, pemikiran Zainab al-Ghazali di bidang penafsiran al-Qur'an merupakan sesuatu yang patut untuk dipertimbangkan, terlebih mengenai isu terkait relasi gender. Penafsiran Zainab al-Ghazali terhadap ayat tentang relasi gender akan dipetakan dalam tiga pembahasan ayat. Diantara ketiganya adalah QS. Ali Imran [3]: 195, QS. Al-Nisa' [4]: 1, dan QS. Al-Taubah [9]: 71-72. Pada QS. Ali Imran [3]: 195 berikut,

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْتِي ۖ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۗ تَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ التَّوَابِ

Zainab al-Ghazali al-Jubaili (1994) memberi penjelasan bahwa sebagian dari kemuliaan Allah sebagai Tuhan semesta alam adalah konsepsi yang dibangun dalam kalam-Nya mengenai keadilan. Dalam ayat ini, dijelaskan bahwa keadilan yang benar adalah yang 'tidak menyia-nyiaikan satu pun amal makhluk-Nya, baik makhluk-Nya tersebut berjenis kelamin laki-laki maupun perempuan'. Pada redaksi *بعضكم من بعض*, Zainab menafsirkan jika ayat tersebut merupakan suatu bentuk puncak keadilan dan kemuliaan yang diperuntukkan bagi perempuan dan laki-laki secara bersamaan. Redaksi ini mengindikasikan bahwa keduanya,

baik laki-laki maupun perempuan, sejatinya merupakan jenis manusia. Keduanya sama-sama menanggung tanggungjawab urusan makhluk, sama-sama ditugaskan untuk menerima ajaran dari Rasulullah saw, sama-sama ditugaskan untuk bekerjasama dalam menanggung amanat dan menyampaikan ajaran-ajaran Islam.

Selanjutnya, pada QS. Al-Nisa [4]: 1 berikut,

يَأْتِيهَا 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 عَلِيمًا رَحِيمًا

Zainab al-Ghazali (1994) menafsirkan bahwa laki-laki dan perempuan, keduanya merupakan representasi jiwa yang tunggal. Mula-mula ada keberadaan laki-laki yang kemudian dari keberadaan jiwa laki-laki tersebut, terjadi suatu pembelahan jiwa menjadi dua bentuk. Dari peristiwa pembelahan ini timbullah jiwa kedua yang merupakan perempuan. Al-Jubaili menambahkan, makna yang diambil dari kejadian tersebut adalah kehidupan laki-laki maupun perempuan tanpa disertai rekannya (dalam hal ini adalah lawan jenis) merupakan hidup yang tidak sempurna. Dalam pandangan al-Jubaili, Allah swt sebagai Tuhan alam semesta menghendaki agar alamnya diperkaya dengan kehidupan dan berbagai eksistensi makhluk. Oleh karenanya, dari Adam dan Hawa kemudian menyebar beragam kehidupan manusia, baik dari jenis laki-laki maupun perempuan, dimana penyebaran tersebut merupakan suatu bentuk dinamika sebagai usaha untuk memberi kehidupan di bumi.

Dalam kacamata al-Jubaili, ayat ini menetapkan kehidupan yang tegak antara laki-laki dan perempuan, dimana keberadaan laki-laki dan perempuan ini diarahkan untuk memperbanyak keturunan dengan cara yang *syar'i*, yakni melalui jalan pernikahan. Maka bagi Zainab al-Ghazali, pernikahan merupakan syari'at Allah serta merupakan sistem yang mendasari keberjalanan kehidupan di dunia, dimulai sejak awal penciptaan hingga berakhirnya alam. Begitulah kebijaksanaan dan kehendak Allah dalam pandangan Zainab. Allah memerintahkan kepada makhluk-Nya sebagai anak cucu Adam untuk bertaqwa kepada-Nya yang menciptakan dari keadaan yang sebelumnya tidak ada, dan memberi wasiat untuk banyak mengasihi, sebagaimana dalam ayat ini terdapat peringatan akan perhitungan yang ditetapkan untuk manusia, dimana amal manusia akan dihitung pada hari tersebut dan Allah adalah Dzat Yang Mengawasi pada hari itu dengan redaksi ayat ini (والله) على كل شيء شهيد).

Terakhir, pada QS. Al-Taubah [9]: 71 berikut,

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

Terkait dengan relasi gender, Zainab al-Ghazali menafsirkan hukum Allah yang mengatakan bahwa mukmin laki-laki maupun perempuan yang *بعضكم بعض* merupakan suatu pengejawantahan lingkaran tunggal di antara seluruh kaum mukmin berikut kepentingan-kepentingannya. Maksudnya, baik laki-laki dan perempuan harus menyadari bahwa manusia tidak bisa dilepaskan dari kepentingan-kepentingan yang melingkupinya. Oleh

karenanya, hubungan saling menolong dengan didasarkan pada aspek kepentingan antar manusia merupakan sebuah keniscayaan.

Konstruksi Relasi-Gender Zainab al-Ghazali

Menilik pada penafsiran Zainab al-Ghazali dan dengan menarik pada keadaan sosio-politik yang melingkupinya, dapat dikatakan bahwa ia memiliki kesadaran feminisme yang tinggi. Berdasar pada dua kutub pemikiran dalam merespon teks keagamaan, Zainab al-Ghazali justru tidak menunjukkan bahwa ia berada pada satu sisinya. Kendati tindakan yang dilakukan oleh Zainab al-Ghazali selama hidupnya beserta keberikutanannya pada organisasi Ikhwanul Muslimin mengindikasikan bahwa ia cenderung berada pada semangat revivalisme Islam yang mewakili kaum tradisionalis, namun hal tersebut justru tidak terlihat dalam tafsirannya terkait ayat relasi-gender. Dari sisi kutub yang bertolakan dengannya, Zainab juga tidak menunjukkan indikasi bahwa ia memiliki kecenderungan untuk berideologi seperti halnya kaum modernis. Mengapa demikian?

Jika ditilik, penafsiran Zainab al-Ghazali pada QS. Ali Imran [3]: 195, ia mengatakan bahwa salah satu wujud mulia Allah adalah dengan menyetarakan antara seluruh mukmin dalam hal amalnya, tidak peduli apakah mukmin tersebut laki-laki ataupun perempuan. Ditambah lagi, Zainab juga menjelaskan perihal redaksi *ba'dlukum min ba'dl* yang menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama merupakan jenis manusia. Dari penafsiran Zainab ini, terlihat bahwa ia berusaha membangun posisi gender yang setara. Jika dia berada di sisi tradisionalis, besar kemungkinan bahwa praktik tafsirnya bertujuan melanggengkan praktik patriarki. Namun jika berada di sisi modernis, besar kemungkinan bahwa ia mempertimbangkan dimensi teks dengan keilmuan modern yang itu tidak dilakukannya sama sekali. Ia seakan berada di jalur tengah di antara kedua kutub tersebut. Di satu sisi, ia berpatokan pada keilmuan klasik dalam menafsirkan ayat, dan di sisi lain ia memperjuangkan kesetaraan gender yang jarang ditemukan dalam keilmuan Islam klasik. Konstruksi relasi gender yang berusaha dibangun oleh Zainab al-Ghazali mulai nampak pada penafsirannya di akhir ayat. Zainab menafsirkan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memikul tanggung jawab yang sama dalam tugas menjadi *khalifah* di bumi, sama-sama ditugaskan menerima ajaran *haq* dari Rasulullah, dan sama-sama diamanati untuk menyampaikan ajaran-ajaran Islam.

Pada QS. Al-Nisa [4]: 1, Zainab al-Ghazali lebih berfokus pada realitas biologis yang dibebankan kepada laki-laki dan perempuan. Pada penafsiran kedua ini, sejalan dengan pendapat ulama klasik, ia juga menafsirkan bahwa laki-laki dan perempuan berasal dari kesatuan jiwa yang kemudian membelah menjadi dua bentuk. Konstruksi relasi-gender yang berusaha dibangun oleh Zainab al-Ghazali dalam ayat ini adalah kenyataan bahwa hubungan laki-laki dan perempuan di dunia ini sebetulnya didasarkan atas kehendak Tuhan untuk menghidupi bumi dengan memperbanyak keturunan melalui cara yang *syar'i*. Zainab mempertegas konsepsi kesetaraannya saat menjelaskan perihal ketidaksempurnaan satu gender yang tidak hidup bersamaan dengan gender lain. Menyambung pemikirannya ini, penafsirannya akan QS. Al-Taubah [9]: 71 semakin meneguhkan konsepsinya tentang

hubungan antar gender yang dibangun oleh Zainab adalah hubungan yang basisnya adalah kesetaraan. Tidak peduli apakah laki-laki ataupun perempuan, Zainab sepakat bahwa orang mukmin harus bersikap tolong menolong dengan menyadari kebutuhan mukmin yang lain. Dari sini, dapat dipetik bahwa konsepsi relasi gender yang dibangun oleh Zainab al-Ghazali adalah relasi yang murni didasarkan pada aspek kesetaraan dan mengangkat kesadaran berbagai gender sebagai sesama manusia.

Simpulan

Dari yang telah dipaparkan di atas, inti yang dapat dipetik adalah bahwa kasus yang terjadi pada Zainab al-Ghazali tidak bisa sepenuhnya dilepaskan dari lingkup besar kehidupannya selama ini. Zainab al-Ghazali sebagai salah seorang yang hidup di lingkungan religius, yang mana keluarganya memberikannya fasilitas untuk senantiasa belajar keilmuan agama memberikan dampak yang terlihat kaitannya dengan dirinya yang mumpuni dalam beberapa keilmuan agama. Selain itu, kondisi sosio-politik yang melingkupi hidup Zainab juga memberi implikasi yang signifikan bagi ideologi yang dianutnya. Hal itu terlihat dari berbagai fase dalam hidupnya. Fase pertama adalah ketika ia santer menggaungkan semangat feminisme dengan berkiblat pada pemikiran Barat. Fase kedua adalah ketika ia memilih jalan hidup dengan semangat revivalisme Islam dalam mewujudkan masyarakat yang berIslam secara *kaffah*. Perjalanan hidupnya ini menunjukkan dinamika yang terjadi pada pemikiran insan dalam pergulatan berbagai latar belakang yang melingkupinya.

Dari penafsiran Zainab terhadap ayat-ayat tentang relasi-gender, ia menunjukkan konstruksi hubungan antar gender yang didasarkan secara murni pada dimensi kesetaraan. Ia tidak berpihak pada laki-laki, begitu pula ia juga tidak berpihak pada perempuan. Intinya, bisa dikatakan bahwa penafsiran Zainab al-Ghazali tidak memihak pada satu gender pun. Dapat disimpulkan juga bahwa Zainab memiliki suatu jalan sendiri dalam memberikan pemaknaan atas ayat al-Qur'an. Di satu sisi, ia tetap berpegang pada keilmuan klasik Islam, namun di sisi lain, ia juga santer memperjuangkan dimensi kesetaraan pada manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazali, Z. (1994). *Nazharat fi Kitabillah*. Beirut: *Darr al-Syuruq*.
- Dzuhariyatin, S. R., Munawar-Rachman, B., Umar, N., dkk. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset.
- Engineer, A. A. (1994). *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. (Translated by Farid Wahidi and Cici Farkha Assegaf). Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Faisol, M., (2011). *Hermeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*. Malang: UIN Maliki Press.
- Fitriyah. (2017). *Kesetaraan Gender menurut Zainab al-Ghazali (Studi Analisis Tafsir Nazharat fi Kitabillah)* [Tesis, IIQ (Institut Ilmu al-Qur'an) Jakarta].

- Fuad, A. M. (2016). Pergolakan Politik Mesir Masa Kolonial dan Dampaknya terhadap Reformasi Hukum Keluarga Islam. *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 1 (2).
- Hamid, S. Z., Ramli, F. Z. M., Yama, P. (2014). Sumbangan Zainab al-Ghazali dalam Memartabatkan Kedudukan Wanita dalam Arena Kepemimpinan Umat Islam. *Jurnal International Conference on Postgraduate Research*.
- Herri, S. H. (2019). *Zainab al-Ghazali Tokoh Reformis Islam di Mesir (1917-2005)* [Skripsi, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar].
- Mernissi, F., Hassan, R. (1995). *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*. Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa.
- Mustaqim, A. (2008). *Tafsir Feminis*. Yogyakarta: Logung Pustaka.
- Rosadi, A. (2011). Feminisme Islam: Kontekstualisasi Prinsip-Prinsip Ajaran Islam dalam Relasi Gender. *Kafaah: Journal of Gender Studies*, 1 (1).
- Rosidin, S. (2020). Ikhwanul Muslimin: Pemikiran dan Pergerakan Sosial-Politik Islam Abad 20 di Mesir. *Prosiding Konferensi Ilmiah Mahasiswa Unissula (KIMU)*.
- Subhan, Z. (2015). *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Kencana.
- Tanjung, N. A., Rahman, Y., Ikhwan, M. (2021). Penafsiran Nuzyuz dalam Kitab *Nazarat fi Kitabillah*. *Al-Furqan*, 6(2).
- Umar, N., Lubis, A. (2002). "Hawa sebagai Simbol Ketergantungan: Relasi Gender dalam Kitab Tafsir" dalam *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.



Women's Participation in the Traditional Institution of *Tuha Peut* in Resolving Domestic Violence: A Case Study in Alue Pineung Timue Village, Langsa City

Fadlan Masykura Setiadi^{1*}, Khairunnisa²

¹Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Mandailing Natal

²Institut Agama Islam Negeri Langsa

*Correspondence: fadlanmasykura@stain-madina.ac.id

Abstract

This study aims to determine the role and authority of women in the traditional institution of Tuha Peut in resolving cases of domestic violence that occurred in Alue Pineung Timue village, as well as the process and procedures for resolving it. The method used in this research is a case study. Data collection techniques through observation and interviews to find facts in the field related to issues to be discussed regarding the role and authority of women's Tuha Peut in resolving domestic violence crimes. The results showed that the women's participation in the traditional institution of Tuha Peut in Alue Pineung Timue village had a great role and authority in resolving domestic violence. The process and procedure for resolving the crimes of domestic violence committed by Tuha Peut is through the customary court of gampong, namely by providing advice, warning sanctions, statements of apology as a criminal sanctions and reconciling the two parties.

Keywords: *Women's participation; Tuha Peut ; Domestic violence*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui peran dan kewenangan perempuan sebagai anggota lembaga adat *Tuha Peut* dalam menyelesaikan kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) yang terjadi di desa Alue Pineung Timue, serta bagaimana metode dan langkah-langkah penyelesaiannya. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi kasus (*case study*). Teknik pengumpulan data melalui observasi dan wawancara untuk menemukan fakta-fakta di lapangan terkait permasalahan yang akan dibahas tentang peran dan kewenangan perempuan dalam lembaga adat *Tuha Peut* terkait penyelesaian tindak pidana KDRT. Hasil temuan menunjukkan bahwa partisipasi perempuan dalam lembaga adat *Tuha Peut* di desa Alue Pineung Timue mempunyai peran besar dan otoritas dalam menyelesaikan tindak pidana KDRT. Proses dan langkah-langkah yang ditempuh dalam penyelesaian kasus KDRT oleh *Tuha Peut* adalah melalui peradilan adat *gampong* yaitu meliputi pemberian nasehat, pemberian peringatan, dan pemberian pernyataan permintaan maaf serta upaya mendamaikan atau memperbaiki hubungan kedua belah pihak.

Kata Kunci: *Partisipasi perempuan; Tuha Peut; Kekerasan dalam Rumah Tangga*

INTRODUCTION

Domestic violence is a social problem that represents the dynamics of an unhealthy marriage. It happens to everyone, regardless of gender, but because of the religious doctrine and patriarchal culture of women's subordination, many cases mention women as the main victims of violence. Typically, women choose to respond to violence by retaliating or controlling their husbands (Johnson, 2006).

Resistance is frequently linked to irrational responses to abusive behavior (Mason, 2005; Javaid, 2015). Women naturally resist being defeated and fight back to defend their honor and dignity instead of crying. As a result, they resort to more physical or verbal abuse of their spouses in an effort to stop the abuse. According to Bohall et al., (2016), violent resistance refers to a situation in which the victim can fend against attempts to use compulsion to control them by revenge. Women's entire control over themselves over their spouses is shown by this opposition.

Based on data from the Annual Records of The National Commission on Violence against Women in 2021, it was noted that domestic violence or the Personal domain still ranks first with 75.4% compared to other domains. Meanwhile, the highest form of violence against women in the personal sphere was physical violence, amounting to 4,783 cases. Of the 11,105 cases, 6,555 or 59% were violence against wives. Violence against girls also increased by 13%, as did violence against domestic workers. Among the domestic violence cases, there is sexual violence (marital rape and incest). The highest case of sexual violence in the personal realm is incest with a total of 822 cases (Komnas Perempuan, 2021).

Meanwhile, based on a survey from the Ministry of Women's Empowerment and Child Protection revealed that 18.3% of married women aged 15-64 years have experienced physical and/or sexual violence. Physical violence dominates cases of domestic violence against women, namely 12.3% compared to sexual violence of 10.6% (Kemen PPPA, 2018).

The law on the elimination of domestic violence is a guarantee given by the state to prevent domestic violence, take action against perpetrators of domestic violence, and protect victims of domestic violence. The definition of the crime of domestic violence has been regulated in Article 1 of the Law of the Republic of Indonesia Number 23 of 2004 concerning the Elimination of Domestic Violence.

The punishment for perpetrators of criminal acts of domestic violence is regulated in Article 44 of the Law of the Republic of Indonesia Number 23 of 2004 concerning the Elimination of Domestic Violence, namely “*every act of physical violence within the scope of the household as referred to in Article 5 letter a shall be punished with imprisonment of at most 5 (five) years or a maximum fine of Rp. 15,000,000.00 (fifteen million rupiah).*”

In accordance with Law Number 11 of 2006 concerning the Government of Aceh as the legal basis for special autonomy for Aceh within the Unitary State of the Republic of Indonesia, then added with the Qanun of Aceh Province Number 5 of 2003 concerning *Gampong* Government in Aceh Province, that *Geuchik*, *Tuha Peut* and *Imuem Gampong* have a role and existence in *gampong* traditional institutions in resolving disputes in the community. Then the Aceh Qanun Number 10 of 2008 concerning Customary Institutions contains several rules that can be used as the legal basis for the implementation of customary justice, because they can function as a vehicle for community participation in the administration, development, community development and resolving of social problems of the community. With the existence of these regional regulations/qanuns, it has strengthened the ability to carry out Aceh's privileges in its development, especially regarding the customary justice in Aceh.

Tuha Peut is a *Gampong* Community Consultative Institution as a controller of the Implementation of *Gampong* Government as stated in Law Number 11 of 2006 concerning Aceh Government in Article 98 Paragraph (1) Customary Institutions function and play a role as a vehicle for community participation in the administration of the Aceh Government and and Regency Governments, especially in the fields of security, peace, harmony and public order. And article (2) states that in solving social problems in a traditional way, it must be taken through a Customary Institution.

According to Ismail (2009) *Tuha Peut* is an institution that in Aceh functions as a council of four whose members, individually or jointly take responsibility for general government tasks as a council that accompanies an *uleebalang* (*Geuchik*) in the implementation daily tasks.

In the *gampong* government system, *Tuha Peut* can also be referred to as a village representative institution that functions as a legislative institution (Suganda, 2018), or as a deliberation institution which, when associated with the government system in the early Islamic period, could be called ahl al-bal wa al'aqd. permanent deliberation members to determine government policies (Tim Peneliti IAIN Ar-Raniry, 2006).

Tuha Peut is basically a reflection of a society that lives in harmony and peace, *Tuha Peut* is also an integration between ulama, traditional stakeholders, community stakeholders and smart people. The cohesiveness that exists gives birth to the ability to carry out tough jobs, because the work is done together (Ismail, 2014).

Based on the provisions of this article, Article 37 Paragraph (2) of the Qanun of Langsa City Number 6 of 2010 concerning Village Government has been adopted. Basically every citizen who is a resident of a *gampong* can become a member of *Tuha Peut* if he fulfills the requirements that have been determined, including whether men or women all have the same rights to be elected as *Tuha Peut gampong*. The number of *Tuha Peuts* does not amount to 4 (four) people but must be odd in number, at least 5 (five) people and at most 11 (eleven) people, with women's representation of at least 30% of the total number of *Tuha Peut*.

The picture above is interesting to observe, because the involvement of women as members of *Tuha Peut* is expected to be one of the relevant ways to solve various problems related to domestic violence that are most often experienced by women, as well as an effort to prevent cases of sexual violence.

The case that occurred in Alue Pineung Timue village, Langsa Timur District, Langsa City, a husband committed domestic violence in the form of physical violence against his wife, in the form of beatings in the face causing bruises and making several threats to his wife which resulted in fear, loss of self-confidence, loss of ability to act, and a sense of helplessness. However, based on legal remedies that have been taken by the victim, the complaint is made to one of the women who is a member of the local *Tuha Peut*, so that the criminal acts committed by her husband can be resolved in the *gampong* customary court in accordance with the *gampong* Qanun so that the perpetrators of criminal acts do not repeat the act so that the household is intact again (Fatimah, 2022).

In relation to the problem of domestic violence, it becomes an interesting phenomenon and it is very important to analyze and research to find out how the role and participation of women in the customary justice process in resolving cases or legal issues related to criminal acts of domestic violence that occur in the community in Alue Pineung Timue village through the traditional institution of *Tuha Peut*.

RESULT AND DISCUSSION

Women and their participation in the Traditional Institutions of *Tuha Peut*

The process of establishing the *Tuha Peut* institution in Langsa City is the same as the formation of the *Tuha Peut* institution in the City or District in Aceh Province in general. The formation of the *Tuha Peut* institution in each district has been regulated in the Aceh government law, so each district only instructs each sub-district, so that the *Tuha Peut* institution in each *gampong* can be realized. For people in the village of Alue Pineung Timue, East Langsa sub-district, the existence of *Tuha Peut* is a necessity. The *Tuha Peut* institution for them is a place where the community can filter out all the problems they are facing, and find solutions to their problems, the *Tuha Peut* institution is also seen as a place for making village government policies (Kasim, 2022).

In government regulations it has been stated that it is mandatory for women to be involved in membership of the *Tuha Peut gampong* institution. However, in the East Langsa sub-district at the beginning of the establishment of the *Tuha Peut* institution, not every *gampong* had representatives from women who joined men side by side to sit in the membership of the *Tuha Peut* institution. As with the Alue Pineung Timue village, women are not involved in the *Tuha Peut* institution, because the *Tuha Peut* institution always sits together in formulating policies, or in solving *gampong* problems, these activities are always carried out at night. The culture of the Langsa Timur sub-district is not good for women to be outside the house at night. The nature or character of women is also a consideration, women are still perceived as weak as policy makers, women are considered indecisive, and not strong in solving problems that might occur in the village (*gampong*) (Kasim, 2022).

Along with the many problems that occur in the village, and most of them are household problems. Many women do not know where to complain to get a solution, because the problems that occur involve many women and are considered women to understand each other better. Therefore, the *gampong* government took a policy to involve women in the *Tuha Peut gampong* institution, in order to accommodate all the problems of women in the *gampong*. Since then, women's services have been taken into account in every policy-making, and in solving every problem that occurs in every village (*gampong*) in the Langsa Timur sub-district. (Hamzah, 2022).

In the process of involving women as members of the *Tuha Peut gampong*, a *Geuchik* of Alue Pineung Timue said that when the mayor came to Alue Pineung Timue village, he directly instructed in the implementation of *gampong* governance, the implementation of development and community development must be involved by women. The women who were chosen were the result of consultation with the community by looking at the capacity of women themselves, which really helped the *Geuchik* and could channel the aspirations of the people themselves, especially women.

According to the *Geuchik* of Alue Pineung Timue village, the involvement of women in *Tuha Peut* members has existed for several periods in Langsa Timur District. Now almost all *gampongs* have female elements. the process of selecting *Tuha Peut* delegates from each hamlet depends on the number of inhabitants. Likewise, women are the result of consultations with the community. Of course the chosen ones are people who have religious knowledge and know Islamic law and customs and are experienced in solving problems in the village so far (Hamzah, 2022).

Mrs. Hindun as a female *Tuha Peut* in the village of Alue Pineung Timue said that her involvement in *Tuha Peut* was when the *Geuchik* changed now, before someone else. During this time he said he was close to young people and often asked for their opinion on village development. One thing he tried in the 2018 village budget was the need to build a Village Midwife House. According to him, this is very important for the sake of public health so that it is easy and fast to get help from the community if the midwife lives with them. Especially for women's reproductive health (Hindun, 2022).

He further added that there was a domestic case, a husband who married another woman and his wife had been divorced three times, they had two children. When his ex-wife wanted to remarry, the husband met Mrs. Hindun and asks to cancel his ex-wife's marriage to another man which will take place a few days later. Mrs. Hindun is negotiating with his ex-wife, he said; "The father of your children is at my house and asked you not to marry a new husband because he wants to come back with you, what do you think?". In a high tone this woman said "how to get back again, I have been divorced by triple talaq". Next Mrs. Hindun says "you come back with *"chinese blind"* as long as you agree". Next, Mrs. Hindun gave a little advice by saying "*Hai nyak ma, ma drou; ayah; ayah drou*" means the mother of a child is the biological mother and father, as well as the biological father. No matter how good others are, it is best to remain the

mother and father of the child. After the ex-wife agreed, they finally remarried (Hindun, 2022).

The Role of Women as *Tuha Peut* in Resolving Domestic Violence in Alue Pineung Timue Village

The function and role of women as part of the *Tuha Peut* traditional institution is very decisive in deliberation and consensus, especially regarding dispute resolution in the village in the form of customary courts. Regarding cases of domestic violence that have been committed, *Tuha Peut* in the village of Alue Pineung Timue has played an important role in resolving these criminal cases, and sanctions or punishments have been imposed on the perpetrators.

The domestic violence that has occurred in Alue Pineung Timue Village from 2017 to 2021, namely:

- a. From 2017 to 2022 there were two cases of domestic violence crimes that occurred in Alue Pineung Timue Village.
- b. On September 15, 2017, there was one case of domestic violence committed by A (husband) against B (wife) by slapping and strangling B (wife). However, this domestic violence crime is not resolved at the village level. But it was resolved by itself in the Sharia Court and ended in divorce.
- c. On March 28, 2021, a criminal case of domestic violence was resolved in the *gampong* customary court by way of deliberation. As for the chronology of the crimes that occurred, namely, the husband did several beatings in the face of his wife and also previous sexual violence. The beating was carried out when the husband came home. Because the wife feels disappointed with her husband due to the lack of income and declining economic factors so that her household needs are not so affordable (Fatimah, 2022).

Domestic violence was considered very disturbing the balance in society. Both it disturbs his own family and other communities. The existence of *Tuha Peut* in dealing with problems depends on the severity of the crime, so it requires immediate treatment so that it does not spread to the next series of crimes.

In general, the people of Aceh are very concerned about integration, togetherness, intimacy and kinship. Therefore any problems that arise are not directly brought to the

attention of the police, prosecutors and courts. Because in community social practice, if the problem that can be resolved by custom is the principle of deliberation, then the problem will get the best decision from the results of the deliberation (Mariyatun, 2022).

The criminal case of domestic violence that occurred in Alue Pineung Timue Village on March 28, 2021, which was reported to the village apparatus and resolved at the village court level. After the victim feels uncomfortable with the violence committed by her husband to her, the victim makes the first attempt, namely talking to her parents, so that the parents of the perpetrator know that their child has committed an act against the law that has a penalty or sanction. Then the victim complained to *Geuchik* and *Tuha Peut*, to immediately take concrete steps and further resolving (Fatimah, 2022).

After the complaint was received by *Geuchik* and *Tuha Peut*, the first action taken was to secure the parties to a place where it was not possible to deal with the disputing parties or the families of the disputing parties again. Then the parents took the child from the perpetrator and the victim for safekeeping at his home, so that they felt safe from the things that happened between the father and mother. After that *Geuchik* and *Tuha Peut* secure the victim from the perpetrator by temporarily separating the two so that there is a conclusion for deliberation in the concept of resolving the case, then *Tuha Peut* and *Ureung Tuha* each from both sides conducts deliberation and consensus to make a decision to resolve the case (Fatimah, 2022).

Furthermore, *Geuchik* and *Tuha Peut* investigated and investigated the causes of the occurrence of domestic violence among related parties and sought evidence of truth from witnesses who might know or have seen the case. In addition, *Tuha Peut* together with *ureung tuha*, both parties also continue to make efforts to reconcile the two parties to the dispute with each party to be aware of all actions and behaviors that cause them to have a dispute. These efforts were successful, so the joint parties and parties representing the family and *the ureung-ureung tuha* parties from both parties to the dispute together discussed the dispute between the two parties for trial.

In general, all disputes that are resolved in the *gampong* customary institutions are immediately reported to *Tuha Peut* or *Geuchik*. Then brought and tried in *Meunasah*. However, the deliberations for resolving disputes/disputes involving women and children, either as perpetrators or victims, are held behind closed doors at the house of

one of the traditional leaders, such as the *Geuchik* house, *Imuem Gampong* or the houses of *Tuha Peut* member (Fatimah, 2022).

In accordance with the agreement between the two disputing parties and ureung tuha both parties, the resolving of disputes in cases of criminal acts of domestic violence is resolved at the residence with the victim (*wife*) and perpetrator (*husband*). Because they think that this crime of domestic violence is a disgrace to the family and they also don't want this dispute to become a gossip in society so that society can corner the two parties (Hamzah, 2022).

Process and Procedure for Resolving Domestic Violence taken by Women's *Tuha Peut* in Alue Pineung Timue Village

The implementation of customary justice in Aceh begins with the prevailing customs and is still developing in the community. The pattern of resolving was through the mechanism of deliberation of *gampong* traditional leaders, the *gampong* customary court is held like a court. The process is clear and simple, each party in the case is given the right to present arguments, refute the arguments of the opposing party and the judge concludes it to be realized in a form of decision.

The process of resolving cases with the *gampong* customary court is carried out in several stages. The phasing is held, with the intention that the judge and the parties have the opportunity to prepare and examine the case at hand in depth.

As for the process of resolving criminal acts of domestic violence in the village of Alue Pineung Timue, after obtaining the conclusions of deliberation and consensus from *Tuha Peut*, *Geuchik* and Ureung Tuha, each of the two parties to the dispute, the stages of resolving of criminal acts of domestic violence in the *Tuha Peut* customary court of Alue Pineung Timue Village, namely:

a. Case acceptance

In general, a case begins with a complaint and receipt of the case, the complaint is submitted by the victim. Based on the complaint received by *Geuchik*, *Geuchik* summoned members of *Tuha Peut* to hold a deliberation, and in the meeting they were notified of the complaint or report submitted by the victim against the crime of domestic violence. The first meeting was held at *Tuha Peut*'s residence, then the next meeting was held at the victim's residence (Hamzah, 2022).

b. Hearing information from the disputing parties

At this stage, *Tuha Peut* held a meeting at the victim's residence to hear information from the disputing parties regarding the case. In this meeting, the first is called and the statement from the reporting party is heard. The reporting party is asked to explain and examine in detail the cases of domestic violence including the evidence and witnesses that support it. Then *Geuchik*, *Tuha Peut* and *Imuem Gampong* heard statements from the perpetrators and the causes of the crime of domestic violence. The summons of the perpetrator and the victim are carried out separately (Hindun, 2022).

c. Hearing testimony from witnesses

At this stage, *Geuchik*, *Tuha Peut* and *Imuem Gampong* also summoned witnesses to the victim's residence, where the trial was being held. *Geuchik*, *Tuha Peut* and *Imuem Gampong* of the judiciary also examined witnesses and asked for true and clear information from witnesses who saw criminal acts of domestic violence. As with the summons, I gave information in accordance with the testimony I saw that the husband had indeed beaten his wife three times in the face, as well as threatening actions with several actions that caused her wife to be afraid and feel helpless.

d. Determining the form of resolving and sanctions

If *Geuchik*, *Tuha Peut* and *Imuem Gampong* consider it clear enough that the case is reported and have heard the testimony of the witnesses presented, then immediately determine the appropriate and fair form of resolving and customary sanctions to be applied in resolving the dispute. In searching for a solution, *Geuchik* and *Imuem Gampong* try to remember old cases that have occurred and the forms of resolving or sanctions that have been applied. If there is a similar case that has occurred that he knows of, it will be presented to the *Tuha Peut* customary council as the resolving of the previous case. Then the *Tuha Peut* customary assembly will consider if the resolving model in question is suitable and appropriate to use as a model for resolving the case at hand. If there is no similar case yet, then *Geuchik*, *Tuha Peut* and *Imuem Gampong* try to form a new custom while still looking to rely on a similar custom that already exists (Hamzah, 2022).

Examples of cases that are used as a basis for resolving of customary courts are several case resolving s in *gampong* customary courts, such as the resolving of cases of fights, lewdness and light theft. The resolving of some of these criminal acts is resolved in the *meunasah* with the process and procedure for resolving starting with the receipt of the case, hearing the statements of the disputing parties, witness statements, forms of resolving , customary sanctions, determination of sanctions and resolving decisions.

However, the application of sanctions applied to the disputing parties is different and accepted by the disputing parties.

In accordance with the agreement of *Geuchik, Tuha Peut* and *Imuem Gampong*, that Tengku Imuem Meunasah said that because this is a criminal case of domestic violence, it is a new matter that has been resolved in the *gampong* customary court, it would be better if we form a new custom regarding criminal acts of domestic violence. household. However, it is not that there are no acts of domestic violence that have occurred, but were not reported to the village apparatus to be resolved according to custom, but immediately the divorce process was resolved by itself in the Sharia Court.

e. Form of resolving and customary sanctions

At this stage, *Geuchik* and *Tuha Peut* summoned the disputing parties simultaneously at the victim's residence. This stage was also attended by all members of *Tuha Peut* and village officials, witnesses and the parents of the perpetrator and victim. Then *Geuchik* and *Tuha Peut* gave an explanation of the form of decisions and considerations as well as the customs that became the basis for dispute resolution and the sanctions (Kasim, 2022).

The basis for resolving *gampong* judicial disputes is criminal acts of domestic violence, namely in the form of peace. The concept of peace used is the principle of compromise by reconciling the two disputing parties, so that a problem is not extended or exaggerated to the next legal party.

f. Judicial Decisions and Determination of Sanctions

This stage is the stage used to decide the decision on the resolving of criminal acts of domestic violence. At this stage *Geuchik* decided that, based on the considerations of *Tuha Peut, Imuem Gampong, Tuha Lapan, Keurani Cut Gampong* and other customary justice council functionaries. And based on the testimony of witnesses who have been given to the tribunal of customary justice. That the perpetrator was proven guilty because he had committed a criminal act of domestic violence against his wife and for the crime he was willing to be given customary sanctions and promised not to repeat his actions (Kasim, 2022).

g. Execution of Decision

If the resolving and sanctions are approved and accepted by the disputing parties, then the next step taken is the stage of implementing the decision on the dispute. The execution of the decision is carried out in a final trial which is carried out according to the

agreed place, namely at the victim's residence, but this trial is not open to the public. The arrangement of the trial is made in such a formal way, so that everyone, both functionaries and parties to the dispute as well as the parents of the perpetrators and victims, each group of people sit in a certain place (Hamzah, 2022).

Where at the decision-making stage, *Geuchik* sits in the middle of the front row. To the right of the *Geuchik* sits *Tengku Imuem Gampong* and to his left sits *Tuha Peut*. The disputing parties and their respective family members sat in the middle of the trial facing *Geuchik* and *Tuha Peut*, while the witnesses took their places behind the disputing parties.

The customary sanctions applied by *Tuha Peut* in Alue Pineung Timue Village against domestic violence based on *gampong* customs, namely:

- 1) Giving advice, advice given by *Tengku Imuem Gampong* to the perpetrators that all humans have made mistakes. Therefore, we as perfect beings, namely humans, are given a healthy mind by Allah SWT so that we can think and control ourselves when we are angry and facing all kinds of problems, so that humans are able to refrain from doing things that are forbidden by Allah. Therefore, domestic violence is an act that is hated by God, if it is not resolved it will end in divorce. Because marriage is a great covenant, a heavy responsibility for a man, which he takes a woman from his parents to live with him in an ark called a household led by him (Nasruddin, 2022).
- 2) Warning sanctions, it was slightly harsher than advice, with a reprimand someone is considered guilty and the reprimand will serve as a burden intended to restore the condition of one's behavior. So that with the sanction of reprimand, the perpetrator feels pressured and guilty that the act he has done has violated the rule of law and gives an awareness effect to the perpetrator so that the perpetrator and other people do not repeat the act. (Hindun, 2022).
- 3) An apology statement, an apology made by the perpetrator to the victim in front of the *Tuha Peut* judicial assembly, apologizing for all his mistakes and shaking hands with the victim accompanied by a statement of apology from the victim (Hindun, 2022).

After determining the sanctions against the disputing parties in the resolving of the crime of domestic violence, then the thing that must be done after the decision is *Peusijuek*. *Peusijuek* is a symbolic act which means calling back the spirit of the victim who

was lost due to the violence he experienced by beating the victim's offer. The *peusujuk* procession was carried out by *Tengku Imuem Gampong* as a ceremonial ceremony for the success of the dispute resolution to clean up various conditions of anger and hostility that might have arisen and been felt so far towards the formation of a mutually forgiving friendship accompanied by *peusujuk* (Nasruddin, 2022).

The giving of sanctions against perpetrators of domestic violence must be considered wisely, given according to the error, conditioned in an atmosphere of recovery (not in the context of punishment) and paying attention to the condition of the perpetrator or the parties. Because this is important to be able to realize the goal of customary dispute resolution, namely to restore the situation which aims for peace and harmony in the community. Do not let the imposition of sanctions have an effect on the increasingly disharmony of the disputing parties or between the perpetrators of customary violations and the community. For this reason, it takes the ability, wisdom and wisdom of the functionaries of the customary court as well as the roles and functions of *Geuchik* and *Tuha Peut*.

CONCLUSION

Based on the results and discussions that have been carried out previously, several conclusions can be drawn relating to the participation of women in the traditional institution of *Tuha Peut* in resolving cases of domestic violence in Alue Pineung Timue Village, namely as follows: *First*, the role of women in the traditional institution of *Tuha Peut* played an important role in solving domestic violence cases in Alue Pineung Timue village, Langsa City. With the role and authority of women in the traditional institution of *Tuha Peut*, the resolving of domestic violence can be overcome by making reconciliation between the two parties, so that both parties are prevented from divorce. *Second*, the process and procedure for the resolving carried out by *Tuha Peut* and *Geuchik*, first *Geuchik* or *Tuha Peut* received the case submitted by the victim, then summoned and asked for information from the disputing parties, as well as summoned and requested information from witnesses. Then determine the form of resolving and sanctions, after deciding the form of resolving, *Tuha Peut*, *Geuchik* and *Imuem Gampong* and other customary justice functionaries make judicial decisions and determine sanctions applied to perpetrators of criminal acts of domestic violence, in the form of giving advice, giving warning, statement of apology and reconciling the two parties.

BIBLIOGRAPHY

- Adawiyah, R. (2022). *Wawancara bersama Ibu Rabi'ah, Anggota Tuha Peut desa Alue Pineung Timue.*
- Bohall, G., Bautista, M. J., & Musson, S. (2016). Intimate partner violence and the Duluth Model: An examination of the model and recommendations for future research and practice. *Journal of Family Violence*, 31(8), 1029–1033. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s10896-016-9888-x>
- Fatimah, S. (2022). *Wawancara bersama Ibu Fatimah, Sekretaris desa Alue Pineung Timue.*
- Hamzah. (2022). *Wawancara bersama Bapak Hamzah, Geuchik desa Alue Pineung Timue.*
- Hindun. (2022). *Wawancara bersama Ibu Hindun, Anggota Tuha Peut desa Alue Pineung Timue.*
- Ismail, B. (2009). *Fungsi Meunasah Sebagai Lembaga (Hukum) Adat Dan Aktualisasi. Majelis Adat Aceh.*
- Ismail, B. (2014). *Pedoman Peradilan Adat Dan Sisi-Sisi Keterkaitan Kawasan Adat Mukim Dan Gampong Di Aceh. Majelis Adat Aceh.*
- Javaid, A. (2015). The role of alcohol in intimate partner violence: Causal behaviour or excusing behaviour? *British Journal of Community Justice*, 13(1), 75–92. <https://eprints.leedsbeckett.ac.uk/id/eprint/1638/>
- Johnson, M. P. (2006). Conflict and Control: Gender Symmetry and Asymmetry in Domestic Violence. *Violence Against Women*, 12(11), 1003–1018. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1077801206293328>
- Kasim, M. (2022). *Wawancara bersama Tgk. Muhammad Kasim, Ketua Tuha Peut desa Alue Pineung Timue.*
- Kemen PPPA. (2018). *Perempuan Rentan Jadi Korban Kdrt, Kenali Faktor Penyebabnya. Kementerian Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan Anak. <https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/31/1742/perempuan-rentan-jadi-korban-kdrt-kenali-faktor-penyebabnya>*
- Komnas Perempuan. (2021). *Perempuan dalam Himpitan Pandemi: Lonjakan Kekerasan Seksual, Kekerasan Siber, Perkawinan Anak, dan Keterbatasan Penanganan di Tengah Covid-19. National Commission On Violence Against Women. <https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/catahu-2020-komnas-perempuan-lembar-fakta-dan-poin-kunci-5-maret-2021>*
- Mariyatun. (2022). *Wawancara bersama Ibu Mariyatun, Saksi KDRT di desa Alue Pineung Timue.*
- Mason, C. (2005). Women, violence and nonviolent resistance in East Timor. *Journal of*

Peace Research, 42(6), 737–749. <https://www.jstor.org/stable/30042416>

Nasruddin. (2022). *Wawancara bersama Tgk. Nasruddin, Imuem Gampong desa Alue Pineung Timue.*

Suganda, D. (2018). Fungsi Strategis *Tuha Peut* Dalam Melakukan Pengawasan Dan Pencegahan Korupsi Dana *Gampong*. *Al-Idarah: Jurnal Manajemen Dan Administrasi Islam*, 2(1), 61. <https://doi.org/10.22373/al-idarah.v2i1.3393>

Tim Peneliti IAIN Ar-Raniry. (2006). *Kelembagaan Adat Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*. Ar-Raniry Press.



Annangguru Edda': The Female Ulama from Village Who Trains National Ulama

Husain^{1*}, Abd. Rahman², Nur Akifah Janur³, Bulqia Mas'ud⁴

^{1,2,3,4}STAIN Majene

*Email: humas3322@gmail.com

Abstract

Islamic scholars (ulama) are actually not identical with men, but also women. The capacity of female ulama who have a trilogy of intelligence; intellectual, spiritual and social intelligence can be found in a number of areas including Mandar, West Sulawesi. Annangguru Edda' (Hudaedah) is one of the female ulama in Mandar whose work in training national Islamic scholars has become a topic of discussion in the Mandar community. The title Annangguru is a term for people who are qualified in the field of Islamic religious knowledge and for Ustadzah Hudaedah the title is worthy of being carried. By using qualitative methods and field studies, this study conclude that the work of Annangguru Edda' in Mandar has shown that there is no difference between the position of women and men who get the title of ulama. Annangguru Edda' is known for his intelligence in mastering religious knowledge. Annangguru (Nungguru) Edda' has an irrational feature that is difficult to believe and learn. Theoretically, a person will only gain knowledge after learning, but that theory does not apply for Nungguru Edda'. He suddenly can understand, read and even explain the contents of a book even though the book has never been read or studied.

Keywords: Annangguru Edda'; Female Ulama; Mandar Community

Abstrak

Ulama sejatinya bukan hanya disandang oleh dan identik laki-laki, tetapi juga perempuan. Kapasitas ulama perempuan yang memiliki trilogi kecerdasan; kecerdasan intelektual, spiritual dan sosial dapat dijumpai di sejumlah daerah termasuk di Mandar, Sulawesi Barat. Annagguru Edda' (Hudaedah) salah satu sosok ulama perempuan di Mandar yang kiprahnya membibit ulama kaliber nasional menjadi perbincangan di masyarakat Mandar. Sebutan Annagguru sebagai sebutan terhadap orang yang mumpuni di bidang ilmu agama Islam dan bagi Ustadzah Hudaedah sebutan itu layak disandangnya. Dengan menggunakan metode kualitatif dan studi lapangan kajian ini akan menjawab bahwa kiprah annagguru Edda' di Mandar telah menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan antara kedudukan perempuan dan laki-laki yang memperoleh gelar ulama. Annagguru Edda' dikenal dengan kecerdasannya dalam menguasai ilmu agama, Nungguru Edda' memiliki keistimewaan irrasional yang sulit dipercaya dan dipelajari. Secara teoretis seseorang baru akan mendapat ilmu dan pengetahuan setelah belajar, tetapi teori itu tidak berlaku buat Nungguru Edda'. Beliau mampu membaca, memahami bahkan menjelaskan isi sebuah kitab padahal kitab tersebut tak pernah dibaca apalagi dipelajari.

Kata Kunci : Annangguru Edda'; Ulama Perempuan; Masyarakat Mandar

I. INTRODUCTION

Various interpretations related to the relationship between men and women are emphasized that there is no gender difference in achieving glory in the sight of Allah (Qur'an 49: 13), Allah does not distinguish the sex of His creatures in worshipping Him (QS. 51: 56), all servants deserve to be leaders on earth without distinction of sex (Qur'an 6: 165), and Allah accepts all good deeds, both male and female (Qur'an 3: 195). Likewise, in gaining religious knowledge, whoever Allah wills will be given (Nasaruddin, 2022). Men and women are all given the same commandment to seek knowledge (Riyad, 2000). People who have knowledge, including religious knowledge, will be elevated by Allah (Al-Mujadalah: 6) and those who are knowledgeable (ulama) are given the title as heirs of the Prophets. (Tahqiq Muhammad, 2012)

Ulama are actually not only carried by and identical with men, but also women. Since the beginning of Islam, the role of female ulama such as Khadijah, Fatima and Aisyah played a significant role in the development of Islam. At that time, the difference between male and female ulama was understood as only a biological difference, while the sociological perspective was the same. It has been an epistemological crime that the definition of truth is filtered from men. The pattern of *tafsir* and *fiqh* is very male-centric and subaltern from the overall discourse of classical knowledge, so that women do not have a conceptual language that allows their voices to be heard. The potential of women to become scholars seems to be limited (Isnafin, 2012). Whereas in the Qur'an the vocabulary about women varies greatly, there is *an-nisa'*, there is also *al-mar'ah* and there is also *imra'ah*. In particular, the words *an-nisa'* and *al-mar'ah* are never used for underage women (Kemenag, 2009). This means that theo-sociologically women are social beings. As the information of the Qur'an, the ulama's terminology is pinned on a number of qualifications and competencies; namely scientific capacity, experience and morals. Scientific qualifications include the scientific background such as graduated from Islamic boarding schools and higher Islamic education, expertise in the yellow book, broad Islamic knowledge, and are worthy of being a reference in decision making. Aspects of practice include the social functions of unifying the people, protection and consistency, while the moral aspect is accentuated by charisma, humility, honesty and trust (Kadir, 2009)

In contemporary literature, scholars can be carried by both men and women. Indonesian Female Ulama Congress, which was held in 2017, proposed two meanings. First, female ulama which contain biological references as females who have authoritative scientific capacities in certain fields and female ulama who have scientific authority and are able to view issues with an essential justice perspective in gender relations (Kalis, 2022)

The capacity of female ulama who have a trilogy of intelligence; intellectual, spiritual and social intelligence can be found in a number of areas including Mandar, West Sulawesi. Annangguru Edda' (Hudaedah) is one of the female islamic scholars in Mandar whose work in nurturing national caliber scholars has become a topic of discussion in the Mandar community. The title Annangguru is a term for people who are

qualified in the field of Islamic religious knowledge and for Ustadzah Hudaedah the title deserves to be carried. How is Annangguru Edda's experience and dedication as a female Islamic scholar in nurturing Islamic scholars? This will be the focus of the study in this paper.

II. DISCUSSION

The Position of Female Islamic Scholars in Islam

The word 'ulama' is usually defined as a person who has breadth of knowledge and only fears Allah the Almighty or in other words anyone who has deep knowledge of social and natural phenomena and understanding of the contents of the holy book. They should also have a *Khasyyah* (a sense of fear and awe of Allah), they deserve to be classified as Islamic scholar as mentioned in the Qur'an.

The word *ulama* is the plural form of the word '*alim*' which is taken from the root word '*alima*' which means to know clearly. Therefore, all words formed from the letters '*ain, lam and mim*', always show the meaning of clarity, such as '*alam*' (flag), '*alam*' (the universe, a creature who have emotion and/or intelligence), '*alamat*' (sign/address) (Shihab, 2003)

Gibb & J. H. Kramers in their book also states that the term *ulama* comes from Arabic (*ulama*), the plural form of *alim*, meaning people who have in-depth knowledge or in other words, people who have quality knowledge in various fields. Meanwhile, Muhammad Ali al-Shabuni gave an understanding of scholars to people who fear Allah greatly because of their *ma'rifat* (closeness to God) (Shabuni, 1971)

In terminology definition, islamic scholars means Muslims who are knowledgeable in depth, not stupid or shallow knowledge; have faith and piety, are not polytheists; do good deeds; have noble character, not immoral-unethical or uncivilized; able to educate, foster, and attract people from doubt to belief by presenting the forbidden to the doubtful to the lawful, releasing the *ummah* from *takabbur* to *tawadhu'*, not encouraging people to be pretentious, and arrogant; releasing the *ummah* from enmity to be entwined into brotherly bonds, not cutting the ties of brotherhood so that they are broken apart so that they can be equal to the enemies of Islam; and shifting from *riya* (showing off), to being sincere and they do not love material things and do not attach to the worldly life.

The Qur'an explains that, Allah bequeaths the holy book to the chosen people. In this context, it is interesting to note that Mochtar Husein found one of the theoretical frameworks regarding the typology of *ulama* in the Qur'an, which means: "Then We granted the Book to those We have chosen from Our servants. Some of them wrong themselves, some follow a middle course, and some are foremost in good deeds by Allah's Will. That is 'truly' the greatest bounty" (Q.S. Fathir: 32).

Especially for "female ulama" there is no standard definition, because the word female itself is attached to the word "ulama" which so far can be understood clearly in the social life of the community. If it says female *ulama*, it means referring to the gender of the owner of the name. However, when describing this term in a study, it must be

understood that the conditions that must be met for these two groups of scholars remain the same, even though their roles and positions in society are still different.

Opportunities for women to explore religious knowledge in depth so that they can be said to be pious (people who have knowledge) are confronted by various problems. For example, patriarchal culture often considers women unworthy of higher education and women must return to domestic affairs.

This is why women almost do not get priority in educational opportunities. As a result, women are marginalized; women are not given space to express themselves. Women's limited access to education, especially religious knowledge, is not as wide as men's. Religious interpretations also legitimize the injustices experienced by women. This can be seen in the view of Al-Nawawi, a prominent *ulama* from Banten, in his famous book, *Uqud Al-Lujjain*, that women are the place to be at home, their main task is to give birth to children, take care of the household, and serve their husbands.

Nevertheless, in the repertoire of Islamic history we know some reliable female *ulama*. They are the narrators of thousands of authentic *hadith*, who are always critical in seeking the truth during the time of revelation, who are quite legendary figures in the world of Sufism. Even some of them have also been teachers of several renowned religious leader from various sects. Islam also normatively provides equal opportunities for men and women to study as much as possible, then in turn they are required to devote their knowledge to society.

The existence of Annagguru Edda' as a female *ulama* in the land of Mandar has refuted all perspectives regarding the ability of women to study until they are called *ulama*.

Social Setting of Bonde Village

As one of the villages in the Campalagian District, Polewali Mandar Regency, West Sulawesi, Bonde has been named a home-based santri village. Santri who come from various places in the archipelago are not like Islamic boarding schools where students live in huts and dormitories. In Bonde students live in people's *waqf* houses. Of the 17 villages in the Campalagian sub-district, Bonde Village is ranked first with the highest population of 4,716 square kilometers (BPS, 2020).

Since the 18th century until now Bonde village has become a village of acquiring Islamic knowledge which is known: first as scientific tradition (*mangaji kitta'*) in the form of *talaqqi* in front of Nungguru; second, the tradition of training young scholars as a result of the process of *mangaji kitta'* tradition; third, the tradition of maintaining the knowledge consistency as the result of the Islamic scholars training; fourth, the tradition of forming a network of scholars and spreading knowledge; sixth, the tradition of the *Nungguru* as a reference for religious understanding. Seventh, the tradition of the appearance of *ulama* in the community through reading books, establishing mosques, Islamic boarding schools, becoming *imams* or religious teachers in various regions (Sayadi, 2022) The gender-friendly village conditions allowed Nungguru Edda' to learn religion and teach it.

Biography of Annangguru Edda'

Nangguru Edda 'as the people greeted her is special. Not everyone who understands religion is then given the title *Annangguru*, since it is only to be pinned on someone who has qualified knowledge about religion. Regarding Annangguru Edda born on December 31, 1945, as stated on the Abdul Waris Zein Family Card, although there are also those who say that she was born in 1941 in Bonde.

Hudaedah was born to a father named Launa and a mother named Sitti. Of the four siblings, Nungguru Edda 'is the first child and his other siblings are all girls, namely Maryam (deceased), Ruqayyah and Azizah (deceased). Of the four siblings, only Ruqayyah is married and has three children. As a family of small farmers, little Hudaedah and her three siblings joined the farm to help their parents because that was the only job they could do at that time so that they could meet their daily needs.

Since 1987 after the death of Annangguru Muhammad Zein (1910-1987) the teacher and master of Annangguru Edda' has been solemn as khadam and that year she had been teaching until his death in 2017. Annangguru Edda' spent 30 years teaching the yellow book.

Educational History

There is not much information about the formal schools that Nungguru Edda' has gone through, except that he has attended Sekolah Rakyat (People's School) which is at the primary level for now, yet she did not finish it (only grade 3) because she had to help his parents in farming. For non-formal schools, she was recorded as having studied at an Arab School (Madrasah Arabiyyah Islamiyah) whose founder was also a female *ulama* named Hj. Haderah (Annangguru Lala') (Muslim, 2017). This Arabic school which is centered in the mosque is generally held in the noon until the afternoon. After each time she finished studying at an Arabic school, Nungguru Edda' continued to recite the yellow book (mangaji kitta') at Annangguru Muhammad Zein's house where Nungguru Edda' became *khadam* (servant) there. The rest Annangguru Edda' was self-taught under the practical guidance of her teacher.

Ladunni's Intelligence

During the life of Nungguru Edda', there were two places occupied to serve as khadam; first at the house of Sayyid Hasan al-Yamani and his wife Syarifah Munawwarah, secondly at the house of Annangguru Muhammad Zein. In this second house, Nungguru Edda' spends her time teaching and learning and khadam for Annangguru Muhammad Zein.

Nungguru Edda' has an irrational feature that is hard to believe and learn. Theoretically, a person will only gain knowledge after learning, but that theory does not apply to Nungguru Edda'. She suddenly can understand, read and even explain the contents of a book even though the book has never been read or studied. Not only that, contemporary books that have used modern Arabic are usually brought by their students from the Middle East can also be read and explained well. There is an amazing story when Nungguru Edda' lived as khadam at Sayyid Hasan Yamani's house, she often saw Sayyid Hasan Yamani wake up in the middle of the night and teach in front of invisible people and Nungguru Edda' only to be a listener while observing around the

room. There was no one in the room where Sayyid Hasan Yamani taught, whereas Sayyid Hasan Yamani taught like sitting in front of an assembly of many people.

Like Rabi'ah al-'Adawiyyah, a female Sufi scholar who gain a lot of wisdom without transmission from visible humans. Rabi'ah al-'Adawiyyah claimed to deny the sociological law by not marrying and preferring the theological law to falling for the *Khaliq* (Creator). Rabi'ah al-'Adawiyyah in searching for knowledge only be friend with Allah and the lovers of Allah. She claims herself that it is not her, but belongs to Allah (Robinson, 2019).

According to Imam Ghazali, the epistemological view of Nungguru Edda' in seeking knowledge is like how to get *ladunni* knowledge, namely, first, trying to gain all knowledge and taking the largest share of the most knowledge. Second, proper practice (ar-riyadhah as-sadiqah) and pure supervision (al-muraqabah as-sahihah), and still truly feel the fear of Allah. Third, think (contemplate), if the soul has learned and trained in Islamic knowledge, then it will meditate. Fourth, purify the rabbaniiyyah's heart which is fueled with remembrance of Allah (Sutiyono, 2013) Annangguru Edda' integrates the epistemology of science, namely those that originate from human learning at Madrasah Arabiyyah Islamiyah, Sayyid Hasan Yamani, and Annangguru Muhammad Zein, and those sourced from rabbaniiyyah where knowledge is obtained through the guidance of inspiration from Allah SWT without going through human mediation (Ernia, 2020).

Training Islamic Scholars

Teaching Responsibility

Unlike other regions, in Bonde in general, gender relations between men and women are equal. Men are generally able to do social activities as well as women. There are several reasons Mandar women can socialize in public spaces, namely first, the concept of *Mesakanne'* which means men and women from the same ancestor. This concept emphasizes the equal relations between men and women in the public sphere. Second, *Sibaliparri* concept that men and women in the domestic and external-social settings have the same role portion. Third, the cultural interpretation of the Qur'an-Hadith and *fiqh* that distinguishes men and women is only a biological anatomical limit, not sociological-reality.

An ideal woman is a woman who can live life independently, is able to present herself as a complete person, and has the courage to protest against acts of difference against her people in the life of the state and society. In addition, an ideal woman must also be able to fight for the rights of her people who have been shackled (Bodi, 2014).

It was the embodiment of the concept that made Nungguru Edda' want to learn and teach. After the death of Annangguru Muhammad Zein, according to his mandate that Annangguru Edda' should not leave the house and must continue the yellow book recitation activities. Nungguru Edda' appeared as a female ulama replacing the role of her teacher teaching the yellow book to students who came from various regions in the archipelago; some came from Sumatra, Kalimantan, South Sulawesi, Central Sulawesi, Southeast Sulawesi, Java and others. Among his students are Dr. Muhammad Zein, M.Ag

(now Director of GTK, Ministry of Religion), Prof. Dr. KH. Wajidi Sayadi, M.Ag (Professor of Hadith at IAIN Pontianak / Team of Experts of Thematic Al-Quran Interpretation of the Ministry of Religion) and others who take part in various places.

Annangguru Edda' is quite successful in holding back her impatience to participate in learning the yellow book directly from Annangguru Muhammad Zein. Nungguru Edda' almost spends her time at her teacher's house just to prepare and take care of all the needs of her teacher who has been blind since childhood, starting from preparing bath water, washing clothes, cooking, cleaning beds, preparing meals, to preparing and tidying up the place for reciting the books of the students. Young Nungguru Edda' really only became *khadam* for her teacher. Her time was almost gone day and night only to serve her teacher. The direct learning activities experienced by Nungguru Edda' seemed irrational since they can read books very well. Even if she studied, she never finished and mostly only listened briefly because she had to do other houseworks.

The Strategies of Teaching Islam

There are three strategies of teaching the yellow book that are often used by Annangguru Edda', namely the first, the talaqqi method, the yellow book learning system. The santri came to the teacher's house with the book he wanted to study according to the wishes of the santri. Santri come individually and are taught individually as well. This system is not the teacher who determines the book, but the santri, so that in the day and night there will be various books that will be taught by Annangguru Edda'. This activity would be tiring for common people but for Annangguru Edda' the activity was fun without ever complaining or delaying learning every time the santri came. In this method, the students read the text of the book and then Annangguru Edda' translates and explains the meaning. The languages used in translating and explaining the books are Bugis and *Koneq'e* languages.

Second, special learning strategies. A number of students who came to Annangguru Edda' requested specifically to be taught Arabic grammar; Sharaf. Annangguru Edda' answered but asked to be given a few days because the Arabic grammar book to be studied had not been and it was difficult to get it so it had to be handwritten first. The handwritten book of Sharaf in notebooks commonly used by school children is adapted from the book Al-Amsilah Tashrifiyyah and partly from Sharaf Ghalappo. The handwritten book includes a practical translation and brief explanatory notes in Buginese.

The third strategies, some students usually 3-5 people come face to face to study the same book. This method is very practical for Annangguru Edda' because it can teach one book to several students at the same time. Santri read the text in turn then Annangguru Edda' explains briefly the meaning.

Book of Islamic Teaching

Yellow books have their own special and distinctive format since they have a yellowish color. It is also known as a bare book because it does not have any *harakat* (*fathah, kasrah, dhammah* and *sukun*). The yellow books taught by Annangguru Edda' since she started teaching until his death are 18 books, namely Sharaf Ghalaffo, Matan

and Syarah Ajurumiyyah, Safinatunnajah, Kasyfatus syaja', Fathul Qarib, Tanqihul qaul, Ta'lim wamuta'allim, Tafsir al-jalalain, Tanwir al-qulub, Mauidzatul mukminin, Durratun Nashihin, Irsyadul Ibadil la sabilir rasyad, Taswiqul Hallan, Amsilatus Tasrifiiyah, Kifayatul Akhyar, Kawakib Durriyyah, Fathul Mu'in and Nasaih al-diniyyah wa Nasaih al-imaniyyat (Abu Muslim : 2017) The books can be classified as follows;

1. The Book of Arabic Rules, namely Sharaf Ghalaffo, Matan and Syarah Ajurumiyyah, Kawakib al-Durriyyah, and Al-Amtsilatus tasrifiiyah
2. Book of Hadith, namely Tahqihul al-Qaul
3. The Book of Jurisprudence Safinat al-Najah, Fathul Qarib, Fathul Mu'in, Kifayatul Akhyar, Kasyifah al-Suja'.
4. The combined book of monotheism, fiqh and tasawuf is Tanwir al-Qulub.
5. The Book of Morals, namely Ta'lim wal Muta'allim, Mauidzatul Mu'minin, Taswiqul Hallan.
6. Books of Da'wah and Education, namely Durratun Nashihin, Nasaih al-Diniyyah wa al-nasaih al-Imaniyyat.
7. Book of Tafsir namely Tafsir Jalalain.

A special syntactic grammar book, namely Sharaf Ghalappo is a book written by Sheikh Ghalaf from Sengkang, Wajo Regency, South Sulawesi. The explanation of the book uses *Bugis* language with *Lontarak* letters. This book has its own uniqueness because it is compiled based on the author's experience in teaching. Besides Ghalappo, other Sharaf books taught by Al-Amtsilah Al-Tasrifiiyah are also books for learning basic Sharaf science. The Arabic grammar books that are taught are fairly basic books and are very fundamental for those who want to learn the yellow book.

It is suspected that Nungguru Edda' adhered to the *Naqshbandi tarekat*. It is claimed from the book of Tanwir al-Qulub in which there is a chapter discussing specifically the *Naqshbandi tarekat* starting from the basic concepts of Sufism, its theory in Suluk and recommendations for *tarreقات* as a way to God in accordance with the Qur'an and Sunnah.

The books taught by Annangguru Edda' are important materials for someone who will later become a role model in the community. They start from the basics of faith, intermediate to practical *tirakat* behavior, very basic to intermediate fiqh that is factual and actual and is really needed by the community, guidance on good character in the household, environment, and society. In addition, she also taught popular hadiths both those relating to the pillars of faith, the pillars of Islam and *muamalah* in general, the basics of the Arabic language, its grammar to its application in books.

III. CONCLUSION

Annangguru Edda' is a factual phenomenon that appears as a female ulama as a manifestation of gender equality inspired by the Qur'an and realized at the time of the Prophet. Annangguru Edda' is proven to have eroded male dominance as ulama. She presents theo-sociologically as a capable female ulama in the midst of an acute patriarchal culture. Annangguru Edda' as a female ulama who was born, lived and died in a village far from the hustle and bustle of the city, but whose work was able to

produce national Islamic scholars. One of the privileges of an Islamic scholar is to acquire knowledge rationally and irrationally; namely the combination of scientific knowledge and *ladunni* knowledge.

REFERENCES

- Ahmad, A. K. (2009). *Ulama Bugis*. Indobis Publishing.
- Al-Albani, M. N. (2000). *Shahih at-Targib wa at-Tarhib*, Juz 1. Maktabah al-Ma'arif li an-Nasyr wa at-Tauzi'.
- Al-Albani, M. N. (2000). *Da'if at-Targib wa at-Tarhib* Juz 1. Maktabah al-Ma'arif li an-Nasyr wa at-Tauzi'.
- Al-Bukhari, I. A. M. (2012), *Shahih al-Bukhari*. Damaskus, Beirut.
- Al-Qasuni, I. M. (1952). *Sunan Ibnu Majah* Juz 1. Tahqiq Abdul Baqi, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Badan Pusat Statistik. (2020). *Kecamatan Campalagian Dalam Angka*. BPS Polewali Mandar.
- Bodi, M. I. K. (2014). *Sibaliparri: Gender Masyarakat Mandar*. Zadhaniva Publishing.
- Istiqlalayani, F. (2022). Ulama Perempuan Di Pesantren: Studi Tentang Kepemimpinan Nyai Hj. Masriyah Amva. *Jurnal Educatio FKIP UNMA*, 8(1), 104-109.
- Kementerian Agama RI. (2009). *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan*. Cetakan I Lajnah Pentashih Al-Qur'an.
- Muslim, A. (2017). Peran Perempuan Dalam Merawat Eksistensi Mangngaji Tudang Sebagai Bagian Integral Pengembangan Pendidikan Islam Di Desa Bonde Polewali Mandar (Studi Biografi Annangguru Hudaedah). *EDUCANDUM*, 3(1), 131-144.
- Mustofa, M. (2019). Kitab kuning sebagai literatur keislaman dalam konteks perpustakaan pesantren. *Tibanndaru: Jurnal Ilmu Perpustakaan dan Informasi*, 2(2), 1-14.
- Poelinggomang, E. L. (2015). *Sejarah Mandar: Masa Kerajaan Hingga Sulawesi Barat*. Cetakan I; Zadhaniva.
- Rahman, D. M. (2014). *Puang dan Daeng: Sistem Nilai Budaya Orang balanipa Mandar*. Cetakan Pertama; Zadhaniva.
- Robinson, C.F. (2019). *Para Pembentuk Peradaban Islam: Seribu Tahun Pertama*. (terjemahan). PT Pustaka Alvabet.
- Sapitri, E. (2021). Epistemologi Al-Ghazali tentang Ilmu Laduni dalam Kitab Risalah Al-Laduniyyah. *Manthiq*, 5(2).
- Sayadi, W. (2022). *Kaderisasi dan Jaringan Ulama: Mekah-Yaman-Jawa-Kalimantan-Sulawesi (Abad XIX-XXI) di Masjid Raya Campalagian Polewali Mandar, Sulawesi Barat*. Zada Haniva Publishing.
- Shabuni. (1971). Muhammad Ali al-Shabuni, *Shatwat al-Tafasir*, Juz, 13. Beirut: Dar al-Qalam.

- Shihab, M. Q. (2003). *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 11. Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (1996). *Secercah Harapan*. Mizan.
- Sutiyono, A. (2016). Ilmu Ladunni dalam Perspektif al-Ghazali. *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam*, 7(2), 310-320.
- Ulfa, I. (2012). Melahirkan Kembali Ulama Perempuan di Indonesia: Refleksi atas Kelangkaan Ulama Perempuan di Indonesia. *Justicia Islamica*, 9(2).
- Umar, Nasaruddin, *Empat Dasar Prinsip Kesetaraan Gender dalam Alquran* <https://istiqlal.or.id/blog/detail/empat-dasar-prinsip-kesetaraan-gender-dalam-alquran.html>, diakses 23 Oktober 2022.



Menuju Perguruan Tinggi Responsif Gender: Mengukur Kesiapan IAIN Ponorogo Dalam Implementasi Indikator PTRG Melalui SWOT Analysis

Irma Yuliani^{1*}, Isnatin Ulfah²

^{1,2}IAIN Ponorogo, Indonesia

*Correspondence: irmayuliani82@iainponorogo.ac.id

Abstract

The implementation of Perguruan Tinggi Responsif Gender (PTRG) is still a discourse for almost all universities in Indonesia, including IAIN Ponorogo. To achieve a gender-responsive university, there are stages that need to be carried out by the universities, through a SWOT analysis the author tries to measure the readiness of IAIN Ponorogo in the context of implementing of PTRG Indicator. PTRG indicators that will be analyzed are PSGA institution, tridharma of gender responsive higher education, gender responsive governance and budgeting, and culture of zero-violence towards men and women. This study used primary data in the form of interviews and secondary data in the form of PTRG indicator documents, journal articles, regulations, and other relevant sources. Based on the SWOT analysis on the implementation of PTRG at IAIN Ponorogo, basically IAIN Ponorogo already has considerable capital in realizing itself as a gender responsive university. However, if these capitals cannot be mixed properly by the stakeholders, then the existing conditions can actually hinder the journey of IAIN Ponorogo towards a gender responsive university. Some important opportunities that are not owned by other universities but owned by IAIN Ponorogo are, having a female chancellor and is believed to have a good gender perspective. This condition shows a large enough opportunity for IAIN Ponorogo to realize itself as a gender responsive university.

Keyword: Gender mainstreaming; PTRG; gender responsive; IAIN Ponorogo

Abstrak

Implementasi perguruan tinggi responsif gender (PTRG) masih menjadi pekerjaan rumah hampir seluruh kampus di Indonesia, tak terkecuali IAIN Ponorogo. Untuk menuju perguruan tinggi responsif gender perlu ada tahapan-tahapan yang perlu dilakukan oleh kampus, melalui analisis SWOT penulis berusaha mengukur kesiapan IAIN Ponorogo dalam rangka implementasi indikator PTRG. Adapun indikator PTRG yang akan dianalisis yaitu kelembagaan PSGA, tridharma perguruan tinggi responsif gender, tata kelola dan penganggaran responsif gender, serta budaya nir-kekerasan terhadap laki-laki dan perempuan. Penelitian ini memanfaatkan data primer berupa wawancara dan juga data sekunder berupa dokumen indikator PTRG, artikel jurnal, regulasi, dan juga sumber-sumber lain yang relevan. Berdasarkan analisis SWOT pada implementasi PTRG di IAIN Ponorogo, pada dasarnya IAIN Ponorogo telah memiliki modal yang cukup besar dalam mewujudkan diri menjadi perguruan tinggi responsif gender. Akan tetapi jika modal-modal tersebut tidak dapat diramu dengan baik oleh para pemangku kepentingan, maka kondisi yang ada justru dapat menghambat perjalanan IAIN Ponorogo menuju perguruan tinggi responsif gender. Beberapa peluang penting yang tidak dimiliki oleh Perguruan Tinggi lain namun dimiliki oleh IAIN Ponorogo adalah, memiliki rektor perempuan dan diyakini memiliki perspektif gender yang baik. Kondisi ini menunjukkan peluang yang cukup besar bagi IAIN Ponorogo untuk mewujudkan diri menjadi perguruan tinggi responsif gender.

Kata Kunci: PUG; PTRG; responsif gender, IAIN Ponorogo

PENDAHULUAN

Implementasi pengarus utamaan gender (PUG) dalam perguruan tinggi setidaknya telah diamanatkan oleh pemerintah Indonesia melalui beberapa regulasi (Ummah, 2019; Yunus, 2015). Di antara regulasi-regulasi yang mengatur tentang pengarusutamaan gender adalah Intruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2000 tentang pengarusutamaan gender dalam pembangunan, Peraturan Menteri Agama Nomor 11 Tahun 2006 tentang Tugas dan Fungsi PUG, Keputusan Jenderal Pendidikan Islam Nomor 5494 Tahun 2019, Keputusan Menteri Agama Nomor 571 Tahun 2020, dan Edaran Bersama tentang PUG. Tujuan pengarusutamaan gender pada perguruan tinggi tidak lain adalah membuka akses, partisipasi, kontrol, dan manfaat yang setara antara civitas akademika laki-laki dan perempuan (Huda et al., 2020; Nurhamdah, 2016). Sehingga perguruan tinggi dapat menjadi wadah yang aman dan nyaman bagi seluruh warganya dalam melaksanakan kegiatan tridarma perguruan tinggi (Kusmanto, 2018).

Namun, mewujudkan perguruan tinggi responsif gender bukanlah kerja yang mudah (Cardona-Moltó & Miralles-Cardona, 2022). Dibutuhkan upaya-upaya yang sinergis antara pemerhati isu kesetaraan gender di level *grassroot* hingga pemangku kebijakan di level atas (Nurhamadah, 2016; Ummah, 2019). Faktanya, hingga saat ini perguruan tinggi yang secara totalitas berani mengklaim dirinya sebagai perguruan tinggi responsif gender masih belum ditemukan. Akan tetapi upaya-upaya menuju perguruan tinggi responsif gender masih terus dilakukan.

Maraknya kasus-kasus yang diakibatkan oleh adanya relasi yang timpang antar warga kampus, misalnya kasus kekerasan seksual yang dilakukan oleh laki-laki kepada perempuan, dosen kepada mahasiswa, pejabat senior kepada dosen tanpa jabatan, dan lainnya, menjadikan stabilitas kegiatan tridharma perguruan tinggi menjadi terganggu (Broecke & Hamed, 2008; Elindawati, 2021; Rusyidi et al., 2019). Selain itu, kondisi lain seperti belum terpenuhinya sarana-prasarana yang responsif gender juga mengakibatkan munculnya ketimpangan beban kerja yang dirasakan oleh warga kampus tertentu (Indriyany et al., 2021; Ummah, 2019). Misalnya, belum adanya ruang laktasis khusus bagi ibu hamil dan menyusui, masih bercampurnya toilet laki-laki dan perempuan, dan lain sebagainya. kondisi-kondisi seperti ini perlu diperhatikan lebih jauh agar tercipta akses yang setara dan lingkungan yang nyaman bagi seluruh warga kampus tanpa terkecuali (Cardona-Moltó & Miralles-Cardona, 2022).

Guna mewujudkan perguruan tinggi responsif gender, pada tahun 2019 kemenPPPA merangkul pusat studi gender dan anak (PSGA) dari beberapa perguruan tinggi untuk menyusun indikator Perguruan Tinggi Responsif Gender (PTRG). Aksi ini dilakukan sebagai respon atas instruksi presiden Nomor 9 Tahun 2000 yang mengamanatkan terwujudkannya pengarusutamaan gender dalam pembangunan nasional. Selain itu, upaya penyusunan indikator PTRG juga dijadikan sebagai komitmen perguruan tinggi terhadap Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor 84 Tahun 2008 untuk membangun pendidikan yang berlandaskan keseimbangan gender (Maulana, 2020).

Akan tetapi, indikator PTRG yang telah disusun oleh KemenPPPA masih bersifat abstraksi dan sulit untuk dioperasionalkan. Sehingga, pada awal tahun 2021, 8 perwakilan PSGA yang tergabung ke-dalam aliansi PSGA berkumpul dan berkomitmen untuk menyusun dokumen operasionalisasi indikator PTRG (Islamsantun, 2022). 8 perwakilan PSGA tersebut diantaranya adalah IAIN Ponorogo, UIN Samarinda, UIN Surakarta, UIN Riau, IAIN Metro, UNISNU Jepara, UIN Semarang, dan UIN Pekalongan. Tentu perjalanan 8 PSGA di atas bukan tanpa support dari institusi lain, ada beberapa NGO yang mendorong dan mensupport kerja-kerja aliansi PSGA tersebut, sehingga buku pedoman perguruan tinggi responsif gender berhasil disusun dan disebarluaskan. Di antara NGO yang tergabung dalam kerja penyusunan dokumen operasionalisasi indikator PTRG yaitu Rumah KitaB, We Lead, Hivos, dan Canada (Aida et al., 2022).

IAIN Ponorogo sebagai salah perguruan tinggi yang tergabung dalam aliansi PSGA di atas tentu memiliki tanggungjawab yang cukup besar dalam implementasi indikator PTRG. Selain upayanya dalam menyelesaikan penyusunan indikator PTRG, ada kewajiban lain yang lebih penting untuk ditunaikan, yaitu implementasi PTRG untuk lingkungan internalnya. Meski sepanjang sejarah kepemimpinan IAIN Ponorogo dianggap telah memberikan kesempatan yang setara untuk laki-laki dan perempuan. Misalnya, hampir 3 kali kepemimpinan IAIN Ponorogo diisi oleh Rektor perempuan. Namun kondisi ini belum dapat dipastikan sebagai konsekuensi dari kebijakan yang mendorong pengarusutamaan gender di perguruan tinggi. Akan tetapi, kondisi yang telah berjalan di IAIN Ponorogo perlu diapresiasi dan dicarikan landasan yang formal dalam mendorong IAIN Ponorogo menuju perguruan tinggi responsif gender.

Beberapa penelitian terdahulu yang menjelaskan tentang implementasi perguruan tinggi responsif gender telah dilakukan oleh beberapa peneliti sebelumnya, meski dalam hal ini mereka tidak menyebutkan secara eksplisit penggunaan kata “perguruan tinggi responsif gender” dalam penelitian mereka. Diantara penelitian terdahulu yaitu penelitian yang dilakukan oleh Ummah (2019) tentang Pengelolaan Sarana Prasarana Pendidikan Responsif Gender: Studi di IAIN Jember. Hasil penelitian tersebut menyebutkan bahwa penyediaan infrastruktur dan sarana prasarana responsif gender di IAIN Jember masih perlu diupayakan. Hal ini lantaran sarpras pendidikan responsif gender di IAIN Jember belum memadai, diantaranya musholla untuk karyawan cenderung masih terbuka sehingga tidak ada privasi antara laki-laki dan perempuan, dan juga belum terdapat kursi roda bagi mahasiswa difabel.

Penelitian selanjutnya yaitu mengenai implementasi pengarusutamaan gender pada kurikulum fakultas syariah (Maulana, 2020). Hasil penelitian menunjukkan bahwa mata kuliah tentang hukum keluarga (perkawinan dan dan kewarisan) belum responsif gender, karena tidak adanya indikator kompetensi atau target hasil belajar. Selain itu belum adanya indikator yang mengarahkan mahasiswa agar memperoleh pengetahuan di bidang hukum perkawinan dan waris dengan menggunakan pemahaman kesetaraan dan keadilan gender.

Penelitian selanjutnya yaitu oleh Kusmanto (2017), penelitian ini menemukan bahwa perspektif jajaran pimpinan kampus di UIN Walisongo mengenai PUG berbeda-

beda. Ada yang bersifat integral dan ada yang parsial. Implikasi dari implementasi PUG di UIN Walisongo dapat dilihat dari meningkatnya proporsi perempuan dalam menduduki jabatan struktural di tingkat kampus.

Penelitian ini merupakan penelitian pertama yang akan mengupas implementasi perguruan tinggi responsif gender melalui studi kasus di IAIN Ponorogo. Meskipun analisis PUG di perguruan tinggi sudah banyak diobservasi oleh peneliti sebelumnya. Bagian yang membedakan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya adalah penggunaan indikator PTRG yang melibatkan indikator kelembagaan PSGA, Tridarma perguruan tinggi responsif gender, tata kelola responsif gender, dan juga budaya nir-kekerasan terhadap laki-laki dan perempuan. Ke-empat indikator ini merupakan indikator PTRG terkini yang berhasil disusun oleh Aliansi PTRG bekerjasama dengan beberapa NGO sebagai penyempurna dari indikator PTRG yang telah disusun oleh KemenPPPA pada tahun 2019.

Penelitian ini termasuk penelitian eksploratif yang didukung oleh data-data kualitatif seperti telaah literatur dan wawancara guna mendapatkan informasi *Strength*, *Weakness*, *Opportunities*, dan *Threats* yang dimiliki oleh IAIN Ponorogo dalam mewujudkan diri menjadi perguruan tinggi responsif gender. Pembahasan dalam penelitian ini akan dimulai dengan pemaparan indikator perguruan tinggi responsif gender yang telah disusun oleh aliansi PTRG bersama dengan NGO Rumah KitaB, We Lead, Hivos, dan Canada. Selanjutnya adalah pengumpulan informasi mengenai *Strength*, *Weakness*, *Opportunities*, dan *Threats* yang dihadapi oleh IAIN Ponorogo. Pengumpulan informasi pada tahap kedua ini dilakukan melalui studi literatur dan wawancara kepada beberapa pejabat di lingkungan IAIN Ponorogo. Bagian ketiga adalah rekomendasi strategi yang dapat ditempuh IAIN Ponorogo dalam mewujudkan perguruan tinggi responsif gender, dan bagian terakhir adalah penutupan yang mengungkapkan kelemahan penelitian dan saran untuk penelitian yang akan datang.

PEMBAHASAN

A. Analisis SWOT Implementasi Indikator PTRG Di IAIN Ponorogo

Implementasi menuju perguruan tinggi responsif gender membutuhkan upaya yang berkelanjutan dan saling bersinergi antar unit dan seluruh warga kampus (Ernita, 2014; Febrianti et al., 2020; Indriyany et al., 2021; Maulana, 2020; Murniati & Zayzda, 2021). Sebagai upaya dalam mencari strategi yang paling relevan, penelitian ini mencoba menganalisis implementasi PTRG di IAIN Ponorogo melalui analisis SWOT. Analisis SWOT merupakan singkatan dari *Strengths* (Kekuatan), *Weaknesses* (Kelemahan), *Opportunities* (Peluang), dan *Threats* (Ancaman). Faktor kekuatan dan kelemahan mengacu pada faktor internal yang dimiliki oleh sebuah organisasi/institusi. Sedangkan faktor peluang dan tantangan berasal dari lingkungan eksternal organisasi (Yunus, 2015).

Analisis SWOT diyakini mampu mendeteksi kelemahan yang kedepan perlu untuk dibenahi oleh kampus serta mendorong kekuatan-kekuatan yang mereka miliki untuk menciptakan suatu nilai. Pada bagian analisis peluang dan ancaman, analisis

SWOT akan membantu organisasi memanfaatkan peluang yang dapat diambil guna mewujudkan sebuah tatanan yang lebih baik, serta memitigasi ancaman dan menyusun upaya-upaya yang dapat meminimalisir dampak buruk dari suatu kebijakan atau program kerja.

Adapun implementasi indikator PTRG di IAIN Ponorogo yang akan dianalisis menggunakan analisis SWOT terdiri dari empat indikator, yaitu kelembagaan responsif gender, tridarma perguruan tinggi responsif gender, tata kelola dan penganggaran responsif gender, serta budaya nir-kekerasan terhadap laki-laki dan perempuan (Aida et al., 2022). Uraian lebih detil dari hasil wawancara yang telah diadaptasi dapat dilihat melalui pembahasan di bawah ini:

1. Kelembagaan PSGA

Indikator kelembagaan PSGA meliputi, 1) adanya Pusat Studi Gender dan Perlindungan Anak atau Pusat Studi Wanita; 2) memiliki data profil gender perguruan tinggi; serta 3) adanya peraturan rektor tentang implementasi pengarusutamaan gender (PUG) di perguruan tinggi. Adapun uraian hasil analisis SWOT pada Implementasi Indikator Kelembagaan PSGA di IAIN Ponorogo adalah sebagai berikut:

Strength/Kekuatan:

- a. Sebagian besar ketua PSGA IAIN Ponorogo yang pernah menjabat adalah SDM yang berperspektif gender dan memiliki modal keilmuan yang mumpuni di bidang gender
- b. Kaderisasi telah dilakukan melalui gender focal point
- c. IAIN Ponorogo sudah memiliki profil gender dan SK PUG sebagai landasan implementasi PTRG

Weakness/Kelemahan:

- a. Belum terdapat mekanisme pengangkatan yang jelas di struktur PSGA
- b. SK PUG dan profil gender di IAIN Ponorogo baru disusun tahun ini, sehingga keduanya baru dapat dijadikan sebagai acuan untuk pelaksanaan program kerja pada tahun yang akan datang

Opportunities/Peluang:

- a. Banyaknya tawaran kerjasama dari institusi lain baik yang bersifat pemerintahan maupun lembaga swadaya/organisasi/NGO
- b. PSGA IAIN Ponorogo termasuk kedalam 8 perguruan tinggi yang dipercaya sebagai penyusun dokumen operasionalisasi indikator PTRG

Threats/Ancaman:

- a. Belum memiliki SOP ataupun aturan main yang jelas mengenai kerjasama dengan pihak eksternal

- b. Kaderisasi yang telah dibentuk oleh PSGA masih lemah pelatihan, sehingga ketika ada tawaran untuk mengisi atau mengadvokasi kegiatan di luar, PSGA IAIN Ponorogo masih kekurangan SDM yang mumpuni

2. Tridarma Perguruan Tinggi

Ruang lingkup indikator tridarma perguruan tinggi meliputi, 1) pendidikan & pengajaran responsif gender dan inklusi sosial, 2) penelitian responsif gender dan inklusi sosial, dan 3) pengabdian masyarakat responsif gender dan inklusi sosial. Adapun uraian hasil analisis SWOT pada Implementasi Indikator tridarma perguruan tinggi di IAIN Ponorogo adalah sebagai berikut:

Strength/Kekuatan:

- a. Rencana strategis (Renstra) IAIN Ponorogo telah mengakomodir nilai kesetaraan gender pada tridharma perguruan tinggi
- b. Mata kuliah "Gender dan Inklusi Sosial" di IAIN Ponorogo telah menjadi mata kuliah dasar umum di program studi tertentu
- c. Pelatihan untuk penyusunan RPS responsif gender juga dilakukan secara rutin oleh IAIN Ponorogo melalui PSGA
- d. IAIN Ponorogo telah mengafirmasi dosen perempuan yang sedang hamil dengan cara mengurangi beban SKS pada mata kuliah dan diberikan kesempatan mengajar di lantai bawah
- e. IAIN Ponorogo membuka kesempatan yang sama bagi seluruh calon peneliti yang hendak meneliti isu gender dan inklusi sosial
- f. Pedoman pelaksanaan pengabdian monodisiplin juga mendorong terlaksananya pengabdian masyarakat responsif gender, meski hal ini tidak dijelaskan secara eksplisit

Weakness/Kelemahan:

- a. IAIN Ponorogo belum memiliki pedoman spesifik yang mengatur integrasi perspektif gender dalam kurikulum
- b. Belum terdapat juknis spesifik yang mengatur kuota penelitian yang bertemakan gender
- c. Belum terdapat juknis spesifik yang mengatur pengabdian masyarakat bertemakan gender
- d. Masih minimnya pelatihan pengabdian masyarakat berbasis advokasi terhadap korban kekerasan seksual

Opportunities/Peluang:

- a. Himbaun kementerian agama terkait penggunaan anggaran minimal 5% dari anggaran BOPTN dapat dijadikan sebagai acuan untuk mengelola program kerja yang dapat mendorong pengarusutamaan gender dalam pendidikan, penelitian, dan juga pengabdian kepada masyarakat.

- b. Renstra IAIN Ponorogo yang telah mengakomodir nilai gender dapat dijadikan sebagai landasan untuk menyusun dokumen pendukung yang dapat mengakselerasi PUG pada tridharma, misalnya penyusunan juknis penelitian dan pengabdian masyarakat responsif gender, penyusunan RPS dan buku ajar responsif gender, dan lain sebagainya.

Threats/Ancaman:

PTRG belum menjadi indikator penilaian akreditasi perguruan tinggi, sehingga pelaksanaan indikator PTRG di IAIN Ponorogo juga masih bersifat *voluntary*. Tidak jauh berbeda dengan perguruan tinggi lain, kondisi ini akhirnya mengakibatkan perlambatan pada program pengarusutamaan gender di IAIN Ponorogo.

3. Tata Kelola & Monitoring/evaluasi yang meliputi penganggaran responsif gender

Ruang lingkup indikator tata kelola dan monitoring/evaluasi yang meliputi penganggaran responsif gender yaitu: 1) tata pamong dan kepemimpinan responsif gender; 2) kerjasama untuk advokasi isu gender; dan 3) penganggaran responsif gender dan inklusi sosial. Adapun uraian hasil analisis SWOT pada Implementasi Indikator tata kelola dan monitoring/evaluasi yang meliputi penganggaran responsif gender di IAIN Ponorogo adalah sebagai berikut:

Strength/Kekuatan:

- a. Rektor IAIN Ponorogo adalah perempuan, jabatan strategis di lingkungan IAIN Ponorogo juga banyak diisi oleh pejabat perempuan
- b. IAIN Ponorogo tidak menghalangi perempuan untuk mengisi jabatan tertentu
- c. IAIN Ponorogo telah memiliki fasilitas tertentu yang dapat mendorong terpenuhinya sarana prasarana yang responsif gender, seperti: ruang laktasi yang dilengkapi dengan *bed*, alat pendingin untuk menyimpan ASI, tangga masjid *Dar As-Salikin* yang responsif gender, serta memperhatikan ukuran tinggi tangga agar ramah terhadap seluruh pengguna.

Weakness/kelemahan:

- a. Terdapat kekosongan penanggungjawab PPRG pada selang waktu tertentu, yaitu dari tahun 2019 hingga sekarang, sehingga kondisi ini mengakibatkan penggaran dan perencanaan responsif gender di IAIN Ponorogo saat ini tidak beracuan pada GAP dan GBS.
- b. Sarana prasarana responsif gender dan inklusif pada umumnya mahal

Opportunities/Peluang:

IAIN Ponorogo merupakan kampus terbesar dan satu-satunya kampus negeri di kabupaten Ponorogo, maka besar kesempatan untuk mendorong kerjasama yang

inklusif antara IAIN Ponorogo dengan pemerintah kabupaten ponorogo khususnya pada program implementasi PUG.

Threats/Ancaman:

- a. IAIN Ponorogo pernah bekerjasama dengan NGO tertentu ketika menyelesaikan kasus kekerasan seksual, namun karena IAIN Ponorogo belum memiliki aturan kerjasama yang memadai mengakibatkan IAIN Ponorogo tersudutkan pada kondisi-kondisi tertentu.
- b. IAIN Ponorogo sebagai satuan dari lembaga pendidikan yang terikat (merupakan PTKIN), memiliki gerak yang terbatas untuk menjalankan program tertentu karena terkendala oleh logika anggaran
- c. Pengadaan sarana prasarana yang responsif gender dan inklusi sosial cenderung mahal, sedangkan sebagai Satker, IAIN Ponorogo belum memiliki kebebasan untuk mengatur keuangannya sendiri

4. Budaya Nir-Kekerasan Terhadap Laki-laki dan Perempuan

Ruang lingkup indikator ini di antaranya meliputi, 1) adanya SK/Peraturan rektor yang mengatur tentang pencegahan dan penanganan kekerasan seksual (KS) di perguruan tinggi; 2) memiliki mekanisme pencegahan dan penanganan kekerasan seksual seperti adanya Unit Layanan Terpadu; serta 3) melaksanakan kegiatan yang mendorong sosialisasi anti kekerasan seksual di perguruan tinggi. Adapun uraian hasil analisis SWOT pada indikator budaya nir-kekerasan terhadap laki-laki dan perempuan yaitu:

Strength/Kekuatan:

- a. IAIN Ponorogo telah memiliki Peraturan Rektor tentang pencegahan dan penanganan kekerasan seksual sebagai landasan pelaksanaan program dan penindakan apabila terjadi kasus Kekerasan Seksual
- b. IAIN Ponorogo telah memiliki Unit layanan terpadu yang diberi nama "IAIN Ponorogo Care"
- c. Selama ini program kegiatan PSGA di IAIN Ponorogo banyak yang telah berorientasi pada penguatan perspektif gender bagi civitas akademika IAIN Ponorogo, seperti pengadaan workshop, capacity building, dan juga seminar.

Weakness/Kelemahan:

- a. Belum tersedia aturan main yang memadai terkait penanganan kekerasan seksual apabila bekerjasama dengan lembaga lain
- b. SDM/kader yang dapat membantu penanganan kekerasan seksual di lingkungan IAIN Ponorogo masih belum tersisir dengan baik,
- c. SDM yang diorientasikan untuk menangani kekerasan seksual belum memiliki keterampilan/kapasitas yang memadai
- d. ULT IAIN Ponorogo masih minim kerjasama dengan lembaga/unit lain dalam hal penanganan dan recovery korban kekerasan
- e. Sistem pelaksanaan penanganan belum memadai

- f. Pelaksanaan kegiatan yang berupa sosialisasi pencegahan dan penanganan kekerasan seksual masih terkendala dengan administrasi keuangan, sehingga pelaksanaan kegiatan belum mampu terlaksana dengan maksimal

Opportunities/Peluang:

Dukungan dari pemerintah dalam bentuk regulasi merupakan peluang dan momentum yang sangat tepat untuk menggencarkan sosialisasi pencegahan dan penanganan Kekerasan Seksual di IAIN Ponorogo.

Threats/Ancaman:

- a. Kasus kekerasan seksual semakin masif, jika hal ini tidak ditangani dengan baik maka dapat menimbulkan ketidaknyamanan dalam kegiatan belajar mengajar
- b. Jika IAIN Ponorogo tidak mampu mengelola kasus Kekerasan Seksual dengan baik, maka akan meningkatkan intervensi masyarakat luar terhadap IAIN Ponorogo
- c. Nama baik IAIN Ponorogo akan tercemar jika tidak mampu merespon kasus Kekerasan Seksual dengan cepat dan dengan penanganan yang benar

B. Strategi Implementasi Indikator PTRG Di IAIN Ponorogo

Berdasarkan hasil analisis SWOT, didapatkan beberapa alternatif strategi yang dapat mendorong percepatan implementasi indikator PTRG di IAIN Ponorogo:

1. Strategi S-O (*Strengths - Opportunities*)

Strategi S-O merupakan strategi yang diambil dengan mengoptimalkan kekuatan yang dimiliki oleh organisasi untuk memanfaatkan peluang yang ada. Adapun uraian strategi S-O yang dapat diimplementasikan oleh IAIN Ponorogo yaitu:

- a. Pemangku kepentingan di lingkungan IAIN Ponorogo harus lebih serius dalam merespon dan mengimplementasikan Intruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2000 tentang pengarusutamaan gender dalam pembangunan, Peraturan Menteri Agama Nomor 11 Tahun 2006 tentang Tugas dan Fungsi PUG, Keputusan Jenderal Pendidikan Islam Nomor 5494 Tahun 2019, Keputusan Menteri Agama Nomor 571 Tahun 2020, dan Edaran Bersama tentang PUG. Selain itu, SK PUG yang telah disahkan oleh rektor IAIN Ponorogo juga dapat menjadi landasan kuat dalam pengimplementasian PUG. Salah satu wujud keseriusan pemangku kepentingan adalah dengan melakukan *mapping* program-program serta kebutuhan sarana prasarana yang dapat mendorong percepatan PUG di IAIN Ponorogo.
- b. Mempergunakan sumber daya keuangan dengan berlandaskan GAP (*gender analysis pathway*) dan GBS (*gender budget statement*) juga solusi yang strategis dalam mengevaluasi kegiatan-kegiatan yang selama ini belum memenuhi unsur adil gender. Rupanya sejauh ini IAIN Ponorogo masih sepi dalam penggunaan dua alat ini, alat GAP dan GBS belum menghasilkan manfaat yang signifikan dalam mendeteksi penganggaran yang responsif gender.
- c. Bagian ketiga adalah penguatan perspektif gender pada sumber daya manusia. Berdasarkan data pilah gender di IAIN Ponorogo, dapat dikatakan jumlah dosen

laki-laki dan perempuan hampir dapat dikatakan setara. Perbandingan 52% laki-laki dan 48% perempuan bukanlah angka yang menunjukkan ketimpangan yang signifikan. Harusnya peluang ini dapat menjadi kekuatan tersendiri bagi IAIN Ponorogo dalam mendorong percepatan PUG. Oleh karena itu, penguatan perspektif adil gender perlu dilakukan melalui berbagai kegiatan dan maupun program kerja.

2. Strategi W-O (*Weaknesses – Opportunities*)

Strategi ini bertujuan untuk meminimalisir kelemahan sehingga dapat memanfaatkan peluang yang ada. Adapun uraian strategi W-O yang dapat diimplementasikan oleh IAIN Ponorogo yaitu:

- a. Memperkuat koordinasi antar pemangku kepentingan meliputi pejabat rektorat, kepala unit/lembaga, dan juga dekanat, agar keseluruhan dari mereka mengetahui dan dapat menerima PUG sebagai landasan penting pelaksanaan kegiatan di masing-masing unit/lembaga dan fakultas
- b. Memberikan pelatihan kepada kepala unit/lembaga dan juga para dekan dalam menyusun perencanaan, penganggaran, dan pelaksanaan program kerja yang responsif gender.

3. Strategi S-T (*Strengths – Treat*)

Strategi ini bertujuan untuk memanfaatkan kekuatan organisasi untuk mengatasi ancaman yang ada. Adapun uraian strategi S-T yang dapat diimplementasikan oleh IAIN Ponorogo yaitu:

- a. IAIN Ponorogo melalui PSGA perlu melakukan pengkaderan yang serius terhadap *gender focal point* (GFP). Selain itu GFP yang ada juga perlu diberikan pelatihan yang memadai. Sebab, kondisi GFP hari ini adalah penentu keberhasilan PSGA di masa yang akan datang.
- b. IAIN Ponorogo melalui modal Rencana Strategis (RENSTRA) yang telah mengakomodir nilai kesetaraan gender perlu diterjemahkan ke dalam berbagai program, artinya IAIN Ponorogo harus membiasakan diri untuk menjadikan prinsip “Adil gender” sebagai landasan dalam pelaksanaan program. Agar, jika PTRG menjadi salah satu indikator wajib pada akreditasi institut, maka IAIN Ponorogo tidak kesulitan untuk menyesuaikan diri.

4. Strategi W-T (*Weaknesses – Treat*)

Strategi ini mencoba meminimalkan kelemahan dan menghindari ancaman yang ada. Adapun uraian strategi W-T yang dapat diimplementasikan oleh IAIN Ponorogo yaitu:

- a. IAIN Ponorogo harus mengimplementasikan “Peraturan Rektor tentang pencegahan dan penanganan kekerasan seksual” dengan tegas. Sehingga untuk dapat mengelola kasus KS dengan baik, maka sarana prasarana, aturan main, dan juga kerjasama dengan pihak-pihak tertentu perlu direncanakan secara sistematis sejak sekarang.
- b. IAIN Ponorogo harus segera memberikan pelatihan mengenai GAP dan GBS kepada bagian perencanaan, seluruh kepala unit/lembaga, dan juga dekanat agar program

kerja yang terencana di masa yang akan datang berangsur-angsur telah mempertimbangkan prinsip adil gender.

SIMPULAN

Berdasarkan analisis SWOT pada studi di atas, pada dasarnya IAIN Ponorogo telah memiliki modal yang cukup besar dalam mewujudkan diri menjadi perguruan tinggi responsif gender. Akan tetapi jika modal-modal tersebut tidak dapat diramu dengan baik oleh para pemangku kepentingan, maka kondisi yang ada justru dapat menghambat perjalanan IAIN Ponorogo menuju perguruan tinggi responsif gender. Beberapa peluang penting yang tidak dimiliki oleh Perguruan Tinggi lain namun dimiliki oleh IAIN Ponorogo adalah, memiliki rektor perempuan dan diyakini memiliki perspektif gender yang baik. Kondisi ini menunjukkan peluang yang cukup besar bagi IAIN Ponorogo untuk mewujudkan diri menjadi perguruan tinggi responsif gender. Meski demikian, penelitian ini masih menunjukkan beberapa kelemahan, diantaranya adalah bersifat mono-kasus, artinya *lesson learned* yang diambil dari penelitian ini hanya berasal dari satu studi kasus. Mungkin, jika penelitian ini membandingkan analisis SWOT implementasi PTRG di beberapa kampus, maka hasil yang diperoleh dapat menjadi acuan kampus-kampus lain untuk menemukan kekurangan diri yang perlu untuk segera dibenahi guna mewujudkan diri menjadi perguruan tinggi responsif gender.

DAFTAR PUSTAKA

- Aida, N., Hidayati, D. L., Murdiana, E., Hamidatur, R., Hanafi, I., Yuliani, I., Khasan, U., Fithriyyah, M. U., Wijayati, M., Fadhilah, N., Khoiriyah, R., Andriyani, S., Rofiah, S., Rahmawati, T., & Mayasari, L. D. (2022). *Dokumen operasionalisasi indikator perguruan tinggi responsif gender* (Jakarta Indonesia). Rumah KitaB.
- Broecke, S., & Hamed, J. (2008). *Gender gaps in higher education participation: An analysis of the relationship between prior attainment and young participation by gender, socio-economic class and ethnicity* (Munich Personal RePEc Archive No. 578942011-001). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/e578942011-001>
- Cardona-Moltó, M. C., & Miralles-Cardona, C. (2022). Education for gender equality in teacher preparation: Gender mainstreaming policy and practice in spanish higher education. In J. A. Boivin & H. Pacheco-Guffrey (Eds.), *Advances in Educational Marketing, Administration, and Leadership* (pp. 65-89). IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-7998-8025-7.ch004>
- Elindawati, R. (2021). Perspektif feminis dalam kasus perempuan sebagai korban kekerasan seksual di Perguruan Tinggi. *Al-Wardah: Jurnal Kajian Perempuan, Gender dan Agama*, 15(2), 13. <https://doi.org/10.46339/al-wardah.xx.xxx>
- Ernita, A. (2014). *Perilaku komunikasi guru* [Repository].
- Febrianti, N., Abdulkarim, A., Malihah, E., & Fitriyasari, S. (2020). Analisis muatan kajian gender pada buku teks pendidikan kewarganegaraan di perguruan tinggi. *Jurnal Inspirasi Pendidikan*, 10(1), 70-77. <https://doi.org/10.21067/jip.v10i1.4328>

- Huda, S., Suherman, S., Komarudin, K., Syazali, M., & Umam, R. (2020). *The Effectiveness of Al-Qurun Teaching Model (ATM) Viewed from Gender Differences: The Impact on Mathematical Problem-Solving Ability*. <https://doi.org/doi:10.1088/1742-6596/1467/1/012001>
- Indriyany, I. A., Hikmawan, M. D., & Utami, W. K. (2021). Gender dan pendidikan tinggi: Studi tentang urgensi kampus berperspektif gender. *JiIP: Jurnal Ilmiah Ilmu Pemerintahan*, 6(1), 55–72. <https://doi.org/10.14710/jiip.v6i1.9376>
- Islamsantun. (2022). Aliansi PSGA seluruh Indonesia membangun sinergi dengan kementerian PPPA. *Islamsantun.org*. <https://islamsantun.org/peristiwa/aliansi-psga-seluruh-indonesia-membangun-sinergi-dengan-kementerian-pppa/>
- Kusmanto, T. Y. (2018). Dinamika pengarusutamaan gender pada pendidikan tinggi islam. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 12(3), 303. <https://doi.org/10.21580/sa.v12i3.2091>
- Maulana, B. S. (2020). Implementasi pengarusutamaan gender dalam kurikulum fakultas syariah. *Jurnal Equalita*, 2(2), 18.
- Murniati, T., & Zayzda, N. A. (2021). Penyusunan profil gender dan inklusi sosial di perguruan tinggi (studi di Universitas Jenderal Soedirman). *Prosiding Seminar Nasional Dan Call for Papers*, 177–186.
- Nurhamadah. (2016). Analisis kebijakan dan program kegiatan di PTAI responsif gender. *Jurnal Al-Maiyyah*, 9(2), 205–227.
- Nurhamdah, N. (2016). Analisis Kebijakan dan Program Kegiatan di PtaI Responsif Gender. *AL-MAIYYAH: Media Transformasi Gender Dalam Paradigma Sosial Keagamaan*, 9(2), 205–227.
- Rusyidi, B., Bintari, A., & Wibowo, H. (2019). Experience and knowledge on sexual harassment: A preliminary study among Indonesian university students. *Share : Social Work Journal*, 9(1), 75. <https://doi.org/10.24198/share.v9i1.21685>
- Ummah, N. I. (2019). Pengelolaan sarana prasarana pendidikan responsif gender: Studi di iain jember. *An-Nisa' : Jurnal Kajian Perempuan dan Keislaman*, 12(2), 137–158. <https://doi.org/10.35719/annisa.v12i2.14>
- Yunus, R. (2015). Strategi pembangunan melalui pengarusutamaan gender (analisis SWOT pada program gender watch di Kabupaten Gresik). *Jurnal Kebijakan & Pelayanan Publik*, 1(2), 94–111.



Pemikiran Rahmah El Yunusiah dan Penerapannya dalam Pendidikan Islam Perempuan di Indonesia

Januar¹, Alfi Rahmi²

^{1,2}Universitas Islam Negeri Bukittinggi, Indonesia

*Correspondence: ¹eljanuar78@gmail.com, ²alfi.rahmi79@gmail.com

Abstractk

During the time of Rahmah El Yunusiah, many women were unable to get access to education due to various factors. This study aims to reveal the thoughts of Rahmah El Yunusiah and its application to women's Islamic education in Indonesia. The method used is content analysis, with the steps of having a general idea about the research topic, looking for supporting information, confirming the focus (expand or narrowing and organizing the reading), finding and finding the required material, reorganizing and making research notes (most central). , review and enrich the reading material, reorganize the material or notes and start writing. The results showed that gait a) socio-political Rahmah El Yunusiah, he was imprisoned by the Dutch during the Indonesian independence revolution, he proved his role in politics with his membership as a member of the KNID Central Sumatra and as a member of the Constituent Assembly representing Masyumi, b) Rahmah El Yunusiah's thoughts and implementation in education Islamic women in Indonesia, namely with their progressive attitude to fight for women by establishing special schools for women from elementary school to university level, this was because of their concern for women at that time, women had to get education and knowledge according to their nature, have expertise, become capable educators through science, and able to deal with contemporary issues that are relevant to women and their society.

Keywords : *Rahmah El Yunusiah's Thoughts, Application of Islamic Education, Indonesian women*

Abstrak

Pada masa Rahmah El Yunusiah banyak kalangan perempuan yang tidak bisa mendapatkan akses pendidikan karena berbagai faktor. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap Pemikiran Rahmah El Yunusiah dan penerapannya kedalam pendidikan Islam perempuan di Indonesia. Metode yang digunakan adalah content anlisis, dengan langkah-langkah memiliki ide umum tentang topik penelitian, mencari informasi pendukung, mempertegas fokus (perluas atau persempit dan mengorganisasikan bacaan), mencari dan menemukan bahan yang diperlukan, mengorganisasikan kembali dan membuat catatan penelitian (paling sentral), mereview dan memperkaya kembali bahan bacaan, mengorganisasikan lagi bahan atau catatan dan mulai menulis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa a) kiprah sosial politik Rahmah El Yunusiah, ia pernah dipenjarakan oleh Belanda di masa revolusi kemerdekaan Indonesia, Perananya di bidang Politik ia buktikan dengan keanggotaanya sebagai anggota KNID Sumatera Tengah dan sebagai anggota Konstituante mewakili Masyumi, b) Pemikiran Rahmah El Yunusiah dan penerapannya dalam pendidikan Islam perempuan di Indonesia, yaitu dengan sikap progresifnya memperjuangkan kaum perempuan dengan mendirikan Sekolah khusus perempuan dari jenjang Sekolah Dasar hingga Perguruan Tinggi, ini karena

keprihatinanya terhadap kaum perempuan saat itu, kaum perempuan harus mendapatkan pendidikan dan ilmu pengetahuan sesuai dengan kodratnya, mempunyai keahlian, menjadi pendidik yang cakap melalui ilmu pengetahuan, dan mampu menghadapi isu-isu kontemporer yang relevan bagi kaum perempuan dan masyarakatnya.

Kata Kunci: Pemikiran Rahmah El Yunusiah, Penerapan Pendidikan Islam, Perempuan Indonesia

PENDAHULUAN

Sebagaimana diketahui bahwa Allah Swt menciptakan manusia dalam rangka melaksanakan dua peran besarnya sebagai 'Abdullah dan khalifatullah. Untuk mengoptimalkan segenap potensi manusia tersebut, maka diperlukan sistem pendidikan Islam yang baik. Islam telah memberikan jalan untuk melaksanakan pendidikan sebagaimana yang telah disampaikan oleh kitab suci Al Qur'an dan prakteknya dalam kehidupan diri Rasulullah saw di dalam menjalankan pendidikan, sehingga menjadi inspirasi bagi pendidikan Islam selanjutnya (Moh. Slamet Untung, 2002: 56).

Salah satu konsep pendidikan Islam yang diperkenalkannya adalah tentang konsep pendidikan perempuan. Islam memandang bahwa semua manusia sama, karenanya pendidikan dalam Islam wajib diberikan untuk seluruh manusia tanpa mengenal batas, baik waktu, regional dan bahkan jenis kelamin. Jadi, siapaun wajib mendapatkan pendidikan, termasuk pendidikan terhadap perempuan.

Namun kenyataannya sering orang tidak memahami konsep pendidikan perempuan, sehingga sejarah mencatat bahwa banyak kalangan perempuan yang tidak bisa mendapatkan akses pendidikan dikarenakan pemahaman yang salah dalam memandangnya, menganggap bahwa tugas perempuan hanya sekedar di rumah saja mengurus masalah domestik rumah. Pemikiran-pemikiran seperti ini dalam sejarahnya telah membuat potensi-potensi yang dimiliki kaum perempuan tidak bisa dioptimalkan dalam mengisi kemajuan agama dan bangsanya.

Namun demikian, sejarah juga mencatat bahwa terdapat beberapa pemikiran yang mencoba merubah pola pikir sebelumnya dan memperkenalkan konsep pendidikan perempuan dalam rangka meningkatkan harkat dan martabat kaum perempuan dari ketertinggalan. Salah satu tokoh yang berhasil merubah pola pikir ini adalah seorang tokoh perempuan asal Sumatera Barat yang bernama Rahmah El Yunusiah. Keberhasilannya dalam membangun pendidikan perempuan sukses ia selenggarakan dengan pemikiran-pemikiran progresifnya dan aksi-aksi nyatanya. Atas kemajuan dan keberhasilan dari pemikiran dan aksi-aksi pendidikan yang diimplementasikannya, membuatnya mendapat penghargaan berupa gelar Doktor dari Universitas Al Azhar Kairo dengan gelar Syaikhah. Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana pemikiran Rahmah El Yunusiah dan penerapannya kedalam Pendidikan Islam perempuan di Indonesia, yang dibatasi pada kiprah Sosial Politik Rahmah El Yunusiah dan Pemikiran Rahmah El Yunusiah serta penerapannya kedalam pendidikan Islam perempuan di Indonesia

Penelitian ini menggunakan studi kepustakaan (*Library Research*), penelitian perpustakaan (kepustakaan) di sini bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan bermacam-macam material yang terdapat di ruang perpustakaan.

Untuk mencari data yang diperlukan dalam pembahasan ini, penulis mengumpulkan buku-buku yang terkait dengan persoalan yang diteliti.

Adapun metode yang digunakan dalam penelitian adalah content anlysis, dengan langkah-langkah: Memiliki ide umum tentang topik penelitian, Mencari informasi pendukung, Mempertegas fokus (perluas atau persempit dan mengorganisasikan bacaan), Mencari dan menemukan bahan yang diperlukan, Mengorganisasikan kembali dan membuat catatan penelitian (paling sentral), Mereview dan memperkaya kembali bahan bacaan, Mengorganisasikan lagi bahan atau catatan dan mulai menulis (Mestika Zed, 2004).

Adapun sumber data dalam penelitian ini adalah buku-buku yang berkaitan dengan kemanusiaan, artikel, buku ilmiah, majalah-majalah, dokumen, media massa, koran dan tulisan-tulisan lain sebagai pembanding dan penunjang yang berkaitan dengan paradigma kemanusiaan dalam pendidikan Islam. Sedangkan dalam analisis data menggunakan menggunakan langkah-langkah, yaitu : menuangkan dan menjelaskan pembahasan atau teks yang ada sesuai dengan hasil rancangan yang ditawarkan, rancangan tersebut diproses secara sistematis sesuai dengan kategori dan klasifikasinya, proses pembahasan masalah dianalisa berdasarkan deskripsi yang dimanifestasikan, dari analisa permasalahan tersebut diambil kesimpulan secara umum (Noeng Muhadjir, 1996)..

PEMBAHASAN

Biografi Rahmah El Yunusiah

Rahmah El Yunusiah lahir di Sumatera Barat, tepatnya di Padang Panjang pada tahun 29 Desember 1900 dan wafat pada 26 Februari 1969 di Padang Panjang. Rahmah merupakan anak bungsu dari pasangan Syaikh Muhammad Yunus dari Pandai Sikek dan Rafi'ah dari Sikumbang. Ayahnya adalah seorang qadhi yang juga seorang ahli Falak. Sementara itu kakeknya adalah Syaikh Imaduddin, seorang ulama terkenal dari tarekat Naqsyabandiyah (Abuddin Nata, 2005: 20).

Berdasarkan gambaran di atas, maka tentu saja sesuatu yang rasional jika Rahmah El Yunusiah menjadi seorang tokoh ulama. Hal ini tentu latar belakang keluarga besarnya merupakan para ulama yang berpemikiran modern, maka tidak heran jika Rahmah merupakan seorang wanita yang merupakan ulama yang mempunyai pemikiran-pemikiran yang maju pula. Jadi, istilah "buah jatuh tak jauh dari pohonnya" merupakan fakta dari seorang Rahmah el Yunusiah, ini artinya bahwa faktor lingkungan yang mengitarinya turut mewarnai pemikirannya.

Riwayat pendidikannya dimulai dari ayahnya. Namun tidak berjalan lama karena ayahnya meninggal dunia di usia yang relatif muda. Akhirnya Rahmah El Yunusiah belajar kepada kakak laki-lakinyanya yang telah dewasa yaitu Zainuddin Labay el Yunusi dan M. Rasyad yang juga ternyata juga merupakan tokoh dan ulama. Zainuddin Labay adalah ulama pembaharu yang mendirikan Diniyat School, di mana Rahmah belajar di sana sampai kelas 3. Rahmah berhenti di kelas 3 karena merasa belum puas terhadap lembaga pendidikan tersebut yang belum bisa menjawab kegelisahannya dalam memecahkan persoalan perempuan yang selama ini menjadi bahan pemikirannya.

Akhirnya ia memutuskan untuk berguru dengan ulama lain, yaitu Haji Abdul Karim Amrullah seorang ulama besar yang juga ayah tokoh terkenal Buya Hamka, selanjutnya

ia juga berguru pada Tuanku Mudo Hamid Hakim seorang pimpinan sekolah Thawalib Padang Panjang (Abuddin Nata, 2005: 30), pengarang kitab fiqh al mu'in al mubin, juga kepada Syaikh Muhammad Jamil Jambek, Syaikh Abdu Latif Ar Rasyidi dan Syaikh Daud Rasyidi.

Selain ilmu keislaman, ia juga mempelajari ilmu kesehatan dalam bidang ilmu kebidanan dan berbagai keterampilan wanita lainnya seperti memasak, menenun, dan menjahit, yang kelak ia ajarkan kepada murid-muridnya. Dalam perjalanan hidupnya ia menikah dengan seorang ulama di Sumatera Barat. Namun perjalanan rumah tangganya hanya bertahan selama 6 tahun setelah bercerai dengan suaminya. Dalam perkawinannya, Rahmah tidak memiliki anak, dan setelah itu Rahmah El Yunusiah tidak pernah menikah lagi.

Berdasarkan riwayat hidup Rahmah El Yunusiah yang tergambar di atas, maka dapat disimpulkan bahwa pemikiran-pemikirannya yang maju dan modern sebagai seorang ulama perempuan dipengaruhi oleh keluarganya yang juga merupakan tokoh dan ulama pembaharu. Namun Rahmah El Yunusiah mencoba mengarahkan pola pembaharuan pemikiran pendidikannya pada aspek pembinaan peran perempuan. Hal ini sebagaimana tampak ketika ia belajar materi-materi pelajaran life skill yang akan ia persiapkan bagi kaum perempuan dalam rangka mengoptimalkan dan memajukan peran perempuan.

Kiprah Sosial Politik Rahmah El Yunusiah

Di samping sebagai ulama perempuan dan praktisi pendidikan, Rahmah juga orang yang mempunyai perhatian dan rasa cinta tanah air yang besar terhadap negara. Meskipun Rahmah El Yunusiah fokus pada sekolah Diniyahnya, namun bukan berarti bahwa Rahmah tidak peka dengan lingkungan sosial dan politik yang terjadi pada saat itu. Hal ini ia buktikan rasa cinta tanah air dan sikap patriotismenya dengan mengibarkan bendera merah putih di sekolahnya ketika mendengar berita proklamasi kemerdekaan Indonesia.

Sikap patriotismenya ini membuat ia pernah dipenjarakan oleh Belanda di masa revolusi kemerdekaan Indonesia dan baru dilepaskan pada tahun 1949. Perannya di bidang Politik ia buktikan pada tahun 1958 dengan keanggotaannya sebagai Komite Nasional Indonesia Daerah (KNID) Sumatera Tengah dan sebagai anggota Konstituante mewakili Masyumi. Di mana salah satu gagasannya yang paling menonjol adalah pembentukan Tentara Keamanan Rakyat (TKR) pada tanggal 2 Oktober 1945 (Abuddin Nata, 2005: 35).

Pemikiran Rahmah El Yunusiah dan penerapannya kedalam Pendidikan Islam Perempuan di Indonesia

Rahmah El Yunusiah merupakan seorang ulama pembaharu yang mempunyai pemikiran-pemikiran yang progresif. Istilah ulama memang biasa identik dengan laki-laki, namun Rahmah El Yunusiah bisa disebut ulama karena kualitas keilmuan dan aksi-aksi yang dilakukannya dipandang dapat mempresentasikan dirinya sebagai seorang ulama.

Dalam bidang pendidikan, Rahmah El Yunusiah dengan sikap progresifnya memperjuangkan kaum perempuan dengan mendirikan Sekolah khusus perempuan dari

jenjang Sekolah Dasar hingga Perguruan Tinggi (Rohmatun Lukluk Isnaini, 2016: 1). Usaha membangun Sekolah Diniyah Putri dilatar belakangi adanya cita-cita Rahmah El Yunusiah sejak awal ketika ia belajar dahulu yang ingin memajukan kaum perempuan. Cita-cita ini muncul dari keprihatinannya terhadap realitas sosial budaya yang berkembang saat itu yang tidak mendukung bagi perkembangan kaum perempuan, meskipun diketahui bahwa adat dan budaya Minangkabau dengan sistem matrilinealnya yang berbeda dengan Jawa yang kental dengan feodalnya. Namun pada prakteknya perempuan Minangkabau juga diperlakukan hampir sama dengan Jawa, yaitu tidak mendapatkan pendidikan dan terkurung dalam adat masing-masing (Najmi dan Ofianto, 2016).

Rahmah El Yunusiah melihat adat dan budaya seperti ini sebenarnya menutup potensi perempuan dan tidak tepat bagi perkembangan mereka. Karenanya ia mempunyai cita-cita bahwa kaum perempuan harus mendapatkan pendidikan dan ilmu pengetahuan sesuai dengan kodratnya sebagai perempuan sehingga dapat diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Rahmah El Yunusiah berkeinginan agar kaum perempuan mempunyai kemampuan untuk berdiskusi, mempunyai keahlian, menjadi pendidik yang cakap melalui ilmu pengetahuan, dan mampu menghadapi isu-isu kontemporer yang relevan bagi kaum perempuan dan masyarakat (Hamruni, 2014: 121), sehingga ia bisa berkontribusi dalam pembangunan bangsa. Rahmah menginginkan agar perempuan mampu tampil di kancah sosial dengan bekal ilmu keagamaan yang kuat sebagai penopangnya.

Ia juga berpendapat bahwa upaya memperbaiki kaum wanita melalui pendidikan sangat penting, karena wanita adalah calon ibu yang akan menjadi ibu rumah tangga. Sementara ibu adalah Madrasah awal sebelum anak mendapatkan pengaruh lingkungan sekitarnya, karena melalui awal pendidikan itulah watak anak akan terbentuk (Abdullah, 2016: 10). Masyarakat bisa baik melalui rumah tangga, karenanya, melalui pendidikan setiap perempuan akan menjadi ibu yang baik dalam rumah tangganya, masyarakat dan di sekolah (Hamruni, 2014: 121). Di samping itu, adakalanya persoalan dan urusan wanita hanya bisa diselesaikan oleh wanita itu sendiri melalui sudut pandang perempuan (Abuddin Nata, 2005: 30). Atas dasar itu, maka Rahmah El Yunusiah berpikir bahwa semua itu bisa terwujud melalui pendidikan. Akhirnya, meski dengan menghadapi berbagai tantangan, pendirian Diniyah Putri didirikannya pada 1 November 1923. pendirian sekolah ini juga tidak terlepas dari bantuan kakaknya Zainuddin Labay, melalui bantuan murid-muridnya yang ada di Diniyah School. Pemakaian kata "Diniyah" dalam nama sekolah Diniyah Putri atau "Diniyah School Putri" selain membawa nuansa Islam, ia juga membawa nama kakaknya Zainuddin Labay yang mendirikan Diniyah School terlebih dahulu (Abuddin Nata, 2005: 30).

Sekolah Diniyah Putri diselenggarakan dengan berlandaskan ideal pendidikannya dengan berpegang pada Al-Qur'an dan Sunnah, sedangkan tujuan pendidikan Sekolah Diniyah Putri adalah: "membentuk puteri yang berjiwa Islam dan ibu pendidik yang cakap dan aktif, serta bertanggung jawab pada kesejahteraan masyarakat dan tanah air atas dasar pengabdian kepada Allah SWT (Abdullah, 2016: 14). Ketika itu diawali operasional sekolah dengan diikuti sekitar 70 murid perempuan, namun dari jumlah tersebut kebanyakan dari kalangan perempuan-perempuan muda yang sudah menikah. Pelajaran diberikan 3 jam setiap hari di sebuah mesjid di Pasar Usang Padang Panjang,

dibantu guru lain ada 3 orang, Darwisah, Nasisah dan Djawena Basyir (Nafila Abdullah, 2016: 14).

Satu tahun setelah pendirian, tepatnya tahun 1924, sekolah dipindahkan di rumah di dekat Masjid yang dilengkapi dengan bangku, meja dan papan tulis, dengan diperkuat pelajaran Agama dan ilmu alat. Selanjutnya pada tahun 1925 bangunan rumah ini menyediakan asrama di lantai bagian atas rumah yang bisa menampung sebanyak 60 orang anak murid (Abuddin Nata, 2005: 30). Sejak saat itu Rahmah memulai dengan usaha memberantas buta huruf bagi kalangan ibu-ibu tua yang pada saat itu diikuti sebanyak 125 orang ibu-ibu.

Namun pada tahun 1926 Sekolah Diniyah mendapat persoalan. Di mana proses belajar di lembaga pendidikan ini sempat terganggu karena adanya bencana alam berupa gempa bumi yang menghancurkan bangunan sekolah Diniyah Putri. Untuk mengatasi kemandekan tersebut Rahmah pun berusaha bangkit kembali, untuk itu ia mewakafkan tanahnya sendiri untuk mendirikan bangunan darurat dari bambu. Untuk menopang usaha pembangunan sarana ini, pada tahun 1927 Rahmah sempat berkeliling mencari dana, termasuk pergi ke Sumatera Utara dalam rangka menggalang dana untuk membangun kembali bangunan sekolah secara permanen. Usaha menggalang dana ini berbuah manis, bahkan pada tahun 1930 ia berhasil mendirikan sebuah kelas bagi Sekolah Menengah yang bertujuan untuk membekali murid-muridnya memiliki kemampuan mengajar. Sebenarnya ada juga bantuan yang datang dari kaum pria, namun Rahmah El Yunusiah menolak karena ingin membuktikan bahwa kaum perempuan mempunyai kemampuan dan bisa hidup mandiri (Abuddin Nata, 2005: 30-35).

Pada tahun 1932 Rahmah mendapat sebuah tantangan. Mundurnya Sekolah Diniyah Putra yang didirikan oleh kakaknya Zainuddin Labai akibat meninggal dunia memaksa Rahmah untuk menerima murid-murid putra. Sejak saat itu sekolah terdiri dari putra dan putri. Menurut sejarawan pendidikan, bahwa saat itulah pertama sekali Sekolah Agama yang mencampurkan antara murid-murid laki-laki dan murid-murid perempuan di Indonesia (Abuddin Nata, 2005: 31).

Selama adanya penggabungan antara murid-murid laki-laki dan perempuan, Rahmah El Yunusiah mengalami kesulitan dalam menjalankan manajemen sekolah. Untuk mengatasi hal ini maka dibentuklah Majelis Idarah Diniyah School. Namun dalam perjalanannya, tetap saja Diniyah Putra mengalami kemunduran, yang saat itu hanya memiliki 6 orang murid, ketika itu muncul friksi dalam manajemen, di mana keadaan tersebut menurut Rahmah terjadi karena Anggota Majelis tidak bertanggung jawab. Keadaan Rahmah semakin sulit, di samping mengatasi konflik manajemen juga ditambah semakin beratnya beban Sekolah Diniyah Putri yang harus membiayai Sekolah Diniyah Putra. Namun karena Diniyah Putra merupakan perjuangan kakaknya, ia pun merasa bertanggung jawab untuk memajukannya (Abuddin Nata, 2005: 30).

Akan tetapi Rahmah menginginkan kebebasan dan kemandirian dalam memajukan Sekolah Diniyah Putri. Karenanya pada tahun 1936 Salah satu usaha yang dilakukannya adalah membangun secara khusus Sekolah Putra, di mana ketika itu terdapat sekitar 100 an murid. Selanjutnya pada tahun 1937 ia mendirikan Sekolah Guru untuk putri, yang disusul satu tahun kemudian Sekolah Guru untuk putra (Abuddin Nata, 2005: 32),

adanya memasukkan ilmu-ilmu umum seperti ilmu kependidikan menunjukkan bahwa Rahmah seorang pemikir pendidikan modern (Abdullah, 2016: 3).

Pada saat itu muncul pula pengaruh politik yang ingin memasuki sekolah yang harus dihadapi oleh Rahmah el Yunusiah. Di mana adanya keinginan sebagian tokoh dan cerdik pandai yang salah satu tokohnya Rasuna Said yang meminta Rahmah untuk memasukkan materi-materi tentang wawasan politik dan mengurangi materi pelajaran Agama di Sekolah Diniyah Putri. Berbeda dengan sekolah lain seperti Sekolah Tawalib yang menerima, maka sebaliknya justru pendapat ini ditentang oleh Rahmah, ia berpendapat bahwa pendidikan Agama lebih penting dari pelajaran apapun, Rahmah menilai bahwa pelajaran Agama merupakan dasar yang mewarnai politik di masa depannya, sementara wawasan Politik bisa dicari setelah tamat dari sekolah. Rahmah juga mendasarkan argumennya pada fakta sejarah di mana banyak para tokoh perjuangan politik Minangkabau berasal dari Sekolah Agama tanpa mempelajari wawasan Politik. Bagi Rahmah El Yunusiah pendidikan Agama lebih penting karena ia akan mewarnai Politik, sebaliknya wawasan Politik tanpa Agama bisa mengalami kehilangan arah (Abuddin Nata, 2005: 33). Bagi Rahmah, penolakan memasukkan wawasan Politik bukan berarti bahwa ia tidak peka terhadap keadaan Sosial Politik, tetapi penolakan ini justru untuk menjaga dan menyelamatkan eksistensi Sekolah Diniyah Putri.

Dalam perjalanannya, pemikiran Rasuna Said sebagai tokoh perjuangan yang berpengaruh ketika itu ternyata berhasil mempengaruhi sebagian murid sekolah Diniyah. Hal itu terlihat dari adanya sebagian murid yang ikut aktif dalam perpolitikan tetapi melanggar sebagian aturan Sekolah Diniyah seperti larangan meninggalkan shalat. Melihat perubahan tersebut Rahmah berinisiatif untuk mengadakan pertemuan dengan dimediasi oleh tiga orang tokoh penting. Akhirnya panitia memutuskan untuk menyetujui Rahmah, mengingat Sekolah Diniyah Putri sedang dilanda krisis keagamaan yang menurun, maka kewenangan penuh dikembalikan lagi kepada pimpinan atau pendiri sekolah.

Setelah persoalan selesai, Rahmah El Yunusiah kembali berhadapan dengan masalah lain. Di mana Permi sebagai organisasi pembaharu lembaga pendidikan Minangkabau menginginkan Rahmah untuk masuk dalam naungannya. Dalam hal ini Rahmah menolak, karena ia tidak ingin sekolahnya diintervensi oleh organisasi yang di dalamnya terdapat sekolah-sekolah yang mempunyai berbagai orientasi yang tidak sama. Rahmah El Yunusiah tidak ingin orientasi sekolahnya teralihkan, karena jika bergabung tentu akan ketergantungan dengan organisasi tersebut. Apalagi jika nantinya pemerintah ikut mengintervensi Permi (Abuddin Nata, 2005: 33). Persoalannya belum selesai, Belanda ternyata menaruh curiga terhadap aktifitas politik di Sekolah Diniyah Putri. Karenanya Belanda meminta Sekolah Diniyah Putri dimasukkan menjadi lembaga yang dimasukkan di bawah naungan Belanda dan dijanjikan bantuan subsidi penuh kepada Sekolah Diniyah Putri. Namun, lagi-lagi Rahmah El Yunusiah menolak dengan tegas, ia tidak mau sekolahnya dibelokkan oleh Belanda (Abuddin Nata, 2005: 33).

Demikianlah kekukuhan prinsip yang dimiliki oleh Rahmah El Yunusiah dalam menjaga kelangsungan Sekolahnya untuk memajukan kaum perempuan. Berbagai tantangan dan rintangan ia hadapi, mulai dari permasalahan bencana, Manajemen,

Politik, Organisasi, dan Belanda. Namun semua cobaan dan tantangan ia hadapi dengan kukuh tanpa mengengkl kata menyerah.

Perjuangan Rahmah El Yunusiah mengembangkan pendidikan dalam rangka mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan tidak pernah padam. Di mana ia berhasil mewujudkan bercita-cita untuk mendirikan Perguruan Tinggi Islam khusus untuk kaum wanita dengan sarana yang lengkap, hal ini ia buktikan dengan keberadaan Fakultas Dirasah Islamiyah. Salah satu cita-citanya yang lain adalah keinginannya untuk mendirikan Rumah Sakit khusus wanita. Semua perjuangan Rahmah dalam mengembangkan pendidikan berbuah manis. Semua pendidikan yang dirintisnya berkembang dengan pesat. Menurut Ayzumardi Azra mencatat pada tahun 1933 ada sekitar 120 Sekolah Diniyah yang berdiri dengan 7.136 murid (Ayzumardi Azra, 1997: 22).

Bila dirangkum, sepanjang perjuangan Rahmah El Yunusiah dalam merintis pendidikan terdapat beberapa Sekolah yang bisa disebutkan di sini. Di antaranya adalah a) Menyesal School, yaitu Sekolah pemberantasan buta huruf di kalangan Ibu-ibu Rumah tangga, didirikan pada 1925 berlangsung selama 7 tahun lalu berhenti, b) Yunior Institut Putri, sebuah Sekolah Umum setingkat dengan Sekolah Rakyat pada masa penjajahan Belanda atau Vervolg School tahun 1938, c) Sekolah Dasar dengan pengantar bahasa Belanda yang bernama Islamitch Hollandse School (IHS), d) Sekolah Dasar Masyarakat Indonesia (DAMAI) (Hairuddin Chikka, 2019: 248).

Sekolah Diniyah Putri terdiri dari 4 jenjang, pertama, Perguruan Diniyah Putri Menengah Pertama (DMP) bagian B lamanya 4 tahun, Perguruan ini menampung murid-murid Sekolah Dasar (SD) atau sederajat, kedua, Perguruan Diniyah ;Putri Menengah Pertama, (DMP) bagian C, lama pendidikan 2 tahun, dan menerima murid-murid tingkat SLTP (Sekolah lanjutan Tingkat Pertama) atau sederajat, ketiga, Kulliyat al Mu'allimat al Islamiyah (KMI), lama pendidikannya 3 tahun dan menerima murid-murid tamat DMP bagian B dan C atau dari perguruan Agama Tinggi menengah atau Tsanawiyah, keempat, fakultas Dirasah Islamiyah Perguruan Tinggi Diniyah Putri, lama pendidikannya 3 tahun untuk mendapatkan Ijazah Sarjana Muda setingkat dengan Fakultas Ushuluddin. Status Fakultas diakui dengan SK Menteri Agama No 117 tahun 1969 (Nafilah Abdullah, 2016:16).

Berdasarkan bentuk Sekolah yang didirikan Rahmah el Yunusiah, maka terlihat bahwa lembaganya bukan mengarah ke bentuk pesantren yang secara khusus menekankan pada tafaqquh fi al dini yang dialami melalui kitab-kitab klasik tertentu. Sebagaimana diketahui bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang mempunyai ciri khusus yang mempunyai aktivitas yang berputar pada beberapa elemen pokok, yaitu Kiyai, santri, pondok, masjid, dan kitab-kitab klasik. Karena akan tetapi Sekolah yang didirikan terdiri dari berbagai banyak konsentrasi dan penekanan. Materinya banyak yang berkaitan dengan umum, namun dilandasi dengan ilmu-ilmu Agama.

Dari segi bentuk, pendidikan yang didirikan oleh Rahmah di atas terlihat bahwa pemikiran pendidikan pada Sekolah Diniyah Putri merupakan corak pendidikan Islam modern. Hal ini karena ia berhasil memenuhi tuntutan-tuntutan yang dibutuhkan oleh kemodernan. Sebagaimana dikatakan oleh Ayzumardi Azra bahwa terkait dengan tantangan modernisasi, maka ia mengharapkan lembaga pendidikan Islam bisa

menjawab beberapa tuntutan modernisasi paling tidak ia mampu merespon dengan memberikan warna pada beberapa hal, pertama, memasukkan materi/kurikulum umum dan vocational dalam Pesantren, kedua, pembaruan metodologi ketiga, pembaruan kelembagaan, keempat pembaruan fungsi, yaitu perubahan fungsi yang tidak sekedar memberikan pencerahan agama, tetapi juga pencerahan yang bersifat pengembangan sosial dan ekonomi (Azra, 2003: 22). Bila dilihat, keempat tuntutan tersebut mampu dijawab oleh Seokah Diniyah Putri.

Sementara itu, dari segi karakteristik, paling tidak model pendidikan Sekolah Diniyah Putri mempunyai 3 ciri (Asni Furaidah, 2019: 22) pertama, Sekolah Diniyah Putri mempunyai independensi yang tinggi dan menutup intervensi dari organisasi lain, kedua, dalam operasionalnya, sekolah menggunakan sistem asrama, ketiga, orientasi pendidikannya diarahkan pada pembentukan kualitas rumah tangga.

Keberhasilan Rahmah dalam mengembangkan lembaga pendidikan dalam membangkitkan kaum perempuan ternyata berhasil mengundang perhatian dan apresiasi dari berbagai kalangan baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Ketokohnya dalam bidang pendidikan membuat ia dianugerahi gelar Syaikhah dari Senat Guru Besar Universitas Al Azhar Kairo pada tahun 1957, di mana gelar ini merupakan gelar pertama di dunia yang belum pernah diberikan kepada siapapun sebelumnya (Abuddin Nata, 2010: 33). Sejarah panjang pengalaman Rahmah El Yunusiah dalam membangun lembaga Pendidikan Islam merupakan potret sejarah yang mempunyai nilai yang berharga. Karenanya sudah sepatutnya lembaga pendidikan Islam saat ini mengambil pelajaran tersebut dalam rangka menghadapi tantangan untuk memajukan lembaga pendidikan Islam saat ini, khususnya di era Industri 4.0 ini. Ada beberapa poin penting yang bisa diangkat dalam rangka memajukan dunia pendidikan Islam saat ini.

Pertama, Rahmah El Yunusiah telah memberikan pelajaran mengenai peran kepemimpinan perempuan dalam lembaga pendidikan Islam. Dari sejarah Rahmah El Yunusiah tersebut sudah saatnya lembaga pendidikan Islam membuka diri terhadap hadirnya kepemimpinan perempuan. Lembaga pendidikan Islam harus mengakui adanya kesejajaran, kesetaraan dan kesamaan hak dalam kepemimpinan bagi perempuan. Dengan cara pandangan seperti ini maka akan bisa membuat segenap potensi-potensi yang dimiliki kaum perempuan bisa dioptimalkan semaksimal mungkin dalam rangka memajukan lembaga pendidikan Islam. Saat ini terlihat masih jarang lembaga pendidikan Islam yang memberi kesempatan kepada kaum perempuan untuk memimpin. Kalaupun ada hanya terbatas pada lembaga-lembaga pendidikan yang sudah modern, seperti di PTKI dan beberapa Madrasah. Karenanya, kesempatan pemimpin perempuan di lembaga pendidikan Islam harus lebih diperluas lagi, bahkan kalau bisa sampai di pesantren-pesantren, jadi, tidak ada salahnya jika selama ini pesantren didominasi oleh kiyai-kiyai, juga diberi kesempatan pada perempuan untuk memimpin pesantren.

Kedua, dari pengalaman Rahmah El Yunusiah di atas juga memberikan pelajaran tentang perlunya menjadikan lembaga pendidikan yang berbasis pada kebutuhan sosial. Adanya usaha Rahmah El Yunusiah dalam mendirikan sekolah bahkan bercita-cita untuk mendirikan Rumah Sakit Khusus Perempuan, tentu ini semua dilakukannya karena melihat kebutuhan sosial. Karenanya lembaga pendidikan Islam saat ini harus

terkoneksi dengan dunia luar. Ia tidak boleh berdiri sendiri seperti berdiri di menara gading, lembaga pendidikan Islam tidak boleh berhenti pada ilmu untuk ilmu, tetapi lebih luas yaitu ilmu untuk kemashlahatan ummat. Initinya, kehadiran lembaga pendidikan Islam harus memberikan bukti nyata terhadap ilmunya. Karenanya, jika ada ilmu kesehatan dalam lembaga pendidikan Islam, selayaknya ia bisa menyediakan Klinik atau Rumah Sakit untuk melayani ummatnya.

Ketiga, modernisasi sistem pembelajaran. Keberanian Rahmah El Yunusiah dalam melakukan pembaharuan yang berbeda dengan kebiasaan tentu menjadi pelajaran penting, hal ini sebagaimana ia menggunakan meja, bangku dan berbagai pembaharuan lainnya, hal ini tentu perlu dicontoh oleh lembaga pendidikan Islam dengan memasukkan berbagai model pembelajaran terbaru, seperti pembelajaran berbasis Student center seperti CTL, Cooperative Learning, PBL dan sebagainya, juga media-media berbasis IT seperti pembelajaran Blended Learning dan lain sebagainya.

Keempat, Politik Pendidikan yang dijalankan secara proporsional. Tidak bisa dibantah jika Rahmah El Yunusiah adalah tokoh pendidikan yang mempunyai rasa cinta tanah air yang tinggi, karenanya ia termasuk orang yang terlibat di dalam kancah politik, namun demikian, Rahmah El Yunusiah sepertinya begitu fasih dalam menempatkan posisi politik dan pendidikan, di mana pendidikan harus berdiri secara independen yang tidak boleh diintervensi oleh politik, hal ini sebagaimana penolakan-penolakan Rahmah El Yunusiah terhadap kerjasama yang ditawarkan oleh berbagai organisasi yang berafiliasi pemerintah. Oleh karenanya ini tentu pelajaran, bahwa lembaga pendidikan Islam harus mempunyai independensi yang kuat dari pengaruh politik, meski tidak harus menutup mata terhadap politik. Keberadaan lembaga pendidikan Islam harus menjadi kekuatan untuk mengingatkan politik untuk penguatan lembaga pendidikan Islam.

Kelima, penguatan Manajemen dan manajemen Konflik dalam Pendidikan, sebagaimana diketahui bahwa sederetan konflik dihadapi Rahmah el Yunusiah dalam mengembangkan lembaga pendidikannya, mulai dari intervensi dari luar lembaga-lembaga dan tokoh tertentu, maupun konflik internal, namun semua konflik justru dikadikan sebagai titik balik kebangkitan lembaga pendidikannya. Karenanya, dalam lembaga pendidikan Islam harus menjadikannya sebagai pelajaran bahwa konflik dalam manajemen kepemimpinan tidaklah harus membuatnya lemah, akan tetapi harus mampu mengelola konflik dengan baik untuk dijadikan sebagai titik balik untuk lebih maju ke depan.

SIMPULAN

Perempuan merupakan calon ibu rumah tangga yang akan menentukan masa depan anak, di samping itu ada persoalan perempuan yang hanya bisa diselesaikan oleh perempuan itu sendiri. Karenanya perempuan harus diberdayakan untuk mendapat ilmu pengetahuan melalui lembaga pendidikan perempuan, sehingga lahir ide Rahmah El Yunusiah untuk mendirikan Sekolah Diniyah Putri dengan tujuan agar perempuan mempunyai kompetensi untuk berkiprah dan berkontribusi kepada lingkungannya dengan berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah.

Penerapan Pemikiran Rahmah El Yunusiah tentang Pendidikan Perempuan di Indonesia harus dijadikan cermin untuk pebaikan lembaga pendidikan Islam di era kini,

terutama era Revolusi Industri 4.0, di antaranya seperti perlunya membuka diri terhadap hadirnya kepemimpinan perempuan, tidak ada salahnya jika selama ini pesantren didominasi oleh kiyai-kiyai, juga diberi kesempatan pada perempuan untuk memimpin pesantren. Lembaga pendidikan Islam perlu melihat kebutuhan sosial yang harus dipenuhi, perlunya modernisasi sistem pembelajaran. Perlunya Politik Pendidikan yang dijalankan secara proporsional. Serta perlunya penguatan Manajemen dan manajemen Konflik dalam Pendidikan. Kiprah sosial politik Rahmah El Yunusiah, ia pernah dipenjarakan oleh Belanda di masa revolusi kemerdekaan Indonesia, Perananya di bidang Politik ia buktikan dengan keanggotaannya sebagai anggota KNID Sumatera Tengah dan sebagai anggota Konstituante mewakili Masyumi.

Pemikiran Rahmah El Yunusiah dan penerapannya dalam pendidikan Islam perempuan di Indonesia, yaitu dengan sikap progresifnya memperjuangkan kaum perempuan dengan mendirikan Sekolah khusus perempuan dari jenjang Sekolah Dasar hingga Perguruan Tinggi, ini karena keprihatinannya terhadap kaum perempuan saat itu, kaum perempuan harus mendapatkan pendidikan dan ilmu pengetahuan sesuai dengan kodratnya, mempunyai keahlian, menjadi pendidik yang cakap melalui ilmu pengetahuan, dan mampu menghadapi isu-isu kontemporer yang relevan bagi kaum perempuan dan masyarakatnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, N. (2016). Rahmah El Yunusiah Kartini Padang Panjang (1900-1969). *Jurnal Sosiologi Agama*, 10(2).
- Abuddin Nata. (2010). *Ilmu Pendidikan Islam*. Kencana.
- Asni Furaidah. (2019). Tokoh Pendidikan Islam Perempuan rahmah el Yunusiah. *Jurnal Falasifa*, 10(2).
- Azra, A. (2003). *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*.
- Hamruni. (2014). Pendidikan Perempuan dalam Pemikiran Rahmah el Yunusiah. *Jurnal Kependidikan Islam*, 2(1).
- Mestika Zed. (2004). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia.
- Moh. Slamet Untung. (2002). *Muhammad Sang Pendidik*. Pustaka Rizki Putra.
- Najmi dan Ofianto. (2016). Perjuangan Pendidikan Kartini vs Rahmah El Yunusiah bagi Perempuan Indonesia: Sebuah Pendekatan Historis dan Kultural. *Jurnal Sejarah Dan Budaya*, 10(1).
- Nata, A. (2005). *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan di Indonesia*. Rajawali Press.
- Noeng Muhadjir. (1996). *Metode Penelitian Kualitatif*. Rake Sarasin.
- Rohmatun Lukluk Isnaini. (2016). Ulama Perempuan dan Dedikasinya dalam Pendidikan Islam: Telaah Pemikiran Rahmah el Yunusiah. *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 4(1).



Visualisasi Relasi Suami-Istri dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Kesalingan (*Qirā'ah Mubādalah*)

KERWANTO^{1*}

¹Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Indonesia

*Correspondence: kerwanto@ptiq.ac.id

Abstract

The dictions used by the Qur'an in visualizing women are often interpreted textually. Taking a view (understanding) of the holy book that is only based on textual data will also give birth to a stigma that women are inferior to men. In this context, the researcher will use mutual interpretation (*qirā'ah mubādalah*) as a study approach, especially in verses that visualize husband-wife relations in the Qur'an. *Qirā'ah mubādalah* offers a new perspective in interpreting the Qur'an. Namely, an offer to intertwine the roles of men and women with the meaning and moral message conveyed by the Qur'an. This article intends to apply the interpretation of *qirā'ah mubādalah* to three verses of the Koran (QS. Al-Baqarah [2]; 187, QS Al-Baqarah [2]: 223 and QS. li Imrān [3]: 14). The result is that the roles of the wife mentioned by the verse (as clothes, fields and decorations) can be applied equally to the husband (male).

Keywords: *qirā'ah mubādalah*, interpretation, mutuality, husband, wife.

Abstrak

Diksi-diksi yang dipergunakan oleh Al-Qur'an dalam memvisualisasikan wanita sering ditafsirkan secara tekstual. Pengambilan pandangan (pemahaman) terhadap kitab suci yang hanya berdasar kepada data tekstual juga akan melahirkan stigma bahwa wanita lebih rendah derajatnya dibandingkan laki-laki. Dalam konteks ini, peneliti menggunakan tafsir kesalingan (*qirā'ah mubādalah*) sebagai pendekatan kajian, khususnya pada ayat-ayat yang memvisualiasasi relasi suami-istri dalam Al-Qur'an. *Qirā'ah mubādalah* menawarkan perspektif baru dalam menafsirkan Al-Qur'an. Yakni, tawaran untuk menyaling-hubungkan antara peran laki-laki dan wanita terhadap makna dan pesan moral yang disampaikan Al-Qur'an. Artikel ini bermaksud menerapkan penafsiran *qirā'ah mubādalah* pada tiga ayat Al-Quran (QS. Al-Baqarah [2]; 187, QS Al-Baqarah [2]: 223 dan QS. Āli Imrān [3]: 14). Hasilnya adalah peran-peran istri yang disebutkan oleh ayat (sebagai pakaian, ladang dan hiasan) dapat diberlakukan hukumnya secara berimbang terhadap suami (laki-laki).

Kata Kunci: *qirā'ah mubādalah*, tafsir, kesalingan, suami, istri.

PENDAHULUAN

Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) yang dialami oleh artis ternama Lesti Kejora menjadi salah satu berita yang *trending* dan menyedot perhatian banyak pihak akhir-akhir ini. KDRT yang dialami oleh Lesty tersebut merupakan salah satu dari belasan ribu kasus yang tercatat di kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KemenPPPA) Republik Indonesia per Oktober 2022. Rilis data dari KemenPPPA, hingga Oktober 2022 sudah ada 18.261 kasus KDRT di seluruh Indonesia, sebanyak 79,5% atau 16.745 korban adalah perempuan (Www.metrotvnews.co, 2022).

Menurut Komnas Perempuan, malahan pelaku terbanyak tindakan kekerasan terhadap perempuan adalah suaminya sendiri. Tugas suami yang seharusnya memberikan kebahagiaan terhadap istrinya, malah sebaliknya memberikan malapetaka terhadap istrinya. Fenomena ini menunjukkan bahwa begitu banyak perempuan (istri)

berada dalam kondisi tidak aman, bahkan saat bersama dengan orang-orang terdekatnya (Databoks.katadata.co.id, 2022)

Dari data singkat ini, maka diperlukan upaya serius untuk pencegahan maupun penekanan jumlah perempuan yang menerima perlakuan kekerasan dalam rumah tangga. Dengan demikian, perlu (urgent) dipikirkan pendekatan-pendekatan pencegahan kekerasan terhadap perempuan (istri) dengan beragam cara secara berkesinambungan, baik upaya praktis maupun teoritis. Secara praktis, dapat ditempuh dengan konseling keluarga atau semacamnya (Suteja & Muzaki, 2020). Sedangkan secara teoritis, perlu dibangun cara pandang baru (nalar) masyarakat terhadap relasi suami-istri yang harmonis dan lebih berimbang.

Bagi penulis, upaya (pendekatan) kedua ini lebih penting sebab pendekatan pertama hanya merespon situasi atau persoalan yang sedang berlangsung, membuat perubahan jangka pendek ataupun perencanaan ulang. Sedangkan pada pendekatan kedua, tugas kita adalah mengurai pemecahan masalah melalui penjabaran sebab kekerasan (aspek ontologi), kerangka ilmu dan intelektualnya (aspek epistemologi), serta paradigma budaya masyarakat (aspek aksiologi). Jika kita hanya berfokus pada pendekatan pertama maka sangat besar kemungkinan masalah akan muncul kembali, bahkan bisa berubah menjadi lebih serius karena sumber utamanya belum terselesaikan.

Sebagai salah satu bentuk penerapan pada pendekatan kedua adalah perlunya untuk memaknai ulang sejumlah pemahaman keagamaan agar menjadi lebih inklusif. Diketahui bahwa salah satu sebab perilaku kekerasan terhadap perempuan adalah pemahaman (penafsiran) terhadap sumber-sumber agama secara tekstual. Menurut Islamiyati, ada tiga (3) hal yang menyebabkan hal ini: (1). Penafsiran Al-Quran (maupun Hadis) secara parsial (tidak utuh), (2). Penafsiran secara tekstual (harfiah), dengan mengesampingkan *asbāb nuzūl* maupun *asbāb wurūd*, dan (3). Penggunaan data-data hadis yang lemah (*dhaif, maudū'* dan *isrā'iliyāt*)(Islamiyati, 2007).

Oleh karenanya, dalam konteks studi Al-Qur'an, sangat diperlukan sebuah upaya untuk memahami ulang ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi suami-istri dengan pendekatan baru. Ayat-ayat yang memvisualisasikan hubungan dan relasi suami-istri dijadikan pilihan dalam artikel ini karena ayat-ayat tersebut sering dijadikan legitimasi tindakan KDRT oleh suami kepada istri. Ada anggapan bahwa derajat dan kedudukan istri lebih rendah dibandingkan suami. Suami lebih superior dibandingkan istri. Istri sebagai objek, sedangkan suami sebagai subjek. Sehingga, muncul anggapan bolehnya seorang suami untuk memukul atau melakukan tindakan kekerasan kepada istri demi mendidik sang istri. Menurut Umar dan Mustaqim, upaya penafsiran ulang terhadap beberapa ayat Al-Quran yang berpotensi dipahami sebagian pihak sebagai dasar tindakan kekerasan semacam ini dapat disebut sebagai 'Deradikalisasi terhadap ayat-ayat Al-Quran' (Mustaqim, 2017; Umar, 2014)

Kajian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan dengan pendekatan deskriptif-analitis. Penelitian ini dapat pula disebut sebagai kajian tafsir kesalingan (*qirā'ah mubādalah*) karena penulis berusaha untuk menyaling-hubungkan nilai-nilai kemaslahatan ajaran Islam yang terkandung dalam teks Al-Quran. Yakni, ayat-ayat yang membicarakan sebuah topik atau satu subjek jender tertentu, sangat mungkin diterapkan pula pada jenis jender lainnya (lawannya) (Kodir, 2019; Lastri P, 2020).

Sebagaimana dijelaskan oleh Kodir dan Lestari, bahwa langkah-langkah yang digunakan dalam pendekatan penafsiran *Qiraah Mubadalah* terdiri atas tiga tahapan sebagai berikut: *pertama*, melakukan penggalian prinsip-prinsip universal Islam yang

melampaui jenis kelaminnya. *Kedua*, mencari gagasan utama ayat tanpa melihat jenis kelamin objek yang disebutkan. Meyakini bahwa peran-peran yang disebutkan oleh ayat merupakan contoh implementasi kontekstual, yang sesuai dengan ruang dan waktunya. Pada masa yang berbeda, sangat mungkin berubah peran tersebut. Dalam konteks ini, mufasir berusaha memahami ayat secara kontekstual (tidak hanya sekedar tekstual semata). *Ketiga*, memberikan gagasan utama dari tahapan sebelumnya kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan oleh ayat. Sehingga, dalam hal ini mufasir berusaha untuk menyaling-hubungkan nilai-nilai kemaslahatan tersebut kepada jenis kelamin berbeda dari yang disebutkan oleh ayat (Kodir, 2019; Lastris P, 2020).

PEMBAHASAN

Pada pembahasan ini, penulis akan membatasi kajian pada tiga ayat Al-Quran, diantaranya: QS. al-Baqarah [2]: 187, QS al-Baqarah [2]: 223 dan QS. Āli Imrān [3]: 14.

QS. Al-Baqarah [2]; 187 menggambarkan pakaian (*libās*) sebagai fungsi dan peran istri. Demikian pula, suami berfungsi sebagai pakaian istrinya. QS. Al-baqarah [2]: 223 menyebutkan ladang (*ḥartsun*) sebagai visualisasi hubungan istri terhadap suaminya. Sedangkan, QS. Āli Imrān [3]: 14 mencitrakan istri sebagai hiasan suami. Alasan pemilihan tiga ayat tersebut adalah -bagi penulis- adanya ungkapan dan redaksi tertentu dalam ayat jika dipahami secara tekstual akan menyebabkan pemahaman superioritas laki-laki (ssumai) terhadap wanita (istri), yang mengesankan bahwa peran istri hanya sekedar pelengkap bagi suami (laki-laki).

Selanjutnya pada artikel ini, dengan pendekatan tafsir kesalingan (*Qirā'ah Mubādalah*), maka penulis berusaha untuk menerapkan pula pesan-pesan utama ayat yang berlaku bagi seorang istri (wanita) kepada suami (laki-laki). Pesan tekstual yang dilekatkan kepada istri diberlakukan hukumnya kepada suaminya secara kontekstual. Detil pembahasan sebagai berikut:

1. Makna dan Maksud Visualisasi Istri sebagai Pakaian Suami.

Visualisasi wanita sebagai pakaian dapat kita temui dalam Qs. al-Baqarah [2]; 187 berikut:

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَابِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْبَيْتِ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِنَاسٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Artinya: “Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Akan tetapi, jangan campuri mereka ketika kamu (dalam keadaan) beriktikaf di masjid. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah. Maka, janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.” (QS. al-Baqarah [2]; 187)

Diriwayatkan bahwa sebelum turun ayat ini, kaum Muslim pada bulan puasa diharamkan makan di malam hari (setelah tidur). Demikian pula, hubungan seksual diharamkan pula dilakukan sepanjang hari (siang dan malam bulan Ramadhan).

Pada fase ini, terdapat salah satu sahabat nabi yang bernama Ma'ā' Ibn Jubair (lelaki yang tua dan lemah), yang telat berbuka, padahal ia tidur sebelum waktu berbuka. Saat ia bangun, ia mengatakan: "*Saya diharamkan makan pada malam ini*". Kemudian, turunlah ayat ini untuk menasakh hukum sebelumnya, diperbolehkan pula makan setelah tidur hingga waktu Subuh (Shīrāzī, 1421 H, vol. 1, P. 536).

Diriwayatkan pula, bahwa terdapat sebagian pemuda yang sembunyi-sembunyi tetap melakukan hubungan seksual di malam hari (bulan Ramadhan). Dalam sebuah keterangan hadis lainnya, yang diriwayatkan oleh Ikrimah, Mujāhid dan Qatādah, bahwa Umar Ibn Khatab Ra., melakukan kekhilafan, mendatangi istrinya setelah sholat Isya' (pada bulan Ramadhan) (Kathīr, 1419 H, vol. 1, P. 377). Kemudian, turunlah ayat ini untuk menasakh (menghapus) hukum yang berlaku sebelumnya. Dengan diturunkan ayat ini, maka Allah Swt membolehkan suami-istri untuk melakukan hubungan seksual di malam hari pada bulan Ramadhan, yang sebelumnya dilarang (Shīrāzī, 1421 H, vil. 1, P. 536).

Dari konteks nuzul ayat diketahui bahwa ayat ini berisi akan rahmat Tuhan, dan keringanan-keringanan bagi orang yang berpuasa, yang masih membolehkan hubungan seksual pada malam hari dengan pasangannya. Demikian pula, diperbolehkan untuk makan di malam hari hingga terbit fajar (waktu subuh). Sebab perubahan hukum tersebut disebutkan oleh ayat ini: "*Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu*". Dari ayat tersebut, diketahui pula akan pengecualian hukum. Yakni, orang yang berpuasa, dan sedang beriktikaf, maka tidak layak (haram) untuk melakukan hubungan seksual, baik di siang hari maupun di malam hari. "*Akan tetapi, jangan campuri mereka ketika kamu (dalam keadaan) beriktikaf di masjid*". Salah satu hal yang menarik dari ayat ini adalah divisualisasikannya seorang istri sebagai pakaian suami. Serta, sebaliknya, seorang suami sebagai pakaian istri. "*Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka*".

Menurut al-Fakhr ar-Rāzī, pasangan suami-istri disebut sebagai *libās* karena saat keduanya saling berpelukan, masing-masing tubuhnya menutupi tubuh yang lain, sehingga seperti pakaian yang dipakai masing-masing pihak. Pendapat lainnya, disebut sebagai *libās* karena masing-masing pihak saling menutupi pasangannya dari yang sesuatu yang diharamkan (zina) (Al-Rāzī, 1420 H, vol. 5, P. 269-270). Pendapat semacam ini diperkuat sebuah hadis sebagai berikut:

...وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رضي الله عنه - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ " مَنْ رَزَقَهُ اللَّهُ امْرَأَةً صَالِحَةً فَقَدْ أَعَاتَهُ عَلَى شَطْرِ دِينِهِ، فُلَيْتَقَى اللَّهُ فِي الشَّطْرِ الْبَاقِي "

Artinya: "*Dari Anas Ibn Mālik ra. bahwa Rasulullah saw bersabda: "Barang siapa yang diberkati oleh Allah Swt dengan seorang wanita solihah maka Allah Swt telah membantu pada sebagian agamanya, dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah pada sebagian agama lainnya"*. (Abdurrahīm, 2005, P. 457)

Selain itu, kata *libās* dipergunakan oleh Al-Quran dalam beragam konteks. Terkadang, ia bermakna materi, yang berarti pakaian jasad. Terkadang, dipergunakan untuk menunjukkan sesuatu yang maknawi, yang berarti pakaian-pakaian hati (qalbu). Penggunaan ini dapat kita lihat pada QS. al-A'rāf [7]: 26.

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلٰیكَ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيْثًا وَّلِبَاسًا التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ ذٰلِكَ مِنْ اٰیٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ

Artinya: “Wahai anak cucu Adam, sungguh Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan bulu (sebagai bahan pakaian untuk menghias diri). (Akan tetapi,) pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu merupakan sebagian tanda-tanda (kekuasaan) Allah agar mereka selalu ingat.” (QS. al-A’rāf [7]: 26).

Dalam ayat ini disebutkan pakaian takwa (akhirat) lebih utama dibandingkan pakaian dunia. Pakaian akhirat akan kekal nan abadi, sedangkan pakaian dunia akan musnah (hancur). Ibn Ajībah dan syekh Nawawi menyebutkan dalam tafsirnya maksud dari pakaian takwa adalah iman (‘Ajībah, 1419 H, vol. 2, P. 207; Nawawī, 1417 H, vol. 1, P. 366). Al-kassānī menafsirnya sebagai *wara’* (berhati-hati)(‘Arabī, 1422 H, vol. 1, h. 231). Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, menafsirkannya sebagai kesucian (*al-‘ifāf*) dan rasa malu (*al-ḥayā*) (Māturīdī, 2005, P. 395). Terkait dengan hal ini, terdapat sebuah keterangan yang menjelaskan bahwa seorang mukmin yang soleh, yang menjaga kesuciannya maka tidak akan terlihat aibnya walaupun ia tidak memakai pakaian mewah, dan sebaliknya seseorang yang suka bermaksiat akan tetap terlihat aibnya walaupun ia berpakaian mewah(Kanābādī, 1408 H, vol. 2, P. 174).

Relasi suami dan istri dalam ayat ini diperumpamakan sebagai pakaian (*libās*). Dalam konteks ini, bisa dipahami, bahwa pakaian memiliki fungsi untuk melindungi badan dari panas, dingin, serta beragam hal lainnya yang dapat membahayakan tubuh. Fungsi lainnya dari pakaian adalah untuk menutup aib (keburukan) yang terdapat dalam badan. Selain itu, pakaian juga berfungsi sebagai hiasan(Shīrāzī, 1421 H, vol. 1, P. 537). Dengan demikian, penggunaan kosakata pakaian (*libās*) sebagai simbol relasi suami-istri dalam ayat ini tentu difungsikan untuk merepresentasikan makna-makna tersebut. Istri harus dapat menyimpan aib, memberikan suasana nyaman, serta menjadi hiasan hati suaminya. Tentu, saat ayat ini dipahami dengan perspektif kesalingan (*mubādalah*), maka peran ini juga menjadi tugas suami terhadap istrinya. Suami harus mampu menjadi pakaian (*libās*) istrinya. Jadi, ungkapan ini, “*istri-istrimu adalah pakaian bagimu*” memperjelas kesetaraan hubungan antara laki-laki dan perempuan.

Dari uraian diatas, jelas bahwa ungkapan yang dipilih Al-Quran –dalam konteks ini- mengisyaratkan kelembutan, kesopanan dan ketinggian dalam penggambaran hubungan suami-istri. Sebagai pasangan, keduanya sudah seharusnya saling mencintai dan saling menutupi aib. Sebagaimana diisyaratkan oleh ayat lainnya (QS. al-A’rāf [7]: 26), maka baik suami maupun istri harus berusaha untuk menjaga pasangannya dari hal-hal yang tidak diperkenankan oleh agama, saling tolong menolong menuju derajat takwa.

2. Makna dan Maksud Visualisasi Istri sebagai Ladang Suami

Visualisasi wanita sebagai ladang dapat kita temui dalam Tafsir: QS. Al-Baqarah [2]: 223 berikut:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ اَنۡىٰ شِئْتُمْ وَّقَدِّمُوا لِاَنْفُسِكُمْ وَاَتَّقُوا اللّٰهَ وَاَعْلَمُوْا اَنَّكُمْ مُّلْكُوْهُ وَّبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ

Artinya: “Istrimu adalah ladang bagimu. Maka, datangilah ladangmu itu (bercampurlah dengan benar dan wajar) kapan dan bagaimana yang kamu sukai. Utamakanlah (hal yang terbaik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menghadap kepada-Nya. Sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang mukmin.” (QS al-Baqarah [2]: 223).

Terdapat beberapa keterangan hadis yang melatari turunnya ayat ini, yang hampir keseluruhannya membicarakan tentang kebiasaan sebagian suami (kalangan sahabat) yang membicarakan aktifitas ranjang mereka di publik. Sebagian dari mereka menceritakan bahwa telah menggauli istrinya dari belakang. Pembicaraan ranjang tersebut direspon sebagian orang Yahudi, bahwa apabila seorang laki-laki menyetubuhi istrinya pada dari belakang, maka anaknya akan juling. Kemudian turunlah ayat ini (Suyūṭī, n.d., vol. 1, P. 262).

Berdasarkan keterangan dari Jabir, Rasulullah Saw menjelaskan maksud ayat ini, “Tidak masalah dari mana anda menggauli istrimu, diperbolehkan dari depan maupun dari belakang, asalkan tetap tetap tempatnya (farji)” (Suyūṭī, 1400 H, vol. 1, P. 261). Oleh karenanya, ayat ini bisa disebut sebagai bantahan terhadap mitologi seksual kaum Yahudi.

Islam merupakan agama yang moderat dalam segala aspeknya hingga dalam persoalan paling pribadi (seksual). Islam tidak sebagaimana ajaran Yahudi, yang terlalu kaku dalam hubungan seksual (Al-Zamakhsharī, 1407 H, vol. 1, P. 266). Dalam Islam, diperbolehkan menikmati kesenangan seksual dengan beragama cara (gaya), asalkan dilakukan di farji, bukan di dubur.

Selain etika dan batas-batas kesenangan seksual, terdapat hal menarik lainnya terkait dengan ayat ini. Wanita dalam ayat ini divisualisasikan sebagai ladang (*ḥartsun*). Ini merupakan ungkapan yang sangat indah, serta menjunjung tinggi martabat wanita. Ungkapan yang sangat santun dan penuh makna saat membicarakan sesuatu dianggap tabu oleh masyarakat. Bagi zamkhsyari, ungkapan ini merupakan metafora yang sangat lembut, sebuah etika adab sopan santun bernilai tinggi dalam mengungkapkan sesuatu yang tabu (Al-Zamakhsharī, 1407 H, vol. 1, P. 266).

Kajian struktur semantik kosakata ini secara mendalam, maka kita akan menemukan sebuah pesan akan nilai pentingnya kehadiran dan kedudukan seorang wanita. Ungkapan ini tentu tidak dimaksudkan untuk melecehkan wanita, sebagai tempat pemuas nafsu. Sebaliknya, Al-Quran menggunakan ungkapan ini untuk menunjukkan kedudukan wanita yang begitu penting, yakni sebagai media untuk menjaga (serta: melestarikan) spesies manusia.

Kata *al-ḥartsu* merupakan *ism masdar*, yang menunjukkan suatu pekerjaan, yakni bertani. Kata ini juga menunjukkan tempat bercocok tanaman (*al-mazra'ah*) (Shīrāzī, 1421 H, vol. 2, P. 133). Kemudian, Ungkapan ini merupakan metafora (*majās*). Demikian pula pada kalimat *fa'tū ṭartsakum annā syi'tum* merupakan metafora (*majās*), yang dipinjam (dipergunakan) untuk menunjukkan kelonggaran dalam waktu berhubungan seksual (sesuai dengan pilihan pasangan, bisa dilakukan pada siang atau malam hari), serta dibebaskan tata caranya (Shīrāzī, 1421 H, vol. 2, P. 133), asalkan masih dalam farji untuk melakukan hubungan seksual, bukan di dubur.

Kalimat *wa qaddimū li anfusikum* merupakan perintah Al-Quran yang menunjukkan bahwa tujuan dari hubungan seksual bukan hanya untuk menikmati kesenangan seksual semata, akan tetapi lebih dari itu, yakni: untuk menghasilkan anak-anak (keturunan) yang sholeh dan sholihah.

Secara tersirat, ayat ini memberikan petunjuk kepada setiap laki-laki agar agar lebih menekankan ketelitian dalam memilih istri. Tafsir demikian didukung argument berikut, bahwa logikanya, petani akan memilih ladang yang subur untuk kesempurnaan pertumbuhan tanaman. Demikian juga, seorang mukmin akan mencari wanita yang sholihah untuk kesempurnaan perkembangan agama anak, guna memiliki keturunan yang baik (Shīrāzī, 1421 H, vol. 2, P. 133). Tanaman yang bagus akan memberikan

keuntungan bagi petani. Demikian juga, keturunan yang sholih (baik) akan memberikan keuntungan agama bagi orang tuanya.

Riwayat yang dapat dipergunakan untuk memperkuat kesimpulan ini adalah hadis riwayat Imam Ahmad Ibn Hanbal dan al-Dāruqutnī dari Abu Hurairah.

... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ " : تَنْكُحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ : لِمَالِهَا ، وَحَسَبِهَا ، وَدِينِهَا ، وَجَمَالِهَا فَاطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ بِذَلِكَ "

Artinya: "... Dari Abu Hurairah Ra.m dari Nabi saw, bersabda: wanita itu dinikahi karena empat hal, karena hartanya, karena keturunannya, karena agamanya dan karena kecantikannya. Maka, pilihlah karena agamanya, niscaya kamu akan beruntung". (HR. al-Dāruqutnī, hadis no. 3802, kitāb al-Nikāh, bāb al-mahr). (Daruqutnī, 2004, Vol. 4, P. 464).

... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " : إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ : إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

Artinya: "... Dari Abu Hurairah: "Jika seseorang meninggal dunia, maka terputus-lah amalnya kecuali tiga hal: sedekah jariah, atau ilmu yang bermanfaat, atau anak sholih yang mendoakannya" (HR. Imam Ahmad Ibn Hanbal, Hadis no: 8844). (Hanbal, 2001, vol. 14, P. 438).

Hal ini ibarat sebuah pertanian, tanaman (benih) akan tumbuh secara sempurna jika ladangnya itu baik (subur). Demikian juga, melalui wanita-wanita yang sholihah-lah akan lahir generasi yang baik (sholih).

Dengan demikian, visualisasi perempuan sebagai ladang dalam ayat ini bukan merendahkan diri wanita, tapi sebaliknya menjunjung tinggi harkat dan martabat wanita. Sebagaimana laki-laki, demikian pula wanita memiliki peran sentral dalam menjaga agama, menghasilkan generasi yang sholih dan sholihah. Bahkan bisa dikatakan, baik dan buruknya keturunanmu sangat bergantung pada sosok ibu yang melahirkan dan mendidiknya. Ibarat sebuah benih tanaman, tidak akan dapat tumbuh sempurna jika ladangnya buruk (tidak subur).

Dengan pendekatan tafsir kesalingan, maka pesan-pesan yang terkandung dalam QS. Al-Baqarah [2]: 223 dapat pula diberlakukan bagi suami. Sebagaimana fungsi istri sebagai ladang, maka demikian pulan fungsi dan peran suami. Melalui suami yang baik (sholih), maka seorang istri akan mendapatkan keuntungan yang banyak, berupa: hubungan seksual yang harmonis, keturunan yang baik, keluarga sakinah, rizki yang penuh berkah dan sebagainya.

3. Makna dan Makasud Visualiasasi Istri sebagai Hiasan Suami

Visualisasi wanita sebagai hiasan laki-laki dapat kita temui dalam QS. Āli Imrān [3]: 14 berikut:

رُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاٰبِ

Artinya: "Dijadikan indah bagi manusia kecintaan pada aneka kesenangan yang berupa perempuan, anak-anak, harta benda yang bertimbun tak terhingga berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik." (QS. Āli Imrān [3]: 14).

Pada ayat ini disebutkan tujuh hal (kesenangan) yang telah biasa menjadi atribut hiasan yang digunakan manusia untuk menunjukkan kesuksesan dan kesejahteraan (welfare). Dua hal berkaitan dengan manusia; wanita (*al-nisā*) dan anak laki-laki (*banīn*). Lima hal lainnya -berkaitan dengan harta benda; emas, perak, kuda, binatang ternak dan ladang. Ayat ini menunjukkan contoh beberapa hal yang biasa dinilai orang (pada jaman tersebut) sebagai ukuran kemakmuran (kebahagian). Hal demikian dibenarkan oleh ayat tersebut dengan ungkapan “*Itu-lah kesenangan hidup di dunia*”. Kecenderungan tersebut merupakan tabiat natural, sesuai dengan fitrah manusia. Walaupun demikian, perlu diperhatikan bahwa aset-aset tersebut juga merupakan ujian bagi manusia, saat tidak dipergunakan secara tepat dapat memalingkan manusia pada kebahagiaan sejati (Tuhan). Ujung ayat menyebutkan: “*Dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik*”.

Hal yang menarik pada ayat ini, serta memerlukan kajian lebih mendalam, adalah visualisasi wanita (*al-nisā*) sebagai salah satu bentuk dari *al-shahawāt* yang menghiasi kehidupan manusia. Pada ayat ini, kata *al-nisā* diletakkan di urutan pertama dari tujuh hal yang disebut sebagai *al-shahawāt*. Penyebutan *al-nisā* pada ayat ini tentu tidak bisa dilepaskan dari karakter struktur bahasa arab yang lebih kental maskulinitasnya. Jelas, mayoritas laki-laki menyukai pasangan (perempuan).

Menurut keterangan Ibn katsir dalam kitab tafsirnya bahwa, penyebutan kata *al-nisā* di urutan pertama disebabkan nalar Arab saat itu menempatkan wanita sebagai ujian terberat bagi laki-laki. Ia mengutip keterangan hadis riwayat al-Bukharī. “... Dari Usāmah Ibn Zaid Ra., dari nabi Saw., bersabda: “*Saya tidak meninggalkan bagi saya, cobaan yang lebih berbahaya daripada wanita bagi pria*”. (HR. Bukhari, no. hadis: 5096, *Kitāb: al-Nikāh, bāb: Mā Yattaqī min Syu’ūn al-Mar’ah*) (Bukhārī, n.d., vol. 7, P. 8). Demikian pula, penyebutan kata *al-banīn* (anak laki-laki) merupakan penampungan nalar Arab saat itu yang lebih menyukai anak laki-laki dibandingkan anak perempuan. Bukti sejarah Arab menjelaskan, tidak sedikit kaum pagan sebelum islam, terbiasa menguburkan bayi perempuan hidup-hidup.

Dalam konteks yang berbeda, perempuan yang baik digambarkan -dalam sebuah keterangan hadis- sebagai sebaik-baiknya perhiasan dunia.

...عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الدُّنْيَا مَتَاعٌ. وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ"

Artinya: “... Dari Abdullāh Ibn Amr, sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: “*Dunia adalah perhiasan, dan sebaik-baiknya perhiasan dunia adalah istri (wanita) yang sholihah*” (HR. Muslim, kitāb: al-Rizā’, Bāb: khairu matā’ al-Dunyā al-Mar’ah al-ṣāliḥah, no. hadis: 1467) (Nīsābūrī, 1955, vol. 2, P. 1090).

Benar, secara tekstual keterangan-keterangan agama tersebut mengesankan bahwa Islam menyetujui perbedaan kelas antara laki-laki dan perempuan. Akan tetapi, saat kita mengkajinya lebih mendalam, maka kita akan menemukan makna sebaliknya. Selain makna tersurat, ayat ini memiliki makna tersirat (konotatif). Secara tersirat, ayat ini berbicara secara umum manusia, yang memiliki kecenderungan-kecenderungan pada jiwa (*al-shahawāt*), yang menghiasi diri manusia. Ayat ini memberingan peringatan agar berhati-hati, mengatur dan mempergunakannya secara seimbang.

Secara bahasa, *al-zīnah* berarti *ḥasan fī zāhir* (nampak indah). Sesuatu disebut sebagai *al-zīnah* sebab ia berfungsi untuk meninggikan dan membanggakan diri seseorang; membuat seseorang tampak lebih indah. Dengan demikian, makna kata ini dapat diterapkan pada hal-hal fisik maupun metafisik; material maupun maknawi (Muṣṭafawī, n.d., vol. 4, P. 396-397).

Penggunaan secara material, kita dapat melihatnya pada Qs. Fuṣṣilat [41]: 12 dan Qs. al-ṣaffāt [37]: 6, yang mana Allah Swt menjadikan bintang-bintang sebagai hiasan langit (kosmos), sehingga langit tampak indah. Sedangkan secara maknawi, kata ini dipergunakan oleh Al-Quran untuk menandai hal-hal positif maupun negatif. Pada Qs. al-Ḥujurāt [49]: 7, disebutkan 'keimanan' adalah hiasannya seorang muslim. Sebaliknya, pada QS. Āli Imrān [3]: 14 dijelaskan bahwa syahwat berlebihan telah mengelabui (menghiasi) batin mayoritas manusia sehingga melupakan hakikat hidup, mengenal (makrifat) Allah Swt.

Dengan demikian, kata *al-nisā* (perempuan) -secara konotatif- dijadikan oleh ayat tersebut sebagai simbol 'kecenderungan seksual manusia'. Sebagai kecenderungan seksual, maka hal ini tentu berlaku secara umum. Baik laki-laki maupun perempuan sama-sama memiliki dorongan seksual setelah mencapai kematangan umur. Hal ini sebagaimana disinggung oleh Sigmund Freud (seorang psikoanalisis) bahwa semenjak usia 12 tahun hingga seterusnya, manusia memasuki fase genital. Pada fase ini seseorang akan mengalami perkembangan ketertarikan yang kuat pada lawan jenisnya (Mujihadi, 2016). Bisa dikatakan bahwa, Naluri seksual merupakan salah satu naluri terkuat, yang terpendam diri manusia. Sejarah membuktikan, bahwa begitu banyak manusia bisa rusak (hancur) karena tidak mampu mengontrol naluri ini.

Perlu diketahui pula bawa ketertarikan dan cinta kepada pasangan, anak-anak maupun harta benda merupakan insting natural, bukanlah penyimpangan. Perlu menjadi diperhatikan, bahwa ayat ini maupun ayat-ayat lain yang semisal tidak-lah mencela hubungan diri kita dengan hal tersebut. Ayat ini bukan pula ditujukan untuk merendahkan martabat perempuan. Yang dicela oleh ayat adalah saat dorongan duniawi yang berlebihan, yang menghalangi diri kita untuk menuju suluk kepada Allah Swt.

Dengan pendekatan tafsir kesalingan, maka pesan-pesan yang terkandung dalam QS. Āli Imrān [3]: 14 dapat diberlakukan kepada kedua belah pihak. Suami maupun istri berperan penting menjadi hiasan. Jika laki-laki punya kecenderungan/ ketertarikan kepada wanita, maka demikian pula wanita terhadap laki-laki. Sebuah pesan agar benar-benar memilih pasangan yang tepat agar dapat saling menghiasi diri. Sebaik-baik hiasan bagi laki-laki yang sholih adalah wanita yang sholihah. Demikian pula sebaliknya.

KESIMPULAN

Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang memvisualisasikan peran istri sebagai pakaian, ladang mapapun hiasan suami dapat dipahami secara tekstual, sekaligus kontekstual. Melalui pendekatan tafsir kesalingan (*qirā'ah mubādalah*) dipahami bahwa laki-laki dan wanita memiliki posisi sejajar. Sebagaimana fungsi dari pakaian, maka suami maupun istri harus saling berperan untuk saling mencintai, melindungi dan menutupi aib. Sebagai ladang, suami dan istri memiliki kesempatan yang sama untuk menjadi ladang kebaikan, baik untuk hal-hal yang berifat duniawi maupun ukhrowi. Demikian pula, sebagai hiasan, kedua belah pihak baik suami maupun istri berpotensi menjadi hiasan kebaikan atau sebaliknya menjadi fitnah (ujian).

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ajībah, A. Ibn M. Ibn. (1419 H). *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. Kairo: al-Duktūr Ḥasan 'Abbās Zakī.
'Arabī, M. Ibn 'A. Ibn. (1422 H). *Tafsīr Ibn 'Arabī (Ta'wīlāt 'Abdurrazzāq)*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.

- Abdurrahīm, Z. al-Ḥ. al-'I. (2005). *Al-Mughnī 'an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār, fī takhrīj mā fī al-Iḥyā min al-Akḥbār*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Bukhārī, M. Ibn I. al-. (t.th.). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: al-Sulṭāniah. (Kitāb: al-Nikāḥ, bāb: Mā Yattaqī min Syu'ūn al-Mar'ah, no. hadis; 5096).
- Daruqūṭnī, 'A. I. 'U. al-B. (2004). *al-Sunān al-Daruqūṭnī*. Beirut: Muassasah al-Risālah. (Hadis no. 3802, kitāb al-Nikāḥ, bāb al-mahr).
- Ḥanbal, Al-I. A. Ibn. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Muassasah ar-Risālah. (Hadis no: 8844).
- <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2022/03/08/pelaku-kekerasan-terhadap-perempuan-mayoritas-berstatus-mantan>
- <https://www.metrotvnews.com/play/b2lCrDXL-kemenpppa-rilis-data-jumlah-kasus-kdrt-di-indonesia-hingga-oktober-2022>
- Islamiyati. (2007). Kekerasan Suami Kepada Isteri Dalam Rumah Tangga Menurut Hukum Islam. *Jurnal Humanika Mata Kuliah Umum*, UNDIP Semarang. <http://eprints.undip.ac.id/63094/>.
- Kanābādī, Al-S. M. (1408 H). *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-Ibādah*, Beirut: Muassasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt.
- Kathīr, I. Ibn 'U. Ibn. (1419 H). *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah.
- Kodir, F. A. (2019). *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, Februari 2019.
- Lestari P, A. D. (2020). Qira'ah Mubadalah Dan Arah Kemajuan Tafsir Adil Gender: Aplikasi Prinsip Resiprositas Terhadap Alquran Surah Ali Imran: 14. *Muāṣarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 2 No. 1 2020 pp: 53-5. <https://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/muasharah/article/view/3655>.
- Māturīdī, A. M. al-. (2005). *Tafsīr al-Māturīdī (Ta'wīlāt ahl Sunnah)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah.
- Mujihadi. (2016). Analisis Kondisi Psikoseksual Tokoh Waras Dalam Novel Trilogi Ronggeng Dukuh Paruk Karya Ahmad Tohari, *PARAMASASTRA: Jurnal Ilmiah Bahasa Sastra dan Pembelajarannya*, Vol. 3 No. 2 - September 2016.
- Muṣṭafawī, Ḥ. al-. (t.th.). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Markaz Nashr Athār al-'Allāmah al-Muṣṭafawī.
- Mustaqīm, A. (2017). *De-Radicalization in Quranic Exegesis (Re-Interpretation of "Violence Verses" Toward Peacefull Islam)*, Atlantis Press, Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR), Vol. 137- International Conference on Quran and Hadis Studies (ICQHS 2017).
- Nawawī, M. Ibn 'U. al-. (1417 H). *Marāḥ Labīd li Kashf Ma'nā al-Qurān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah.
- Nīsābūrī, M. Ibn al-Ḥ. al-. (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī. (kitāb: al-Rizā', Bāb: khairu matā' al-Dunyā al-Mar'ah al-ṣāliḥah, no. hadis: 1467).
- Razi, M. Ibn 'U. al-F. al-. (1420 H). *Mafātiḥ al-Ghaib*. Beirut: Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.
- Shīrāzī, N. M. (1421 H). *Al-Amthal fī Tafsīr Kitābillāh al-Munazzal*. Qum: Manshūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.
- Suteja, J. dan Muzaki. (2020). Pencegahan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) Melalui Kegiatan Konseling Keluarga. *Equalita*, Vol. 2 Issue 1, Juni 2020. <http://syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/equalita/article/view/6991>
- Suyūṭī, J. al-. (1400 H). *Al-Dur al-Manthūr fī tafSīr al-Mathūr*. Qum: Maktabah Ayatullāh al-Mu'ishī al-Najafī.

- Umar, N. (2014). *Deradikalisasi Pemahaman Al-Quran & Hadis*, Jakarta: Kompas-Gramedia.
- Zamakhsharī, M. al-. (1407 H). *Al-Kashshāf ‘an ḥaqāi1 Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut; Dār al-Kitāb al-‘Arabī

:



Analisis *Ma'nā Cum Maghzā* atas Ayat Kesaksian Wanita (Q.S. Al-Baqoroh (2): 282)

Ahmad Murtaza MZ^{1*}, M. Saiful Mujab²

¹ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

² UIN Walisongo Semarang, Indonesia

*Correspondence: 1. ahmadmurtaza378@gmail.com, 2. ssaifulmmujab@gmail.com

Abstract

*This study discusses the testimony of two women equal to one man in the Qur'an 2:282. This research employs *ma'nā-cum-maghzā*, a Qur'anic interpretation theory by Sahiron Syamsuddin. It can be concluded that the witness of two women and one man is a social discourse, not a theological. This discourse emerged from gender equality which is commonly misunderstood that Islam does not support the equality of men and women in social sphere. By using *ma'nā-cum-maghzā* approach, linguistic analysis, and historical context analysis, this research concluded that Islam is a progressive religion which fights for values of equality between men and women. This research opens up opportunities to provide the same rights of witness namely one woman equals to one man which emphasizes on justice as muhaddithin (the ulema of hadith) have explained in the reception of a hadith narration.*

Keywords: *witness; ma'nā-cum-maghzā; equality*

Abstrak

Penelitian ini membahas tentang kesaksian dua orang wanita setara dengan satu orang pria dalam Q.S. 2: 282. Penelitian ini mengaplikasikan *ma'nā-cum-maghzā*, teori penafsiran oleh Sahiron Syamsuddin. Penelitian ini menyimpulkan bahwa kesaksian dua orang wanita dan satu orang pria merupakan diskursus ruang sosial bukan aspek teologis. Diskursus ini lahir dari problem kesetaraan gender yang sering sekali disalah artikan bahwa Islam tidak mendukung kesetaraan antara pria dan wanita dalam ruang sosial. Dengan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* melalui analisis linguistik dan konteks historis, penelitian ini melahirkan sebuah signifikansi Islam begitu progresif dalam memperjuangkan nilai-nilai kesetaraan antara wanita dan pria. Adapun hasil dari penelitian ini adalah terbuka peluang untuk menyetarakan kesaksian satu orang wanita setara dengan satu orang pria dan menekankan aspek keadilan seperti yang telah diutarakan oleh ulama hadis dalam menerima sebuah riwayat hadis.

Kata Kunci: kesaksian; *ma'nā-cum-maghzā*; kesetaraan.

PENDAHULUAN

Surah Al-Baqarah (2): 282 menjadi isu gender yang menarik untuk dikaji, karena ayat tersebut secara tekstual diterjemahkan sebagai bentuk ketidakadilan antara pria dan wanita yang terdapat dalam Islam (Muhammad, 2016; Sholahuddin, 2016; Kodir, 2019). Yang menjadi fokus diskusi dalam makalah ini adalah bentuk kesaksian 2:1, yakni sebagaimana ayat tersebut dipahami secara tekstual, kesaksian wanita membutuhkan

dua orang sedangkan pria hanya membutuhkan satu orang. Penelitian-penelitian sebelumnya yang mengkaji persoalan ini melahirkan dua kecenderungan. *Pertama*, penelitian yang bernuansa bias gender yang tetap mempertahankan kesaksian 2:1 (Sholahuddin, 2016; Bahri, 2018) dan *kedua*, penelitian yang mencoba untuk menafsirkan ulang pemaknaan 2:1 yang terdapat dalam Q.S. 2: 282 (Anshori, 2013; Tasbih. 2020; Mukhtar, 2011).

Dalam artikel ini, penulis akan melakukan *re-interpretasi* dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin, profesor studi Qur'an di Universitas Islam Negeri Yogyakarta. Alasan penulis memilih pendekatan ini karena *ma'nā-cum-maghzā* bertujuan untuk menemukan makna serta signifikansi ayat yang diteliti lalu menguraikannya kepada signifikansi dinamis (kekinian) (Syamsuddin, 2020). Al-Qur'an merupakan teks terbatas, namun ia dituntut untuk menjawab persoalan sosial yang terus berkembang karena universalitas nilai-nilainya yang dianggap relevan pada setiap zaman. Maka dari itu, perlu adanya penafsiran yang cocok dan sesuai dengan era sekarang (Mustaqim, 2010). Artikel ini hanya berfokus pada makna kesaksian wanita 2:1 daripada pria dalam surah al-Baqarah (2): 282:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتْنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

Artinya: *Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada), agar jika yang seorang lupa, maka yang seorang lagi mengingatkannya.*

Ma'na cum maghza diaplikasikan melalui tiga langkah metodis berikut ini, (1) menemukan makna historis (*al-ma'na al-tarikhi*) atau makna aslinya (*al-ma'na al-asli*) (2) signifikansi atau pesan utama historis (*al-maghza al-tarikhi*), dan (3) pesan utama kontemporer (*al-maghza al-mu'sirah*). Setelah melalui tiga tahapan tersebut dapat menemukan interpretasi ulang yang dinamis dan relevan dengan masa modern-kontemporer (Syamsuddin, 2020).

PEMBAHASAN

Makna Kesaksian 2:1 dalam Kitab Tafsir Klasik-Modern

Interpretasi yang dilakukan oleh para ahli tafsir mengenai kesaksian dua orang wanita dibanding satu orang pria memiliki penafsiran yang dinamis antara satu ahli tafsir dengan ahli tafsir lainnya. Dalam *jami' al-Bayan fi Tafisr Al-Qur'an*, at-Tabari menginterpretasi bahwa jika tidak kesaksian dua orang pria maka kesaksian dilakukan oleh satu orang pria dengan dua orang wanita. Menurut takwilnya, dua orang wanita bertujuan apabila seorang wanita lupa maka seorang temannya lagi dapat mengingatkannya (At-Tabari, 2007). Imam Al-Qurthubi dalam Tafsir Al-Qurthubi menyatakan bahwa wanita diperbolehkan memberikan kesaksian dengan catatan dua orang wanita ditambah satu orang pria dan hanya pada masalah keuangan. Selain itu, wanita dapat memberikan kesaksian tanpa seorang pria jika dalam kondisi darurat (Al-Qurthubi, 2009).

Tafsir Ibnu Katsir menyatakan kebolehan wanita menjadi saksi dalam perkara yang menyangkut harta. Alasan dua orang wanita karena kurangnya akal kaum wanita (Muhammad, 2005). Sayyid Qutb (2004) dalam Tafsir Fi Zilalil Quran mengatakan bahwa kesaksian pada ayat tersebut mengutamakan pria sebagai seorang saksi, namun karena syariat memberikan kelonggaran, maka wanita diperbolehkan memberikan saksi. Karena menurutnya, sifat kewanitaan, keibuan, dan kemanusiaan dapat menghilang karena tugas seperti ini. Adapun kebutuhan dua orang wanita dalam kesaksian dalam ayat ini dilatarbelakangi oleh ketidaktahuan wanita tentang pokok transaksi dan sifat wanita yang emosional maka seorang wanita lagi akan dapat mengingatkannya.

Hamka dalam Tafsir Al-Azhar menyatakan tujuan dari dua saksi wanita adalah karena urusan transaksi jual beli, hutang-piutang, dan sewa menyewa biasanya dilakukan oleh laki-laki sedangkan urusan domestik rumah tangga selalu diurus oleh wanita. Oleh karena itu, dua orang wanita dalam ayat ini bertujuan apabila salah satu lupa terhadap perkara yang dihadapi dapat diingatkan oleh seorang lagi (Hamka, 1999). Qurish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah memberikan pandangan bahwa adanya dua orang wanita dalam memberikan saksi harus dilihat dari *world view* Islam tentang peran utama wanita yang hanya dapat dilakukan oleh perempuan. Dan juga harus dipahami konteks turun ayat yang mana pada masa itu wanita lebih banyak berfokus pada pekerjaan rumah tangga sedangkan pria lebih banyak kerja dalam ranah sosial, yang menyebabkan pria lebih berpengalaman dalam transaksi yang ada (Shihab, 2021).

Dari beberapa penafsiran di atas, kita dapat melihat bahwa pergerakan serta argumen yang dikemukakan oleh para ahli tafsir begitu dinamis. Para ahli tafsir klasik cenderung menafsirkan butuhnya dua orang wanita tanpa menyebutkan argumen khusus seperti At-Thabari dan Al-Qurtubi. Sedangkan Ibnu Katsir mengatakan karena kurang akalnya wanita yang disandarkan pada hadis kurangnya akal wanita (Ismail, 1422H).

Adapun para ahli tafsir modern ketika menafsirkan kebutuhan dua orang wanita dalam kesaksian karena sifat dasar wanita yang lemah lembut serta kurangnya pengalaman di luar rumah tangga hingga butuhnya saling mengingatkan satu sama lain. Lebih menarik, Quraish Shihab tidak menyimpulkan seperti itu melainkan mengajak para pembacanya untuk menelaah kembali kondisi yang terjadi saat turunnya surat yang mana memang pada masa itu kecenderungan wanita hanya bekerja di rumah tidak di luar. Maka, karena alasan itu pria lebih berpengalaman terhadap hal-hal transaksi baik jual beli atau sewa menyewa.

Analisis Linguistik

wastasy-hidū syahīdāini mir rijālikum,

Kata *wastasy-hidū* dalam ayat ini memiliki arti saksi serupa dengan makna *syūhadā*, *syāhidun*, dan *syahīdun* (Al-Ashfani, 2017). 'Abdul Aziz memberikan tambahan bahwa *as-syahīd* dalam ayat ini memiliki arti orang-orang yang bersaksi atas kebenaran seseorang (Al-Ahli, 1940). Maksud dari kata *wastasy-hidū* pada ayat ini adalah tunjuklah dua orang yang menjadi saksi atas tanggungan utang yang ada (Az-Zuzahili, 2004). Sedangkan dalam tafsir lain kata *wastasy-hidū* bermaksud permintaan untuk bersaksi. Dan *syahīdāini* atau dua orang saksi dikhususkan pada persoalan keuangan, jasmani, dan hukuman (Al-Qurthubi, 2009). Penjelasan saksi pada kata ini adalah seseorang yang

dipandang jujur dan telah dipercayai kesaksiannya secara berulang-ulang (Shihab, 2021). Sedangkan kata *rijālikum* artinya dapat diartikan seseorang yang kuat berjalan kaki (Al-Ashfani, 2017). Atau dapat diartikan seseorang yang memiliki kuasa atas dirinya (Al-Ahli, 1940). Makna kata *rijālikum* dalam ayat ini adalah orang-orang Islam yang merdeka bukan budak-budak ataupun kafir-kafir yang merdeka (At-Thabari, 2007).

fa il lam yakunā rajulaini fa rajuluw wamra`atāni mim man tarḍauna minasy-syuhadā`i an taḍilla iḥdāhumā fa tuẓakkira iḥdāhumal-ukhrā

wamra`atāni pada ayat ini memiliki arti *al-maratu al-majhūlah* yang artinya perempuan yang tidak dikenal (Al-Ahli, 1940). Maksudnya ialah dua orang wanita di antara saksi-saksi yang kamu sukai (Hamka, 1999). Saksi-saksi yang disukai atau diridai ialah orang yang adil yang diridhai agama dan kebajikannya (At-Thabari, 2007). Terdapat pula pendapat kebolehan saksi di sini lebih luas lagi cakupannya seperti kesaksian orang-orang badui terhadap orang kota dengan catatan orang badui bersifat adil dan diridhai kesaksiannya (Al-Qurthubi, 2009). *an taḍilla* artinya *al-dhalāl an-nisyān* yang artinya kelalaian (Al-Ahli, 1940). Maksudnya adalah jika salah seorang terlupa karena kurang teliti dan kurang memperhatikan dengan apa yang dipersaksikan (Az-Zuzahili, 2004).

Analisis Historis

Secara spesifik ayat ini tidak dapat ditemukan sebab turun ayatnya (As-Suyuthi, 2009). Tetapi kita bisa menganalisis ini melalui makna yang terdapat dalam ayatnya. Sebagaimana Hamka mengatakan bahwa ayat hutang-piutang, atau ayat-ayat perikatan janji yang waktunya ditentukan sesuai kesepakatan dua belah pihak (Hamka, 1999). Sebagai penjelas sistematika ayat ini turun setelah Allah swt. menyampaikan ayat-ayat tentang infak dan manfaatnya, riba dan keburukan yang terdapat di dalamnya. Maka, pada ayat ini menjelaskan cara untuk memberikan pinjaman yang benar, bermua'malah, dan transaksi non-tunai (Az-Zuzahili, 2004).

Ada dua hal mendasar yang terdapat dalam ayat ini yang menjadi karakteristik pembahasan ayat ini. *Pertama*, kedudukan saksi dan penulis surat perjanjian hutang piutang. Dalam penjelasan yang terdapat dalam Q.S. 2: 282 tercatat bahwa saksi dan penulis perjanjian merupakan bagian dari rukun hutang piutang (Cahyadi, 2014). Dalam kajian fikih, konsensus ulama tercatat bahwa adanya saksi dan pencatatan dalam transaksi hutang piutang merupakan sebuah anjuran namun, apabila hutang piutang dalam transaksinya dapat menyebabkan konflik apabila tidak tercatat dan tidak ada saksi maka dengan kondisi seperti ini saksi dan pencatatan menjadi sebuah kewajiban (Abdillah, 2018). Sebagai penjelasan lebih lanjut ialah perintah untuk mencatat persoalan yang rinci yang biasa terjadi antara manusia, maka perintah Allah untuk mencatat diartikan sebagai sebuah petunjuk (Taufiq & Muhlisin, 2015).

Kedua, kesaksian wanita dalam Islam telah diatur dalam ayat tersebut dengan perbandingan dua orang saksi wanita sama dengan satu orang pria, dan kesaksian wanita hanya diperuntukkan pada permasalahan transaksi saja. Kesaksian wanita tidak dapat diterima dalam perkara pidana (Arifin, 2017). Namun, di sini yang harus dimengerti

adalah Islam membawa dampak yang cukup signifikan untuk mengangkat derajat perempuan pada masa itu.

Jika melihat sejarah Arab pra-Islam kondisi perempuan pada masa jahiliah atau sebelum datangnya Islam sangat memprihatinkan, seperti anak perempuan dikubur hidup-hidup, menganggap perempuan lemah dan rentan menjadi tawanan perang, dianggap tidak mandiri, dan pria dapat menikahi sebanyak-banyaknya wanita (Mazaya, 2014). Terdapat pula catatan bahwa seorang ayah dapat menjual anak dan istrinya sebagai budak (Nugraha, 2018). Maka, pada masyarakat Arab perempuan hanyalah manusia kelas dua dan diibaratkan seperti benda yang dapat diwariskan dan menjadi budak seks bagi kaum pria saja (Sholichah, 2021). Bahkan, mengakarnya budaya jahiliah yang memarginalkan kaum perempuan atau tidak memperhitungkan kehadiran wanita, sebagaimana yang dikatakan oleh Umar ra;

كنا في الجاهلية لا نعد النساء شئاً فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لمن بذلك حقاً.

Artinya: *“Dulu kami pada masa jahiliah sama sekali tidak memperhitungkan kaum perempuan, kemudian datang Islam dan Allah Swt. menyebutkan mereka dalam kitabnya, kami tahu bahwa mereka juga memiliki hak terhadap kami”* (Kodir, 2020).

Dapat dimengerti di sini bahwa cita-cita Islam sedari awal muncul sebagai agama yang progresif menciptakan ruang-ruang bagi wanita yang selama ini tidak dianggap atau terpinggirkan. Kesaksian wanita adalah salah satu contoh kongkret bagaimana Islam mengangkat kedudukan wanita yang selama ini dilupakan begitu saja.

Diskursus tentang kesaksian dan pencatatan atas hutang piutang sangat dinamis. Namun kebanyakan sarjana Muslim memiliki fokus pada makna di balik pencatatan hutang dan kesaksian yang terdapat dalam Q.S. 2: 282, bukan perbandingan satu pria sama dengan dua wanita. Sebagai contoh, Imam Fahrurrazi berpendapat pencatatan berfungsi untuk menunjukkan kepercayaan lebih antara pemberi dan penerima hutang. Sedangkan terkait kesaksian tetap mempertahankan satu orang pria sama dengan dua orang wanita (Fahrudin, 2020). Sedangkan pandangan Mutwalli al-Say’rawi terkait pencatatan hutang merupakan suatu kewajiban. Menurutnya urgensi dari pencatatan hutang adalah bentuk kepercayaan kepada pemberi hutang dan penerima hutang dan juga untuk memperlancar perputaran roda perekonomian. Karena catatan dapat menjadi landasan hukum hingga orang yang berhutang melunasi hutangnya (Sholihin and Rahmayuni, 2020). Adapun Muhammad Abduh dalam penuturannya bahwa urgensi dari kesaksian dalam sebuah transaksi yang memiliki tenggat waktu sebagai *wasailil idah* atau sarana prasarana yang bertujuan sebagai bentuk penjagaan harta manusia. Maka menurutnya perintah kesaksian dalam Al-Baqarah: 282 ialah wajib (Abdillah, 2019).

Dari diskursus yang terjadi tentang problem yang terjadi atas fokus baik tulisan atau kesaksian dalam pandangan ahli tafsir ini merupakan bagian yang tidak dapat dilepas dari pemahaman atas kelisanan Al-Qur’an. Kelisanan Al-Qur’an secara garis besar memiliki arti bahwa Al-Qur’an disampaikan secara lisan melalui penuturan Nabi Muhammad kepada umat manusia. Maka di sini harus dipahami bahwa Nabi Muhammad dalam mendapatkan timbal balik baik mendapat pemahaman dan kesalingan dalam

memberi pemahaman kepada obyek pendengar penyampaiannya, maksud di sini adalah masyarakat Arab (Abdillah, 2019). Fungsi dari kelisanan Al-Qur'an sendiri adalah menemukan kandungan (spirit) yang sangat melekat pada saat Al-Qur'an turun (HS and Hamid, 2019).

Maka dapat dipahami dengan landasan kelisanan Al-Qur'an, turunnya ayat ini yang membandingkan kesaksian wanita dua sama dengan satu orang pria bukanlah hal yang bermuara kepada teologis melainkan sosial. Dan persoalan ini terkait dengan kredibilitas seseorang bukan persoalan gender. Hal ini senada sebagaimana yang disampaikan oleh Faqihuddin bahwa perbandingan ini bersifat fungsional tidak prinsipal dan tidak menunjukkan superioritas pria dibandingkan wanita. Hal ini dipertegas bahwa sebelum datang ajaran Islam kesaksian wanita dalam ranah apa pun tidak dianggap sama sekali dan ini pula yang menunjukkan progresivitas ajaran Islam (Kodir, 2020).

Pesan Utama (*al-maghza al-mu'sirah*)

Kesaksian yang terkait dengan *mu'amalah* pada Q.S. 2: 282, yang menjelaskan kesaksian dua orang wanita sama dengan satu orang pria dapat berubah sejalan dengan kemajuan peradaban masyarakat. Terlebih, Imam Qurthubi dalam tafsirnya memiliki pendapat bahwa kesaksian satu orang laki-laki sudah cukup dengan tambahan sumpah, dan begitu pula dengan kesaksian dua orang wanita dengan tambahan sumpah (Al-Qurthubi, 2009). Dari sini dapat dipahami bahwa ada pergeseran dengan dimensi ruang dan waktu yang berbeda dapat memunculkan pandangan baru terkait kesaksian.

Dalam konteks keindonesiaan, kesaksian seseorang baik wanita ataupun pria setara, hal ini telah diatur dalam undang-undang dasar (UUD) nomor 39 tahun 1999 terkait Hak Asasi Manusia. Maka terlihat jelas di sini pemahaman atas kesaksian dua orang wanita tidak semata-mata dipahami dengan kaku namun harus berorientasi pada fleksibilitas dan kontekstual yang sesuai dengan konteks sosial yang terjadi (Kodir, 2019). Sedangkan, landasan hadis yang mengatakan kurangnya akal wanita sebagai landasan perbandingan dalam kesaksian kurang tepat jika tidak dipahami secara benar. Karena hadis tersebut hanyalah bersifat simbolik karena jika tidak hal tersebut bertentangan dengan fakta kehidupan dan prinsip Islam karena yang dilihat dari seseorang ialah ketakwaan dan terkait dengan kesaksian dapat dilihat dari kredibilitas seseorang (Kodir, 2021). Signifikansi kesaksian pada masa sekarang lebih ditekankan kepada kredibilitas seseorang dalam memberikan kesaksian tidak pada gender seseorang. Rumusan seperti ini sebenarnya telah diterapkan oleh para ulama hadis dalam menetapkan hadis berdasarkan kualitasnya. Dalam menjelaskan hadis Shahih para ulama hadis sepakat mencantumkan *al-'adlu* sebagai salah satu syarat dalam hadis shahih (Thahan, 1985).

Adil mengandung tiga pengertian, yakni menegakkan, membersihkan, dan membuat seimbang (Yahya, 2016). Adapun maksud dari adil seorang perawi ialah beragama Islam, balig, berakal, taat beragama, tidak melakukan perbuatan fasik, dan tidak rusak muru'ah (Yuslem, 2001). Akan tetapi, penjelasan terkait adil di kalangan ahli hadis sendiri masih memiliki perdebatan namun secara keseluruhan berkaitan dengan moral Islami seorang perawi hadis (Alifiah, Fitriadi, and Suja'i, 2016). Lebih lanjut, dalam menetapkan adilnya seseorang para ulama hadis melihatnya dari tiga sudut pandang, *pertama*, keutamaan kepribadian nama perawi yang dikenal para kalangan ahli hadis.

Kedua, penilaian ulama dari penelitian terhadap perawi tentang keadilan perawi hadis. *Ketiga*, pengaplikasian *jarh wa at-ta'dil* (Rofiah, 2018).

Konsep adil yang telah diterapkan oleh para ulama dalam menerima hadis (lihat Faqihuddin Abdul Kodir, *Perempuan (Bukan) Sumber Fitnah*,..., 56) membuka pintu baru dalam menetapkan penekanan kesaksian dalam agama Islam bukan hanya sekedar perbandingan dua orang wanita setara hanya dengan satu pria. Ini pula yang dikritik oleh Muhammad Ghazali seputar dunia perempuan seperti hak seorang anak wanita dalam memilih jodoh, wanita memimpin di ruang publik, kesaksian wanita dan fitnah terhadap wanita ke Mesjid (Al-Ghazali, 2015). Dan juga adanya tindakan yang memarginalkan baik wanita ataupun pria hal tersebut tidaklah sesuai dengan konsep Islam dengan semangat perubahannya semenjak di ajarkan oleh Rasulullah hingga kini, selalu menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan tanpa merendahkan ataupun menzalimi wanita dalam ajaran-ajarannya (Kodir, 2021).

KESIMPULAN

Kesaksian dalam ajaran Islam yang selama ini menjadi diskusi karena adanya ketidakadilan dalam ajaran Islam pada hakikatnya harus dilihat melalui konsep awal ajaran Islam muncul. Melalui *ma'nā cum maghzā* dengan menelaah terlebih dahulu bahasa serta sejarah awal kemunculan agama Islam melahirkan sebuah perspektif baru dengan pendekatan yang sejalan dengan nilai-nilai yang ingin Islam sampaikan.

Adanya dua orang wanita dan satu orang pria dalam kesaksian yang terdapat dalam Q.S. 2: 282 bukan menunjukkan superioritas pria di depan wanita melainkan sebuah terbosan revolusioner dari Islam untuk memuliakan perempuan. Sedangkan jika ditarik kepada masa sekarang dengan kemajuan peradaban, kemudahan akses pendidikan bukan tidak mungkin untuk menyetarakan kesaksian hanya satu orang pria sama dengan satu orang wanita karena hal ini bukanlah permasalahan teologis melainkan permasalahan sosial. Oleh karena itu, *ma'nā cum maghzā* memberikan penawaran bahwa kesaksian dapat setara dengan penekanan terhadap kata keadilan dengan konsep yang telah dibangun oleh para ahli hadis dalam menerima sebuah hadis.

Daftar Pustaka

- 'Abdul Aziz Sayyid Al-Ahli. *Qāmūs Al-Qur'an Aw Al-Wujūh Wa an-Nazhāiri Fi Al-Qu'an Al-Karīmi*. Beirut: Darul 'Ilmi lil Malayin, 1940.
- Aas Siti Sholichah. "Partisipasi Perempuan Di Masa Nabi Muhammad Dan Implikasinya Terhadap Eksistensi Perempuan Di Ranah Publik." *Al-Amin Jurnal Kajian Ilmu Dan Budaya Islam* 4, no. 01 (2021): 1–16.
- Abdillah, Muhammad Alwin. "Hukum Menghadirkan Saksi Pada Transaksi Utang Piutang Perspektif Muhammad Abduh." *Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-Undangan, Ekonomi Islam* 10, no. 2 (June 28, 2019): 175–94. doi:10.32505/jurisprudensi.v10i2.948.
- Abdul Mustaqim. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

- Abdullah bin Muhammad. *Tafsir Ibnu Katsir*. Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2005.
- Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari. *Tafsir Ath-Thabari*. Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2007.
- Achmad Fahrudin. "Konsep Pencatatan Hutang Piutang Dalam Al-Qur'an (Tinjauan Tafsir Kabir Mafatihul Ghaib Karya Imam Fahrurrazi)." *At-Tawazun* VIII, no. 2 (2015): 88–108.
- Adinugraha, Hendri Hermawan, Asep Suraya Maulana, and Mila Sartika. "Kewenangan Dan Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Gender: Suatu Analisis Tinjauan Historis." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender* 17, no. 1 (June 30, 2018): 42. doi:10.24014/marwah.v17i1.4515.
- Alifiah, Fitriadi, and Suja'i. *Studi Ilmu Hadis*. Pekanbaru: Kreasi Edukasi, 2016.
- Ar-Raghib Al-Ashfani. *Al-Mufradat Fi Gharibil Qur'an*. Jawa Barat: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017.
- Arifin, Muhammad Patri. "Penafsiran Kontekstual Kesaksian Perempuan." *Musawa: Journal for Gender Studies* 9, no. 1 (September 1, 2019): 105–28. doi:10.24239/msw.v9i1.402.
- Cahyadi, Ady. "Mengelola Hutang Dalam Perspektif Islam." *Esensi: Jurnal Bisnis Dan Manajemen* 4, no. 1 (April 8, 2014): 67–78. doi:10.15408/ess.v4i1.1956.
- Faqihuddin Abdul Kodir. *Perempuan (Bukan) Sumber Fitnah Mengaji Ulang Hadis Dengan Metode Mubālah*. Bandung: Afkurna, 2021.
- . *Qirā'ah Mubālah Tafsir Progresif Untuk Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Sunnah Monogami Mengaji Alquran Dan Hadits*. Yogyakarta: Umah Sinau Mubadalah, 2020.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1999.
- HS, Muhammad Alwi, and Nur Hamid. "Diskursus Kelisanan Al-Qur'an: Membuka Ruang Baru." *Journal Islamic Studies And Humanities* 4, no. 2 (2019): 263–82. doi:https://doi.org/10.21580/jish.42.5232.
- Khusniati Rofiah. *Studi Ilmu Hadis*. Ponorogo: IAIN PO Press, 2018.
- M. Quraish Shihab. *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Mazaya, Viky. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Sejarah Islam." *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 9, no. 2 (May 15, 2014): 323. doi:10.21580/sa.v9i2.639.
- Muhammad bin Isma'ill. *Shahih Al-Bukhari*. Dar Tuk An-Najah, 1422.
- Muhammad Yahya. *Ulumul Hadis (Sebuah Pengantar Dan Aplikasinya)*. Sulawesi Selatan: Penerbit Syahadah, 2016.
- Nawir Yuslem. *Ulumul Hadis*. Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2001.

- Riadhush Sholihin, and Rika Rahmayuni. “, Kedudukan Pencatatan Hutang Perspektif Fiqh Muamalah (Studi Pandangan M. Mutawalli Al-Sya’rawi.” *Jurnal Al-Mudharabah* 1, no. 1 (2020): 142–59.
- Sahiron Syamsuddin. *Pendekatan Ma’nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur’an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata dan Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020.
- Sayyid Quthb. *Tafsir Fi Zhilalil-Quran Di Bawah Naungan Alquran*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Syaikh Imam Al-Qurthubi. *Tafsir Al-Qurthubi*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Syaikh Muhammad Al-Ghazali. *Al-Sunah Al-Nabawiyah Baina: Ahl Al-Fiqh Ahl-Hadis*. (Jakarta: Mizan Pustaka, 2015.
- Taufik dan Sofian Muhlisin. “Hutang Piutang Dalam Transaksi Tawarruq Ditinjau Dari Perspektif Al-Qur’an Surat Al-Baqarah Ayat 282.” *JURNAL SYARIKAH: JURNAL EKONOMI ISLAM* 1, no. 1 (June 1, 2015): 35–42. doi:10.30997/jsei.v1i1.260.
- Thahan, Mahmud. *Taysir Musthalahul Hadis*. Beirut: Dār al-Tsaqāfat al-Islāmiyyat, 1985.
- “Undang-Undang Republik Indonesia,” n.d. Undang Undang Republik Indonesia (Bphn.Go.Id).
- Wahbah Az-Zuzahili. *Tafsir Al-Munir*. Jakarta: Gema Insani, 2004.



Greater Space for Women: Women's Access to And Control of Inherited Property in Sasak Society

Muchammadun^{1*}

¹Universitas Islam Negeri Mataram, Indonesia

*e-mail: keteguhan@yahoo.com

Abstract

Across the world, property is one of the most important resources for men and women. However, in Lombok, as in many other parts of the world, women tend to be in the minority as owners of physical and intellectual property and often face discriminatory customs, religious laws, and institutional practices. In regard to inheritance, Sasak women in Lombok have undergone a transition from traditional patrilineal descent law to *sepelembah sepersonan* (two portions for a man and one portion for a woman). This paper argues that while currently property inheritance practices tend to follow the Islamic-based *sepelembah sepersonan* system, strong social dynamics and equity factors indicate the need for a significant re-interpretation of this system to redress equity issues. Social ecology theory will be employed to analyse the social dynamics of Lombok and reflect upon social-cultural developments and suggest ways to resolve equity issues, including a move towards the settlement of inheritance disputes through state law.

Keywords: Customary law, continuity and changes, women's access and control.

Introduction

Distorted development refers to a failure to ensure that the benefits of economic progress reach the population as a whole¹ and women for example in particular. Some researchers have documented how, although women are major contributors to economic development, they do not equitably share in its benefits.² The social development challenges are therefore to better promote societal equity and equality.³ Evidence from research scholars such as Netting (1984), Breton (1989), Walls et. al. (1990), Gallanter (2005) and Soedarsono (2009)⁴ reveals that societies with their

¹James Midgley, *Social Development, the Developmental Perspective in Social Welfare*. (London: Sage Publications Ltd, 1995), 4

² Such as Midgley (1995): 7 and Ngoh Tiong Tan and Ellis Enval, "Social Work: Challenges in the New Millennium" in Tan dan Ellis (ed.) *Social Work around the World*. (Switzerland: IFSW Press, 2000), 5.

³ Netting, F.E., Kettner, P.M., and McMurthy, S.L. *Social Work Macro Practice*. (New York: Longman, 1993), 3 defines Social Work Macro Practice as "professionally directed intervention designed to bring about planned change in organizations and communities". Slightly different from social work micro practice which considers the community as a potentially supportive resource for (a) specific client(s), the macro practice school considers the better the community can respond to its members' needs, the healthier and happier its members will be.

⁴ Netting, F.E. "Church Related Agencies and Social Welfare", *Social Service Review*. 58. (1984): 404-420 argues that religion-based agencies can have a positive impact on social welfare issues; Breton, M. "Liberation Theology, Group Work, and the Right of the Poor and Oppressed to participate in the Life of Community", *Social Work with Groups*, 12, No. 3 (1989): 5-18 which records the rise of religion-based social action, such as the liberation theology of Martin Luther King and welfare ideology of Mahatma Gandhi, as researched by Walz. T. Sharma, S., Birnbaum, C. *Gandhian Thought as Theory Base for Social Work*. University of Illinois School of Social Work occasional paper Series I. Urbana-Champaign: University of Illinois (1990); and Soedarsono,

organizations, institutions, and behavioural patterns function as ideal settings to nurture and provide basic social, economic, and emotional support for their members. However, they can also be hostile environments where inequalities contribute significantly to individual and societal malfunctioning.⁵

One parameter that can be used to measure societal functioning is access to and control of property. Diana Lee reveals that across the diverse global landscape women, one constant feature is women's disproportionate share in property ownership.⁶ These trends are true for women in urban and rural areas alike. As men dominate economic transactions in the public sphere,⁷ the position of women tends to be marginalized.

Unequal ownership of physical property, such as land, results in limited ownership of other property, such as intellectual property and education qualifications, which is detrimental to women. Therefore, social equity movements, such as those discussed by Arnaud⁸ are rising to deal with factors that perpetuate inequality and identify the substantial opportunities to reduce them.

In the Lombok context therefore there is a need to document how external influences, such as the spread of Islam, have impacted on Sasak customary law and to what extent the phenomenon of migrant workers has wrought social change. It is important to record the dynamic economic progress of the Sasak women, noting the role played by state law to help accelerate community behaviour change⁹. Records of evolving religio-socio-cultural dynamics with their complex problems and challenges help reveal the marginalized role of Sasak women. There is a strong need to support gender equity, particularly as women have transformed themselves from economic dependants to strong contributors to the family income and thus deserve more space to empower themselves.¹⁰

Soemarno dalam *Karakter Mengantar Bangsa dari Gelap Menuju Terang*. (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2009), 3 who highlights moral crises at all levels of society.

⁵ The term social functioning is mainly cited in social work texts. It refers to the human ability to interact well in their social environment and leads to malfunction if access to resources and work opportunities are hindered by others. See Charles H. Zastrow. *The Practice of Social Work*. (California: Brooks/Cole Publishing Company, 1999), 3-5.

⁶ Lee-Smith, Diana. *My House is My Husband*, 5 has listed the various ways that property can be categorized. Recognized legal categories include real property (land and related fixtures attached to and connected to the land), personal property (movables, such as equipment, inventory, and personal goods), intangible property (contract rights and insurance), intellectual property (copyrights, patents, trademarks), and cultural property (traditional medicines and goods or products identified to a specific cultural community and context).

⁷ Chowdhry, Geeta. 1995: 39 in Wood, Cynthia. "Authorizing Gender and Development: 'Third World Women,' Native Informants, and Speaking Nearby," *Nepantla: Views from South* 2 (3), 2001: 429-447.

⁸ Arnaud, A. J. 2001: 15-17 in N. J. Smelser, & P. B. Paultes (Eds.): *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 7, 4729-4734, (Amsterdam: Elsevier, 2001).

⁹ David K. Linnan, (ed.). *Legitimacy, Legal Development and Change: Law and Modernization Reconsidered*, (Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2012), 3.

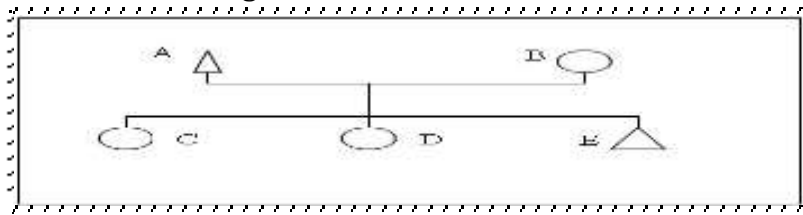
¹⁰ Qur'anic values, such as fairness (al-adâlah), egalitarianism (al-musâwah) and freedom (al-hurriyah) indeed align with social welfare values. Further social welfare values also can be found in the following Qur'anic verses: Qur'an Sura. al-Hasyr [59]: 7, an-Nisa' [4]: 135, and al-Baqarah[2]: 177 which lead to awareness of social stratification, such as 'the haves' (Aghniya') and 'the have-nots', the oppressed and the oppressor (Mustad'afin, Sa'ilin, Yatama, Riqab). There are also principles for human interaction, such as: Ukhuwah (QS. al-Hujurat [49]: 10, cooperative work (Ma'idah [5]: 2, giving reminders (al-'Asr [103]: 3, as well as benefits,

Sasak law: changes and consequences to property ownership

Over the past two decades, Lombok has produced significant records concerning women and the dynamics of inheritance-based property disputes and their resolution. These matters are important as they relate not only to economic aspects but also to social welfare.¹¹ The Sasak in Lombok recognizes three inheritance laws: *adat* (customary law), the Islamic-based *sepelembah sepersonan*, and state law.

Under Sasak customary law the Sasak apply the economic dependant concept of *sekurenan*¹² to define their core family. The core family consists of the father, mother, and children, and may also include extended family members living at the same house, such as the grandmother. This concept can be illustrated as follows:

Figure I: Sasak sekurenan model



Legend: A: Father/ Amaq, B: Mother/ Inaq, C & D: Children/ Tekakaq-for the eldest, Tradi-for the youngest, E: Other extended dependant(s). These terms apply to ordinary/ Jajar Karang Sasak people. The frame distinguishes between the core Sasak family (*sekurenan*) and the extended Sasak family (*sorohan*)

In addition to the *sekurenan* model, the Sasak also recognize the *sorohan* extended family¹³, which refers to those relatives who reside outside the core family home. As the Sasak apply patrilineal descent, tracing back extended families through the father's families (*nurut lekan mame*) is prioritized over matrilineal ties (*nurut lekan nime*).¹⁴ This leads to a number of social practices that limit Sasak women property ownership and hinder their empowerment. Warniati, an educated Sasak woman mentioned two examples. The first is the *Sorong Serah* event, where the dowry and wedding expenses for the prospective bride are negotiated, the *ajikrama*, the ritual bride price is not the sole property of the bride but shared among all the relatives as part of the announcement of marriage, seeking their blessing. Secondly, in the common

discussion, respect, tolerance, Silaturahmi, Halal-Bihalal, and Muslihun which are described in Ali Imran [3]: 104, 159, an-Nisa' [4]: 86, al-Mujadalah [58]: 11, ar-Ra'd [13]: 22-23, Ali Imran [3]: 133-135, and al-Anfal [8]:1.

¹¹ In social work, access, namely the rights to use resources and control, the authority to own and make decisions about resources are important aspects to note. In the patrilineal descent system, women mostly have access but have lack control of the resources.

¹²Based on a summary of the interview with H. Maskun, the Village Head of Rensing, Sakra Barat, East Lombok, 1 March 2003.

¹³ In other parts of Lombok such as Bayan, this extended family concept is termed *kadang waris*.

¹⁴ Interview with Lalu Edi Maryadinata, a former youth traditional self defence activist, 1 February 2013. The Balinese, who once occupied the western part of Lombok and lived side by side with the Sasak also practice a similar ancestry tracing practice concept of *sidikara*, where kinship is traced through the father's line. This supports what C Van Volnehofen suggested in his thesis that Bali, Lombok, and Western Part of Sumbawa follow the same system of customary law. See Ahmad Amin et. al., *Adat istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*. (Jakarta: Depdikbud RI. 1978).

traditional practice of marriage by elopement or *merariq*, a woman having been 'stolen' and becoming a member of her husband's family, has little authority. She must show obedience to her husband and willingness to accept her husband's practice of polygamy.¹⁵ Warniati wondered how long such a cultural system could remain stable. The *merariq* is an opportunity for the prospective bridegroom to prove his manliness and worthiness as a husband by 'stealing' his prospective bride. The dominance of the male culture expressed through *merariq* is also evident in the fact that a Sasak noblewoman can lose her nobility if she marries a commoner but this does not happen should a Sasak nobleman marry a commoner.¹⁶

Sasak customary law¹⁷ does not recognize any inheritance for daughters. When she gets married, a Sasak woman from the hamlet of Sade, where customary law holds firm, is considered to bind herself to her husband's family, entitled only to the jewellery she is wearing on her body, such earrings, bracelets or necklaces. When her parents die, she is not entitled to any inheritance; any property they owned will be inherited by her male siblings.¹⁸ This customary law does not give any space for women's empowerment, which leads to limited ownership of other interrelated property such as intellectual or other intangible property. Thus property is accumulated in male hands: women have little or no access.

Such limitations may lead to restricted worldviews. Inaq Mun, a middle-aged Sasak woman living in Pesongoran, Mataram said it was her parents' priority to send her brother to high school but not her. As she busily harvested the typical Lombok crispy water spinach from her employer's plantation, she related that her parents considered that going to school was for boys; high school was a waste of money for girls.

Shift to Islamic law: *receptio a contrario*¹⁹ and its implications

Sasak customary law shifted to Islamic law after Islam came to the island.²⁰ Since then, the customary law regarding inheritance has gradually shifted to an Islamic-based one,

¹⁵ Anecdotal notes from the interview with Warniati, SE, a Sasak woman working as a child protection activist in the West Nusa Tenggara Province Child Protection Body (LPA NTB), 22 December 2009.

¹⁶ Interview by Akhmad Masruri Yasin with Raden Sumangkal (*Pembekel*/ the sub village head of East Bayan), 15 February 2009 in Bayan in Akhmad Masruri Yasin. *Islam, Tradisi, dan Modernitas dalam Perkawinan Masyarakat Sasak Wetu Telu* (Islam, Tradition and Modernity in Sasak Wetu Telu Marriages), unpublished thesis, (UIN Sunan Kalijaga, 2010), 63. (Studi Komunitas Wetu Telu di Bayan). Further references can be found in John Ryan Bartholomew. *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, translated by Imron Rosyidi. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).

¹⁷ Such as applied in the traditional village of Sade, Southern Kuta, Lombok.

¹⁸ Interview with Lalu Subawe, a Sasak from Sade, 1 December 2009. In many cases, women can access their brother's inherited land by either renting it for a period of time, called *nanggep*, or by contributing their labour, called *penyakap*, receive a harvest share. Interview with Lalu Ari Irawan, based on his discussion with Lalu Satria Wangsa, a Sasak cultural leader, 20 September 2014.

¹⁹ There is a heated debate over whether Islamic law can modify customary law. Erman Rajagukguk, a noted legal expert, has argued that this has already occurred. He stated that even in strongly culture-bound societies such as the Sasak and Minangkabau of West Sumatra, society members apply Islamic law to customary law. This is what Sayuti Thalib SH referred to as *receptio a contrario* refuting the theory advanced by Snouck Hurgronje in the early 20th century that Islamic law could be viewed as part of customary law. Further discussion of this topic can be found in Rajagukguk, E., 2009. 'Receptio a Contario', <http://www.ermanhukum.com/MakalahERpdf/ReceptioAContrario.pdf>, viewed 15 May 2014

except for the inhabitants of the hamlet of Sade, Central Lombok who hold firmly to customary law. Sasak's customary inheritance law has been modified to a *sepelembah sepersonan* system based on Islamic law, and in particular the Qu'ranic verse An-Nisa (4): 11.²¹ *Sepelembah* refers to the way Sasak men traditionally carry their load in two baskets suspended from a pole on their shoulders, whilst *sepersonan* refers to the way Sasak women traditionally carry their load on their heads. Thus these cultural representations fit the Islamic law on inheritance that a daughter is entitled to inherit half that of her male sibling's.

This move from customary to Islamic inheritance law has brought two significant improvements for women. Firstly, it has given them the space to empower themselves; no matter how small the portion, they can still own property. Under customary law they merely had access to use property; under Islamic law they began to inherit property, even though the amount may not equal their male siblings. Secondly, Islamic law had a significant impact in bringing about social change to the strongly culture-bound Sasak society, opening a window of more equal opportunity. This phenomenon can be defined as reception a contario where the Lombok cultural practice and customary law adjusted to Islam, thus enabling a reinterpretation of cultural norms and values.

The shifting paradigm from customary to Islamic law in Lombok also seems to blend well with modernity. Since the early 2000s, Lombok has been intensively exposed to the phenomenon of inbound tourism and the phenomenon of outbound migrant workers²². These two factors have exposed the Sasak people to interaction with many different cultures and helped overcome the problems of poor infrastructure and inadequate formal education opportunities, which had hitherto limited their way of thinking. In October 2012, the number of illiterate Sasak women in Lombok was still quite high, ranging from 36.48% in Central Lombok, 35.25% in North Lombok, 30.33% in East Lombok, and 29.22% in West Lombok. On average, illiteracy is higher in the

²⁰ Part of the range of the Lesser Sunda Islands comprising Bali, West Nusa Tenggara and East Nusa Tenggara, Lombok has well assimilated ancient Hindu-Buddhist, Balinese, and Islamic influences. Islam has been the major religion of Lombok since the XIIIth century. See Avons Kraan Van Deer *Lombok: Conquest, Colonization, and Underdevelopment 1870-1940*, (Singapore; Heinemann Educational Books, 1980), 4-5 and Erni Budiwanti. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. (Yogyakarta: LKiS, 2000), 8-10. There are quite a number of versions of how Islam came to spread to Lombok but most claimed it arrived in Bayan, North Lombok.

²¹ The full quotation from Qs. An-Nisa (4): 11 reads as follows: "Allah commands you as regards your children's (inheritance); to the male, a portion equal to that of two females; if (there are) only daughters, two or more, their share is two thirds of the inheritance; if only one, her share is half. For parents, a sixth share of inheritance to each if the deceased left children; if no children, and the parents are the (only) heirs, the mother has a third; if the deceased left brothers or (sisters), the mother has a sixth. (The distribution in all cases is) after the payment of legacies he may have bequeathed or debts. You know not which of them, whether your parents or your children, are nearest to you in benefit, (these fixed shares) are ordained by Allah. And Allah is Ever All-Knower, All-Wise."

²² The Sasak have been exposed to modernity through the mass phenomena of outbound Indonesian migrant workers and inbound international tourists. Although balanced to some extent by annual Sasak Hajj pilgrimages to Mecca, these two phenomena have extensively exposed Sasak to modern outer worlds. Interview with Ir. Halwati, the head of Perkumpulan Panca Karsa (PPK/Women Activist Organization), PPK office 1 August 2011.

more remote areas than in urban districts.²³ The arrival of tourists to remote areas under tourism packages to seek the tranquillity of nature, unique culture and handicrafts, such as terracotta pottery and hand-woven cloth has brought improved trade, social communication and certainly inter-cultural interaction, which has led to broader horizons for the locals. The blend of small-scale trade and cultural interaction has helped improve levels of learning and shift mindsets.

Another driver of social dynamics has been the rise of migrant workers, namely Sasak women seeking employment as domestic workers overseas. This risky form of employment has had an immense positive impact on the economy of Lombok. The total amount of overseas remittances sent to the West Nusa Tenggara Province in 2013 amounted to IDR 1.4 trillion, which was more than half of the 2103 provincial income and expenditure. In the first three months of January-March 2014, the total overseas remittances received reached IDR 342 billion.²⁴

Due to the rising number of female migrant workers, both the women of Lombok and the neighbouring island of Sumbawa, West Nusa Tenggara, contribute greatly towards family earnings. While Sasak men still outnumber the total number of female migrant workers, the number of Sasak migrant workers is increasing. For example, in July 2013, 99.9% of the 150, 236 West Nusa Tenggara migrant workers in Hong Kong were female domestic workers.²⁵

However, the low levels of education and skills have led these women to informal work sectors and sadly the abuse and violation of quite a number of them. It has been argued that if women were better educated, they could be employed in better, formal work settings, such as professional nannies and caregivers. This may occur when they have adequate property to afford the school fees,²⁶ which all suggests the need for cultural change driven by better education.

²³ WFP Indonesia, 2013. West Nusa Tenggara Profile. Viewed 12 June 2014, <<http://www.wfp.org/sites/default/files/NTB%20Factsheet%20ENG%2012oct12.pdf>>.

²⁴ This data was compiled from 2013 and 2014 statistics from the West Nusa Tenggara Bureau of Statistics and confirmed with an interview with the head of the bureau, Tuesday, 2 October 2014.

²⁵ Iskandar. 2014, *Pemerintah izinkan 315 perusahaan melakukan penangguhan upah di tahun 2104* (Government permits 315 companies to defer wages in 2014), <<http://www.citraIndonesia.com>>, viewed 4 July 2014

²⁶ As recommended by Ruth Rosenberg (ed.) *Perdagangan Perempuan dan Anak di Indonesia* (Child and Women Trafficking in Indonesia), (Jakarta: ACILS, 2003), 224.

A need for Islamic Law interpretation

The Sasak people are strong followers of Islam and their Muslim religious leaders. Their customs and habits are inspired by Islamic teachings.²⁷ As the influence of religious leaders is significant,²⁸ their interpretation of Islamic teachings is worth recording. Some Islamic religious leaders, whose views are text-based, are resistant to ideas of gender equity and equality. Tuan Guru Haji (TGH) Mustafa Umar is one religious leader whose views are vividly illustrated in his following statement on Islamic inheritance law:

"...Itu karena lelaki mempunyai tanggungjawab mencari nafkah... Dari sinilah Islam menetapkan... Kita tidak boleh mengubahnya, meski sekarang keadaannya lain. Di sini ada nash yang tidak boleh di-qiyâs-kan, la qiyâsa mâ wujûdihâ. Jangan kita meng-qiyâs masalah waris sebab nash sudah ada, dan lelaki mendapat warisan lebih banyak sebab bebannya ada, dan ada hikmah-hikmah lain yang dirahasiakan Allah. Karena hukum nash itu (Qs. al-Nisâ" [4]: 11) qath'iyah, maka tidak boleh diijtihadkan. Dan itu tetap berlaku universal, sampai kapanpun..."²⁹

(... this is because men have the responsibility to earn a living. Hence, Islam has determined [to give more to men]. We cannot change this even though things are different now. This is a rule, which cannot be re-interpreted. We cannot re-interpret something already fixed. So we cannot reinterpret the ruling on inheritance and men receive a larger inheritance because they have burdens and there are other unrevealed reasons kept by God. Because the ruling (Qs. al-Nisâ" [4]: 11) is fixed, it cannot be re-interpreted. And this remains universal no matter when.)

For this religious leader, no matter how social dynamics change, the inheritance law is permanently fixed and is not open to human re-interpretation. This worldview is shared by other *tuan guru* (religious leaders) in Lombok. Fawaizul Umam (2007) refers to *tuan guru*, such as: TGH Sibawaih, who believes that women's rational capabilities are more limited than men, hence they cannot be leaders; TGH Muharrar Mahfudz, who believes it is God's will that women be subordinate to men; and TGH Lalu Muhammad Turmudzi Badaruddin, who believes that the Islamic law on inheritance is already *qath'î* or fixed. Umam claims that such views are inseparable from the culture in which those TGHs live, which has been shaped over centuries of patriarchylineal tradition.

²⁷ Sasak-the indigenous inhabitants of Lombok live side by side with other ethnic groups. Other ethnic groups immigrants-who are predominantly Hindu, come from Bali, and Chinese and Arabic overseas Indonesians who are mainly Christian and Moslems. Chinese Indonesians mostly live in the town centres of Ampenan and Cakranegara. Buginese, especially those who work as fishermen, live in Tanjung Ringgit, Tanjung Luar, and the peripheral small islets around West and East Lombok.

²⁸ Based on personal observation and such research as Fawaizul Umam (2007). Umam states that the role of religious leaders in Lombok is pivotal and wonders if the views of *tuan guru* in Lombok are productive or counterproductive for gender awareness and mainstreaming.

²⁹ Fawaizul Umam, "Membaca Persepsi, Menakar Prospek: Sebuah Catatan Reflektif tentang Ulama dan Pemberdayaan Perempuan di Lombok", 9 .

These religious leaders are from the biggest Islamic boarding schools in West Nusa Tenggara and hence quite influential. Umam concludes it is crucial therefore to involve religious leaders in every gender awareness programme. It is hoped their involvement will lead to an acceleration in the process of gender mainstreaming.

It is important to involve religious leaders who have a context-based view to strike a balance. The charismatic leader of Nahdlatul Watul, Syeikh Zainuddin, was a highly influential local religious leader whose moderate Islamic teachings have encouraged many to support social progress. Papuq Munirah, aged 83, a cultural leader from Bagik Payung, Lombok acknowledged his influence as follows:

*“Nyongkolan³⁰ ino wah lekan laek tetemurunang sik papuk balok te, ya’ nekanggo mun ne arak anak cucunte sik merarik ya’ te ngalaksananya nyongkolan. Arak doang pendaite mun ya’ te ngeang nyongkolan sik pas ne merarik papu jarinte. Leman ne dateng Syeikh Zainuddin no ngajar masyarakat ngaji, ye’ ampok masyarakat ya’ ne wah ngeang adat nene”.*³¹

“Nyongkolan has been our tradition for centuries. Therefore, this heritage had to be conducted whatever the reason was unless something bad would happen to us. However, the spread of teachings by Syeikh Zainuddin made us realize that nyongkolan is not something obligatory”.

Here, the cultural leader is referring to the high-cost event of *nyongkolan* which used to be viewed as a traditional obligation but is now seen as optional due to the teachings of Syeikh Zainuddin, which have raised people’s awareness.

With the proper blend of culture and re-interpretation of religious doctrine this may act as leverage for social progress. NGO activists in the community also argue this. The ADBMI is one key local NGO in East Lombok supporting migrant workers in the East Lombok regency, which includes the sub-regency of Suralaga, from which many Lombok migrant workers originate. Over time the ADBMI has become aware that the Sasak indeed need to adjust their mindsets and view their culture and its practices as dynamic.

The social change drivers that people in East Lombok must adjust to are global. What is recommended are the wiser use of remittances: differentiating between needs and wants,³² increasing the level of education³³, and eliminating the subordination of

³⁰ Nyongkolan is part of the traditional **but expensive** Sasak wedding process where the bride and groom are carried in procession from the groom’s house to the bride’s house in traditional costume, accompanied by music.

³¹ Interview by Tuti Herawati at Bagik Payung, 9 August 2008 in Tuti Herawati. *Dampak Pembaharuan Hukum Syeikh Zainuddin Terhadap Pembaharuan Adat Nyongkolan di Masyarakat Sasak NTB (Kasus di Desa Bagik Payung Kec. Suralaga, Kab. Lombok Timur)* (The Impact of Syeikh Zainuddin Legal Innovation on the Innovation of the Custom of *Nyongkolan* in the NTB Sasak Community: Case in the Village of Bagik Payung, Sub-regency Suralaga, East Lombok Regency), unpublished thesis, (UIN Malang, 2008), 30.

³² Taking a sample from the village of Jenggik Utara, Suralaga Sub-regency, ADBMI activists calculate that IDR 3 million is remitted every three months. When this sum is multiplied by the 463 male and female migrant workers in 2012, this would roughly equal IDR 5,556,000.000 annually. However, some factors hinder the positive impact on their lives. Factors recorded are the high number of dependants, the repayment cost of the leaving fee?, and the consumptive mindset to spend remittances on celebrations/*begawe* and secondary needs rather than saving it.

women, through equitable sharing of resources between male and female siblings, despite the privileged position of the male under Islamic inheritance law.³⁴

Awareness of positive social changes and the flexible practice of religion to accommodate societal developments can apparently drive a different mindset. Inaq Andi³⁵ is a good example. Wearing a Bir Bintang T-shirt and traditional sarong tied in typical Sasak fashion, people will hardly pay much attention to her, the street coffee vendor and landowner, leading a simple life selling coffee and dried snacks out the front of Lombok International Airport.³⁶

Whilst serving black Lombok coffee, she spoke of her brother's kindness in supporting her to inherit an 80-acre plot of land worth IDR 610,000,000 from her parents. This allows her to manage her own rice field in the morning and to sell hot coffee from 5-12 PM at the airport. The housewife happily said:

"I am quite lucky that my brother shared the inheritance equally with me. Having worked as a migrant worker in a palm plantation in Malaysia, he said I had worked hard to help my husband in the rice field in addition to running my business in the evening at the airport. So he thought I deserved to get the same amount of inheritance."

She said her husband takes her to and from the airport because he appreciates her contribution to their family income. Such change is an important social dynamic worth noting as a sign of the social development of women in Lombok. This is important for two reasons. Firstly, the rate of family divorce and lack of support for children and ex-wives in Lombok is quite high. In 2009 the BPPKB (West Nusa Tenggara Office of Family Planning and Women's Empowerment) recorded 3,231 registered divorce cases in West Nusa Tenggara.³⁷ Ratnaningdiah, the head of BPPKB, even argued that the number is higher as many divorces are not registered.

³³ 2012 data taken from the NGOs LSD Tunas Paice, ADBMI, and TIFA reveal that 38.9 % of migrant workers from Jenggik Utara village are primary school graduates, whilst 8.64% dropped out of primary school. ADBMI activist Habib said that education strengthening can be carried out through society-based capacity empowerment if formal education is not yet effective. This should include women with low educational levels. Interview on 30 May 2013.

³⁴ ADBMI activist Roma Hidayat revealed some Sasak cultural values need deconstructing. These include *silaq ngiring* (inclined to follow), *peneq onek kelemek*, which literally means, "You were just my urine this morning" and is intended to warn juniors not to argue with what seniors say, hindering the young from developing their creativity to become future competitors, and subordinating women. www.adbmilotim.blogspot.com, accessed on 30 June 2013

³⁵ The Sasak follow the practice of teknonymy in naming the parent after the name of the children. Inaq Andi's eldest son is Andi Fakhruddin and after his birth his mother became known as Inaq Andi (Andi's mother). Observation and interview carried out within a week's visit to Rebeq village, located to the south of the newly opened Lombok international airport, Central Lombok, mid- December 2013. The names of interviewees have been altered for reasons of confidentiality.

³⁶ Since the airport began operating, Sasak people living near the airport have opened small-scale businesses with small-scale vendors, formerly at the airport front terrace and now, right in front of the airport terrace. The Angkasa Pura Indonesian airport management had already relocated them to the west wing of the airport terrace but the vendors tend to move back closer to the airport entrance/exit in the evening when many airport officers have gone home.

³⁷ BPPKB (Badan Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga Berencana, West Nusa Tenggara Family Planning and Women's Empowerment Body). 2010, *Angka Perceraian di NTB* (Divorce Figures in NTB)<

Secondly, divorce often brings misery for the ex-wives and children. When interviewed, Ratningdiah blamed the high rate of divorce for hindering women and abandoned children from leading a proper life.

*"Saya miris melihat contoh di desa Ra****, yang sekarang desanya telah mekar menjadi dua, tempat 600 penduduk wanitanya berstatus janda muda. Sejumlah janda itu harus menanggung anak pada umur yang masih begitu muda tanpa bantuan keuangan apapun dari mantan suami. Bagaimana anak bisa bertumbuh kembang dengan baik? Kawin cerai harus dikurangi."³⁸*

*"It troubles me to see the phenomena in the Ra**** village, which has grown into two, a place where 600 of its female inhabitants are young widows. The majority of them must support their still quite young children without any financial support from their ex-husbands. How can the children grow and develop well? Divorce must be minimized."*

With regard to women's empowerment matters, Inaq Andi is probably still atypical of how Muslims resolve inheritance issues. Yet it is a sign that social change is happening. Amaq Ruslan, a toy seller from Rebeq village, Central Lombok also seemed to agree. He mentioned the traditional Sasak wisdom of *siru balas* which literally means working together, a collective society where money does not function as the main indicator of success. Working together and helping each other is what is important.

With the right combination of religious leaders prepared to adapt their Islamic teachings to social developments, equity between men and women in managing marital affairs and property inheritance plus changing mindsets of the public, positive social change can work. The challenge lies in over whether this process can be accelerated as cultural change and religious reinterpretation take time.

It is important to note, that, despite some of the positive examples mentioned above, they should not be viewed as representative of the typical Sasak worldview on inheritance norms. What we can conclude is that there are already examples of niches for women's access and control but the local debate over this perception shift still needs support. Gender awareness raising among religious leaders and simultaneous discussion of the issue at the grass root level are two examples of possible sources of leverage.

State law: further chances and challenges for women's empowerment

The move towards equity indeed takes time. Therefore, a solution is required when a dispute cannot be resolved at the family level. In general, the Sasak have shifted their inheritance norms from the local to Islamic law. However, Islamic law itself at the level of *fiqh* is open to multiple interpretations. This means the same Qur'anic verses and

<http://www.sasak.org/kabar-lombok/budaya/marak-nikah-dini-perceraian-tinggi/24-02-2010>>, viewed 5 December 2014.

³⁸ Interview with the head of Bureau of Women Empowerment and Family Planning, Province of West Nusa Tenggara, Hj. Ratningdyah, SH. MH. 22 August, 2011. There is a strong implication that Islamic interpretation taught to subordinate women under men encourages the practice of polygamy without considering family welfare in Lombok.

hadith can be interpreted differently by different *tuan guru*. A number of factors can influence the division of inheritance. Parties frequently have conflicting interests with regard to splitting inheritances and thus may shift from settlement under Islamic law to state law.

Since the late 1970s some Sasak women have attempted to gain more equal property inheritance shares by taking their cases to state courts in Lombok. However, it is not a popular path, as settlement by state law risks social exclusion³⁹. Yet the cases that were brought to state civil courts merit discussion as they can help trigger a fairer inheritance system. The first inheritance dispute brought to the state court in Lombok occurred in 1974, constituting a signpost for female equity in the formal legal system. It was the case of Inaq Rasini versus Amaq Rena et.al.⁴⁰ Inaq Rasini was an only child, but there was a dispute over whether her deceased parents' property inheritance belonged to her. Prior to this the Indonesian Supreme Court (*Mahkamah Agung*) had adjudicated on the case of Sitepu vs. Ginting, based on the similar patrilineal-based customary law of Karo, North Sumatra, where the Court judged that parental descent was the appropriate principle to apply. The shift to parental descent was considered to lead to equal access to inheritance and a better future for the offspring.

The *Mahkamah Agung* similarly decided that Inaq Rasini, as the only child of the deceased parents, who was not entitled to receive property under Sasak patrilineal descent-based customary law, should be named as the beneficiary, entitled to the estate her parents had left.

The shift towards the parental descent-based inheritance system was further strengthened in 1976. In this case, Inaq Supar and Inaq Kamar were the granddaughters of Amaq Siti and had inherited 1,060 acres of rice fields and 1,225 acres of pasture/plantation land. However, distant male relatives took over the property and left them in poverty. The *Mahkamah Agung* ruled that the Mataram District Court decision, as supported by the Denpasar Appellate Court, was correct in its decision that the two women deserved control over the properties.⁴¹

In 1982, the Selong District Court, East Lombok brought about great change through the case of Inaq Sanah et.al. vs Qadirun et.al. It stated that in every inheritance dispute, the court would apply the parental descent-based system, bringing equal access and control for both sexes.⁴² The court considered the Sasak culture was already changing and that people agreed that all children need the same access to growth and development. Thus the old patrilineal descent system should shift to a parental descent system, giving more space for the growth and development of female offspring. These considerations were strengthened by the *Mahkamah Agung* decision.⁴³ These decisions went beyond Islamic law, even though the Sasak are predominantly Muslim.

³⁹ The tendency towards male bias in culture and religion form a disincentive against bringing a case to court and possibly facing social exclusion and social sanctions.

⁴⁰ As stated in Indonesian Supreme Court Decision, Number. 1589 K/Sip/1974, dated 9-2-1978.

⁴¹ As stated in Mataram District Court Decision, No. 049/PN.Mtr/Pdt/1970, dated 27 December 1976.

⁴² As stated in Selong District Court Decision, No. 164/P.N.Sel/1982/Pdt. dated 27 December 1982

⁴³ As stated in Supreme Court Decision, No. 2662 K/Pdt/1984, dated 26 November 1985.

The Sasak have evolved a pluralistic system of law, from customary through Islamic through to state law. From a social development perspective, whatever inspires the legal framework, humanist values that recognize the need for equal access and control of resources, including inheritance, will be prioritised. The above three court cases reveal how state law can function as a tool to align community behaviour with cultural changes and their religious re-interpretation.

Implications

Culture is not fixed but it is unique to its own source, although there are no truly independent cultures. Women in Lombok are strong contributors to Sasak socio-economic improvement. They must be empowered, especially as they face substantial risks when employed as migrant workers. Women should have access to and gain technical support in areas such as literacy, technology, leadership skills and financial skills. Social dynamics in Lombok should be seen as a history of responding to the inherited and given environment. It should be viewed through a framework, recording the stories narrated, and analysing them through interpretative methods.

Most importantly, the role of religious leaders must be free of conflicting interests. Changing an embedded mindset is not an easy task. At the macro level it involves policy makers such as academia and government authorities and at the micro level other stakeholder agencies, such as the local government agencies and other gender mainstreaming and women empowerment focused NGOs who play important advocacy roles. As many in the Sasak community still follow a paternalistic pattern of thinking, it is crucial to work with the religious leaders, to involve them in the same vision, and challenge their mindset.

Conclusion

Social development values recognize a high commitment to humanism, equality and equity. Humanism refers to the inherent human dignity, which exists regardless of differences of sex, race, sexual orientation, or other discriminating labels. Within the context of women's empowerment in Lombok, the community is undergoing social change. Women have shifted their roles from economic dependants to economic contributors. Therefore, assets and control of resources must be more equitable and open to them. This is evident in the shift from customary law, which denied women a space, to Islamic law, which provides some space for empowerment. However, there must be careful consideration of the need to engage and manage a number of religious leaders with misogynist views and rigid Qur'anic interpretations. A shift to parental descent as supported by the Supreme Court is a strong commitment to social welfare values.

There are some implications for social activists, especially those working in Lombok. Firstly, Moslem social workers who support traditional Islamic view of inheritance should reflect on the challenges of Lombok so that their values do not conflict with the demands of their religious faith, leading to confusion, ambivalence and

little benefit to their clients. Secondly, religious leaders, as part of the core system of paternalistic community leaders, should be the first targets for cooperation. Should their worldview change, there is a greater chance for social change to be nurtured. Thirdly, NGO affirmative action should pressure the government and private human resource agencies to ensure that female migrant workers are fully informed of the work they will be employed in.

Above all, the shift towards parental descent in determining inheritance rights, when fully encouraged and openly discussed, along with the treatment of Sasak women as equal human beings will surely enable greater access to resources for Sasak women. This in turn will help improve their capabilities and lessen their risk of being abused in the public, employment-related and domestic spheres.

References

- Amin, Ahmad et. al., *Adat istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Depdikbud RI. 1978.
- Bartholomew, John Ryan. *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, tr. Imron Rosyidi. Tiara Wacana: Yogyakarta, 2001.
- BPPKB, 2010, *Angka Perceraian di NTB*, viewed 5 December 2014, <<http://www.sasak.org/kabar-lombok/budaya/marak-nikah-dini-perceraian-tinggi/24-02-2010>>.
- Breton, M. Liberation Theology, Group Work, and the Right of the Poor and Oppressed to participate in the Life of Community. *Social Work with Groups*.12 (3), 1989.
- Budiwanti, Erni. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Herawati, Tuti. *Dampak Pembaharuan Hukum Syeikh Zainuddin Terhadap Pembaharuan Adat Nyongkolan di Masyarakat Sasak NTB (Kasus di Desa Bagik Payung Kec. Suralaga, Kab. Lombok Timur)*, unpublished thesis, UIN Malang, 2008.
- Hidayat, Roma. 2013, *Banteng Belage Jami Lesak*. viewed 14 November 2014, <<http://adbmilotim.blogspot.com.au/2013/01/banteng-belage-jami-lesak-banteng.html>>.
- Hidayat, Roma.2013, *Budaya Keparat: Kemiskinan dan Keterbelakangan Sasak*. Viewed on 1 August 2013, <<http://adbmilotim.blogspot.com.au/2013/01/budaya-keparat-kemiskinan-dan.html>>.
- Kraan Van Deer, Alvons. *Lombok: Conquest, Colonization, and Underdevelopment 1870-1940*, Singapore: Heinemann Educational Books, 1980.
- Linnan, K. David (ed.). *Legitimacy, Legal Development and Change: Law and Modernization Reconsidered*, Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2012.
- Midgley, James. *Social Development the Developmental Perspective in Social Welfare*. London: Sage Publications Ltd, 1995.
- Netting, F.E., Kettner, P.M., and McMurthy, S.L. *Social Work Macro Practice*. New York: Longman , 1993.

- Netting, F.E. Church Related Agencies and Social Welfare. *Social Service Review*. 58. 1984.
- Ngoh Tiong Tan and Ellis Enval, Social Work: Challenges in the New Millenium in Tan dan Ellis (Ed.) *Social Work around the World*. IFSW Press: Switzerland, 2000.
- N. J. Smelser, and P. B. Paultes (Eds.): *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 7, 4729-4734, Amsterdam: Elsevier, 2001.
- Rajagukguk, Erman.2009.'Receptio a Contario', viewed 15 Mei 2014, <<http://www.ermanhukum.com/MakalahERpdf/ReceptioAContrario.pdf>>.
- Soedarsono, Soemarno. *Karakter Mengantar Bangsa dari Gelap Menuju Terang*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2009.
- Sztompka, P. "Cultural Trauma: The Other Face of Social Change", *European Journal of Social Theory*, 3(449), 2000.
- Umam, Fawaizul. "Membaca Persepsi, Menakar Prospek: Sebuah Catatan Reflektif tentang Ulama dan Pemberdayaan Perempuan di Lombok". *Egalita*, 2 (1), 2007.
- Walz. T. Sharma, S., Birnbaum, C. *Gandhian Thought as Theory Base for Social Work*. University of Illinois School of Social Work occasional paper Series I. Urbana-Champaign: University of Illinois, 1990.
- WFP Indonesia, 2013. *West Nusa Tenggara Profile*. Viewed 12 June 2014, <<http://www.wfp.org/sites/default/files/NTB%20Factsheet%20ENG%2012oct12.pdf>>.
- Wood, Cynthia. "Authorizing Gender and Development: 'Third World Women,' Native Informants, and Speaking Nearby," *Nepantla: Views from South* 2 (3), 2001.
- Yasin, Akhmad Masruri. *Islam, Tradisi, dan Modernitas dalam Perkawinan Masyarakat Sasak Wetu Telu*. unpublished thesis, UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- Zastrow, H. Charles. *The Practice of Social Work*. California: Brooks/Cole Publishing Company, 1999.



Meninjau Sunat Perempuan dalam Teks Keagamaan (Analisis Kritis Dalil Syara' dan Urgensinya dalam Mewujudkan Permenkes)

Muhammad Fiqih Cholidi^{1*}, Ikhwan Anshori²

^{1,2}Institut PTIQ Jakarta dan Program Kaderisasi Ulama Masjid Istiqlal

*Correspondence: fiqihmuhammad26@gmail.com

Abstract

*Religious texts are sources of law that underlie an action or tradition that is guided by the wider community, so that an understanding of a religious text is felt to be urgent in relying on the legitimacy of an action. The wrong understanding has an impact on the preservation of a legacy that is actually contrary to the law that should be. However, because this misunderstanding has become a general discourse that legitimizes the legacy, the religious text no longer acts as a solution to a problem as it should, but instead exacerbates the problem. This article critically analyzes religious texts that are sources of legitimacy so that religious texts become problem solvers for this deep-rooted problem. Through the historical approach behind the law of female circumcision identified from *asbāb an-nuzūl* and *asbāb al-wurūd* and elaborated with textual contextualization based on the *maqās}id* law of female circumcision, this article finds that female circumcision has gone through a long history that was preserved until the advent of Islam. This gave birth to a legacy in society that needed to be addressed by the Qur'an and Hadith at that time with the noble goal of maintaining the dignity of women. However, the legacy experienced a slow process of development, thus influencing classical Fiqh scholars in writing the law related to female circumcision. The opinions of classical Fiqh scholars are then reviewed in terms of legal *maqās}id* and drawn to this era through legal contextualization without this, this opinion will always be contrary to the aim of the Minister of Health in achieving national health, so this opinion is urgent to be reviewed, not to be canceled, but to be used as the basis for legal reconstruction that will become a public discourse among the community.*

Keywords: *asbābu an-nuzūl; asbābu al-wurūd; maqās}id; sunat perempuan; teks keagamaan*

Abstrak

Teks keagamaan merupakan sumber hukum yang mendasari sebuah tindakan ataupun tradisi yang dipedomani oleh masyarakat luas, sehingga pemahaman terhadap sebuah teks keagamaan dirasa urgen dalam menyandarkan legitimasi atas sebuah tindakan. Pemahaman yang salah berdampak pada terpeliharanya legasi yang sejatinya bertentangan dengan hukum yang seharusnya. Namun, karena pemahaman salah ini menjadi wacana umum yang melegitimasi legasi tersebut, maka teks keagamaan tidak lagi berperan sebagai solusi atas sebuah masalah sebagaimana mestinya, akan tetapi ia justru memperkeruh masalah tersebut. Artikel ini menganalisis secara kritis teks keagamaan yang menjadi sumber legitimasi tersebut agar teks keagamaan menjadi *problem solver* terhadap masalah yang sudah mengakar ini. Melalui pendekatan historis di balik pensyariaan sunat perempuan yang teridentifikasi dari *asbāb an-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd* dan dielaborasi dengan kontekstualisasi teks berdasarkan *maqās}id* hukum sunat perempuan, artikel ini menemukan bahwa sunat perempuan telah melalui sejarah panjang yang dilestarikan hingga masa datangnya Islam. Hal tersebut melahirkan legasi di lingkungan masyarakat yang perlu disikapi Al-Qur'an dan Hadits pada masa itu dengan tujuan luhur untuk menjaga

martabat perempuan. Namun, legasi tersebut mengalami proses perkembangan yang lambat, sehingga mempengaruhi ulama Fiqh klasik dalam menuliskan hukum terkait sunat perempuan ini. Pendapat ulama Fiqh klasik kemudian ditinjau dari segi *maqās}id* hukum dan ditarik ke zaman ini melalui kontekstualisasi hukum yang tanpa hal tersebut, pendapat ini akan selalu bertentangan dengan tujuan permenkes dalam mencapai kesehatan nasional, sehingga pendapat ini urgen untuk ditinjau kembali bukan untuk dibatalkan, namun untuk dijadikan landasan rekonstruksi hukum yang akan berlaku menjadi wacana umum di kalangan masyarakat.

Kata Kunci: *asbābu an-nuzūl; asbābu al-wurūd; maqās}id*; sunat perempuan; teks keagamaan

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara dengan penganut agama Islam terbesar di dunia maka tidak mengherankan jika dalam kehidupan sehari-hari masyarakat mengorientasikan pengamalannya berlandaskan teks-teks keagamaan. Hal tersebut tentu sangat layak diapresiasi sebagai bagian dari bukti kepatuhan terhadap agama. Lantas bagaimana jika teks-teks keagamaan yang hadir untuk melegitimasi pengamalan itu kemudian salah dipahami, ditambah lagi dengan pengamalan yang sudah kadung mengakar dalam kehidupan sehari-hari. Hal semacam ini tentu harus kembali dipertanyakan, Tentu banyak metode yang dapat digunakan untuk melacak apakah teks-teks tersebut otoritatif serta dapat dipertanggungjawabkan kredibilitasnya, atas mutakhirnya ilmu pengetahuan dan perkembangan teknologi, maka sangat mungkin untuk menelisik bahwa beberapa pengamalan yang dilegitimasi dengan teks-teks keagamaan ternyata salah dipahami. Hal ini dilakukan untuk mengafirmasi kembali apakah teks-teks keagamaan tersebut masih tetap layak untuk dijadikan rujukan tidak. Pintu ijtihad tetap selalu terbuka dalam upaya untuk perbaikan dan menghadirkan *maslahah*.

Salah satu diskursus pengamalan atas dasar teks-teks keagamaan yang selama ini hadir di ruang publik adalah syariat Sunat perempuan . Sunat perempuan dalam sudut pandang ilmu kesehatan, tidak memiliki manfaat apapun hal ini tepatnya disampaikan dalam pertimbangan Permenkes RI Nomor 6 tahun 2014. Sunat perempuan merupakan praktik berbahaya yang secara eksklusif ditujukan kepada perempuan dan anak perempuan yang dapat mengakibatkan masalah kesehatan hingga memicu depresi dan trauma. Selain itu khitan terhadap perempuan tidak sesuai dengan dinamika yang berkembang di dunia internasional. Sebagaimana *World Health Organization (WHO)*

(WHO, 2001, hlm. 28) bersama dengan *Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR)*, *United Nations Programme of HIV/AIDS (UNAIDS)*, *United Nations Development Programme (UNDP)*, *United Nations Economic Commission for Africa (UNECA)*, *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO)*, *United Nations Fund for Population Activities (UNFPA)*, *United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR)*, *United Nations International Children's Emergency Fund (UNICEF)*, *United Nations Fund of the Development of Women (UNIFEM)* yang secara tegas menyampaikan bahwa sunat perempuan merupakan tindakan mutilasi yang dilarang atau yang disebut *female genital mutilation (FGM)* yang melanggar hak asasi manusia. Perempuan yang mengalami FGM merasakan dampak berkepanjangan seperti kehilangan kepekaan yang berakibat kesakitan dalam aktivitas seksual. Dampak selama ini ditimbulkan FGM adalah infeksi vagina, disfungsi seksual infeksi saluran kencing, sakit kronis, kemandulan, kista kulit, komplikasi saat melahirkan bahkan kematian.

Maka terlebih dahulu peneliti memaparkan beberapa wilayah di Indonesia yang mempraktikkan Sunat perempuan. Hal ini dapat dilihat dari penelitian yang dilakukan Population Council tahun 2001-2003 (Population Council Jakarta, 2003, hlm. 25-31) yang dilakukan pada enam kota propinsi di Indonesia, enam kabupaten dan kota, yakni: Padang, Padang Pariaman, Serang, Kutai Kartanegara, Sumenep, Makasar, Bone, dan Gorontalo. Hasil penelitian itu menyebutkan bahwa mayoritas kaum perempuan muslimah di tiap wilayah yang diteliti pasti disunat. Motivasi sebagian mereka melakukan sunat perempuan adalah untuk menjalankan perintah agama. Hanya sebagian kecil dari mereka yang melandasinya dengan alasan tradisi. Penelitian lain juga dilakukan oleh Zainun Khaqiqi Nantabah, Agung Dwi Laksono dan Tumaji pada tahun 2015 (Nantabah, t.t., hlm. 80-83), menyebutkan bahwa bahwa sunat perempuan banyak dilakukan di Provinsi Jawa Barat sebanyak 14,7%, Provinsi Sumatera Utara sebanyak 8,1%, dan Jawa Timur sebanyak 7,3%. dilihat dari umur saat anak disunat, tampak bahwa sunat banyak dilakukan pada saat anak perempuan masih berumur antara 1-3 bulan sebanyak 78,7%. Angka sunat perempuan di Provinsi Jawa Barat dan Jawa Timur sedikit banyak dipengaruhi oleh Kyai dan ulama karismatik yang cara penyampaianya dapat mempengaruhi warga pada lingkungan tersebut.

Ada beberapa kasus yang terjadi di Indonesia disebabkan karena praktik khitan terhadap perempuan, diantaranya, (Hodijah, t.t., hlm. 94, 129, dan 141) *pertama*, salah seorang bidan di Rangkasbitung sempat menangani pasien yang mengalami pendarahan hebat setelah menjalani praktik Khitan oleh dukun. Bagian klitoris yang dipotong/gores berlebihan dan anak mengalami pendarahan hingga akhirnya meninggal. Walaupun ada kasus yang serius dan berakhir dengan kematian, praktik khitan di Banten terus dilakukan karena alasan keagamaan. *Kedua*, seorang bidan di Banjar menyampaikan bahwa dirinya sudah berkhitan tetapi ketiga anaknya lahir dengan di cesar. Sebagian masyarakat percaya bahwa dengan berkhitan akan memudahkan proses melahirkan namun pendapat ini terbantahkan dan sunat perempuan dapat memudahkan persalinan tidak dapat dibenarkan. *Ketiga*, seorang bidan di Dumai, memperlihatkan sikap menolak khitan perempuan. Perubahan skema pengetahuan bidan tersebut kareran khitan ini dinilai tidak bermanfaat lagi bagi dirinya, hingga ia tidak merasakan kenikmatan saat berhubungan seksual. Dari pengalaman yang ia rasakan bahwa khitan memberikan dampak terhadap kesehatan reproduksi dan seksualnya. Hal serupa dialami juga oleh seorang ibu di Bogor.

Berdasarkan beberapa kasus di atas yang rujukan tentang dampak Sunat perempuan dalam sudut pandang kesehatan dan seksual. Ternyata beberapa kasus yang ada, khitan berdampak negatif. Namun secara ilmiah juga belum ada penelitian yang menyebutkan dampak positif (*mas}lahah*) dari praktik khitan ini. Maka dari itu penting sekali bagi peneliti untuk mengkaji ulang tentang otoritas teks-teks keagamaan yang dijadikan dasar oleh masyarakat untuk pensyariatan khitan terhadap perempuan.

PEMBAHASAN

Pengertian Khitan

Secara etimologis, khitan berasal dari bahasa Arab khatana (ختن) yang berarti “memotong” (Ma’luf, t.t., hlm. 169). Dalam ensiklopedi Islam kata khatana berarti memotong atau “mengerat” (Dahlan, t.t., hlm. 332). Menurut Ibnu Hajar bahwa al Khitan adalah isim masdar dari kata khatana yang berarti “memotong”, khatn yang berarti “memotong sebagian benda yang khusus dari anggota badan yang khusus pula” (Asrori & Ismail, 1998, hlm. 11). Kata “memotong” dalam hal ini mempunyai makna dan batasan-

batasan khusus. Maksudnya, bahwa makna dasar kata khitan adalah bagian kemaluan yang harus dipotong (Halim, 2001, hlm. 106). Secara terminologis disebutkan Ibn Manzur dalam kamus *Lisan al-arabi* mengartikan kata khitan sebagai:

قطع القلفة من الذكر والنواة من النثى

Pemotongan bagian *quluf* (kulit penutup depan) untuk laki-laki dan *nawah* untuk perempuan (Al-Manzur, t.t., hlm. 1102). Selain itu, sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdullah Nasih Ulwan, khitan adalah memotong yaitu tempat pemotongan penis, yang merupakan timbulnya konsekuensi hukum-hukum syara (Ulwan, 1996, hlm. 85). Adapun khitan bagi perempuan adalah memotong kulit atau lapisan kulit yang menutupi klitoris perempuan. Khitan bagi laki-laki dalam istilah arab disebut *i'dzar*, sedangkan bagi perempuan disebut dengan *khafdh* atau *khifad* (Asrori & Ismail, 1998, hlm. 6). Menurut Zakariya al-Anshari, khitan laki-laki adalah dengan memotong seluruh qulfah atau kulit yang menutupi kepala penis, dan yaitu daging yang berada dibagian atas vagina. Ibnu kajjin, salah seorang bermadzhab Syafi'i mendefinisikan hal yang sama dengan Zakariya al-Anshari, hanya saja dalam Sunat perempuan Ibnu Kajjin mencukupkan memotong kulit sekecil apapun dari klitoris diatas yang mirip jengger ayam jago. Sebagian ulama fiqih bahkan menyebut Sunat perempuan adalah memotong bagian kecil dari klitoris yang berada di bagian atas vagina (قطع أدنى جزء من الجلد التي في أعلى الفرج) (Nahe'i, t.t., hlm. 6)

Sunat perempuan merupakan salah satu dari fenomena sosial yang menjadi sorotan dunia. Beberapa istilah digunakan untuk menyebut sunat perempuan. Istilah-istilah tersebut, antara lain pemotongan alat kelamin wanita (female genitale cutting), mutilasi alat kelamin wanita (female genitale mutilation), dan sunat perempuan (female circumcision) (Ariesta, 2018, hlm. 2).

Berikut peneliti akan paparkan beberapa karya yang menjadikan diskursus sunat perempuan sebagai objek kajian. Karya-karya tersebut memiliki fokus yang bervariasi, ada yang fokus pada aspek historis, studi kasus atau ada juga yang menganalisis dalam perspektif Gender. Adapun karya-karya tersebut di antaranya yaitu:

Pertama, Jurnal tesis yang berjudul "Praktik sunat anak perempuan (Studi tentang relasi kuasa dan reproduksi kuasa dalam praktik sunat anak perempuan dalam perspektif

gender)” yang ditulis oleh Putri Septyaning Rahayu Ariesta mahasiswi S2 Prodi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Airlangga Surabaya 2018. Hasil dan analisis penelitian ini menunjukkan bahwa: 1) Peran tokoh agama dan orang tua dari korban merupakan aktor yang memiliki pengaruh besar dalam praktik sunat pada anak perempuan; 2) Mekanisme reproduksi sosial praktik sunat pada anak perempuan ini terus direproduksi baik secara internal dan eksternal, dan terus berkelanjutan. Bahkan tradisi praktik sunat pada anak perempuan bukan hanya dilakukan di wilayah yang merupakan tanah kelahirannya saja, tetapi juga mempengaruhi kota lain sebagai „jujukan“ wilayah dari komunitas etnik Madura tersebut; dan 3) Relasi kuasa yang ditunjukkan bukan hanya yang memiliki pengetahuan tentang sunat pada anak perempuan saja, melainkan juga bagi aktor yang memiliki relasi kuasa secara praktikal. Penelitian ini berbeda secara analisis dengan apa yang peneliti teliti yakni peneliti fokus pada pembahasan teks-teks keagamaan. Adapun faktor lain yang mengikutinya hanya menjadi paratekstual saja.

Kedua, jurnal yang berjudul Polemik Khitan perempuan: Tinjauan Dari berbagai Aspek ditulis oleh Masayu Mashita Maisarah Dosen STAI Al-Mas’udiyah, Sukabumi pada tahun 2015. Fokus penelitian pada jurnal ini mengarah pada pembahasan sunat perempuan dalam berbagai aspek di antaranya kesehatan dengan mempertimbangkan surat Edaran Direktorat Jenderal Bina Kesehatan Masyarakat tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan bagi Petugas Kesehatan pada tahun 2006 yang kemudian di ikuti dengan muncul reaksi MUI dengan mengeluarkan fatwa MUI no 9 tahun 2008. Penelitian ini juga menganalisis dengan perspektif gender yang menghasilkan kesimpulan bahwa Praktik khitan perempuan dalam faktanya lebih banyak menimbulkan kemudharatan karena dilakukan secara sadis dan tidak manusiawi. Kaidah hukum Islam secara tegas mengatakan, kalau suatu perbuatan lebih banyak mendatangkan mudarat (keburukan, bahaya dan bencana) dari pada kemaslahatan (kebaikan, faedah dan manfaat), perbuatan itu dinilai makruh dan harus ditinggalkan. Penelitian ini juga melibatkan pembahasan teks-teks agama namun tidak menjadi fokus utama.

Ketiga, jurnal CENDEKIA: Jurnal Studi Keislaman ditulis oleh Ratna Suraiya dari IAI Al-Khoziny Sidoarjo pada juni 2019 dengan judul, “Sunat Perempuan Dalam Perspektif

Sejarah, Medis Dan Hukum Islam (Respon Terhadap Pencabutan Aturan Larangan Sunat Perempuan Di Indonesia)". Artikel ini membahas proses sejarah sunat perempuan dari tradisi mesit kuno sampai sejarah di afrika, untuk analisis kesehatan, penelitian ini juga mengungkap alasan dari dikeluarkannya kebijakan kementerian kesehatan tentang larangan khitan perempuan bagi tenaga medis. Adapun dari perspektif hanya membahas dalil yang mendasari praktik khitan perempuan, tanpa kemudian didalami latar belakang dan asbabul nuzul maupun wudud dari dalil tersebut. Mayoritas kasus yang dibahas dalam penelitian ini menyebutkan bahwa budaya berperan sangat signifikan dalam melaksanakan sunat perempuan. Adapun kesimpulannya sebagai berikut:" Bilamana yang menjadi pertimbangan pemerintah Indonesia adalah sunat perempuan sebagai budaya bangsa, maka sangat tidak mewakili apabila hanya mengakomodasi pendapat-pendapat sebagian kaum muslimin yang fanatik kepada fiqh madzhab klasik. Ini berarti mengabaikan fakta ilmiah dari studi keislaman yang berupaya membuktikan bahwa tujuan syariat Islam adalah untuk menciptakan kebaikan bagi umat manusia. Hal yang sepatutnya dilakukan adalah membuka wacana keislaman secara lebih inklusif, agar agama Islam tidak menjadi kambing hitam dengan mensyariatkan sesuatu yang mengancam stabilitas hidup manusia.

Analisis Teks Keagamaan

Pada permasalahan di atas, pemahaman teks keagamaan ditengarai sebagai sumber legitimasi pemberlakuan sunat perempuan di kalangan masyarakat. Atas fenomena tersebut, peneliti perlu menganalisis teks keagamaan tersebut dari sisi historis yang kemudian melihat bagaimana para penafsir klasik maupun kontemporer memahami ayat yang selalu dijadikan legitimasi atas wajibnya hukum sunat pada perempuan sebagai berikut.

Analisis Ayat yang Melegitimasi Hukum Wajibnya Sunat Perempuan

Berkaitan dengan ayat yang melegitimasi wajibnya hukum sunat pada perempuan, dalam kitab *Fathul Mu'in bi Syarh*ji *Qurrati Al-'Uyūn*, (Al-Ma'bari, t.t., hlm. 591) termaktub bahwa *khitan* – dalam hal ini sunat – pada laki-laki dan perempuan hukumnya wajib berdasarkan pada ayat berikut.

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif" dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan.

Dari ayat di atas, kata kunci yang menjadi dasar kewajiban khitan bagi laki-laki dan perempuan adalah *millah Ibrahim* yang dimaknai secara tekstual dengan agama Ibrahim. Kata *millah Ibrahim* sendiri muncul sebanyak enam kali dalam Al-Qur`an yang semuanya mengindikasikan agama Islam yang dibawa oleh Muhammad Saw, bukan Yahudi ataupun Nasrani, karena keduanya merupakan bid`ah yang dibuat-buat oleh golongan mereka sendiri dan bukan dari Allah SWT (Ath-Thabari, t.t., hlm. 89).

Kata *millah Ibrahim* sendiri muncul ketika Nabi Muhammad Saw ditanya oleh sekelompok orang Yahudi mengenai agamanya Nabi Muhammad Saw ketika beliau mengajak kelompok tersebut untuk menyembah Allah. Saat itu Nabi Muhammad Saw ditanya oleh Nu`aim bin `Amru dan Al-Harits bin Zaid, beliau pun menjawab bahwa beliau berpegang pada agamanya Nabi Ibrahim As. Lalu kedua orang tersebut justru menyatakan bahwa agama Nabi Ibrahim As adalah Yahudi. Ketika Rasulullah mengajak mereka untuk merujuk kepada Taurat berkaitan dengan kebenaran pernyataan Rasulullah Saw, mereka berdua menolak (Al-Wahidi, 1992, hlm. 99–100).

Meskipun riwayat di atas merupakan sebab turunnya Q.S. Ali Imran [3]: 23, namun riwayat tersebut dapat dijadikan sisi historis munculnya ungkapan *millah Ibrahim* yang keluar dari jawaban Nabi Muhammad Saw untuk menjawab pertanyaan kelompok Yahudi saat ia menyeru mereka kepada menyembah kepada Allah. Hal demikian mengisyaratkan bahwa penyembahan kepada Allah semata merupakan *millah Ibrahim* yang dimaksud dalam ayat sebagaimana Rasulullah Saw menegaskan seruannya kepada Allah adalah *millah Ibrahim* di hadapan kelompok Yahudi tersebut.

Pendapat Ath-Thabari – yang menyatakan bahwa kata *millah Ibrahim* dalam Al-Qur`an merupakan bentuk distingsi antara agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw dan agama Yahudi dan Nasrani yang mereka buat-buat – dikuatkan secara teks dengan adanya *munāsabatu al-āyah* di mana kata *millah Ibrahim* ditemukan. Dalam enam tempat adanya kata tersebut, peneliti menemukan bahwa kata *millah Ibrahim* kebanyakan berkaitan dengan keadaan golongan Yahudi dan Nasrani yang dijelaskan dalam ayat sebelum atau sesudahnya. Sebagai contoh, ayat di atas – Surah An-Nahl ayat 123 –

dilanjutkan dengan ayat tentang teguran Allah kepada golongan Yahudi berkaitan dengan Hari Sabtu.

Dari beberapa penemuan di atas, maka jelas bahwa yang dimaksud dengan *millah Ibrahim* dalam ayat adalah perkara agama yang bersifat *us}ul* atau pokok dan bukan yang bersifat *furū'* atau cabang. Hal ini dikuatkan dengan redaksi enam ayat yang memuat kata *millah Ibrahim* selalu diakhiri dengan kata *wa mā kāna min al-musyrikīn*, yang berarti Nabi Ibrahim As bukanlah orang yang menyekutukan Allah – mentauhidkan Allah SWT. Dengan demikian, maka *millah Ibrahim* yang dimaksud ayat adalah agama Islam yang mentauhidkan Allah SWT.

Dr. Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya *Al-Munīr* mengungkapkan bahwa kata *millah* pada Surah An-Nahl sebagaimana disebut di atas, berarti syariat Nabi Ibrahim As yang bersifat *us}ul*, yaitu panggilan kepada tauhid dan keutamaan akhlak dan amal, sedangkan syariat yang bersifat *furū'* ia menyerahkan pada perkembangan zaman, kesempurnaan akal, dan kematangan naluri manusiawi (Zuhaili, 1991, hlm. 264). Beliau menyandarkan alasan tersebut pada Q.S. Al-Maidah [5]: 48 tentang keniscayaan perubahan syariat dari masa ke masa. Pendapat demikian, secara tidak langsung mengindikasikan bahwa melandaskan kewajiban sunat perempuan pada ayat tersebut tidaklah dibenarkan, mengingat perkembangan zaman menuntut dinamika hukum agar berlaku secara universal dan relevan dengan perkembangan zaman.

Analisis Hadis yang Melegitimasi Hukum Wajibnya Sunat Perempuan

Asal usul pemahaman Q.S. An-Nahl [16]: 123 di atas yang dipahami sebagai ayat wajibnya khitan pada perempuan tidak terlepas dari hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim yang dipahami sebagai penjelas ayat tersebut dalam kitab *Fathul Mu'in bi Syarh'ji Qurrati Al-'Uyūn* (Al-Ma'bari, t.t., hlm. 591).

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ: حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (اِخْتَنَّ إِبْرَاهِيمُ بَعْدَ ثَمَانِينَ سَنَةً، وَاخْتَنَّ بِالْقُدُومِ)

Hadis di atas termaktub dalam kitab sahih Bukhari nomor hadis 5940 (Al-Bukhari, 1993, hlm. 2320) dan kitab sahih Muslim nomor hadis 2370 (Al-Qusyairi, 1912, hlm. 97). Berarti secara sanad, hadis tersebut merupakan hadis sahih karena termaktub dalam dua

kitab hadis sahih – Sahih Bukhari dan Sahih Muslim. Namun, apakah redaksi hadis di atas mengandung makna perintah atau tidak?

Jika melihat pada salah satu syarah hadis yang termaktub dalam kitab *Syarahju S}ahih Al-Bukhārī li Ibnī Bat}tāl*, Ibnu Battal menjelaskan perbedaan pendapat berkaitan dengan alat sunat yang dipakai Nabi Ibrahim As. Di samping itu, ia juga menjelaskan perbedaan pendapat mengenai hukum khitan berdasarkan riwayat yang ia nukil dari Ibnu Abbas tentang dikhitannya Ibnu Abbas saat Rasulullah Saw dikepung di rumahnya dan riwayat lain yang menjelaskan bahwa Rasulullah Saw tidak memerintah Salman untuk bersunat ketika ia masuk Islam (Abdul Malik, 2003, hlm. 68).

Ibnu Battal lebih lanjut menjelaskan perbedaan hukum di kalangan *fuqahā* – Imam Syafi'i dan Imam Malik – berkaitan dengan hukum sunat. Peneliti tidak menemukan adanya pendapat dari kedua imam yang melandaskan penyimpulan hukum atas hadis ini secara langsung. Sebagaimana dijelaskan dalam syarahnya, Ibnu Battal menyatakan bahwa wajibnya hukum sunat menurut Imam Syafi'i berlandaskan Surah An-Nahl ayat 123 yang telah disebut di atas karena ia memahami *millah Ibrahim* dengan khitan sebagaimana disebutkan dalam hadis ini bahwa Nabi Ibrahim As bersunat dengan kapak (Abdul Malik, 2003, hlm. 68). Dengan kata lain, ia menjadikan hadis ini sebagai informasi yang menguatkan ayat tersebut, bukan sebagai rujukan langsung karena hadis ini mengandung redaksi perintah.

Dari syarah Ibnu Battal di atas, dapat disimpulkan bahwa hadis ini tidak mengandung redaksi berupa perintah yang memungkinkan pelaksanaan hukum dalam tingkatan wajib ataupun sunnah, melainkan hadis ini lebih mengandung informasi berkaitan dengan cara dan waktu pelaksanaan khitan yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim As. Hal ini dikuatkan oleh syarah Nawawi terhadap hadis ini yang hanya menukil riwayat yang menjelaskan perbedaan waktu dan cara khitan Nabi Ibrahim As (An-Nawawi, 1970, hlm. 122).

Sayangnya, peneliti belum menemukan sisi historis yang melatar belakangi penyampaian hadis ini. Dengan tidak ditemukannya sisi historis tersebut, maka peneliti menyimpulkan bahwa jika hadis ini disampaikan tanpa konteks yang melatar belakangnya, maka hadis ini jelas disampaikan dari keinginan Nabi Muhammad Saw

sendiri yang ingin menginformasikan khitan yang dilakukan Nabi Ibrahim As kepada kaum muslimin saat itu. Karena informasi tersebut berimplikasi pada banyaknya kaum muslimin saat itu yang disunat (Al-Jauziyyah, 1971, hlm. 187), maka hadis ini dipahami oleh mayoritas muslim di Indonesia sebagai dalil syara' atas wajibnya khitan bagi laki-laki.

Masalah muncul ketika hadis di atas dipahami sebagai dalil wajibnya khitan tidak hanya bagi laki-laki, akan tetapi ia wajib pula bagi perempuan, apalagi jika pendapat ini dikuatkan dengan hadis sebagai berikut.

وَأَخْبَرَنَا أَبُو زَكَرِيَّا بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ، أَنبَأَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي دَارِمٍ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى بْنِ إِسْحَاقَ، ح وَأَخْبَرَنَا أَبُو سَعْدِ الْمَالِينِيُّ، أَنبَأَ أَبُو أَحْمَدَ بْنُ عَدِيِّ الْحَافِظُ، ثنا أَبُو حَلِيْفَةَ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ الْجَمْحِيُّ، ثنا زَائِدَةُ بْنُ أَبِي الرَّقَادِ، ثنا ثَابِتٌ، عَنِ أَنَسِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا حَفَضْتَ فَأَشْبِي وَلَا تَنْهَكِي، فَإِنَّهُ أَسْرَى لِلْوَجْهِ، وَأَخْطَى عِنْدَ الرَّوْجِ " قَالَ أَبُو أَحْمَدَ: هَذَا يَرْوِيهِ عَنْ ثَابِتِ زَائِدَةَ بْنُ أَبِي الرَّقَادِ، لَا أَعْلَمُ يَرْوِيهِ عَنْهُ غَيْرُهُ

Hadis di atas termaktub dalam kitab *As-Sunan Al-Kubrā* karya Al-Baihaqi nomor 17562 (Al-Baihaqi, 2003, hlm. 562). Dalam kitab *Al-Hilal Al-Ibrīziyyah min At-Ta'liqāt Al-Bāziyyah 'alā S}ahīhi Al-Bukhārī*, Abdullah bin Baz menyimpulkan bahwa hadis ini merupakan hadis daif dan tidak sampai derajat sahih. Dalam kitab tersebut, ia mengambil riwayat hadis ini melalui thoriq 'Auf bin Muhammad Abu Ghassan yang dalam salah satu riwayatnya terdapat riwayat dari Abu Bakhtari yang meriwayatkan hadis dari Ali, padahal Abu Bakhtari tidak mendengar apa-apa dari Ali ra (Baz, 2007, hlm. 122). Dari pendapat di atas, maka sanad hadis yang disebutkan di atas bermasalah pada salah satu thoriqnya, walaupun thoriq dari hadis yang termaktub di atas tidak dianggap bermasalah.

Jika meninjau dari konteks yang melatarbelakangi datangnya hadis, hadis di atas muncul sebagai respons dari Rasulullah Saw yang melihat budaya sunat perempuan di Madinah, yang mana budaya ini tidak ditemukan di Makkah, terkhusus di suku Quraisy. Menanggapi hal baru yang dilihatnya, Rasulullah Saw merespons hal tersebut sebagai usaha agar budaya tersebut tidak menimbulkan madharat bagi perempuan. Hal ini terlihat jelas dari redaksi hadis yang menyarankan para wanita tukang khitan di Madinah agar tidak berlebihan dalam mengkhitan, sehingga tidak menghilangkan syahwat

perempuan yang dikhitan (Ar-Ramihi, 2019, hlm. 199). Dengan demikian, hadis ini tidaklah mengandung perintah khitan perempuan, karena perintah bermula dari ketiadaan perbuatan. Jika perbuatan sudah ada, maka redaksi yang berindikasi perintah tidak bermakna mengadakan perbuatan, namun bermakna mengarahkan (*irsyād*).

Analisis *Maqās}id* dalam Mewujudkan Permenkes

Dalam pendahuluan, telah dijabarkan beberapa kasus dan peristiwa yang muncul beriringan dengan kasus sunat perempuan yang dialami oleh seseorang perempuan. Dari beberapa kasus yang ada, maka hukum syariat yang diproduksi oleh para mujtahid klasik perlu dipertimbangkan kembali. Pertimbangan ini membutuhkan produk hukum yang telah dikeluarkan sebelumnya demi mengetahui *maqās}id* dari pensyarian suatu perbuatan.

Jika merujuk kepada kitab syarah yang dikarang oleh An-Nawawi yang mensyarah hadis-hadis dari sahih Muslim, peneliti menemukan bahwa Nawawi menempatkan hukum khitan pada bab taharah (An-Nawawi, 1970, hlm. 146). Dengan kata lain, An-Nawawi menempatkan khitan sebagai bentuk penyucian kemaluan agar kotoran bekas kencing tidak membekas pada kulit yang belum dipotong. Jika demikian, maka tentunya kotoran pada kemaluan laki-laki yang belum disunat akan lebih membekas daripada kotoran pada kemaluan perempuan. Dalam hal ini, maka hadis mengenai khitan Nabi Ibrahim As relevan dengan kesehatan kemaluan laki-laki, sehingga hukum khitan dari informasi hadis ini cocok jika ditempatkan pada posisi sunah bahkan wajib.

Berbeda halnya dengan apa yang terjadi pada wanita. Jika hadis kedua yang disebutkan di atas, ditujukan kepada para tukang khitan di Madinah agar tidak berlebihan dalam memotong sehingga menghilangkan syahwat yang merupakan faktor terjadinya harmoni dalam hubungan rumah tangga, maka khitan perempuan – dalam hal ini sunat perempuan – tidak perlu dilakukan jika sunat tersebut dimaksudkan untuk mengontrol syahwat perempuan. Hal ini tentunya tidak adil jika dibandingkan dengan tujuan sunat laki-laki yang tujuannya untuk menyucikan kemaluan dari najis.

Dari sini, maka beberapa kasus yang sudah disebutkan di pendahuluan harus menjadi pertimbangan utama dalam menerapkan sunat perempuan, karena Islam tidak hanya memandang *maqās}id syāri'* melainkan memandang pula *maqās}id al-mukallaf*

yang dalam hal ini, kesehatan reproduksi demi menjaga jiwa (*hifz}u an-nafs*) dan keturunan (*hifz}u an-nasl*).

SIMPULAN

Tidak ditemukan hadis yang secara eksplisit memerintahkan sunat perempuan sampai ke tingkatan wajib. Dalil-dalil syara' dari Al-Qur'an dan hadis sebagaimana sudah dipaparkan sebelumnya, menjadi alat legitimasi atas langgengnya sunat perempuan ini berdasarkan pemahaman setiap orang yang ingin membawa sunat perempuan entah pada kewajiban atau bahkan pelarangan. Hal ini seharusnya sudah selesai, mengingat dalam Islam segala sesuatu tidak hanya ditentukan dari produk hukum yang dihasilkan dari pemahaman terhadap nas, akan tetapi pertimbangan maslahat dan *maqas}id* perlu menjadi perhatian pula, bahkan diutamakan di atas produk hukum yang sudah berlaku. Perubahan zaman menuntut produk hukum untuk dinamis dan fleksibel, namun tidak menyalahi *maqas}id* pensyariaan yang diketahui melalui redaksi nas secara langsung maupun melalui bantuan para mujtahid di zaman klasik.

Berkaitan dengan praktik sunat perempuan, sosialisasi dan pelurusan pemahaman perlu dilakukan terus menerus, agar masyarakat yang melakukan praktik ini karena agama lebih memahami esensi perintah agama yang menginginkan maslahat pada pemeluknya, sehingga praktik ini bisa diminimalkan yang berimplikasi pada penerimaan masyarakat terhadap permenkes yang telah disahkan pada kurun waktu tertentu. Selain itu, perlu adanya pandangan-pandangan baru melalui analisis teks keagamaan yang merekonstruksi pemahaman masyarakat sehingga turut mempertimbangkan dampak negatif yang mungkin ditimbulkan dari praktik sunat perempuan bersamaan dengan dampak negatif dari tidak disunatnya perempuan sebagaimana yang dijelaskan dalam agama, sehingga masyarakat semakin sadar dan lebih mendasari praktik sunat perempuan pada pemahaman yang baik terhadap kesehatan dan dalil-dalil agama yang marak digunakan.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Malik, I. B. A. A.-H. 'Ali bin K. bin. (2003). *Syarh}u S}ah}ih Al-Bukh}ar}i li Ibn}i Bat}t}al* (Vol. 9). Maktabatu Ar-Rusydi.

- Al-Baihaqi, A. B. A. bin A.-H. bin A. A.-B. (2003). *As-Sunan Al-Kubrā* (Vol. 8). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah.
- Al-Bukhari, A. A. M. bin I. (1993). *S}ahīh Al-Bukhārī* (Vol. 5). Dar Ibnu Katsir.
- Al-Jauziyyah, M. bin A. B. bin A. bin S. S. I. Q. (1971). *Tuh}fatu Al-Maudūd bi Ah}kāmi Al-Maulūd*. Maktabatu Dar Al-Bayan.
- Al-Ma'bari, Z. A. bin A. A. bin Z. bin A. bin A. (t.t.). *Fath}u Al-Mu'īn bi Syarhi Qurrati al-'Ayn bi Muhimmāti ad-Dīn*. Daar Ibn Hazm.
- Al-Manzur, J. A. D. M. ibn M. ibn A. I. (t.t.). *Lisan al-arabi*. Darul Ma'arif.
- Al-Qusyairi, A. A.-H. M. bin A.-H. bin M. (1912). *Al-Jāmi' As}-S}ahīh (S}ahīh Muslim)*. (Vol. 7). Dar Ath-Thiba'ah Al-'Amirah.
- Al-Wahidi, A. al-H. 'Ali bin A. bin M. 'Ali. (1992). *Asbābu Nuzūli Al-Qur`ān*. Dar Al-Ishlah.
- An-Nawawi, A. Z. M. Y. bin S. (1970). *Syarh}u An-Nawawi 'Alā Muslīm* (Vol. 15). Dar Ihya' at-Turats Al-'Arabi.
- Ariesta, P. S. R. (2018). *Praktik Sunat Anak Perempuan (Studi tentang Relasi Kuasa dan Reproduksi Kuasa dalam Praktik Sunat Anak Perempuan dalam Perspektif Gender)*. Universitas Airlangga.
- Ar-Ramihi, A. bin R. bin A. (2019). *Al-Ārā Al-Fiqhiyyah Al-Mu'ās}irah Al-Mah}kūm 'alaihā bi Asy-Syudzūdzi fī Al-'Ibādah* (Vol. 1). Dar At-Tahbir.
- Asrori, A. M., & Ismail, S. (1998). *Khitan Dan Aqiqah: Upaya Pembentukan Generasi Qur'ani*. Al-Miftah.
- Ath-Thabari, A. J. M. bin J. (t.t.). *Jāmi'u al-Bayān 'an Ta`wīlu Āyi Al-Qur`ān* (Vol. 3). Dar At-Tarbiyah wa At-Turats.
- Baz, A. A. bin A. bin. (2007). *Al-Hilal Al-Ibrīziyyah min At-Ta'liqāt Al-Bāziyyah 'alā S}ahīhi Al-Bukhārī* (Vol. 4). Dar At-Tadammuriyyah.
- Dahlan, A. A. (t.t.). *Suplemen Ensiklopedi Islam*. PT. Ichtiyar Baru Van Hoeve.
- Halim, M. N. A. (2001). *Mendidik Kesalehan Anak*. Pustaka Amani.
- Hodijah, S. N. (t.t.). *Persimpangan Antara Tradisi & Modernitas Hasil Kajian Kualitatif Pemotongan/Pelukaan Genitalia Perempuan (P2GP) di 10 Provinsi 17 Kabupaten/Kota*. Komnas Perempuan.
- Ma'luf, L. (t.t.). *Al Munjid Fi al-lughah Wa A'lamu*. Darul Masyriq.
- Nahe'i. (t.t.). *Khitan Perempuan Perspektif Islam*.
- Nantabah. (t.t.). *Determinan Orang Tua Dalam Perilaku Sunat Anak Perempuan Di Indonesia (Determinants of Parents for Female Children Circumcision in Indonesia)*.
- Population Council Jakarta. (2003). *Research Report Female Circumcision In Indonesia: Extent Implication and possible intervention to Uphold Women's Health Right*.
- Ulwan, A. N. (1996). *Pendidikan Anak Dalam Islam: Pemeliharaan Kesehatan Jiwa Anak* (H. A. M. Hakim, Penerj.). Remaja Rosda Karya.

WHO. (2001). *Female Genital Mutilation*. World Health Organization.

Zuhaili, W. (1991). *At-Tafsīr Al-Munīr* (Vol. 14). Dar Al-Fikr.



Ulama Perempuan dan Moderasi Beragama: Kajian atas Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia

Zunly Nadia^{1*}

¹Sekolah Tinggi Agama Islam Pandanaran (STAISPA) Yogyakarta

*Correspondence: zunlynadia@gmail.com

Abstract:

The Indonesian Women's Ulama Congress is a medium for women clerics to consolidate women clerics and strengthen their clerical capacities, meet one another and then move together to build Islamic civilization, nation and humanity together with men, the state and all other elements of civil society. KUPI religious meetings are one of the important activities within KUPI that show the religious views of female clerics on various problems in society. What the KUPI did in the religious meeting was one of the religious moderation movements. This is due to the use of the perspective of mubalah, essential justice and women's experience as the basis of KUPI's religious views which shows that there is a dialectic between text and context, as well as a dialectic between text, author and audience which is carried out in a balanced way. So that KUPI's religious views reflect ijthad which is very contextual and is expected to be able to solve community problems

Keywords: KUPI, KUPI ijthad, religious deliberation.

Abstrak

Kongres Ulama Perempuan Indonesia menjadi salah satu media bagi para ulama perempuan untuk mengkonsolidasikan ulama perempuan dan memperkuat kapasitas keulamaannya, bertemu satu sama lain kemudian bergerak bersama untuk membangun peradaban Islam, bangsa dan kemanusiaan bersama dengan laki-laki, negara dan seluruh elemen *civil society* lainnya. Musyawarah keagamaan KUPI merupakan salah satu kegiatan penting di dalam KUPI yang memperlihatkan pandangan keagamaan ulama perempuan terhadap berbagai problem di dalam masyarakat. Apa yang dilakukan KUPI di dalam musyawarah keagamaan tersebut merupakan salah satu gerakan moderasi beragama. Hal ini karena menggunakan perspektif mubadalah, keadilan hakiki dan pengalaman perempuan sebagai basis dari pandangan keagamaan KUPI yang memperlihatkan adanya dialektika antara teks dan konteks, serta dialektika antara teks, *author* dan *audience* yang dilakukan secara seimbang. Sehingga pandangan keagamaan KUPI ini mencerminkan ijthad yang sangat kontekstual dan diharapkan bisa menyelesaikan persoalan masyarakat.

Kata kunci: KUPI, ijthad KUPI, musyawarah keagamaan.

Pendahuluan

Selama ini, pandangan umum masyarakat kita tentang sosok ulama adalah sosok laki-laki. Ulama tidak hanya identik dengan penguasaannya dalam bidang agama tetapi juga peranannya di dalam masyarakat. Ulama juga identik dengan pimpinan atau pengasuh pondok pesantren yang bisa dikatakan hampir semuanya berjenis kelamin laki-laki. Kehadiran sosok ulama laki-laki di dalam ruang-ruang publik masyarakat

muslim menjadi hal yang sangat lumrah, sehingga tidak mengherankan jika kemudian penyebutan kata ulama secara otomatis merujuk pada sosok laki-laki.

Sebaliknya, keberadaan ulama perempuan selama ini kurang mendapatkan tempat atau porsi yang sama sebagaimana ulama laki-laki. Meskipun sebenarnya banyak sekali sosok ulama perempuan yang berkiprah di dalam masyarakat. Dalam dunia akademis, kajian-kajian tentang ulama perempuan juga tidak sebanding dengan kajian tentang ulama laki-laki. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Azyumardi Azra bahwa langkanya kajian tentang ulama perempuan ini tidak hanya di Indonesia tetapi juga di wilayah muslim lainnya seperti di Saudi Arabia, Asia Barat, Afrika dan anak benua India dan lain sebagainya.¹ Meskipun kajian awal beliau tentang ulama perempuan di Timur Tengah mengisyaratkan adanya ulama perempuan yang tercatat di dalam sumber-sumber sejarah Islam, tetapi pengetahuan tentang ulama perempuan secara umum masih sangat terbatas, bahkan Azyumardi menyebutnya dengan “sejarah yang gelap.”

Semenjak diadakannya kongres ulama perempuan Indonesia (KUPI) yang pertama di pondok pesantren Kebon Jambu Al-Islamy Babakan Ciwaringin Cirebon pada tanggal 25-27 April tahun 2017, kesadaran akan pengakuan eksistensi ulama perempuan semakin besar. Hal ini juga terlihat dari kajian-kajian tentang ulama perempuan yang semakin banyak sejak tahun 2017. Ada yang mengkaji tentang sejarah ulama perempuan dari berbagai daerah di Indonesia, ada juga yang mengkaji tentang peran ulama perempuan di dalam masyarakat² Meskipun setelah tahun 2000an kajian tentang ulama perempuan sudah mulai bermunculan,³ namun demikian kajian dan eksistensi ulama perempuan semakin terlihat semenjak diselenggarakannya KUPI tersebut.

Tulisan ini akan membahas tentang KUPI sebagai sebuah gerakan moderasi beragama di Indonesia melalui kajian tentang musyawarah keagamaan yang diselenggarakan di dalam kongres ulama Indonesia tersebut. Kajian ini merupakan penelitian pustaka dengan menggunakan metode diskriptif kualitatif. Dalam hal ini penulis menyajikan data dengan cara mendiskripsikan hasil musyawarah keagamaan yang diselenggarakan dalam Kongres Ulama perempuan Indonesia yang pertama. Setelah didiskripsikan kemudian dilakukan analisa dan pemaknaan.

¹ Azyumardi Azra, “Biografi Sosial-Intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Histiografi,” pengantar dalam buku *Ulama Perempuan Indonesia*, Jajat Burhanuddin (ed.), (Jakarta: PPIM IAIN Jakarta dan Gramedia, 2002). Lihat juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad xvii & xviii: akar pembaharuan Islam Indonesia*,

² Diantaranya adalah buku tentang ulama perempuan Banten yang menulis tentang sejarah lima ulama perempuan di Banten, lihat Masykur Wahid dan Umdatul Hasanah (ed.), *Ulama Perempuan Banten: Dari Makkah, Pesantren dan Majelis Ta’lim untuk Islam Nusantara*, (Yogyakarta: Bildung, 2017), Tulisan Irma Juraida tentang eksistensi dan kontribusi ulama perempuan di kabupaten Aceh Barat dalam *Jurnal Community*, Vol. 3, no 1 tahun 2017, “Muriah Ulama Perempuan dari Benua Etan”, yang ditulis oleh Husnul Fatimah Ilyas dalam *Jurnal al-Qalam*, vol 24 no. 2 tahun 2018, Penelitian Hasanatul Jannah tentang Ulama Perempuan Madura dalam disertasinya di Universitas Airlangga Surabaya tahun 2019, , penelitian tentang pemikiran ulama perempuan nyai Khairiyah Hasyim oleh Ninda Novalia dalam tesisnya di UIN Walisong Semarang tahun 2019, Peran Ulama Aceh yang ditulis oleh Muslim Zainuddin dalam..., tulisan Ilham Munzhir dan Yusron Razak tentang Ulama peran ulama perempuan dari Padang Panjang Sumatera Barat Fauziah Fauzan dalam *Kafa’ah Journal* 10 (1) tahun 2020, dan lain sebagainya.

³ Diantaranya adalah , “Sejarah ulama perempuan dari Kalimantan Fatimah bin Abdul Wahab Bugis,” yang ditulis oleh Saifuddin dalam *Jurnal Al-Banjari* Vol 8, no. 2 Juli tahun 2009, tulisan La Mansi tentang “Ulama Perempuan kota Palu Sulawesi Tengah,” dalam *jurnal Al-Qalam*, vol.19, no.1, tahun 2013, tulisan Annisa tentang “Kiprah Ulama Perempuan Nyai Hj. Nok Yam Suyami di Temanggung Jawa Tengah , “ dalam *Jurnal Musawa* Vol 13, no 2 tahun 2014.

Pembahasan

1. Ulama Perempuan dalam Perspektif KUPI

Kata ulama secara bahasa berarti orang yang memiliki ilmu. Tidak ada batasan spesifik dalam pengertian ini. Namun seiring dengan berkembangnya keilmuan dan terbentuknya disiplin ilmu keislaman, kata ulama menjadi menyempit dan diartikan sebagai orang yang menguasai ilmu agama khususnya dalam bidang fikih. Pengertian ulama secara sempit ini menjadi pengertian yang dominan dipakai di dalam masyarakat muslim secara umum. Namun demikian di Indonesia, seorang yang ahli dalam fikih tidak cukup untuk dikatakan sebagai ulama. Karena yang juga penting dalam terminologi ulama di Indonesia adalah pengakuan dari komunitas dengan mempertimbangkan integritas moral dan kedekatan dengan umat terutama di tingkat akar rumput serta keterlibatan secara intens dengan dalam berbagai kegiatan sosial keagamaan seperti pengajian, majelis taklim dan lain sebagainya.⁴

Dalam literatur sejarah peradaban Islam, sejarah keulamaan perempuan telah ada jejaknya sejak masa Nabi Saw. Mereka tidak ada tetapi memiliki peran penting di dalam proses turunnya wahyu. Pada masa Nabi Saw perempuan diberikan ruang yang cukup luas dalam berbagai bidang. Mereka tidak segan mengungkapkan pandangannya dalam bidang agama. Bahkan para sahabat perempuan ini memiliki kontribusi besar dalam menyebarkan ajaran Islam melalui periwayatannya. Ada banyak sahabat perempuan yang menjadi rujukan dan mempunyai murid-murid dari kalangan sahabat laki-laki dan perempuan.⁵

Dalam sejarah Islam Indonesia, ulama perempuan mempunyai peran dan kontribusi yang cukup besar dalam perkembangan bangsa dan peradaban. Diantara mereka ada yang masuk di dalam catatan emas sejarah, namun masih banyak dari ulama perempuan ini yang tidak ditempatkan secara layak di dalam catatan sejarah perkembangan bangsa dan juga di dalam catatan sejarah Islam. Salah satu urgensi dari terselenggaranya KUPI ini adalah untuk mengkonsolidasikan ulama perempuan dan memperkuat kapasitas keulamaannya, bertemu satu sama lain kemudian bergerak Bersama untuk membangun peradaban Islam, bangsa dan kemanusiaan Bersama dengan laki-laki, negara dan seluruh elemen *civil society* lainnya.⁶

Definisi ulama menurut KUPI adalah orang yang memiliki ilmu mendalam, yang dengannya memiliki rasa takut kepada Allah (berintegritas), berkepribadian mulia (*akhlaqul karimah*), mengamalkan, menyampaikan, menegakkan keadilan dan memberikan kemaslahatan pada semesta (*rahmatan lil 'alamin*).⁷ Dalam perspektif KUPI ulama perempuan adalah orang yang berilmu mendalam baik perempuan maupun laki-laki yang memiliki rasa takut kepada Allah (berintegritas), berkepribadian mulia (akhlak kariimah), menegakkan keadilan dan memberikan kemaslahatan kepada semesta (*rahmatan lil 'alamin*). Takut dan takwa kepada Allah tidak hanya untuk urusan

⁴ Jajat Berhanuddin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, (Jakarta: Gramedia dan PPIM IAIN Jakarta, 2022), hlm xxviii-xxix

⁵ Zunly Nadia, "Perempuan dan Periwatan Hadis: Kajian atas Subyektifitas Perempuan dalam Periwatan Hadis," *Disertasi* pada program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2019.

⁶ Tim KUPI, *Dokumen Resmi Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia*, (Yogyakarta: KUPI dan Bildung, 2017), hlm 13-18

⁷ Definisi ini terinspirasi dari Habib Abdullah al-Haddad dalam *An-Nashaaih ad-Diniyah*, bahwa Ilmu ulama itu harus mengantarkannya pada perilaku mulia dan perbuatan baik yang bermanfaat. *Ibid.*, hlm 19.

kemanusiaan untuk umum, tetapi juga untuk urusan perempuan secara khusus. Begitupun terkait dengan akhlak mulia, menegakkan keadilan dan memberikan kemaslahatan, tidak hanya untuk hal-hal yang menyangkut laki-laki tetapi juga persis sama secara umum tetapi sama persis dalam hal – hal yang menyangkut dengan perempuan , sehingga tercipta relasi kesalingan yang harmonis antara laki-laki dan perempuan, dan tanpa kekerasan dalam mewujudkan cita-cita kemanusiaan yang adil dan beradab.⁸

2. Musyawarah Keagamaan KUPI dan Problem Kemanusiaan Kontemporer

a. Paradigma dan Metodologi Musyawarah Keagamaan KUPI

Kongres ulama perempuan Indonesia ini diselenggarakan pertama kali pada tanggal 25-27 April 2017. Kongres ini diikuti oleh 519 orang peserta terdaftar dan berasal dari berbagai daerah di Indonesia dan 131 pengamat dari Indonesia dan juga mancanegara, mulai dari Malaysia, Afganistan, Bangladesh, Saudi Arabia, Paakistan, Nigeria, Kenya, Singapura, Tailand, Filiphina, Australia, Amerika dan Belanda. Peserta yang hadir ini tidak hanya berlatar ulama perempuan dari berbagai latar belakang organisasi, tetapi juga ulama perempuan dari pengurus majelis ta'lim, pengasuh dan ustadzah pesantren. Selain itu KUPI juga dihadiri oleh para akademisi, peneliti serta aktivis perempuan dari berbagai latar belakang.

KUPI diselenggarakan oleh tiga Lembaga yang telah lama bermitra dan bersinergi, yaitu Rahima,⁹ Alimat¹⁰ dan Fahmina.¹¹ Penyelenggaraan KUPI ini tidak lepas dari wacana yang telah diusung sebelumnya oleh ketiga Lembaga tersebut sebagai LSM dan forum diskusi para intelektual Islam.

Adapun hasil dari KUPI pertama di tahun 2017 ada tiga hal: *pertama* adalah ikrar keulamaan perempuan. Ikrar ini merupakan pernyataan sikap mengenai eksistensi, peran dan kiprah keulamaan perempuan yang dibacakan diakhir kegiatan KUPI. *Kedua* sikap dan pandangan keagamaan yang dikeluarkan Musyawarah Keagamaan KUPI. Musyawarah keagamaan KUPI ini merupakan forum keagamaan yang dibentuk khusus untuk menjawab isu-isu krusial yang diajukan masyarakat guna memperoleh jawaban sebagai sikap dan pandangan keagamaan ulama perempuan. Sedangkan yang *ketiga* adalah rekomendasi dari hasil diskusi paralel KUPI. Hasil ketiga KUPI ini yang kemudian menjadi rujukan bagi program-program dan kegiatan KUPI selanjutnya.¹²

⁸ *Ibid.*, hlm 19-20.

⁹ Rahima sebagai pusat Pendidikan dan informasi tentang Islam dan hak-hak reproduksi perempuan adalah Lembaga swadaya masyarakat yang berfokus pada pemberdayaan perempuan dalam perspektif Islam. Rahima berdiri pada tanggal 5 Agustus tahun 2000 ini hadir untuk merespon kebutuhan informasi tentang gender dan Islam. *Ibid.*, hlm v. Lihat juga <https://swarahima.com/tentang-rahima/>.

¹⁰ Alimat adalah Gerakan pemikiran dan aksi masyarakat Indonesia yang bertujuan untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dalam keluarga dalam perspektif Islam. Alimat didirikan pada tanggal 12 Mei 2009 oleh sejumlah aktivis baik sebagai individu maupun berasal dari organisasi yang memiliki kepedulian dan keprihatinan terhadap perempuan dalam tatanan keluarga, seperti Komnas perempuan, fatayat NU, Aisyiyah, Nasyiatul Aisyiyah, Lakpesdam NU, PEKKA, KPI< PSW UIN Sunan Kalijaga, PSG STAIN Pekalongan, Rahima, Fahmina dan GPPBM. *Ibid.*, Lihat juga <https://kupipedia.id/index.php/Alimat>

¹¹ Fahmina adalah institusi dan Gerakan untuk melakukan ikhtiar transformative untuk mengubah kehidupan umat manusia secara berkelanjutan kearah relasi sosial yang berkeadilan, bemartabat, humanis, demokratis, pluralis berbasis tradisi kritis pesantren dan kearifan local, baik dalam tatanan structural maupun kultural. Fahmina didirikan pada tahun 1999 di Arjawinangun Cirebon dan berkiprah secara massif pada tahun 2001. *Ibid.* Lihat juga <https://famina.id>

¹² Tim KUPI, *Dokumen Resmi...Ibid*, hlm 49-51.

Sebagaimana yang telah disebutkan diatas, musyawarah keagamaan yang diselenggarakan pada KUPI yang pertama ini diselenggarakan untuk membahas isu yang dihadapi masyarakat di lapangan. Dari isu-isu tersebut kemudian dikerucutkan menjadi Sembilan tema yang menjadi pembahasan dalam diskusi paralel KUPI. Dari Sembilan tema ini kemudian, yang paling banyak dibahas dan dianggap isu yang paling krusial adalah tentang kekerasan seksual, pernikahan anak dan kerusakan alam. Sehingga ketiga isu inilah yang kemudian dibahas di dalam musyawarah keagamaan KUPI.

Ada Sembilan nilai dan prinsip yang menjadi paradigma KUPI, yaitu ketauhidan, kerahmatan, kemaslahatan, kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan dan kesemestaan. Nilai-nilai tersebut kemudian dipakai dengan cara pandang makruf, mubadalah dan keadilan hakiki dalam relasi gender. Paradigma inilah yang dipakai di dalam metodologi musyawarah keagamaan KUPI. Melalui perspektif mubadalah akan memastikan cara pandang terhadap perempuan sebagai subjek utuh kehidupan dan manusia yang setara dengan laki-laki. Sedangkan perspektif keadilan hakiki akan meniscayakan pentingnya mempertimbangkan pengalaman biologis dan sosial perempuan yang berbeda.¹³

Musyawarah keagamaan KUPI merupakan forum pengambilan keputusan ulama perempuan Indonesia tentang masalah-masalah sosial keagamaan. Sebelum diadakan kegiatan musyawarah keagamaan, diadakanlah halaqah-halaqah keagamaan sebagai pengantar. Halaqah ini diadakan oleh komunitas, Lembaga, atau kelompok individu yang beiman dan mengadopsi visi gerakan KUPI. Sebelum halaqah ini dilakukan, kajian individu dipersiapkan terlebih dahulu untuk mendalami data, analisis, refleksi dan argumentasi yang relevan.¹⁴

Dalam memproses tahapan ini, pandangan keagamaan ulama perempuan Indonesia memiliki empat karakteristik, yaitu partisipatoris (melibatkan pihak-pihak dari berbagai latar belakang), terbuka (dapat menerima pandangan dari beagai pihak dan bisa dipertanggungjawabkan ke masyarakat luas), responsive (merespon persoalan-persoalan nyata yang terjadi di masyarakat dan mengandung aspek ketidakadilan akibat relasi sosial yang timpang), dan dialektik (diproses dengan cara mendialogkan teks dan konteks, antara prinsip universal dan kearifan lokal, dan antara kepentingan jangka Panjang dan pendek).¹⁵

Adapun penulisan hasil musyawarah keagamaan KUPI harus mengikuti sistematika yang mencakup: (1) *Tashawwur* (deskripsi) yakni penjelasan tentang masalah atau persoalan yang akan dibahas dan diputuskan secara komprehensif, yang mencakup fakta-fakta di lapangan dalam bentuk sebagai problem dalam berbagai aspek. (2) *Adillah* (dasar-dasar hukum) yakni sumber-sumber hukum yang digunakans ebagai dasar pengambilan keputusan yang berupa nash Alqur'an, Hadis, *aqwalul* ulama, dan konstitusi negara republik Indonesia. (3) *Istidlaal, Istidlaal*, yakni proses analisis dengan cara menggunakan dalil-dalil yang bersumber dari Al-qur'an dan Hadis untuk melihat persoalan yang dibahas dan diputuskan dengan mempertimbangkan *aqwalul ulama* dan konstitusi negara Republik Indonesia. (4) Sikap dan pandangan keagamaan sebagai rumusan hasil utama dari musyawarah keagamaan. (5) *Tazkiyah*, yakni rekomendasi yang ditujukan kepada pemangku kepentingan sebagai tindak lanjut dari keputusan musyawarah. (6) *Maraji'* referensi atau daftar sumber yang dijadikan rujukan dalam

¹³ Faqihuddin Abdul Qodir, *Metodologi Fatwa KUPI; Pokok-pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*, (Cirebon: KUPI, 2022), hlm 79-81.

¹⁴ *Ibid.*, hlm 259.

¹⁵ *Ibid.*, hl, 261-262

pengambilan keputusan musyawarah keagamaan dan (7) *Marafiq*, yakni lampiran-lampiran yang berisi kutipan langsung nash AL-Qur'an, hadis, dan *aqwalul* ulama, serta konstitusi negara Republik Indonesia.¹⁶

b. Musyawarah Keagamaan KUPI I sebagai respon atas Problem Kemanusiaan

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya. Musyawarah keagamaan KUPI yang pertama telah memberikan pandangan keagamaan atas tiga tema, yaitu kekerasan seksual, pernikahan anak dan perusakan alam semesta. Ketiga tema ini dibahas dengan membentuk pimpinan sidang musyawarah yang terdiri dari ketua, wakil ketua, sekretaris, *mushahih*, dan tim perumus. Karena konsep ulama perempuan menurut KUPI adalah tidak hanya yang berjenis kelamin perempuan tetapi orang yang berilmu mendalam baik perempuan maupun laki-laki yang memiliki rasa takut kepada Allah (berintegritas), berkepribadian mulia (akhlak kariimah), menegakkan keadilan dan memberikan kemaslahatan kepada semesta (rahmatan lil 'alamin). Maka para ulama perempuan yang menjadi pimpinan sidang di dalam musyawarah keagamaan KUPI juga terdiri dari laki-laki perempuan. Diantara ulama perempuan KUPI yang berjenis kelamin laki-laki adalah KH. Dra Husein Muhammad, Lc, KH. Imam Nakha'I, KH. Mukti Ali, Lc, Dr. KH Wawan Gunawan Abdul Wahid, KH. Marzuki Wahid, M.A dan lain sebagainya.

Di dalam *tashawwur* (deskripsi) tentang permasalahan di ketiga tema tersebut, disebutkan data dan fakta yang terjadi di dalam masyarakat kita. Terkait dengan masalah kekerasan seksual misalnya, salah satu data yang dituliskan adalah data dari komnas perempuan tentang kasus kekerasan seksual di ranah KDRT/personal maupun komunitas, serta dampaknya bagi perempuan baik secara fisik maupun mental dalam beagai bidang. Selain itu adanya bentuk diskriminasi terhadap perempuan sejak mengalami kekerasan hingga penanganan Ketika melapor.¹⁷

Deskripsi masalah tersebut kemudian diakhiri dengan beberapa pertanyaan yang akan diputuskan di dalam musyawarah, apa hukum kekerasan seksual, apakah perkosaan sama dengan perzinahan dan apa pandangan tentang aparat negara dan pihak-pihak yang bekewajibab untuk melindungi korban tetapi tidak menjalankan kewajibannya atau bahkan menjadi pelakunya, serta apakah Islam mengenal konsep pemberatan hukuman terhadap pelaku seperti itu.

Pertanyaan-pertanyaan tersebut kemudian dijawab, dengan mengacu kepada sumber-sumber hukum Al-Qur'an, hadis, *aqwal ulama* dan hukum konstitusi negara. Dasar hukum tersebut dibagi di dalam tiga, sesuai dengan pertanyaan yang telah disebutkan, yakni *pertama* dalil hukum kekerasan seksual dari Al-Qur'an dan *kedua* dalil tentang pertanyaan apakah perkosaan sama dengan perzinahan. Sedangkan yang *ketiga* adalah dalil hukuman bagi aparat negara sebagai pelaku dan konsep pemberatan hukuman.

Dalil hukum yang besumber dari Al-Qur'an dan Hadis berbeda-beda sesuai dengan pertanyaan, sehingga dibagi dalam tiga sub bab. Sedangkan dalil hukum negara dari ketiga pertanyaan tersebut sama yakni berasal dari UUD 1945 pasal 28 A (ayat 1), 28 B

¹⁶ Tim KUPI, *Dokumen Resmi...Ibid.*, hlm 52-54

¹⁷ *Ibid.*, hlm 59-60.

(ayat 1), 28 C (ayat 1), 28 D (ayat 1) 28 E (ayat 1), 28 G(ayat 1), 28 H(ayat 2), 28 I(ayat 1, 2 dan 4), 28 J (ayat 1).¹⁸

Misalnya, dalil tentang hukum kekerasan seksual di dalam Al-Qur'an, disebutkan dalam beberapa ayat, yaitu Q.S Al-Isra (17) : 70 tentang status manusia, Q.S Al-Nisa (4): 19 tentang larangan melecehkan martabat perempuan, Q.S Al-Taubah (9): 71 tentang perintah bagi laki-laki dan perempuan untuk saling menjaga satu sama lain, Q.S Al-Nuur (24): 4-5 tentang larangan menuduh perempuan zina tanpa bukti, Q.S Al-Ahzab (33): 58 tentang larangan menyakiti orang yang tidak besalah, Q.S Al-Buruuj (85): 10 tentang larangan mendatangkan bencana kepada orang yang beriman, Q.S Al-Nuur (24): 33 tentang larangan memaksa perempuan untuk melacurkan diri meskipun budak.¹⁹

Adapun sumber dari hadis diantaranya: H.R Bukhari nomor hadis 67 tentang menjaga martabat kemanusiaan, H.R Bukhari nomor hadis 2277 tentang larangan perdagangan perempuan walaupun ia budak, H.R Bukhari nomor hadis 5182 tentang jenis-jenis perkawinan yang dilarang pada masa jahiliyah.²⁰

Sedangkan sumber hukum dari *aqwalul* ulama, KUPI mengutip beberapa pendapat ulama yang diantaranya adalah Imam Syafi'i dalam kitabnya *al-Umm*, Wahbah al-Zuhaili dalam kitabnya *al-Fiqhul al-Islamiy wa Adillatuhu*, Al-Qurtubi dalam kitabnya *al-Jami' fi Ahkamil Qur'an*, serta dalam kitab *Qaraaraat wa Tausiyyaat Majma'il al-Fiqhil al-Islamiy al-Dauliy*.²¹

Setelah sumber hukum didapatkan, maka tahap selanjutnya adalah analisis. Di dalam analisisnya, KUPI juga menggunakan analisis tekstual kebahasaan terhadap ayat-ayat Al-qur'an dan hadis Nabi Saw. Selain merujuk kepada sumber-sumber hukum yang telah disebutkan sebelumnya, juga dijelaskan bagaimana pembelaan Nabi Saw terhadap perempuan dengan mempercayai kesaksian perempuan. Contoh makruf dari Nabi Saw bagaimana membela perempuan yang berada di dalam kondisi sosial yang timpang.²²

Setelah melakukan analisis terhadap pertanyaan-pertanyaan yang tersebut di dalam deskripsi, tahap kemudian adalah menjelaskan sikap dan pandangan keagamaan sebagai keputusan musyawarah yang diakhiri dengan tazkiyah atau rekomendasi. Dalam membahas tema kekerasan seksual, rekomendasi ditujukan kepada tujuh institusi atau Lembaga, yakni keluarga, masyarakat, ulama dan tokoh agama, pemerintah, aparat penegak hukum dan petugas Lembaga layanan, korporasi dan untuk ormas dan lembaga-lembaga di masyarakat.

Dari tema-tema yang diusung di dalam pembahasan musyawarah keagamaan KUPI terlihat bagaimana KUPI merespon persoalan-persoalan atau isu yang sedang dihadapi masyarakat kita tidak hanya perempuan tetapi masalah kemanusiaan secara umum. Masih banyak pihak yang memandang persoalan kekerasan seksual terhadap perempuan secara diskriminatif tanpa melihat pengalaman perempuan. Penjelasan di dalam analisis yang mencakup merujuk kepada sumber-sumber ajaran agama dan konstitusi memperlihatkan bagaimana pandangan keagamaan KUPI berdialektika dengan konteks sosial dan budaya Indonesia. Sehingga keputusan di dalam musyawarah

¹⁸ *Ibid.*, hlm 77

¹⁹ *Ibid.*, hlm 61-64

²⁰ *Ibid.*, hlm 64-66

²¹ *Ibid.*, hlm 67.

²² *Ibid.*, hlm 79.

keagamaan tersebut bisa relevan dan diimplementasikan sesuai dengan konteks masyarakat Indonesia.

3. KUPI sebagai Gerakan Moderasi Beragama di Indonesia

Moderasi beragama menjadi salah satu fokus dari pemerintah saat ini. Istilah Moderasi beragama sebagai kritik atas keberislaman yang ekstrem memang baru muncul belakangan, namun dalam praktiknya moderasi beragama sudah dilakukan dan diserukan sejak masa Nabi Saw dan sahabatnya.

Moderasi dalam Bahasa Inggris *moderation* berarti adalah sikap sedang dan tidak berlebih-lebihan. Di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) moderasi berarti pengurangan kekerasan atau penghindaran keekstriman.²³ Dalam konteks beragama, moderasi beragama seringkali merujuk pada Q.S Al-Baqarah (2): 143.²⁴ Dalam ayat tersebut kalimat "*wa kadzalika ja'alnaakum ummatan wasathan*" dijadikan sebagai tolak ukur uraian tentang modaresi beragama dalam pandangan Islam, sehingga moderasi ini dinamai *wasathiyyah*.²⁵ Moderasi beragama dimaknai sebagai cara pandang, sikap dan perilaku yang berorientasi di tengah-tengah, berupaya bertindak adil, tidak ekstrem atau berlebihan di dalam beragama.

Dalam menafsirkan kata "*ummatan wasathan*", para ulama menafsirkan secara berbeda-beda Al-Tabari menafsirkannya dengan makna "baik (*al-khiyar*) dan "adil" (*al-'adl*). Sedangkan Ibnu Katsir menafsirkan kata "*wasathan*" dengan "yang terbaik" (*al-khiyar wa al-ajwad*) dan adil.²⁶

Imam Fakhruddin al-Razi (w. 1209 M) dalam tafsirnya menyatakan, kata "*wasath*" dalam ayat itu mengandung empat arti. Pertama, '*adl* (keadilan) yaitu tidak memihak salah satu pihak. '*Adl* juga berarti jauh dari dua sisi *ekstrem* (*al-bu'du 'an tharafayn al-ifrâth wa al-tafrîth*). Sebab, adil terwujud dengan menjauhi sikap ekstrem. Kedua, sesuatu yang terbaik (*khiyâr*). Ketiga, paling utama (*aktsaru fadhilâ*). Keempat, tidak berlebihan dalam melakukan ibadah dan kegiatan keagamaan.²⁷

Dalam perspektif Ditjen Bimas Islam, ada sembilan nilai moderasi beragama, yakni *Rahamutiyah* berarti anti kekerasan, *insaniyah* (kemanusiaan), '*adliyah* (keadilan), *mubadalah* (berimbang), *masalahah* (kemaslahatan umum), *mu'ahadah wathaniyah* (komitmen kebangsaan), *dusturiyah* (taat konstitusi), *tasamuhiyah* (toleransi) dan '*urfiyah* (penghargaan tradisi lokal).²⁸ Tanpa adanya nilai-nilai tersebut, maka praktik keberislaman akan terjatuh pada tindakan ekstrem atau berlebihan, keras, kasar, dan

²³ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/moderasi>

²⁴ Yang artinya: Demikian itulah kami telah menjadikan kamu ummatan wasathan agar kamu menjadi saksi-saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad Saw) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang dahulu kamu mengarah ke sana (Bait al-Maqdis) menjadi kiblat kamu (sekarang Ka'bah di Mekkah) melainkan agar Kami mengetahui (dalam dunia nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat itu) terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, dan Allah tidak akan menyia-nyiakan iman kamu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.

²⁵ M. Quraish Shihab, *Wasathiyyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2019), hlm 6.

²⁶ Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-risalah, cet I, 2000), vol III hlm 141-145. Lihat juga Abu al-Fida Ismail Ibn Kastir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet 1, 1419), vol I, hlm 327.

²⁷ Al-Razi, hlm

²⁸ *Ibid.*,

zalim dalam berinteraksi dengan sesama, terlebih di dalam masyarakat yang beragam suku, agama, budaya seperti halnya masyarakat muslim di Indonesia.

Kesembilan nilai dari moderasi beragama diatas tentu saja sangat relevan dengan nilai dan gerakan yang diusung oleh KUPI. Hal ini karena sembilan nilai moderasi beragama yang menjadi dasar bagi pengembangan masyarakat untuk menjadi masyarakat madani, juga menjadi dasar dari gerakan ulama perempuan yang tergabung di dalam KUPI. Kebijakan moderasi agama ini tentu saja tidak akan benar-benar terwujud dan dirasakan masyarakat jika tidak menyertakan perempuan sebagai subyek perumusan dan pemanfaatannya. Karena moderasi beragama memang seharusnya memberikan dampak positif bagi seluruh masyarakat tanpa membedakan jenis kelamin.²⁹

Apa yang telah dilakukan para ulama perempuan dalam KUPI merupakan bentuk keterlibatan ulama perempuan dalam gerakan moderasi agama terutama dalam ranah pengembangan konsep teologis dan kehidupan beragama serta praktik moderasi beragama.³⁰ Dalam hal ini terlihat dalam perspektif dan paradigma yang digunakan oleh KUPI pada musyawarah keagamaan yang telah diselenggarakan. Sebagaimana yang telah dideskripsikan sebelumnya, proses musyawarah keagamaan KUPI ini memiliki karakteristik partisipatoris (melibatkan pihak-pihak dari berbagai latar belakang), terbuka (dapat menerima pandangan dari beagai pihak dan bisa dipertanggungjawabkan ke masyarakat luas), responsive (merespon persoalan-persoalan nyata yang terjadi di masyarakat dan mengandung aspek ketidakadilan akibat relasi sosial yang timpang), dan dialektik (diproses dengan cara mendialogkan teks dan konteks, antara prinsip universal dan kearifan lokal, dan antara kepentingan jangka Panjang dan pendek). Melalui empat karakteristik tersebut, KUPI berusaha meminimalisir bahkan meniadakan kesewenang-wenangan dan pemaksaan dalam proses interpretasi teks.

Kesewenang-wenangan dalam proses interpretasi teks ini seringkali terjadi di lembaga-lembaga fatwa karena tidak ada proses interaksi antara *author*, *teks* dan *audience*. Sehingga fatwa-fatwa yang dihasilkan alih-alih memberikan solusi justru menjadi sumber masalah. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Abou Fadl bahwa sebuah makna tidak bisa ditentukan hanya oleh *author*, Meskipun *author* tampaknya telah menformulasikan maksudnya ketika membentuk sebuah teks dan pembaca berusaha untuk memahaminya. Akan tetapi pada kenyataannya maksud *author* tidak menentukan makna sebuah teks, sehingga tidak dibenarkan jika kemudian menuntut agar pembaca dibatasi oleh maksud *author*. Maksud *author* seperti yang terungkap dalam teks, terikat oleh pembaca, konteks historis dan bahasa.

Makna juga tidak bisa ditentukan oleh peranan teks semata. Meskipun terdapat pengakuan terhadap otonomi teks, dimana teks yang mempunyai sistem makna bahasa yang rumit, sehingga dapat dipandang sebagai satu-satunya sarana yang mampu menentukan makna, tetapi pada kenyataannya nilai sebuah teks ditentukan oleh

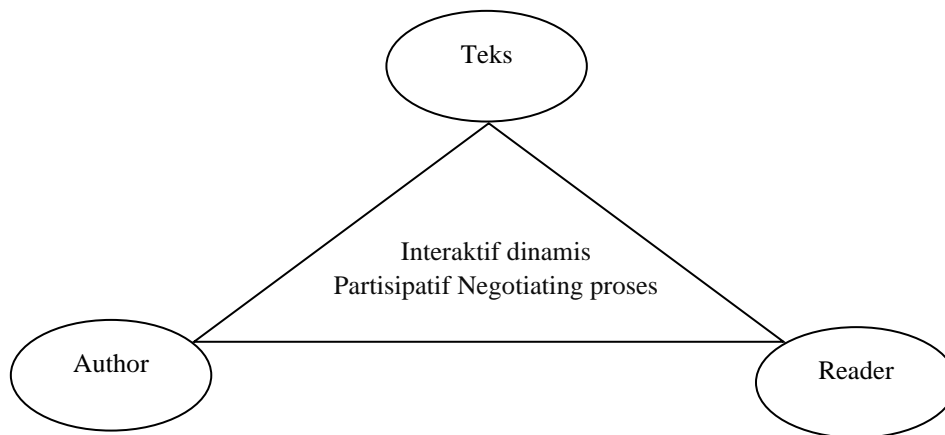
²⁹ Tim Penyusun Ditjen Bimas Islam, *Moderasi Beragama Perspektif Bimas Islam*, (Jakarta: Sekretarian Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, 2022), hlm 256.

³⁰ Menurut Alissa Wahid, perempuan bisa terlibat di dalam gerakan moderasi agama, setidaknya dalam 4 ranah: *pertama*, pengembangan konsep teologis dan kehidupan beragama yang diwujudkan dalam finalisasi konsep moderasi beragama dan konsep posisi perempuan dalam moderasi beragama, *kedua* kebijakan pengelola negara yang dapat direalisasikan dalam bentuk ideologisasi dan kebijakan afirmatif. *Ketiga* gerakan sosial moderasi beragama dapat dijalankan melalui fasilitasi perempuan dan kelompo perempuan erta kelompok agama yang beragam. *Keempat* praktik kehidupan keagamaan diwujudkan dengan melibatkan perempuan dalam pengarusutamaan moderasi beragama. Tim Penyusun Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, *Moderasi Beragama Perspektif Bimas Islam*, (Jakarta: Sekretariat Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, 2022).

bagaimana teks itu digunakan oleh pembaca. Makna juga tidak bis ditentukan oleh pembaca saja, meskipun semua pembaca membawa subjektivitasnya masing-masing kepada kehendak pengarang dan teks. Tetapi, jika hanya berfokus pada respons pembaca maka peran penting bahasa dan teks dalam menjembatani berbagai subjektivitas akan terabaikan³¹.

Disinilah kemudian sebagaimana pemikiran Abou Fadl, sebuah makna harus ditentukan hanya oleh *author*, *text* dan *audience/reader*. Karena seharusnya diantara ketiga unsur tersebut terjadi proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dialektis³². Dari sini kemudian penetapan makna tidak pernah bersifat abadi dan bebas dari kesalahan. Proses inilah yang menurut saya coba dilakukan oleh KUPI dalam musyawarah keagamaannya, sehingga pandangan keagamaan yang dihasilkan bisa betul-betul menjadi solusi bagi masyarakat.

Hal ini bisa dilihat di dalam bagan di bawah ini:



Gambar 1. posisi antara *author*, *text*, dan *reader/audience*

Dari bagan di atas, terlihat jelas bagaimana posisi antara *author*, *text*, dan *reader/audience*. Dengan hubungan yang interaktif dinamis, partisipatif dan proses negosiasi yang terus-menerus, diharapkan makna tidak hanya ditetapkan oleh salah satu unsur dan menafikan unsur yang lain. Dalam konteks KUPI, *author* adalah ulama perempuan dalam KUPI yang melakukan musyawarah keagamaan untuk memutuskan pandangan keagamaan mereka terhadap berbagai persoalan yang ada di masyarakat. Sedangkan teks disini adalah sumber-sumber hukum baik Al-Qur'an, hadis, *aqwalul ulama*, dasar konstitusi negara yang menjadi sumbe hukum di dalam musyawarah keagamaan. Sumber ajaran utama Al-Qur'an dan hadis, *aqwalul ulama* yang merupakan interpretasi dan pandangan ulama-ulama yang mu'tabar, sedangkan *reader/audience* disini adalah konteks masyarakat dan pengalaman perempuan yang menjadi unsur penting dan sangat diperhatikan di dalam pengambilan keputusan. Ketiga unsur ini selalu berada di dalam posisi yang seimbang, dinamis dan selalu dalam proses negoisasi, sehingga pandangan keagamaan atau fatwa yang dihasilkan melalui proses ini betul betul bisa menjadi problem solver bagi permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat.

³¹ Khaled Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi,) hlm 183-185

³² *Ibid.*,

Kesimpulan

Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) menjadi salah satu perhelatan yang penting dicatat oleh sejarah. Karena KUPI mengkonsolidasikan ulama perempuan dan memperkuat kapasitas keulamaannya, bertemu satu sama lain kemudian bergerak bersama untuk membangun peradaban Islam, bangsa dan kemanusiaan.

Dalam perspektif KUPI ulama perempuan adalah orang yang berilmu mendalam baik perempuan maupun laki-laki yang memiliki rasa takut kepada Allah (berintegritas), berkepribadian mulia (akhlak kariimah), menegakkan keadilan dan memberikan kemaslahatan kepada semesta (rahmatan lil 'alamin). Takut dan takwa kepada Allah tidak hanya untuk urusan kemanusiaan untuk umum, tetapi juga untuk urusan perempuan secara khusus. Begitupun terkait dengan akhlak mulia, menegakkan keadilan dan memberikan kemaslahatan, tidak hanya untuk hal-hal yang menyangkut laki-laki tetapi juga persis sama secara umum tetapi sama persis dalam hal – hal yang menyangkut dengan perempuan, sehingga tercipta relasi kesalingan yang harmonis antara laki-laki dan perempuan, dan tanpa kekerasan dalam mewujudkan cita-cita kemanusiaan yang adil dan beradab

Salah satu agenda utama di dalam KUPI adalah musyawarah keagamaan, yang diselenggarakan untuk membahas isu dan problem yang dihadapi masyarakat di lapangan. Ada Sembilan nilai dan prinsip yang menjadi paradigma KUPI, yaitu ketauhidan, kerahmatan, kemaslahatan, kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan dan kesemestaan. Nilai-nilai tersebut kemudian dipakai dengan cara pandang makruf, mubadalah dan keadilan hakiki dalam relasi gender. Paradigma inilah yang dipakai di dalam metodologi musyawarah keagamaan KUPI. Melalui perspektif mubadalah akan memastikan cara pandang terhadap perempuan sebagai subjek utuh kehidupan dan manusia yang setara dengan laki-laki. Sedangkan perspektif keadilan hakiki akan meniscayakan pentingnya mempertimbangkan pengalaman biologis dan sosial perempuan yang berbeda.

Disinilah menurut penulis, KUPI menjadi salah satu gerakan moderasi beragama melalui nilai dan prinsip yang diusung oleh KUPI dan menjadi paradigma nya. Selain itu, moderasi beragama dalam KUPI juga bisa dilihat melalui proses musyawarah keagamaan yang menunjukkan bagaimana metodologi memahami dan menginterpretasikan teks yang dilakukan dengan menegosiasikan antara teks dan konteks, menyeimbangkan posisi *author*, *text* dan *reader/audience* dengan menggunakan empat karakteristik yakni partisipatoris, terbuka, responsive dan dialektik.

Daftar Pustaka

- Abdul Qodir, Faqihuddin, *Metodologi Fatwa KUPI; Pokok-pokok Pikiran Musayawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*, Cirebon: KUPI, 2022.
- Abou Fadl, Khaled, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: Serambi,,2000.
- Annisa, “Kiprah Ulama Perempuan Nyai Hj. Nok Yam Suyami di Temanggung Jawa Tengah , “ dalam *Jurnal Musawa* Vol 13, no 2 tahun 2014.

- Azra, Azyumardi, "Biografi Sosial-Intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Histiografi," pengantar dalam buku *Ulama Perempuan Indonesia*, Jajat Burhanuddin (ed.), Jakarta: PPIM IAIN Jakarta dan Gramedia, 2002.
- , *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad xvii & xviii: akar pembaharuan Islam Indonesia*,
- Berhanuddin, Jajat (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, Jakarta: Gramedia dan PPIM IAIN Jakarta, 2022.
- Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, Tim Penyusun, *Moderasi Beragama Perspektif Bimas Islam*, Jakarta: Sekretariat Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, 2022.
- Fatimah Ilyas, Husnul, "Muriah Ulama Perempuan dari Benua Etan", dalam *Jurnal al-Qalam*, vol 24 no. 2 tahun 2018.
- Ibn Kastir, Abu al-Fida Ismail, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet 1, 1419), vol I.
- Jannah, Hasanatul, "Ulama Perempuan Madura" *disertasi* Universitas Airlangga Surabaya tahun 2019.
- Juraida Irma, "eksistensi dan kontribusi ulama perempuan di kabupaten Aceh Barat," dalam *Jurnal Community*, Vol. 3, no 1 tahun 2017
- Mansi, La, "Ulama Perempuan kota Palu Sulawesi Tengah," dalam *Jurnal Al-Qalam*, vol.19, no.1, tahun 2013.
- Munzhir, Ilham dan Yusron Razak, "Ulama peran ulama perempuan dari Padang Panjang Sumatera Barat" Fauziah Fauzan dalam *Kafa'ah Journal* 10 (1) tahun 2020.
- Nadia, Zunly, "Perempuan dan Peristiwa Hadis: Kajian atas Subyektifitas Perempuan dalam Peristiwa Hadis," *Disertasi* pada program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2019.
- Novalia, Ninda, "Pemikiran ulama perempuan nyai Khairiyah Hasyim," *Tesis*, UIN Walisongo Semarang tahun 2019.
- Saifuddin, "Sejarah ulama perempuan dari Kalimantan Fatimah bin Abdul Wahab Bugis," dalam *Jurnal Al-Banjari* Vol 8, no. 2 Juli tahun 2009.
- Shihab, M. Quraish, *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2019.
- al-Tabari, Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-risalah, cet I, 2000), vol III.
- Tim KUPI, *Dokumen Resmi Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia*, Yogyakarta: KUPI dan Bildung, 2017.
- Wahid dan Umdatul Hasanah (ed.), *Ulama Perempuan Banten: Dari Makkah, Pesantren dan Majelis Ta'lim untuk Islam Nusantara*, Yogyakarta: Bildung, 2017.

<https://swararahima.com/tentang-rahima/>.

<https://kupipedia.id/index.php/Alimat>

<https://famina.id>



Pencegahan Perkawinan Anak Melalui Optimalisasi Peran Ulama Perempuan Berbasis *Collaborative Governance*

Mustiqowati Ummul Fitriyyah¹, Azilah Maysarah Siregar²

^{1,2}Pusat Studi Gender Dan Anak, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau

*Correspondence: mustiqowati@uin-suska.ac.id, azilahmaysarahs@gmail.com

ABSTRACT

The phenomenon of child marriage is still rife and has a detrimental impact on society, the nation and the state. This has made ending child marriage one of the targets of the Indonesian government. This study aims to determine how the process of optimizing the role of women ulama based on collaborative governance in preventing the practice of child marriage in Indonesia. Using a qualitative approach that will provide detailed research results as a whole. The results of this research are that through face-to-face meetings which are carried out to produce understanding, commitment, trust and temporary results, it turns out that it requires optimizing the role of female clerics and the government in the implementation of child marriage prevention.

Keywords: *Child Marriage, the Role of Women Ulama, Collaborative Governance*

ABSTRAK

Fenomena perkawinan anak masih terus marak terjadi dan menimbulkan dampak yang merugikan masyarakat, bangsa dan negara. Hal ini yang kemudian menjadikan mengakhiri perkawinan anak menjadi salah satu target pemerintah Indonesia. Penelitian ini bertujuan untuk mengenai bagaimana proses optimalisasi peranan ulama perempuan berbasis *collaborative governance* dalam mencegah praktik perkawinan anak di Indonesia. Menggunakan pendekatan kualitatif yang akan memberikan rincian hasil penelitian secara menyeluruh. Adapun hasil dari penelitian ini adalah melalui pertemuan tatap muka yang dilakukan menghasilkan pemahaman, komitmen, kepercayaan dan hasil sementara yang ternyata membutuhkan pengoptimalan peran para ulama perempuan dan pemerintah dalam pelaksanaan pencegahan perkawinan anak.

Kata Kunci: Perkawinan Anak, Peran Ulama Perempuan, Collaborative Governance

PENDAHULUAN

Mengakhiri perkawinan anak merupakan salah satu target pemerintah Indonesia. Perkawinan yang dilangsungkan sebelum mencapai usia yang telah disepakati menurut undang-undang dikategorikan sebagai perkawinan anak atau di bawah umur (Sari, 2021). Rendahnya faktor pendidikan, perekonomian masyarakat, stigma bahwa perempuan adalah masyarakat nomor dua dan kasus hamil di luar nikah menjadi faktor sosial penyebab terjadinya perkawinan anak (Kristianto, 2018). Dampaknya adalah angka putus sekolah yang tinggi, praktik perdagangan anak perempuan berkedok perkawinan, permasalahan kesehatan reproduksi, kemiskinan sampai kematian ibu dikarenakan kehamilan disaat rahim belum siap untuk dibuahi dan terjadinya persalinan dini karena tubuh belum sepenuhnya matang untuk melahirkan dan resiko

mengalami kekerasan dalam rumah tangga yang dapat berupa kekerasan fisik, psikis, verbal dan ekonomi (Raudlatun, 2021; Ulfiyati, 2019). Keadaan ini tentunya sangat berpengaruh terhadap kesejahteraan anak secara keseluruhan, terutama kesejahteraan fisik dan psikologis, serta status dan kekuasaan dalam rumah tangga.

Pemerintah melalui Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak sebenarnya telah menyebutkan bahwa orangtua berkewajiban untuk mencegah terjadinya perkawinan pada usia anak, namun peraturan tersebut tidak serta merta menjadikan orangtua takut dan berhenti melaksanakan perkawinan anak karena peraturan tersebut tidak menyertakan sanksi pidana kepada orangtua yang menikahkan anak perempuannya di usia anak-anak. Perkawinan anak menjadi salah satu momok kegelisahan untuk seluruh lapisan masyarakat termasuk untuk ulama perempuan Indonesia. Ulama perempuan adalah semua ulama, baik laki-laki maupun perempuan, yang memiliki dan mengamalkan perspektif keadilan gender dan memiliki rasa takut kepada Allah (berintegritas), berkepribadian mulia (*akhlaaq kariimah*), menegakkan keadilan, dan memberikan kemaslahatan kepada semesta (*rahmatan lil 'alamiin*) (KUPI, 2017). Melalui hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia Pertama (KUPI I) pada tahun 2017 silam, menyatakan bahwa perkawinan anak wajib dicegah dan mengusulkan agar pemerintah merevisi beberapa pasal yang ada pada Undang-Undang Perkawinan Anak yang dianggap merugikan perempuan dan anak.

Pernyataan ini didukung oleh fenomena kawin anak yang masih terus terjadi di Tahun 2019 di hampir seluruh provinsi di Indonesia. Menurut Badan Pusat Statistik (BPS) terkait proporsi perempuan umur 20-24 yang berstatus kawin sebelum umur 18 menurut provinsi tahun 2019 adalah sebagai berikut:

Tabel 1. Data Perkawinan Anak Indonesia Di Bawah Usia 18 Tahun

No	Provinsi	Jumlah
1	Kalimantan Selatan	21,2%
2	Kalimantan Tengah	20,2%
3	Sulawesi Barat	19,2%
4	Kalimantan Barat	17,9%
5	Sulawesi Tenggara	16,6%
6	Sulawesi Tengah	16,3%
7	Nusa Tenggara Barat	16,1%
8	Bangka Belitung	15,5%
9	Jambi	14,8%
10	Maluku Utara	14,4%
11	Sulawesi Utara	13,5%
12	Sumatera Selatan	13,5%
13	Bengkulu	13,2%
14	Papua Barat	13,2%
15	Gorontalo	13,2%
16	Kalimantan Utara	12,9%

17	Kalimantan Timur	12,4%
18	Jawa Barat	12,3%
19	Sulawesi Selaan	12,1%
20	Lampung	12,1%
21	Papua	11,2%
22	Jawa Timur	11,1%
23	Jawa Tengah	10,2%
24	Bali	10.2%
25	Maluku	9.5%
26	Nusa Tenggara Timur	8.5%
27	Riau	8.3%
28	Aceh	6.6%
29	Sumatera Utara	6.5%
30	Banten	6.0%
31	Sumatera Barat	6.0%
32	Kepulauan Riau	3.8%
33	DKI Jakarta	3.1%
34	Daerah Istimewa Yogyakarta	3.1%

Sumber: BPS 2019

Tabel tersebut menyatakan bahwa hampir di seluruh provinsi di Indonesia pada tahun 2019 terdapat perkawinan anak. Kalimantan selatan menjadi provinsi tertinggi perkawinan usia anak dengan presentasi sebanyak 21,2% dan Daerah Istimewa Yogyakarta menjadi provinsi terendah angka perkawinan anak dengan presentasi 3,1%. Mencuatnya kasus ini dan masukan yang diberikan melalui KUPI I yang kemudian menjadikan pemerintah menghadirkan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 untuk mencegah terjadinya perkawinan anak (Kristianto, 2018). Nyatanya perkawinan anak masih menjadi masalah kompleks dan harus diselesaikan secara bersama. Yang tidak hanya bisa dilakukan oleh pemerintah saja atau para ulama sendiri. Diperlukan sebuah praktik yang berbasis *collaborative governance* untuk menjadi sebuah landasan konsep kerjasama yang secara bersinergis berupaya untuk menyelesaikan masalah perkawinan anak yang tidak bisa dihadapi sendiri oleh pemerintah.

Ansell dan Gnash berpendapat bahwa *collaborative governance* sebagai sebuah pengaturan pemerintahan dimana satu atau lebih lembaga publik secara langsung melibatkan pemangku kepentingan non-negara dalam proses pengambilan keputusan kolektif yang formal, berorientasi pada konsensus, deliberatif, dan bertujuan untuk membuat, menerapkan kebijakan publik atau mengelola program serta aset publik (Ansell & Gash, 2008). Lima indikator dalam proses *collaborative governance* menurut Ansell & Gash, yaitu: *Face to face dialogue* berkaitan dengan dialog tatap muka atau komunikasi awal antara *stakeholders* untuk pemecahan hambatan komunikasi dan pertetangan pandangan; Membangun kepercayaan atau menghadirkan rasa kepercayaan dalam proses kolaborasi khususnya diantara *stakeholders*; Membangun komitmen, berkaitan dengan tanggungjawab dan kesetiaan dalam proses kolaborasi yang bertujuan untuk mengembangkan potensi keuntungan bersama dan merupakan cara terbaik dalam meraih hasil yang diinginkan; Pemahaman bersama, berkaitan dengan "misi bersama" atau "tujuan bersama" diantara *stakeholders* yang terlibat dalam

proses kolaborasi; dan Hasil sementara, berarti berkaitan dengan kemenangan kecil yang dapat mengarahkan kepada proses kolaborasi yang sukses (Ipan et al., 2021). Oleh karena itu, melalui teori *collaborative governance* menurut Ansell & Gash, penelitian ini akan membahas secara mendalam mengenai bagaimana proses optimalisasi peranan ulama perempuan berbasis *collaborative governance* dalam mencegah praktik perkawinan anak di Indonesia.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif yang bertujuan untuk mengeksplorasi dan memahami suatu gejala sentral pada masalah sosial (Creswell, 2009). Data penelitian dilakukan dengan menggunakan kajian pustaka melalui pencarian dan pengumpulan berbagai informasi dan keterangan yang mampu membantu dalam mengurai serta menganalisis keterkaitan antar variabel penelitian dan menemukan jawaban atas rumusan masalah mengenai optimalisasi peranan ulama perempuan berbasis *collaborative governance* dalam mencegah praktik perkawinan anak di Indonesia. Adapun metode pengolahan dan analisis data menggunakan model analisis data interaktif Miles, Huberman, & Saldana (2014) yang dilakukan mulai dari reduksi data, penyajian data hingga penarikan dan verifikasi kesimpulan.

PEMBAHASAN

Perkawinan Anak

Pemerintah Indonesia mengakui dampak dari perkawinan anak. Apabila suatu perkawinan dilaksanakan pada usia yang sudah matang atau dewasa tentu kedua pasangan mempelai akan lebih memiliki rasa tanggungjawab dibandingkan yang menikah di usia muda (perkawinan anak) (Natsif, 2018). Para ulama sepakat bahwa masalah usia perkawinan tentu sangat erat hubungannya dengan kecakapan bertindak seseorang. Pelaksanaan praktik perkawinan secara naluriah menjadi perbuatan hukum yang meminta pertanggung jawaban dan memberikan beban kewajiban-kewajiban tertentu kepada pelaksananya baik laki-laki maupun perempuan. Agama Islam tidak pernah mengatur secara kongkrit mengenai batas usia minimal perkawinan, yang kerap menimbulkan salah tafsir. Masyarakat menafsirkan bahwa menikah diusia anak diperbolehkan oleh agama. Padahal melalui terjemahan Surat An-Nur ayat 32 dinyatakan bahwa:

"...dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.

Makna kalimat "yang layak berkawin atau menikah" pada terjemahan ayat di atas, menurut M. Quraisy Shihab adalah mampu secara mental dan spiritual untuk dapat membina rumah tangga (Candra.M, 2018). Artinya, setiap manusia yang akan menikah sudah seharusnya siap secara lahir dan batin, matang secara biologis dan psikologis. Usia dan kedewasaan menjadi hal penting yang harus diperhatikan bagi pria dan wanita yang ingin melangsungkan pernikahan. Ketentuan batas usia nikah ini didasarkan kepada pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga perkawinan. Yang ditekankan adalah bahwa calon suami dan istri harus telah siap jiwa dan raganya, agar tujuan perkawinan dapat diwujudkan secara baik dan sehat. Karena perkawinan anak tidak semata-mata hanya berpengaruh terhadap sebuah keluarga, namun juga

berpengaruh pada masyarakat, negara dan dunia. Tidak heran jika kemudian hadir tuntutan bahwa seluruh pihak dalam lapisan masyarakat bertanggung jawab untuk mencegah praktik perkawinan anak.

Optimalisasi Peran Ulama Perempuan

Perkawinan anak dianggap telah merampas hak-hak anak. Hak anak untuk mendapatkan perlindungan dari orangtua, masyarakat dan Negara. Kongres Ulama Perempuan Indonesia Pertama (KUPI I) yang dilaksanakan pada tanggal 25-27 April 2017 (Sidik, 2021). Menjadi ruang untuk para ulama berkomunikasi secara langsung atau yang dapat disebut dengan dialog tatap muka (*Face To Face Dialogue*). Dialog secara langsung ini menjadi proses berkomunikasi antar para ulama, pemerintah dan *stakeholder* terkait lainnya untuk mengoptimalkan peran ulama perempuan. Komunikasi yang dilakukan menjadi suatu hal yang penting untuk mencapai kesepakatan bersama sekaligus sebagai media untuk pembentukan dan pengembangan pembahasan mengenai isu perkawinan anak. Melalui dialog tatap muka yang diinisiasi oleh para ulama perempuan menghadirkan persamaan informasi dan kesepakatan untuk mencegah perkawinan anak.

Gambar 1. Ulama, Tokoh, Pemerintah Dan Perwakilan Pengamat Dari Luar Negeri Dalam Acara Pembukaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia



Sumber: KUPI I, 2017

Gambar diatas terlihat para *stakeholder* terkait berada pada satu forum yang sama diwajibkan untuk ikut berpartisipasi menghasilkan keputusan dan penentuan langkah

selanjutnya dalam kolaborasi yang akan dilakukan. Terciptanya ruang untuk berbagi pengetahuan dan informasi mengenai perkawinan anak menjadikan para *stakeholders* dapat mengetahui secara mendasar terkait informasi mengenai perkawinan anak. Pertemuan para tokoh yang memiliki pengaruh dalam komunitasnya dan memiliki semangat kebersamaan dalam meneguhkan nilai keislaman, kebangsaan dan kemanusiaan yang diisi oleh para ulama perempuan untuk saling berbagi pengetahuan guna membangun pemahaman.

Pada KUPI I yang menjadi ruang untuk berdialog secara langsung, pemerintah hanya sebagai tamu bukan sebagai *leading sector* atau pengendali dialog. Yang berperan secara optimal adalah ulama perempuan sebagai *leading sector*, dan para pengamat sebagai *supporting sector* atau pendukung dialog untuk membahas berbagai isu sosial, salah satunya adalah perkawinan anak. Melalui penciptaan ruang dialog secara langsung ini menciptakan pemahaman bersama antar peserta, pengamat dan *stakeholder* lainnya.

Pemahaman bersama artinya menyangkut visi dan misi bersama. Perbedaan latar belakang menjadikan para ulama perempuan menjadikan mereka berusaha untuk saling memahami satu sama lain. Perbedaan latar belakang para ulama perempuan yang hadir dan berdialog secara langsung menjadikan mereka berusaha untuk saling memahami satu sama lain dan sepakat untuk berusaha secara langsung maupun tidak langsung untuk mewujudkan keadilan relasi antara laki-laki dan perempuan. KUPI I berhasil mempertemukan secara langsung 519 peserta yang terdaftar dari Indonesia dan 131 pengamat dari Indonesia dan mancanegara. Dari Indonesia, hadir para ulama perempuan dan sahabat ulama perempuan dari Pulau Jawa, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Nusa Tenggara, Maluku, dan Papua. Sedangkan dari mancanegara hadir ulama perempuan dan aktivis sebagai pengamat dari 13 negara: Afghanistan, Bangladesh, Malaysia, Saudi Arabia, Pakistan, Nigeria, Kenya, Singapura, Thailand, Filipina, Australia, Amerika, dan Belanda **(6488;)**.

Dari jumlah keseluruhan peserta KUPI I, sekitar 90 % adalah mereka yang datang dari atau bekerja pada pusat-pusat pendidikan Islam seperti pesantren, perguruan tinggi Islam, majlis ta'lim, lembaga dakwah dan pendidikan Islam, dan organisasi kemasyarakatan Islam. Baik sebagai pengasuh, pimpinan, ustadzah, dosen, peneliti, pendidik, muballighah, daiyah, dan penulis. Ada juga yang berstatus sebagai pelaku pemberdayaan perempuan di komunitas mereka masing-masing. Sedangkan 10%nya adalah para aktivis, akademisi, dan jurnalis yang tidak datang dari latar belakang sosio-pendidikan keislaman.

Melalui ruang dialog secara langsung yang berhasil membangun pemahaman satu sama lain, hadir pula sebuah komitmen yang ada pada para ulama perempuan untuk berkomitmen menjamin keberhasilan terlaksananya proses pencegahan perkawinan anak **(9665)**. Komitmen dalam proses kolaborasi berarti meyakini bahwa negosiasi memiliki itikad baik dalam mengembangkan potensi keuntungan bersama dan merupakan cara terbaik dalam memperoleh hasil yang diinginkan. Komitmen yang dimiliki oleh pemerintah dan ulama perempuan pada proses kolaborasi diperlukan untuk membangun kesadaran adanya saling ketergantungan satu sama lain diantara *stakeholders*. Semakin tergantung suatu aktor, maka akan semakin berkomitmen pihak itu terhadap hubungan yang dijalin (Abbad, dalam La Ode, 2018). Pada upaya

pengecahan perkawinan anak, membangun kesadaran saling ketergantungan sangat diperlukan. Para *stakeholders* harus percaya bahwa lebih baik untuk berproses secara bersama ketimbang berjalan sendiri.

Karena keterbatasan kapasitas pemerintah dalam menjalankan fungsi-fungsinya membuat pemerintah melibatkan para ulama perempuan yang berasal dari berbagai latar belakang pendidikan dan pekerjaan yang berbeda untuk dapat membantu menangani salah satu masalah sosial yaitu permasalahan perkawinan anak. Dengan demikian, pemerintah bergantung pada ulama perempuan Indonesia untuk membantu menangani permasalahan perkawinan anak. Begitu pula dengan ulama perempuan Indonesia yang juga bergantung kepada pemerintah karena tanpa arahan dan kewenangan dari pemerintah, maka para ulama perempuan tidak dapat menjalankan kegiatannya dalam membantu menangani permasalahan perkawinan anak. Suatu komitmen dalam proses kolaborasi juga dapat diperkuat dengan memperjelas nilai keuntungan apa saja yang akan diperoleh dan menjelaskan bagaimana tujuan yang dapat mengakomodir semua kepentingan yang dapat dilakukan ketika pemerintah dan para ulama perempuan mendapatkan pemahaman dengan baik.

Salah satu bentuk komitmen ulama perempuan dalam mencegah terjadinya perkawinan anak dilakukan oleh Nyi Hj. Madichah dari Pesantren Putri Bani Latief dan Pesantren Putri Al-Jauharotunnaqiyah Cibeber, Cilegon. Keberadaan dan kedudukan Nyi Hj. Madichah berusaha memberikan dampak melalui kiprahnya bersama masyarakat. Aktivitas Nyi Hj. Madichah dilakukan dengan memberikan pembinaan dan bimbingan kepada masyarakat melalui pengajian di majelis taklim para ibu dan pengajaran di madrasah dan pesantren. Melalui pendidikan di pesantren, beliau berusaha berdakwah memberikan pemahaman dan kesadaran kepada para santri agar mereka tetap menahan diri dari perbuatan yang menjerumus pada zina dan menikah ketika mereka siap secara psikologis dan biologis. Untuk mengisi masa mudanya para santri dapat melakukan hal-hal yang lebih produktif. Keadaan ini menjadi kunci bahwa optimalisasi peran para ulama perempuan dapat dilakukan melalui menciptakan ruang untuk berdialog secara langsung, membangun pemahaman dan menjaga komitmen untuk mencegah terjadinya perkawinan anak yang merupakan tiga indikator dasar dari pelaksanaan *collaborative governance*.

Tata Kelola Kolaboratif (*Collaborative Governance*)

Collaborative Governance menjadi strategi yang membuat beragam pemangku kebijakan berkumpul di forum yang sama untuk membuat sebuah konsensus bersama yang melibatkan aktor non pemerintahan yang dalam kasus ini melibatkan para ulama perempuan Indonesia yang berhasil menjadi sumber informasi akan realitas sejarah perempuan pada umumnya, dan muslimah Indonesia pada khususnya. Perkawinan anak menjadi masalah kompleks dan harus diselesaikan secara bersama. Praktik kerjasama yang berbasis *collaborative governance* hadir untuk menjadi sebuah landasan konsep kerjasama yang secara bersinergis berupaya untuk menyelesaikan masalah perkawinan anak yang tidak bisa dihadapi sendiri oleh pemerintah. Melalui ruang dialog secara langsung menghasilkan pemahaman bersama diiringi oleh sikap membangun komitmen. Namun, pada pelaksanaan proses kolaborasi diperlukan sikap saling percaya antara pemerintah dengan ulama perempuan, dan begitupun sebaliknya.

Kepercayaan menjadi sesuatu yang harus dimiliki oleh para *stakeholders*. Upaya untuk membangun kepercayaan diantara *stakeholders* yang terlibat ini diperlukan suatu peran kepemimpinan fasilitatif untuk dapat mengakomodir pemerintah dan ulama perempuan dalam proses kolaborasi (Bila & Saputra, 2019). Dalam upaya pencegahan perkawinan anak ini, jelaslah bahwa pemerintah adalah aktor yang mengakomodir para *stakeholders* yang terlibat lainnya untuk mengantisipasi terjadinya konflik dan berupaya membangun kepercayaan satu sama lain. Peran kepemimpinan fasilitatif juga harus dapat menjadi wadah untuk mewujudkan kepercayaan.

Dibuktikan dengan ulama perempuan Indonesia yang percaya bahwa pemerintah akan mendukung langkah untuk mencegah perkawinan anak dan sepakat untuk mengusulkan permohonan revisi No.1/1974 tentang usia kawin perempuan. Hal ini dikarenakan Perkawinan dalam Undang-undang No.1 Tahun 1974 pasal 1 didefinisikan sebagai ikatan lahir dan batin antara seorang laki-laki dan perempuan sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Selanjutnya pasal yang mengekalkan ikatan lahir batin antar suami dan istri dalam keluarga yakni yang termaktub dalam pasal 7 ayat (1) yang mengatur batas minimal perkawinan, yaitu 19 tahun bagi perempuan dan 16 tahun bagi wanita.

Usul ini diterima dan disahkan oleh Mahkamah Konstitusi. Pada tanggal 16 Oktober 2019, DPR dan Presiden mengesahkan Undang-Undang Nomor 16 tahun 2019 tentang perubahan Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Dalam Undang-Undang No.16 tahun 2019 tersebut terdapat ketentuan bahwa perkawinan hanya diizinkan apabila pria berusia 25 tahun dan wanita berusia 21 tahun. Namun, pada pasal 7 ayat (2) seolah memberikan celah untuk melemahkan kebijakan batas usia minimal tersebut. Dijelaskan dalam pasal 7 ayat 2; “dalam hal terjadi penyimpangan terhadap ketentuan umur sebagaimana dimaksud pada ayat (1), orang tua pihak pria dan/atau orang tua pihak wanita dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan dengan alasan sangat mendesak disertai bukti-bukti pendukung yang cukup” (Dewi et al., 2019). Hal yang kerap kali menjadi latar belakang diajukannya dispensasi kawin anak karena adanya kasus kehamilan di luar nikah pada remaja. Dispensasi perkawinan ini seolah menjadi kontra produktif dengan kebijakan batas usia minimal perkawinan (Ahmad, Bahromi dkk, 2020).

Pada hasil sementara terbukti bahwa data kekerasan yang dikeluarkan oleh Badan Peradilan Agama (BADILAG) menyatakan bahwa dispensasi nikah mengalami peningkatan ekstrim tiga kali lipat yaitu dari 23.126 kasus pada tahun 2019, dan naik menjadi 64.211 kasus pada tahun 2020 (Perempuan, 2021). Ketidaktaatan masyarakat terhadap pembatasan minimal usia perkawinan sebagaimana yang diatur dalam Undang-Undang No.16 tahun 2019 terlihat dari data BPS 2019 yang mencatat perkawinan anak dibawah 18 di Indonesia adalah 10.82 persen (Ansori, 2020) Hampir 90 persen permohonan dispensasi perkawinan dikabulkan oleh hakim. Hal ini menjadikan Indonesia menjadi salah satu Negara dengan angka perkawinan anak tertinggi di dunia (Triawan, 2020). Sedangkan laporan hasil kerja sama antara *United Nations Children Fund* (UNICEF) dan Badan Pusat Statistik (BPS) menyatakan bahwa setiap tahun selama rentang waktu 2011-2020, lonjakan perkawinan anak sangat mengkhawatirkan dan berpeluang mengancam 14,2 juta jiwa anak perempuan yang menjadi pengantin di seluruh dunia.

Jika dilihat dalam perspektif perlindungan anak, maka perkawinan anak dianggap telah merampas hak-hak anak, karena anak berhak untuk mendapatkan perlindungan dari orangtua, masyarakat dan Negara. Dengan adanya hasil sementara yang telah dicapai bukan berarti kegiatan proses kolaborasi yang terjalin antara pemerintah dan ulama perempuan telah berakhir dan mengalami kegagalan. Tetapi hasil sementara yang telah diperoleh saat ini diharapkan dapat menjadi evaluasi lanjutan atas program-program yang telah dilaksanakan dan dapat menjadi titik awal untuk hadirnya upaya-upaya baru yang berkelanjutan. Menyikapi hal tersebut pemerintah sudah seharusnya bertindak lebih tegas, dan sigap dalam mengoptimalkan peran ulama perempuan di Indonesia sebagai upaya kolaborasi penanganan perkawinan anak dapat dicegah atau bahkan terhapuskan.

Simpulan dan Saran

Pencegahan perkawinan anak yang diusulkan oleh ulama perempuan bertujuan untuk kemaslahatan anak dan kualitas generasi bangsa di masa yang akan datang. *Collaborative Governance* menjadi alternatif solusi yang tepat dalam mengoptimalkan peran ulama perempuan yang menciptakan “kepemilikan bersama” terhadap permasalahan perkawinan anak yang sampai saat ini masih terjadi di Indonesia. Melalui pertemuan tatap muka yang berangkat dari persoalan yang mewakili era saat ini, menimbulkan keresahan akibat persoalan perempuan yang salah satunya adalah perkawinan anak. Telah berhasil membangun pemahaman, komitmen, dan kepercayaan antar pemerintah dan ulama perempuan. Namun, hasil sementara masih menunjukkan bahwa kegagalan implementasi perubahan atas Undang-Undang Nomor 16 tahun 2019 tentang perubahan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan masih menyebabkan lonjakan perkawinan anak di Indonesia dan diperlukan pengoptimalan kerjasama antara pemerintah dan para ulama perempuan untuk mencegah perkawinan anak di Indonesia.

Bentuk kolaborasi dapat dimulai dengan penyamaan persepsi tentang kebijakan pembatasan usia minimal perkawinan, membangun komitmen bersama, dan aksi-aksi konkrit pencegahan antara pemerintah dan para ulama perempuan. Pemerintah di seluruh level harus tegas dalam mengimplementasikan regulasi tentang perkawinan dan perlindungan hak anak yakni Undang-undang nomor 16 tahun 2019. Pemerintah harus saling bersinergi mulai dari Pemerintah Pusat, Pemerintah Daerah, hingga ke Pemerintah Desa untuk mengkampanyekan UU tentang perkawinan anak hingga tercapainya tujuan bersama. Pemerintah perlu melakukan sosialisasi rutin kepada masyarakat mengenai bahaya perkawinan anak. Sedangkan para ulama perempuan perlu bersinergi dengan pemerintah untuk menyatukan persepsi mengenai perkawinan anak. Meski perkawinan itu halal, jika lebih banyak dampak negatifnya maka bisa dikatakan haram. Para Ulama Perempuan harus semakin giat mengedukasi tentang akhlak yang harus di pegang oleh anak dan remaja serta memberikan edukasi bahayanya perkawinan anak. Diharapkan tujuan dari Undang-undang nomor 16 tahun 2019 yakni menekan angka perkawinan anak, dapat diwujudkan secara bersama-sama oleh semua *stakeholder* yang saling berjejaring dan bersinergi.

DAFTAR PUSTAKA

Bila, A., & Saputra, B. (2019). Strategi Collaborative Governance dalam Pemerintahan. *Jurnal Transformasi Administrasi*, 9(2), 196–210.

- Creswell, J. W. (2009). *Research Design Qualitative Quantitative and Mixed Methods Approaches. Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.*
- Dewi, S. M., Rahayu, R., Kismartini, K., & Yuniningsih, T. (2019). Pencegahan Perkawinan Dini dan Sirri melalui Collaborative Governance Berbasis Gender di Kabupaten Pati Berbasis Gender di Kabupaten Pati. *PALASTREN Jurnal Studi Gender*, 12(2), 519. <https://doi.org/10.21043/palastren.v12i2.6357>
- Ipan, Purnamasari, H., & Priyanti, E. (2021). Collaborative Governance dalam Penanganan Stunting. *Kinerja*, 18(3), 383–391.
- Kristianto, P. E. (2018). Peran Ulama Perempuan dalam Menanggapi Perkawinan Anak di Indonesia. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 13(2), 165. <https://doi.org/10.21580/sa.v13i2.2796>
- KUPI. (2017). *Kongres Ulama Perempuan Indonesia.*
- Natsif, F. A. (2018). Problematika Perkawinan Anak (Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif). *Jurnal Al-Qadau*, 5(2), 175–186.
- Perempuan, K. (2021). *Perempuan dalam Himpitan Pandemi: Lonjakan Kekerasan Seksual, Kekerasan Siber, Perkawinan Anak, dan Keterbatasan Penanganan di Tengah Covid-19.* 3(2), 6.
- Raudlatun. (2021). Peran Ulama Perempuan Dalam Upaya Mencegah Pernikahan Anak (Studi Kasus di Kecamatan Rubaru Kabupaten Sumenep). *Jurnal Pendidikan Seni, Bahasa, Dan Budaya*, 4(2), 46–54.
- Sari, I. T. (2021). Peran Ulama Dan Tokoh Masyarakat Dalam Meminimalisir Pernikahan Di Bawah Umur (Studi Kasus Kecamatan Kuta Alam Kota Banda Aceh). *Jurnal Hukum Keluarga*, 4(2), 488–498. <https://medium.com/@arifwicaksanaa/pengertian-use-case-a7e576e1b6bf>
- Sidik, A. (2021). *Perkawinan Anak Dalam Pandangan Kongres Ulama Perempuan Indonesia (Studi Fatwa KUPI NO.02/MK-KUPI-1/IV/2017 Tentang Pernikahan Anak)* (Issue 084).
- Ulfyati, N. S. (2019). Pandangan dan Peran Tokoh Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) dalam Mencegah Perkawinan Anak. *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar'iah*, 11(1), 23–35. <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v11i1.6488>



Generasi Indonesia Emas 2045: Relasi Gender yang Harmonis dan Berkeadilan

Nirva Diana^{1*}

¹Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

*E-mail: nirvadiana@radenfatah.ac.id

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk memberikan gambaran agar dapat mempersiapkan generasi menuju Indonesia Emas 2045. Banyak hal yang perlu dilakukan perbaikan, salah satunya isu penyetaraan gender. Isu kesetaraan gender menjadi salah satu indikator majunya suatu negara, dimana dibutuhkan peran laki – laki dan perempuan dalam pembangunan. Sampai saat ini, banyak dari masyarakat yang belum memahami secara utuh apa itu gender. Mayoritas, gender disempitkan sebagai jenis kelamin, tidak lebih dari itu. Sehingga keterbatasan pemahaman tersebut menyebabkan praktek ketidaksetaraan gender masih sering ditemukan. Di Indonesia, masih banyak dijumpai pelanggaran-pelanggaran yang terkait dengan kesetaraan gender. Sebagai contoh di Provinsi Lampung, sebanyak 239 kasus peristiwa kekerasan terjadi pada perempuan dan anak rentang pada tahun 2021, dengan kasus beragam motif seperti pemerkosaan, pembunuhan, pelecehan, dan sebagainya. Kondisi ini semestinya menjadi pengingat bagi kita bahwa upaya-upaya perbaikan masih harus terus dilakukan. Jika tidak, tercapainya generasi yang harmonis dan berkeadilan menuju Indonesia Emas 2045 sangat berat untuk terealisasi. Dalam upaya mewujudkan gender yang harmonis dan berkeadilan, pemerintah Provinsi Lampung telah membuat kebijakan Pengarusutamaan Gender di daerah atau disebut PUG. PUG merupakan strategi yang dibangun untuk mengintegrasikan gender menjadi satu dimensi integral dari perencanaan, penyusunan, pelaksanaan, pemantauan dan evaluasi atas kebijakan, program dan kegiatan pembangunan di daerah.

Kata Kunci: Gender; Penyetaraan Gender; Indonesia 2045.

Abstract

This paper aims to provide an overview in order to prepare the generation for Golden Indonesia 2045. There are many things that need to be improved, one of which is the issue of gender equality. The issue of gender equality is one of the indicators of a country's progress, where the roles of men and women are needed in development. Until now, many people do not fully understand what gender is. For the most part, gender is narrowed down as gender, nothing more than that. So that this limited understanding causes the practice of gender inequality to be often found. In Indonesia, there are still many violations related to gender equality. For example, in Lampung Province, as many as 239 cases of violence occurred against women and children in 2021, with cases of various motives such as rape, murder, harassment, and so on. This condition should be a reminder to us that improvement efforts still need to be made. If not, achieving a harmonious and just generation towards Golden Indonesia 2045 will be very difficult to realize. In an effort to create harmonious and just gender, the government of Lampung Province has made a Gender Mainstreaming policy in the region or known as PUG. PUG is a strategy built to integrate gender into an integral dimension of planning, drafting, implementing, monitoring and evaluating development policies, programs and activities in the regions.

Keywords: Gender; Gender Equality; Indonesia 2045

PENDAHULUAN

Upaya mewujudkan generasi emas Indonesia pada tahun 2045, dibutuhkan rancangan yang matang agar tercipta masyarakat Indonesia yang berkualitas, maju, mandiri, dan modern, serta meningkatkan harkat martabat bangsa (Abi 2017; Gufanta Hendryko Purba 2022). Kesuksesan mengembangkan masyarakat tentu dapat memberikan peran besar pada pencapaian tujuan pembangunan nasional secara keseluruhan. Dalam hal ini, pengembangan masyarakat itu terdiri atas banyak dimensi yg sangat luas, yakni dimensi sosial, budaya, ekonomi dan politik. Tujuan dan visi Indonesia 2045 dibangun menggunakan 4 pilar dari Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 menjadi dasar berbangsa, bernegara dan konstitusi. 4 Pilar Visi Indonesia 2045 yaitu: 1) Pembangunan Manusia dan Penguasaan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi; 2) Pembangunan Ekonomi Berkelanjutan; 3) Pemerataan Pembangunan; 4) Pemantapan Ketahanan Nasional dan Tata Kelola Pemerintahan (Gufanta Hendryko Purba 2022). Sebagai bentuk persiapan menuju generasi emas 2045, penting bagi kita untuk memahami suatu hal mendasar yang sangat berpengaruh dengan perkembangan suatu negara (Abi 2017; Hasudungan and Kurniawan 2018). Kesejajaran gender bagi suatu negara akan turut memperkuat kemampuan untuk berkembang, keluar dari kemiskinan dan melaksanakan pemerintahan dengan secara efektif. Artinya, upaya dalam menyetarakan gender adalah strategi penting dalam pembangunan untuk memberdayakan masyarakat, baik laki-laki maupun perempuan (Gusmansyah 2019).

Saat ini, pengetahuan masyarakat terkait gender masih belum seutuhnya benar. Hal ini bisa dilihat ketika melakukan kegiatan sosialisasi terkait gender baik di tingkat kecamatan maupun desa (Apriliandra and Krisnani 2021; Tanwir 2018). Tidak sedikit dari masyarakat yang beranggapan bahwa gender itu identik dengan perempuan atau menyamakan gender dengan jenis kelamin. Kenyataannya masyarakat sering salah kaprah terkait gender. Gender, seringkali dihubungkan dengan jenis kelamin. Sesungguhnya, gender dan jenis kelamin merupakan dua hal yang berbeda (Apriliandra and Krisnani 2021; Khaerani 2017). Jenis kelamin mengacu pada kondisi fisik yang secara lahiriah dimiliki oleh seseorang (Marwah 2020; Qomariah 2019). Sedangkan gender adalah pembedaan peran, atribut, sifat, sikap dan perilaku yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Dan, peran gender terbagi menjadi peran produktif, peran reproduksi serta peran sosial kemasyarakatan (Afif, Ubaidillah, and Sulhan 2021; Cislighi and Heise 2020).

PEMBAHASAN

Gender atau "genus" dalam bahasa Latin, berarti tipe atau jenis. Gender merupakan sifat dan konduite yang dilekatkan dalam pria dan wanita yang dibuat secara sosial budaya. Karena dibentuk oleh sosial dan budaya setempat, maka gender tidak berlaku selamanya, tergantung waktu dan tempatnya (Cislighi and Heise 2020; Marwah 2020). Gender pula bisa dipahami sebagai peran, tanggung jawab, sikap, fungsi, hak, dan konduite yang inheren dalam diri laki laki dan wanita yang dipengaruhi oleh sosial

budaya ataupun lingkungan (Marwah 2020; Mustapa et al. 2015; Sobarningsih and Muhtar 2022). Gender sangat erat kaitannya menggunakan kesetaraan antara laki – laki dan wanita. Di Indonesia, semakin marak informasi kesetaraan antara pria dan wanita atau lebih populernya dikenal dengan kesetaraan gender. Isu ini bila dikulik lebih pada akan mengkerucut sebagai perseteruan ketimpangan keadaan dan kedudukan antara pria dan wanita (Gusmansyah 2019; Sulistyowati 2021). Perseteruan ini terjadi ketika wanita mempunyai kesempatan yang terbatas jika dibandingkan pria yang memiliki kesempatan yang lebih luas. Dalam arti lain, terjadinya subordinat berdasarkan salah satu jenis baik itu laki – laki ataupun wanita.

Diskriminasi gender pada setiap daerah mempunyai sifat dan taraf yang beragam (Apriliandra and Krisnani 2021; Khaerani 2017). Banyak data yang menunjukkan bahwa wanita kerap menjadi korban atau berada dalam posisi yang lebih dirugikan, misalkan saja mengenai hal kesenjangan gender pada dunia kerja, terdapat pula kekerasan fisik, perdagangan wanita, bahkan tidak jarang perempuan menerima *catcalling* di tempat umum (Apriliandra and Krisnani 2021; Sarina and Ahmad 2021). Pihak wanita sangat rentan menanggung ketidaksetaraan yang terjadi, meskipun harus dipahami bahwa pada dasarnya ketidaksetaraan yang berlanjut itu akan dapat merugikan seluruh orang. Oleh karena itu, kesetaraan gender adalah dilema utama suatu tujuan pembangunan yang mempunyai nilai tersendiri.

Menurut Badan Pusat Statistik (BPS) Tahun 2020-2045 adalah saat Indonesia mengalami bonus demografi, dengan jumlah penduduk usia kerja (15 – 64 tahun) lebih banyak dibandingkan penduduk usia non-kerja (> 64 tahun) baik laki - laki maupun perempuan (Ningrum et al. 2021). Untuk itu, seluruh penduduk Indonesia, baik perempuan dan laki-laki harus bisa berpartisipasi secara setara dalam proses pembangunan, misalnya proses pengambilan keputusan, memiliki kontrol yang sama atas pembangunan dan memperoleh manfaat yang sama dari pembangunan dengan setara. Kesetaraan gender dapat menjadi strategi pembangunan baik bagi masyarakat untuk memutus lingkaran kemiskinan dan meningkatkan taraf hidup mereka. Namun kenyataannya, Indonesia masih cukup jauh dari tercapainya kesetaraan gender. Sebagai contoh, di Provinsi Lampung, kekerasan terhadap perempuan dan anak masih sering terjadi.

Tabel 1. Bentuk dan Jumlah Kejadian Kekerasan terhadap Perempuan dan Anak di Provinsi Lampung Januari - Desember 2021

Bentuk dan Ranah Kekerasan	Frekuensi	Persentase
Privat		
* Seksual		
Perkosaan	7	2,9%
Incest	-	
Pencabulan	34	14,2%
KdRT	12	5,0%
KBGO	2	

Bentuk dan Ranah Kekerasan	Frekuensi	Persentase
* Fisik		3,3%
Penganiayaan	8	1,3%
Pembunuhan	3	2,9%
Penelantaran (Pembuangan Bayi)	7	0,8%
Penculikan	2	0,4%
Pelarian	1	0,8%
Perampokan	2	0,8%
Ekonomi		
* Psikis	-	
Jumlah	78	33%
Publik		
* Seksual		
Perkosaan*	20	8,4%
Pencabulan	93	38,9%
KDRT	-	
KBGO	5	2,1%
Ekshibionis	1	0,4%
Perdagangan Perempuan (Eksplorasi Anak) pekerja migran	17	7,1%
* Fisik		
Pembunuhan	9	3,8%
Penganiayaan	5	2,1%
Perampokan	5	2,1%
Pelarian		
* Ekonomi (Peminggiran)		
Tidak diketahui	6	2,5%
Jumlah	161	67%
Total	239	100%

Kejadian kekerasan terhadap perempuan dan anak pada Januari hingga Desember 2021 sebanyak 239 kasus. Kasus kekerasan seksual merupakan kasus tertinggi yang terjadi di Lampung, yakni 179 kasus. Secara terinci, kasus kekerasan seksual terjadi di ranah privat sebanyak tujuh (7) kasus perkosaan, tiga puluh empat (34) kasus pencabulan, dua (2) kekerasan berbasis gender online. Sedangkan, di ranah Publik terjadi dua puluh (20) kasus perkosaan, Sembilan puluh tiga (93) kasus pencabulan, lima (5) kasus kekerasan berbasis gender online, satu (1) kasus Ekshibionis, (tujuh belas) 17 kasus perdagangan perempuan Pekerja Migran Indonesia dan anak untuk tujuan eksploitasi seksual. Bentuk kekerasan yang terbanyak kedua adalah Kekerasan dalam Rumah Tangga yakni tiga puluh lima (35) kasus, dilanjutkan sembilan (9) kasus pembunuhan, lima (5) penganiayaan, dan lima (5) perampokan. Dari angka tersebut, menunjukkan bahwa di Lampung setiap bulan terjadi dua puluh (20) kasus kekerasan

terhadap perempuan dan anak, atau setiap minggu terjadi lebih dari lima (5) kasus kekerasan terhadap perempuan dan anak.

Perempuan pekerja migran dan anak di Lampung masih sangat rentan menjadi korban perdagangan orang, tercatat 17 perempuan Pekerja Migran Indonesia menjadi korban TPPO dan Kekerasan Berbasis Gender. Hal itu karena kebanyakan pekerja migran adalah perempuan yang bekerja sebagai pekerja rumah tangga, dan mudah berpindah-pindah majikan hingga tidak terpantau lagi keberadaannya. Kerentanan pekerja migran dalam tiap tahapan migrasi dan berbagai persoalan pelanggaran HAM pada saat bekerja dan kembali ke tanah air masih menjadi persoalan keseharian yang dialami oleh perempuan pekerja migran.

Perlu dipahami bagi kita semua, bahwa Kejadian Kekerasan terhadap Perempuan dan Anak bisa terjadi kapan saja, dimana saja. Baik itu di perkotaan maupun perdesaan dari suatu daerah. Kekerasan terhadap perempuan dan anak juga bisa terjadi pada segala kalangan baik itu anak, dewasa, remaja, bahkan orang tua yang artinya umur tidak menjadi tolak ukur akan kemungkinan – kemungkinan terjadinya kekerasan terhadap perempuan. Berikut data yang peneliti peroleh terkait kekerasan terhadap perempuan dan anak di Provinsi Lampung tahun 2021 dari segi lokasi dan umur korban maupun pelaku.

Tabel 2. Wilayah Kejadian Kekerasan terhadap Perempuan dan Anak di Provinsi Lampung Januari - Desember 2021

Wilayah Kejadian	Frekuensi	Persentase
1. Bandarlampung	47	19,67%
2. Lampung Selatan	32	13,4%
3. Lampung Utara	16	6,7%
4. Lampung Barat	4	1,6%
5. Lampung Tengah	20	8,4%
6. Lampung Timur	34	14,2%
7. Way Kanan	15	6,3%
8. Tulang Bawang	21	8,8%
9. Metro	2	0,8%
10. Pringsewu	7	7,1%
11. Tanggamus	17	4,6%
12. Pesawaran	11	4,6%
13. Mesuji	13	5,4%
Total	239	100%

Berdasarkan wilayah kejadian kekerasan terhadap perempuan, tertinggi terjadi di Kota Bandar Lampung sebanyak 47 kasus, Lampung Timur 34 kasus, Lampung Selatan 32 kasus, Tulang Bawang 21 kasus, Mesuji 13 kasus, Lampung Tengah 20 kasus, Tanggamus 17 kasus, Lampung Utara 16 kasus, Way Kanan masing-masing 15 kasus, Pesawaran 11 kasus dan Pringsewu 7 kasus, Lampung Barat 4 kasus, dan Metro 2 kasus.

Tabel 3. Usia Korban Kekerasan terhadap Perempuan dan Anak di Provinsi Lampung Januari - Desember 2021

Usia Korban (Tahun)	Frekuensi	Persentase
0 - 17	170	71%
18 - 25	20	8%
26 - 30	9	4%
31 - 35	4	2%
36 - 40	5	2%
41 - 45	1	0%
Lebih dari 45	8	3%
Tidak diketahui	22	9%
Total	239	100%

Berdasarkan kategori usia korban, 170 kasus berusia anak (kurang dari 18 tahun). Anak rentan mengalami kekerasan dikarenakan anak dianggap sebagai pihak yang tidak berani melakukan serangan atau perlawanan ketika mengalami kekerasan, dan juga belum memiliki nalar yang cukup atas peristiwa yang terjadi. Kerentanan terhadap anak, juga sering kali terjadi karena orang tua yang kurang waspada terhadap lingkungan sosialnya, adanya pembiaran ketika terjadi perubahan pada perilaku anak-anaknya.

Tabel 4. Jumlah Usia Pelaku Kekerasan terhadap Perempuan dan Anak di Provinsi Lampung Januari - Desember 2021

Usia Pelaku (Tahun)	Frekuensi	Persentase
0-17	25	10,4%
18-25	67	28,04%
26-30	13	5,46%
31-35	15	6,3%
36-40	20	8,4%
41-45	9	3,8%
46 tahun keatas	36	15%
Tidak diketahui	54	22,6%
Total	239	100%

Untuk kategori usia pelaku, berbanding terbalik dengan korban. Pelaku kekerasan terhadap perempuan dan anak hanya ada 25 pelaku yang tergolong usia anak. Sebanyak 208 pelaku berusia di atas 18 tahun atau usia dewasa. Angka ini menunjukkan bahwa kekerasan terhadap perempuan dan anak cenderung dilakukan oleh pelaku berusia dewasa. Pelaku kekerasan seksual didominasi orang terdekat - tetangga, ayah kandung, ayah angkat, kakak kandung, kakak angkat, guru, guru ngaji, pacar, teman, majikan. Berikut data frekuensi hubungan korban kekerasan dengan pelaku kekerasan.

Tabel 5. Hubungan Korban dengan Pelaku Kekerasan Terhadap Perempuan dan Anak di Provinsi Lampung Januari - Desember 2021

Hubungan Korban dengan Pelaku	Frekuensi	Persentase
Kenal	186	78%
Tidak dikenal	46	22%
Total	239	100%

Banyak faktor yang mendasari kasus kekerasan seksual terhadap perempuan dan anak ini terus terjadi. Misalnya, faktor budaya masih melihat perempuan sebagai sekunder dari laki-laki, sehingga perempuan dan anak-anak didominasi, dihina, bahkan dilecehkan, perlindungan seksual masih kurang optimal, dan perempuan dihadirkan sebagai objek ventilasi gejolak seksualitas laki-laki (Mannell et al. 2022; Rugebregt 2022; Setiawan and Purwanto 2019).

Kesetaraan gender itu sendiri tidak hanya dilihat sebagai persamaan hak dan kewajiban tanpa kompensasi (Bettio and Sansonetti 2019; Khuseini 2018). Mengingat semua persoalan yang muncul terkait dengan isu kesetaraan gender, baik hak maupun kewajiban, dimaknai sebagai sepenuhnya setara bagi laki-laki, maka perempuan tentu tidak dapat memikul tanggung jawab laki-laki, begitu pula sebaliknya. Oleh karena itu, dalam setiap aspek tujuan, kita tidak boleh lupa untuk menegakkan hak asasi manusia, mencapai kesetaraan gender, dan memberdayakan.

Pembangunan dan upaya yang berkelanjutan perlu dilakukan supaya bisa tercapai gender yang harmonis dan berkeadilan (Qomariah 2019; Sulistyowati 2021). Harmonis dimaksudkan setiap masyarakat mampu bekerjasama sedemikian rupa, dan menciptakan kecocokan, keserasian, sehingga mengatasi batasan-batasan perbedaan. Hal demikian sejalan menggunakan tujuan dan 4 pilar Indonesia emas 2045, yakni: Melindungi segenap bangsa Indonesia dan semua tumpah darah Indonesia; Memajukan kesejahteraan umum; Mencerdaskan kehidupan bangsa; Melaksanakan ketertiban global yang menurut kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan social (Afif et al. 2021; Anita 2015).

Kesetaraan gender atau gender yang harmonis dan berkeadilan bisa tercapai jika kita semua dapat mengakhiri segala bentuk diskriminasi; menghapuskan segala bentuk kekerasan; menghapuskan semua praktek-praktek yang membahayakan; menyadari dan menghargai pelayanan dan pekerjaan; memastikan bahwa semua perempuan dapat berpartisipasi penuh dalam kehidupan berpolitik, sosial dan ekonomi (Afif et al. 2021; Bettio and Sansonetti 2019; Marwah 2020) hingga mereduksi budaya patriarki melalui peningkatan kualitas pendidikan.

Dalam upaya mewujudkan gender yang harmonis dan berkeadilan, pemerintah Provinsi Lampung telah membuat kebijakan Pengarusutamaan Gender di daerah atau disebut PUG. PUG merupakan strategi yang dibangun untuk mengintegrasikan gender menjadi satu dimensi integral dari perencanaan, penyusunan, pelaksanaan, pemantauan dan evaluasi atas kebijakan, program dan kegiatan pembangunan di daerah. Kebijakan Pengarusutamaan Gender di daerah provinsi lampung terlaksana dalam bentuk: 1)

Kesetaraan rekrutmen tenaga kerja; 2) Promosi jabatan; 3) Penyediaan ruang laktasi; 4) Penyediaan ruang kesehatan; 5) Penyediaan fasilitas disabilitas; 6) Penyediaan tempat penitipan anak; 7) Penyediaan toilet; 8) Penyediaan tempat parkir. Hal demikian dilaksanakan guna mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dengan strategi pengintegrasian gender dalam perencanaan, penyusunan, pelaksanaan, penganggaran, pemantauan, dan evaluasi terhadap kebijakan, program, dan kegiatan pembangunan di Daerah.

Simpulan

Indonesia emas 2045 pada intinya bertujuan untuk mempersiapkan generasi emas yang mampu untuk andil dalam pembangunan bangsa sebagaimana termaktub dalam undang-undang. Akan tetapi, Hal ini akan terhambat jika generasinya masih terbelenggu dalam persoalan ketidaksetaraan gender yang menyebabkan terhambatnya peran dan kerjasama antara laki-laki dan perempuan. Relasi yang harmonis dan berkeadilan sangat penting untuk diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Relasi yang baik ini dapat mereduksi hambatan dalam mewujudkan generasi emas Indonesia 2045.

Daftar Pustaka

- Abi, Antonius Remigius. 2017. "Paradigma Membangun Generasi Emas Indonesia Tahun 2045." *Jurnal Ilmiah Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan* 2(2):85–90. doi: 10.17977/um019v2i22017p085.
- Afif, Nur, Asep Ubaidillah, and Muhammad Sulhan. 2021. "Konsep Kesetaraan Gender Perspektif Fatima Mernissi Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam." *IQ (Ilmu Al-Qur'an): Jurnal Pendidikan Islam* 3(02):229–42. doi: 10.37542/iq.v3i02.131.
- Anita, Rahmawaty. 2015. "Harmoni Dalam Keluarga Perempuan Karir: Upaya Mewujudkan Kesetaraan Dan Keadilan Gender Dalam Keluarga." *Palastren* 8(1):1–34.
- Apriliandra, Sarah, and Hetty Krisnani. 2021. "Perilaku Diskriminatif Pada Perempuan Akibat Kuatnya Budaya Patriarki Di Indonesia Ditinjau Dari Perspektif Konflik." *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik* 3(1):1. doi: 10.24198/jkrk.v3i1.31968.
- Bettio, Francesca, and Silvia Sansonetti. 2019. *New Visions For Gender Equality 2019*. Rome.
- Cislaghi, Beniamino, and Lori Heise. 2020. "Gender Norms and Social Norms: Differences, Similarities and Why They Matter in Prevention Science." *Sociology of Health and Illness* 42(2):407–22. doi: 10.1111/1467-9566.13008.
- Gufanta Hendryko Purba, Cici Fitri Bety. 2022. "Menyongsong Generasi Indonesia Emas 2045 Melalui Pendidikan Karakter Berbasis ISEQ." *Jurnal Kewarganegaraan* 6(2):4076–82.
- Gusmansyah, WERY. 2019. "Dinamika Kesetaraan Gender Dalam Kehidupan Politik Di Indonesia." *Hawa* 1(1). doi: 10.29300/hawapsga.v1i1.2233.
- Hasudungan, Anju Nofarof, and Yusuf Kurniawan. 2018. "Meningkatkan Kesadaran

- Generasi Emas Indonesia Dalam Menghadapi Era Revolusi Industri 4.0 Melalui Inovasi Digital Platform Wwww.Indonesia2045.Org." 1:51–58.
- Khaerani, S. N. 2017. "Kesetaraan Dan Ketidakadilan Gender Dalam Bidang Ekonomi Pada Masyarakat Tradisional Sasak Di Desa Bayan Kecamatan Bayan Kabupaten Lombok Utara." *Qawwam* 11(1):59–76.
- Khuseini, A. Abdulloh. 2018. "Institusi Keluarga Perspektif Feminisme." *Tsaqafah* 13(2):297. doi: 10.21111/tsaqafah.v13i2.1510.
- Mannell, Jenevieve, Hattie Lowe, Laura Brown, Reshmi Mukerji, Delan Devakumar, Lu Gram, Henrica A. F. M. Jansen, Nicole Minckas, David Osrin, Audrey Prost, Geordan Shannon, and Seema Vyas. 2022. "Risk Factors for Violence against Women in High-Prevalence Settings: A Mixed-Methods Systematic Review and Meta-Synthesis." *BMJ Global Health* 7(3). doi: 10.1136/bmjgh-2021-007704.
- Marwah, Sofa. 2020. *Kajian Gender Dalam Ragam Disiplin Ilmu*. Vol. 13. edited by S. Marwah. Universitas Jenderal Soedirman.
- Mustapa, Mazlina Che, Khaidzir Hj Ismail, Mohd Suhaimi Mohamad, and Fauziah Ibrahim. 2015. "Knowledge on Sexuality and Reproductive Health of Malaysian Adolescents – A Short Review." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 211(September):221–25. doi: 10.1016/j.sbspro.2015.11.088.
- Ningrum, Janiar, Jamalludin Jamalludin, Izzun Nafiah, Ferry Maurist Sitorus, Ferlistya Pratita Rari, and Irma Siti Maryamah. 2021. "Dampak Pemindahan Ibu Kota Negara Terhadap Penduduk Dan Ketenagakerjaan Di Provinsi Jawa Barat." *Jurnal Kependudukan Indonesia* 15(2):133. doi: 10.14203/jki.v15i2.492.
- Qomariah, Dede Nurul. 2019. "Persepsi Masyarakat Mengenai Kesetaraan Gender Dalam Keluarga." *Jendela PLS: Jurnal Cendekiawan Ilmiah Pendidikan Luar Sekolah* 4(2):52–58.
- Rugebregt, Reveny Vania. 2022. "Violence Against Women And Its Strategic Role In Covid-19 Control." *Pattimura Law Journal* 6(2):38. doi: 10.47268/palau.v6i2.948.
- Sarina, Oleh, and M. Ridwan Said Ahmad. 2021. "Diskriminasi Gender Terhadap Perempuan Pekerja Di Kawasan Industri Makassar." *Pinisi Journal Of Sociology Education Review* 1(2):64–71.
- Setiawan, I. Putu Agus, and I. Wayan Novy Purwanto. 2019. "Kekerasan Seksual Terhadap Anak Dalam Lingkup Keluarga (Incest) (Studi Di Polda Bali)." *Kertha Wicara : Journal Ilmu Hukum* 8(4):1–16.
- Sobarningsih, Ishmahani, and Tatang Muhtar. 2022. "Kompetensi Pedagogik Guru Abad Ke-21: Sebuah Tinjauan Peran Guru Pada Generasi Z." *Syntax Literate: Jurnal Ilmiah Indonesia* 7(5):5144.
- Sulistyowati, Yuni. 2021. "Kesetaraan Gender Dalam Lingkup Pendidikan Dan Tata Sosial." *IjouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* 1(2):1–14. doi: 10.21154/ijougs.v1i2.2317.
- Tanwir, Tanwir. 2018. "Kajian Tentang Eksistensi Gender Dalam Perspektif Islam." *Al-MAIYYAH: Media Transformasi Gender Dalam Paradigma Sosial Keagamaan* 10(2):234–62. doi: 10.35905/almaiyyah.v10i2.505.



Symbolic Violence Based on Qur'anic Patriarchal Exegesis and Its Implication on Islamophobia Among Moslem Women

Rosidin^{1*}, Masyithah Mardhatillah², Zaedun Na'im³

^{1,3} STAI Ma'had Aly Al-Hikam Malang

² IAIN Madura

*Correspondence: mohammed.rosidin@gmail.com

Abstract

Aiming to answer on whether and how symbolic violence based on Qur'anic patriarchal exegesis causes Islamophobia among Moslem women, this research took following methodological steps; First, identifying patriarchal exegesis through a library search on *Tafsir Rawā'i' al-Bayān* by 'Alī al-Ṣābūnī. Second, formulating 10 issues for field data compilation through questionnaire spreaded to 102 Moslem women and 20 of them were chosen as interviewees. This research found that: First, four issues cause low level Islamophobia, namely flogging (*jild*) or stoning (*rajm*) punishment for adultery (*zinā*) subject, (87,3%), marrying non-Moslem men (85,3 %), willingness to fulfill husband's biological need (76.5%), and staying at home during waiting period (*'iddah*) (71,5%). Second, three issues cause middle level Islamophobia namely unregistered marriages (*nikāḥ sirrī*) (54,9%); husband's hit on recalcitrant wife (*nusyūz*) (52,9%); and obligation to wear veil (*hijab*) (44,1%). Third, two issues cause high level Islamophobia namely forced marriage (44,1%) and a wife's hanging condition when not getting her rights but not getting divorced (50%). Fourth, an issue causes very high-level Islamophobia, namely a polygamous marriage without the wife's consent (71,6%). The first two levels are caused by three factors; religious obedience based on reliable argumentation, understanding on multidimensional essence of Islamic law and the objectives of Islamic law (*maqāṣid al-syarī'ah*). Meanwhile, the last two are clear from three attitudes; relying on alternative sources of law such as The Law of The Republic of Indonesia, denying by proposing either contextual interpretation of *al-Qur'ān* and *Ḥadīṣ* (*dalīl naqlī*) or rational-based argumentation (*dalīl 'aqlī*), and suggesting idealistic ideas.

Keywords: Islamophobia; symbolic violence; patriarchal exegesis; moslem women; *rawai'ul bayan*

Abstrak

Riset ini bertujuan menjawab pertanyaan akademik, "Apakah dan bagaimana kekerasan simbolik yang didasarkan tafsir patriarkis, mengakibatkan Islamophobia di internal umat muslimah?". Langkah metodologis yang ditempuh: *Pertama*, mengidentifikasi tafsir patriarkis melalui riset pustaka terhadap kitab *Tafsir Rawā'i' al-Bayān* karya 'Alī al-Ṣābūnī. *Kedua*, merumuskan 10 tafsir patriarkis sebagai bahan riset lapangan berupa kuesioner berbentuk Google Form yang disebar ke 10 WhatsApp Group. Dari 102 kaum muslimah yang mengisi kuesioner, dipilih 20 responden untuk diwawancarai via smartphone. Temuan riset ini: *Pertama*, Ada empat tafsir patriarkis yang menimbulkan Islamophobia dengan kadar rendah: a) menyetujui hukuman cambuk dan rajam bagi pezina (87,3%); b) sepakat tidak menikahi laki-laki non-muslim (85,3%); c) siap melayani kebutuhan biologis suami (76,5%); d) rela tidak keluar rumah saat iddah (71,5%). *Kedua*, Ada tiga tafsir patriarkis yang menimbulkan Islamophobia dengan kadar sedang: a) Pernikahan sirri

(54,9%); b) Suami boleh memukul istri yang *nusyuz* (52,9%); c) Kewajiban berhijab (44,1%). *Ketiga*, Ada dua tafsir patriarkis yang menimbulkan Islamophobia dengan kadar cukup tinggi: a) Pernikahan paksa (44,1%); b) Istri tidak diceraikan, tapi tidak dipenuhi hak-haknya (50%). *Keempat*, Ada satu tafsir patriarkis yang menimbulkan Islamophobia dengan kadar tinggi: Poligami tanpa izin istri (71,6%). Islamophobia kadar rendah dan sedang disebabkan tiga faktor: *Pertama*, ketaatan beragama berdasarkan dalil terpercaya. *Kedua*, pemahaman terhadap esensi hukum Islam yang bersifat multidimensional. *Ketiga*, pemahaman terhadap maqashid syariah. Islamophobia kadar cukup tinggi dan tinggi diindikasikan tiga sikap: *Pertama*, Mengacu landasan hukum alternatif, di luar hukum Islam, seperti Undang-Undang. *Kedua*, Menolak berdasarkan argumentasi *naqli* kontekstual atau *'aqli* rasional. *Ketiga*, Mengajukan gagasan yang cenderung normatif-idealisis.

Kata Kunci: Islamophobia, Kekerasan Simbolik, Penafsiran Patriarkis, Wanita Muslim, *Rawai'ul Bayan*

INTRODUCTION

Symbolic violence was shown by Bourdieu on men's domination on women that people consider it natural and reasonable. In fact, the whole form of concepts which put women in disadvantageous position lead to symbolic violence that needs to demolish (Haryatmoko, 2016, pp. 56-57). In Islam, it can take form in a gender-bias exegesis in some Islamic *fatwās* which El-Fadl mentioned it as offensive-oppressive attitude on women along with a claim that it was what *Allah* wants to be (Abdullah, 2012, pp. 274-275).

In line with Mernissi's opinion that Islamic scholars after Prophet Muhammad PBUH were responsible for religious understanding which marginalizes women's position in Islam (Handoko Ja'far, 2017, pp. 401-418), Ricoeur's hermeneutical concept believes that gender-bias exegesis was caused by minimum distanciation of text and subjective appropriation of reader (interpreter) (Rosidin, 2018, pp. 1-21)."

Many textual exegetes are inclined to claim that the Qur'an gives more privileges to men than women. This gender-biased exegesis is generally based on pre-modern exegesis while nowadays context necessitates contextual exegesis on verses which used to justify women's inequity (Saeed, 2015, pp. 183-212). Factually, Marhumah found that symbolic violence on women in *Pesantren* area is grown up from indoctrination on misogynic Ḥadīṣ(es) which suggest that women are "the second class" (Marhumah, 2015, pp. 283-304). The symbolic violence becomes even higher among *Salafi-niqābī* women (Yuyun Sunesti, 2018, pp. 173-197). Auda gave a concrete example on second class position of Moslem women through a television program called *Dispatches in British Channel 4* showing that around 800 London mosques are unavailable for women (Auda, 2019, pp. 1-2).

Slow but sure, the marginalized position very possibly leads to Islamophobia among Moslem women. Islamophobia is a new term to describe an old concept. Since the publication of Edward Said's work entitle Orientalism, "West" associated Islam with negative stereotype. Islamophobia had just entered the contemporary discourse through a

report entitle "Islamophobia: A Challenge for Us All" last 1997. Since 2001, the term Islamophobia had been more frequently used by media, community and mass organization in Great Britan, France and US. Although this term was widely known, there found a very few agreement on its exact meaning. Briefly, Islamophobia was defined as a "shortcut to show fear and hatred to Islam which finally lead to the whole or majority of Moslem" (Bleich, 2011, pp. 1581-1600).

They can express it throught denial on bias-gendered Islamic teaching. Some popular examples are insisting to marry a lovable non-Moslem man (a case of Asmiranda); preferring divorce than polygamy (Maia Estianti); willingness to stay being a victim of domestic violence (Manohara); and wearing off the *hijāb* after putting it on for a couple of time (Marshanda).

Research Background and Literature Review

The topic of symbolic violence on women had arisen some researches. Sarhindi portrayed the symbolic violence in majority Moslems' attitude which less respects non-Moslem minority's rights (Sarhindi, 2017, pp. 56-79). Musdawati used Bourdieu's symbolic violence to analyze inequity on women in practical political realm in which a female candidate is required to attach permission letter from her husband while a male candidate was otherwise (Musdawati, 2017, pp. 96-110). Musarrofa made it clearer on Bourdieu's symbolic violence mechanism through language symbols which impacts on voluntary acceptance on being a victims (Musarrofa, 2019, pp. 34-49).

Researches on patriarchal exegesis correlate with understanding of Islamic teaching. Barlas concluded that sexual discrimination and inequity are not from the Qur'an, but the reading on it, especially patriarchal reading (Barlas, 2001). Nurmila claimed that Islam is anti-patriarchal religion. However, patriarchal life system had influenced Moslem community in understanding religion and building patriarchal culture which is inclined to subordinate women (Nurmila, 2015, pp. 1-16). Randi Salim *et al* revealed that patriarchal culture that Indonesian people practice it accross generation was highly influenced by interpretation on *al-Nisā'* (4): 34. This patriarchal culture often emerges violence against women (Randi Salim, 2017, pp. 1027-1032).

Researches on Islamophobia relates to how non-Moslems perceive Moslem. Hasan analyzed phenomenon of "gendered Islamophobia" addressed to Islam, namely those caused by mysogynic and oppressive Islamic teaching (Hasan, 2012, pp. 55-78). Terman found that *New York Times* and *Washington Post* during last 35 years had spreaded perception that Moslem are sexist (Terman, 2017). Jauharoti Alfin *et al* revealed that Indonesian Moslem feature different face both physically and culturally and it was different from some research in Poland which identified unfriendly Moslem and therefore causes Islamphobia over there (Jauharoti Alfin, 2018, pp. 207-219).

Contribution of those researches to this paper is, as follow: *First*, Islamophobia can appear from feminism. *Second*, patriarchal culture is feminism issue which can lead to the emergence of Islamophobia in Moslem women. *Third*, patriarchal culture is well developed among Indonesian Moslem and this is mainly caused by patriarchal exegesis. *Fourth*, patriarchal exegesis had developed into symbolic violence which leads Moslem women to voluntarily accept inequity. This combination is then formulated in a research question that this paper wants to answer. It is on whether and how symbolic violence based on Qur'anic patriarchal exegesis causes Islamophobia among Moslem women.

Method

That research question is then explored using three methodological steps. *First* is identifying patriarchal exegesis based on library research on *tafsīr Rawā'i' al-Bayān*. *Second* is identifying 10 issues of patriarchal exegesis for field data compilation. *Third* is analyzing the result of field data compilation then presenting as the research finding.

This research examines Qur'anic patriarchal exegesis categorized as symbolic violence on women based on library search on *Tafsīr Rawā'i' al-Bayān*. The reason for choosing this *tafsīr* is its position as the main reference in Indonesian State Islamic universities and *pesantren* (Syafri, 2017, pp. 107-130; Erman, 2018, pp. 119-140). It has full title as *Rawā'i' al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* by Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī. This *tafsīr* mainly observes issues of Islamic law. It consists of two volumes with its first volume containing 40 themes and 30 themes for the second (al-Ṣābūnī, 2001). Among those 70 themes, we chose 10 issues of patriarchal exegesis:

First is exegesis on *al-Baqarah* [2]: 221 which indicates prohibition to marry non-Muslim women (*musyrik*) and lawfulness to marry women of People of the Book (Jews and Christian; *Ahl al-Kitāb*). Otherwise, non-Moslem men, either *musyrik* or *Ahl al-Kitāb*, are forbidden to marry Moslem women (al-Ṣābūnī, 2001, pp. 221-227). Besides, Indonesian Ulama Council (MUI) issued a *fatwā* that interfaith marriage is forbidden while a marriage between Moslem men and *Ahl al-Kitāb* women, according to reliable argumentation, is also forbidden (Majelis Ulama Indonesia, 2005).

Second is exegesis on *al-Baqarah* [2]: 223 which indicates that a husband can have sexual intercourse with his wife in any expected style as long as it enables her to get pregnant (al-Ṣābūnī, 2001, pp. 228-237). The symbolic violence is compulsion of a wife to fulfill her husband's biological need because of fear on a threat in a Ḥadīṣ narrated by Muslim that "*if a husband invites his wife to his bed and she does not come that it makes him get angry with her, the angles curse her until morning.*"

Third is exegesis on *al-Baqarah* [2]: 229 which indicates that a right for divorce belongs to husband. The problem arises because it is possible, as a case that became a revelation cause (*asbāb al-nuzūl*) of this verse, to find a situation in which a husband is

not willing to divorce his wife but in the same time, he is not responsible to give her maintenance (*nafqah*). However, a wife can file a divorce for his husband through *khul'* (divorce redeem) yet she needs to give him compensation (al-Şābūnī, 2001, pp. 248-265).

Fourth is exegesis on *al-Baqarah* [2]: 234 which indicates that a wife whose husband had just passed away needs to go through 'iddah period during 4 months and 10 days (al-Şābūnī, 2001, pp. 281-287). In this extent, MUI issued a *fatwā* about prohibition of women in 'iddah period to leave her house at the evening even to perform pilgrimage (Majelis Ulama Indonesia, 1981).

Fifth is exegesis on *al-Nisā'* [4]: 3 which indicates lawfulness to have a polygamous marriage with four wives at maximum (al-Şābūnī, 2001, pp. 327-336). The husband does not need his wife's consent to do polygamy. This is in line with Shāfi'i school's opinion that consent of the existing wife is not a part of polygamous's requirement (Lirboyo, 2015, pp. 9-11).

Sixth is exegesis on *al-Nisā'* [4]: 34 which indicates that men serve as leaders for women. This verse also discusses a husband's right to fix his wife's attitude when she is in *nusyūz* (recalcitrant) using four procedures: giving advice softly, doing bed separation, hitting softly then finding solution through mediator (al-Şābūnī, 2001, pp. 366-373).

Seventh is exegesis on *al-Nūr* [24]: 2 which indicates punishment for adultery (*zinā*). It classifies that unmarried subject (*ghair muḥṣan*) is punished with 100 times flogging (*jild*) and married subject (*muḥṣan*) is punished by stoning to death (*rajm*) (al-Şābūnī, 2001, pp. 15-16). Factually, adultery often happens because of temptation or forcement of men to women.

Eighth is exegesis on *al-Nūr* [24]: 32-33 on father's privilege to force his daughter to accept a marriage proposal of a man that he agrees upon him (al-Şābūnī, 2001, p. 150). Shafi'i school assumes that a father can force a daughter to get marriage to his chosen man without her consent (Lirboyo, 2015). This is based on a Ḥadīṣ narrated by Muslim "a girl is asked for her permission by her father" which implies recommendation (*sunnah*) to ask her consent instead of an obligation (*wājib*).

Ninth is exegesis on *al-Nūr* [24]: 32-33 which literally obliges Moslems, particularly the guardian to wed single men and women (al-Şābūnī, 2001, p. 148). The verse also condemns prostitution that it makes many people think that unregistered marriages (*nikāḥ sirrī*) is better than doing adultery. Moreover, MUI *Fatwa* mentioned it lawful for *nikāḥ sirrī* since it fulfills marriage's requirement and principles (Majelis Ulama Indonesia, 2008).

Tenth is exegesis of *al-Al-Aḥzāb* [33]: 59 about Moslem women's obligation to wear veil (*ḥijāb*). It is mentioned that denying this obligation will result a status of unbeliever or apostasy while being reluctant to perform the order is considered as sinful (al-Şābūnī, 2001, p. 308).

RESULT AND DISCUSSION

Implication on Patriarchal Exegesis on Islamophobia among Moslem Women

The ten issues on patriarchal exegesis were made as field research contents in the form of questionnaire through *Google Form* spreaded to 10 *WhatsApp Group* targeting on specific respondents from Moslem women: *First*, Ngaji Tafsir Tarbawi. *Second*, Kursus Kajian Islam. *Third*, 3CS Community. *Fourth*, Diskusi Online 3CS Community. *Fifth*, Mahasiswa PAI STAI Ma'had Aly Al-Hikam (STAIMA). *Sixth*, Mahasiswa PGMI STAIMA. *Seventh*, Mahasiswa MPI STAIMA. *Eighth*, Santri Putri Al-Hikam Malang. *Ninth*, Dharma Wanita Persatuan IAIN Madura. *Tenth*, Alumni Annuqayah Putri. Among 102 questionnaire respondents, it was purposively chosen 20 to get interviewed. The process of data compilation took time during 2 weeks since 2-16 June, 2021.

Specifically, 53.5% of respondents are single, 42.6 % are married, while 3.9 are widows. Additionally, 57% are still in schools or universities, 35.8% are workers and 7.2 are housewives. Following is the brief questionnaire results: *First* is prohibition to marry non-Moslem men. Most respondents very agree (55.9%), agree (29.4%), neutral (2.9%), disagree (8.8%), very disagree (2.9%).

Second is wife's obligation to fulfill her husband's biological need. Most respondents agree (51%), very agree (26.5%), neutral (9.8%), disagree (10.8%), very disagree (2%).

Third is wife doesn't get what she deserves but at the same time doesn't get divorced. Most respondents disagree (42.2%), very disagree (7.8%), neutral (9.8%), agree (33%), very agree (6.9%).

Fourth is prohibition for wife in *'iddah* to go outside house. Most respondents agree (49%), very agree (22.5%), neutral (9.8%), disagree (17.6%), very disagree (1%).

Fifth is lawfulness for husband to do polygamous without wife's consent. Most respondents disagree (51%), very disagree (20.6%), neutral (6.9%), agree (18.6%), very agree (2.9%).

Sixth is lawfulness for husband to hit his *nushūz* wife. Respondents have different opinion: Most of them agree (38,2%), very agree (14,7%), neutral (8.9%), disagree (33.33%), very disagree (4.9%).

Seventh is flogging and stoning punishment for adultery. Most respondents agree (56.9%), very agree (30.4%), neutral (10.8%), disagree (2%), very disagree (0%).

Eighth is lawfulness to organize forced marriage. Respondents show different opinion. Most of them agree (31.4%), very agree (7.8%), neutral (16.7%), disagree (36.3%), very disagree (7.8%).

Ninth is lawfulness to perform *nikāh sirrī* which shows another dissenting opinion among respondents. Most of them agree (29.2%), very agree (15.7%), neutral (13.7%), disagree (27.5%), very disagree (3.9%).

Tenth is obligation to wear *hijāb*. It is surprising to find that respondents have dissenting opinion. Most respondents agree (34.3%), very agree (9.8%), neutral (19.6%), disagree (31.4%), very disagree (4.9%).

These results conclude that Moslem women show three response relating to 10 patriarchal exegesis issues examined at this research:

First is accepting patriarchal exegesis (pro). The acceptance is clear on four issues: flogging and stoning for adultery (87.3%); not marrying non-Moslem men (85.3%); willingness to fulfill husband's biological needs (76.5%); willingness to stay at home during *'iddah* period (71,5%).

Second is dissenting opinions (pro-contra). Three of them are inclined on pro: *nikāḥ sirrī* (54.9% pro, 38.2% contra); lawfulness for husband to hit *nushūz* wife (52.9% pro, 31.4% contra); obligation to wear *hijāb* (44,1% pro, 36.3% contra). Meanwhile, two other issues are inclined on contra: forced marriage (39.2% pro, 44.1% contra) and hanging up condition of undivorced wife (40.2% pro, 50% contra).

Third is denying (contra). Respondents' denial is addressed on issue of polygamy without the wife's consent (71,6 %).

Afterward, we interviewed 20 respondents to explore their argumentation on ten issues and its implication on Islamophobia among Moslem women. Specifically, 12 of them (R1-R12) are single, 5 (R13-R17) are married, and 3 are widows (R18-R20). In the context of Islamophobia level, pro response is signified as "*green zone*" which represents low level. Contra response is signified as "*red zone*" which represents very high level. Meanwhile, pro-contra response has dual meaning. When it is inclined to pro, it is marked as "*yellow zone*" representing middle level, yet when it gets closer to contra, it is signed as "*orange zone*" showing high level. Based on this, Islamophobia level among Moslem women is classified to four: low, middle, high and very high.

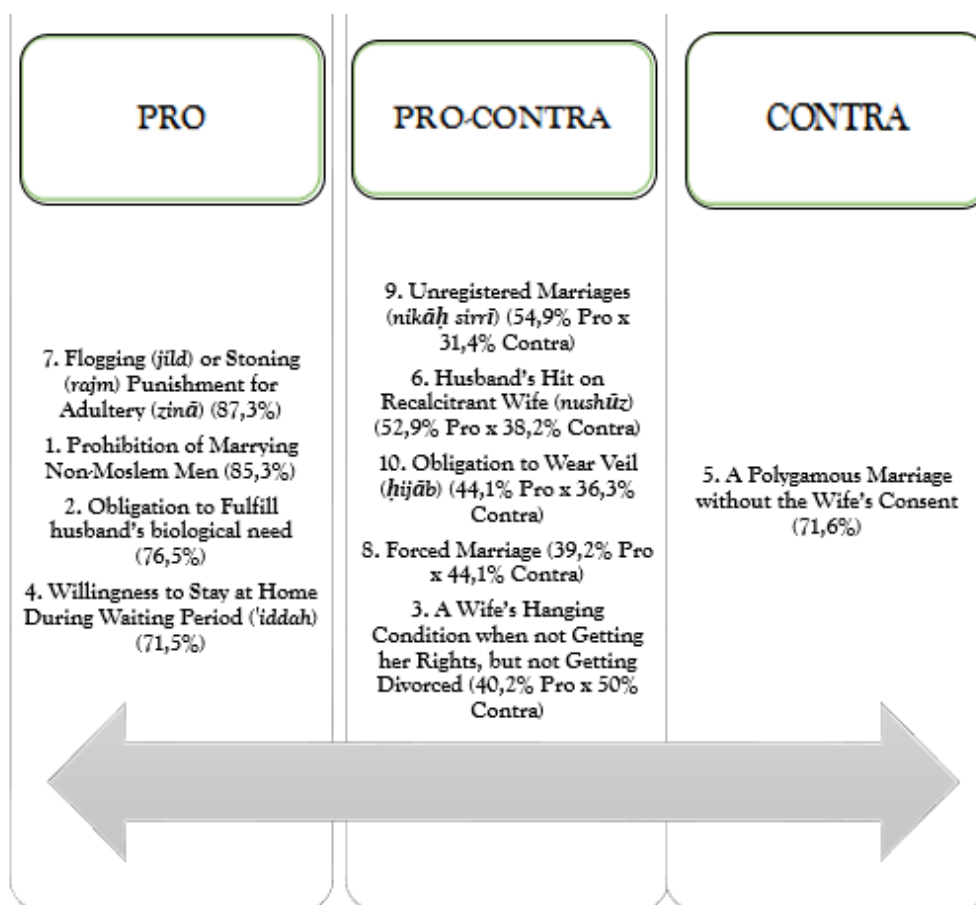


Figure 1. Women Moslems' Responses on 10 Patriarchal Exegesis Issue

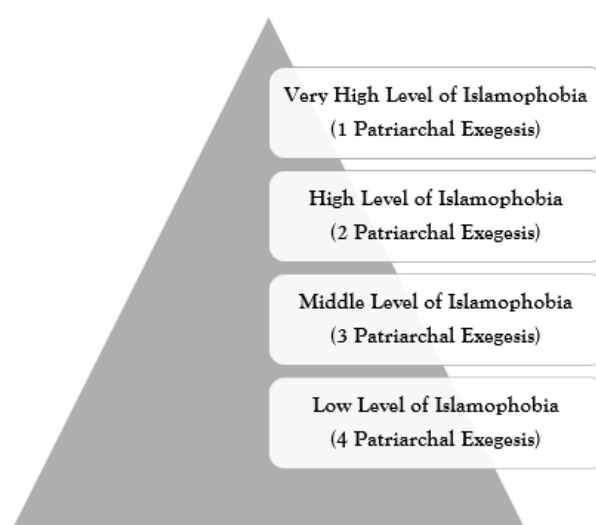


Figure 2. Patriarchal Exegesis Issues's Implication on Islamophobia among Moslem Women

Low Level of Islamophobia

It is found that four issues trigger low level of Islamophobia among Moslem women, namely issues number 7, 1, 2 and 4. This is particularly caused by three factors:

First is religious obedience based on reliable argumentation (*dalil*). For instance, flogging and stoning for adultery are based on Qur'an and Ḥadīṣ as mentioned by R5, R11, R15 and R17. Nevertheless, another Ḥadīṣ shows that the central principle in the application of *ḥudūd* punishments is maximizing mercy (Brown, 2016, p. 8). Prohibition to marry non-Moslem men are based on Qur'an and Islamic law (*fiqh*) as mentioned by R4, R6, R8, R9, R10, R11, R12, R15, R18, R19, R20. Islamic Law Compilation (KHI) explicitly prohibits Moslem men to marry non-Moslem women. Practically, Indonesian people in general do not permit interfaith marriage (Directorate, 2015, pp. 1-9).

Obligation for wife to fulfill her husband's biological need is based on Qur'an and Ḥadīṣ as told by R2, R6, R8, R11 and R15. This is actually supported by another Ḥadīṣ: "Allah condemns *al-musawwifāt* They are wives whose husbands invite them to the bed (for sexual intercourse) then she replied "later" (*saufa*) until the husband feel asleep" (Ḥadīṣ of al-Ṭabrānī) (al-Tahāmī, n.d., p. 17). Prohibition for women to go out from house during 'iddah period is based Qur'an as mentioned by R4 and R12. In more detail, Qur'an mentioned that 'iddah for divorced wives counts 3 times of *quru'*, i.e. menstrual or purity period (*al-Baqarah* [2]: 228); if a wife doesn't experience menstruation because she is too young or having had menopause, her 'iddah counts 3 months (*al-Ṭalāq* [65]: 4); those whose husbands passed away have 'iddah counting 4 months and 10 days (*al-Baqarah* [2]: 234); if she is pregnant, the 'iddah is until she delivers a baby (*al-Ṭalāq* [65]: 4).

The *second* is understanding that essence of Islamic law is actually multidimensional instead of monodimensional. This is clear from the responses on flogging and stoning punishment which aren't considered as the only option because there found alternative punishment as told by R1, R2, R3, R7, R9, R13, R14, R18, R19. In line with a *fatwa* of MUI that the government has an authority to punish a man subject of adultery by obliging him to fulfill living cost of the baby as well as compulsory inheritance after he passes away (Majelis Ulama Indonesia, 2012).

Some respondents (R1, R7, R9, R10, R13, R14, R18, R19) assumed that a wife's obligation to fulfill husband's biological needs applies as long as there found no reasonable obstacle (*'uẓr*). This is in line with the opinion of Shāfi'i school that a wife is uncategorized as *nusyūz* when she rejects to fulfill her husband's biological need as long as there found an obstacle such as getting sick or menstruation (al-Makkī, n.d., pp. 78-79).

Most respondent (R1, R2, R3, R4, R5, R7, R10, R13, R14, R15, R17, R18, R19) told that it can be lawful for women in *'iddah* period to go out of house when she has an urgent need such as breadwinning. This also accords to the fact shown from some researches that in productional-industrial countries like Indonesia, participation of female workers is relatively high (Offenhauer, 2005, pp. 3-4). Moreover, phenomenon of *stay-at-home-fathers* in which husbands deal with household works at home while wives work outside home is easily found at Indonesian Moslem families (Supaat, 2019, pp. 57-81).

The *third* is understanding on the objectives of Islamic law (*maqāṣid al-syarī'ah*). For instance, some respondents (R4, R6, R8, R10, R12, R16, R20) mentioned that flogging and stoning punishment is proper as the adultery is categorized as a great sin. Another purpose is to protect Moslem next generation from moral decadency. Their responses are in line with Siddiqi's opinion that adultery leads to hard punishment because of two causes: a) It gives negative impacts such as illegitimate children; b) Islam allows both early and polygamous marriage so that it is improper to do adultery (Korbatieh, 2018, pp. 1-20).

Prohibition to marry non-Moslem men is considered argumentative because it potentially leads to negative impacts such as apostasy and family disharmony as told by R1, R2, R3, R5, R7, R10, R13, R14, R16, R17. This is in line with al-Ṣābūnī who mentioned that among main reasons of this prohibition is husband's position which tends to be dominant. It possibly happens that the husband forces his wife to convert (al-Ṣābūnī, 2001, p. 289).

Another issue on wife's obligation to always be available for fulfilling her husband's biological need is mentioned to be proper as long as it is performed in good manner (such as avoiding anal sex). Moreover, it aims to build family harmony so that a husband will not do adultery as told by R3, R4, R5, R12, R16, R17, R20. The Prophet had given a concrete example that a man who gets interested in seeing a woman other than his wife should have sexual intercourse with the wife soon because it can throw the hesitant away (al-Ghazālī, 2011, pp. 122-123).

Relating to *'iddah*, it is considered as a mechanism to ensure about pregnancy status as mentioned by R6, R11, R16 as well as avoiding a marriage during the period as stated by R8. Meanwhile, according to R9 and R20, prohibition to go out of house is addressed for women who do not need to have public activities. Islamic scholars consider that *'iddah* aims to ensure pregnancy status of a women in order to avoid any mix of descendant lineage; to surrender on Allah's orders (*ta'abbud*); to show condolence in death of a husband; and so forth (al-Ṣābūnī, 2001, pp. 286-287).

Middle Level of Islamophobia

Three issues are found to trigger middle level of Islamophobia among Moslem women, namely the issues number 9, 6 and 10. The argumentation is generally the same as the previous level.

First is religious obedience based on reliable argumentation. This is clear from the responses on *nikāḥ sirrī* in which two respondents (R15 and R16) consider it lawful according to Islamic teaching. In this context, *nikāḥ sirrī* is categorized as irregular marriage instead of invalid marriage (Moors, 2013, pp. 143-144). Regarding with the issue of husband's lawfulness to hit his *nusyūz* wife, respondents R6 and R15 relied their response on Qur'anic verse. This lawfulness, however, is not absolute since it needs to consider other related *dalīl*, such as a Ḥadīṣ: "Don't hit women servants of Allah" (Ḥadīṣ of Abū Dāwūd). Aisyah narrated that The Prophet never hit his servant and his wife (Ḥadīṣ of Ibn Mājah). Likewise, support on women's obligation to wear *ḥijāb* is based on Qur'an and *fiqh* as told by R2, R4, R5, R6, R7, R8, R9, R11, R12, R15, R16, R17, R19 and R20. Some research shows that more than 70% Moslem women in Asia and Africa consider veil as important even very important (Arno Tausch, 2016, p. 7).

Second is understanding that Islamic law essence is actually multidimensional instead of monodimensional. This is clear from the response on the lawfulness to perform *nikāḥ sirrī* when there found specific condition, such as pandemic era of Covid 19 nowadays as told by R19, to avoid any bad situation such as adultery (told by R2, R3, R10 and R11), and as long as official marriage settlement is performed afterward immediately as stated by R16, R187 and R20. Factually, at least there found two types of *nikāḥ sirrī* in Indonesian society. *First* is a marriage in which the settlement is performed in a secret situation from family of the couple. *Second* is a secret marriage settlement without inviting people outside family members and without registering to Religious Affair Office (KUA) and therefore having no formal legality (Iballa, 2013, pp. 27-41).

Lawfulness for husband to hit his *nushūz* wife, meanwhile, should not surpass the proper limit because it can be categorized as domestic violence as mentioned by R1, R4 and R12. Therefore, a husband needs to fulfill the steps of action as said in the Qur'an according to R8, R10, R11 and R13. Al-Zuḥailī told that a husband should rely on principle of 'soft hit' because this aims to give deterrent effect and education instead of injury. Although it is allowed, Islamic scholars generally agree that avoiding hit is better based on Ḥadīṣ "a good man among you will not hit his wife" (al-Zuḥailī, al-Tafsīr al-Munīr, 2009, p. 60). Moreover, Qur'an had articulated the importance of love and mercy as shown in mentioning of *raḥmah* (mercy) term 563 times in 422 verses. One of them is at the context of household in *al-Rūm* [30]: 21 which was practiced by good example of The Prophet as mentioned at testimonies of his loyal servant, Anas ibn Mālik: "I never seen anyone better than The Messenger in loving his family" (Ḥadīṣ of Muslim) (Rosidin H. J., 2018, pp. 1-16).

On the issue of wearing a *ḥijāb* for Moslem women, respondents (R1, R10, R14, R19) said that it does not always become a moral standard both for those who wear it and those who don't. Sometimes, according to R3 and R18, wearing a *ḥijāb* aims to only follow the trend without fulfilling standard of intimate parts (*'aurah*) coverage according to Islamic law. On the other hand, the West considers *ḥijāb* as a symbol of oppression on Moslem women although the assumption was based on liberal understanding on equity and liberty (Bullock, 2010, pp. 2-3). In Western culture, face is a symbol of freedom on self-expression. Therefore, most Western society consider veiling women as oppressed (Patino, 2015, pp. 1-8).

Third is understanding on *maqāṣid al-syarī'ah*. For instance, *nikāḥ sirrī* is considered to have more disadvantage than advantage mainly for wives and children because its legality is out of The Law protection as mentioned by R1, R4, R5, R6, R7, R8, R9, R12, R14, R18. A research of Nurhaedi in 2003 shows four causes beyond *nikāḥ sirrī*, namely normative, psychological, biological and socio-economic purposes (Masturiyah, 2013, pp. 43-62).

Another issue on husband's lawfulness hit his *nusyūz* wife, according to R2, R3, R16, R17, actually aims for common goodness. However, others (R5, R7, R14, R18, R19) accentuate that it is far better if a husband tries to find alternative punishment. Based on *al-Nisā'* [4]: 19, KH. Hasyim 'Asy'ari mentioned that a husband needs to treat his wife in a good way such as being patient for her bad behavior and leading her to the straight way (Asy'ari, 2013, p. 59).

As for the issue of *ḥijāb*, R8, R11, R16, R17, R20 consider that Islamic law obliges it for Moslem women's goodness such as to protect their dignity. Factually, many Moslem women percieve that Islam obliges women to contribute in social life, while wearing veil is a way they choose to make them self protected, safe and respected (Pruzan-Jørgensen, 2012, p. 25).

High Level of Islamophobia

Two issues trigger high level of Islamophobia among Moslem women, namely issues number 8 and 3. This is clear from the three attitude indicators:

First is relying on alternative sources of law such as The Law of The Republic of Indonesia. At the issue of forced marriage, R6 and R13 assume that it can be voided by The Law. This is in line with The Law no. 1 1974, article (6) verse (1) that: "*a marriage is based on agreement of both parties*". Unfortunately, structural and culture law factor make people not really support freedom concept in the context of marriage (Bakar, 2010, pp. 81-98).

A more extreme attitude is clear regarding to the issue on a hanging situation of a wife because her husband does not divorce her yet irresponsible for his obligation. Almost all respondents (R1, R3, R4, R5, R6, R7, R8, R9, R10, R11, R12, R13, R14,

R15, R17, R18, R19, R20) share the agreement and suggest her to file for a divorce (*fasakh* or *khul'*) to Religious Court which will force the husband to divorce her. According to Qur'an, this type of husband's behavior is considered unfair because he leaves his wife in unclear condition (*al-Nisā'* [4]: 129). In other word, a wife does not get what she deserves yet she does not get divorced as well (al-Zuhailī, 1985, p. 168).

Second is denying by proposing either contextual interpretation of al-Qur'an and Ḥadīṣ (*dalīl naqlī*) or rational-based argumentation (*dalīl 'aqlī*). This is clear from respondent's denial (R8) on forced marriage based on contextual interpretation of Ḥadīṣ about a girl whose parents forced her to marriage then was given a choice whether she agreed or not by The Prophet. The rational-based argumentation that R3, R11, R12, and R14 mentioned is that forced marriage possibly damages the household vision. Islamic Human Rights also denies forced marriage based on some consideration: forced marriage means disavowal on maturity of a girl; forced marriage is contrary to The Law; as an appreciation on maturity, a girl can decide to deny her forced marriage (Iman S. Pertek, 2017, p. 18).

Third is suggesting idealistic ideas. This is obvious at the case of forced marriage. R9, R15, R16 and R20 told that parents should find a proper figure of a next husband in term of piosity, attitude and economic affordability. Furthermore, the final decision must still belong to the daughter because she is considered as having full right to choose a life spouse, while parents only give recommend her instead of enforce her according to R1, R5, R7, R10, R17, R18, R19. This is in line with opinion of Shāfi'ī school on requirements of the lawful forced marriage: There found no clear enmity among parents and the girl; the parents propose a proper next husband; the next husband does not potentially give disadvantages such as being disabled or elderly (al-Zuhailī, 1985, p. 182).

Very High Level of Islamophobia

There only found an issue which triggers very high level Islamophobia among Moslem women, namely issue number 5. Its indicators are identical with the previous one.

First is relying on alternative sources of law. According to The Law, polygamy needs wife's consent as told by R1, R6, R8, R9. The Law no. 1 1974 states that a husband is obliged to fulfill following requirements: a) consents of a wife/previous wives; b) ability to afford living cost of all wives and children; c) assurance to be fair among wives and children (Zuhrah, 2016, pp. 1-17).

Second is denying by proposing either contextual interpretation of al-Qur'an and Ḥadīṣ or rational-based argumentation. According to R14, al-Qur'an obliges a husband to treat his wife in a good manner (*al-Nisā'* [4]: 19), one of which is asking her permission before doing polygamy. Asking wife's consent is also considered as good

communication as mentioned by R4, R5, R10, R11, R18. Moreover, R7 and R19 said that a wife deserves to deny her husband's polygamy plan as well as file for a divorce if she disagrees with it. Relating to this, it needs to understand that polygamy is literally an old culture instead of a new culture that Islam initiated it (Janas Khani, 2015, pp. 31-38). This is supported by Shihab who stated that *al-Nisā'* [4]: 3 does not regulate polygamy because it was already well known and practiced by religious believers and cultural actors before revelation of Qur'an. Therefore, this verse only talks about the lawfulness to do a polygamy instead of recommend or oblige it (Shihab, 2005, pp. 341-343).

Third is suggesting idealistic ideas. Some respondents (R2, R16, R17) are inclined to get suspicious on nowadays polygamous practice, moreover without the wife's consent because it is considered as iniquity to only fulfill sexual need and cause disadvantages for household. Some contemporary Moslem figures such as Abduh, Rasyid Ridha and al-Madani consider the lawfulness of polygamous marriage only applies to cope with social problem. Moreover, Fazlur Rahman mentioned that in a normal condition, polygamy is prohibited because it gives implication on moral decadency and iniquity on women (Burhanuddin, 2019, pp. 71-88).

CONCLUSION

This article claims that Islamophobia does not only occur among outsiders, but also insiders, mainly Moslem women who experience symbolic violence based on patriarchal exegesis as commonly found in Indonesia. This research's finding shows that Islamophobia among Moslem women has four levels: low, middle, high and very high.

The first two categories are caused by three factors, which are religious obedience based on reliable argumentation, understanding on multidimensional essence of Islamic law and the objectives of Islamic law. Meanwhile, the last two are clear from three attitudes, which are relying on alternative sources of law such as The Law of The Republic of Indonesia, denying by proposing either contextual interpretation of al-Qur'an and Ḥadīṣ or rational-based argumentation, and suggesting idealistic ideas.

Based on those findings, practical steps to take in order to decrease Islamophobia level among Moslems are organizing efforts to improve Moslems' understanding quality on Islamic teaching so that the religious obedience does not only come from a blind following (*taqlīd*), but mainly based on reliable argumentation. This will also create a multidimensional perspective of Islamic law instead of "black-white" binary opposition way of thinking as well as active attitude in digging *maqāṣid al-syarī'ah* beyond Islamic teaching.

Meanwhile, practical steps to take in coping with high and very high levels of Islamophobia is to nurture tolerance and inclusive values among Moslem community. This needs to be promoted in a massive way particularly in dealing with Moslem's diverse opinion and way of thinking which are impossible to compromise each others.

BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, M. A. (2012). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Ghazālī, M. i. (2011). *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Vol. 3). Jiddah: Dār al-Minhāj.
- al-Makkī, A. B.-D.-B. (n.d.). *I'ānah al-Ṭālibīn* (Vol. 4). Kediri: Koperasi Ats-Tsuroyya.
- al-Ṣābūnī, M. A. (2001). *Rawā'i' al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* (Vol. 1-2). Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmī.
- al-Tahāmī, M. (n.d.). *Qurrat al-'Uyūn fī al-Nikāḥ al-Syar'ī*. Kediri: al-Ma'had al-Islāmī Hidāyah al-Ṭullāb.
- al-Zuhailī, W. (1985). *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (Vol. 7). Damaskus: Dār al-Fikr.
- al-Zuhailī, W. (2009). *al-Tafsīr al-Munīr* (Vol. 3). Damaskus: Dār al-Fikr.
- Arno Tausch, A. H. (2016). *Islamism and Gender Relations in the Muslim World as Reflected in Recent World Values Survey Data*. Bonn: IZA.
- Asy'ari, M. H. (2013). *Fiqh Munakahat Praktis*. (Rosidin, Penerj.) Malang: Litera Ulul Albab.
- Auda, J. (2019). *Fiqh Emansipatif*. (Rosidin, Penerj.) Tangerang: Tira Smart.
- Bakar, A. (2010). Kawin Paksa: Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh. *Al-Ihkam*, 1(1), 81-98.
- Barlas, A. (2001). The Qur'an and Hermeneutic: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy. *Journal of Qur'anic Studies*, 3(2).
- Bleich, E. (2011). What Is Islamophobia and How Much Is There? *American Behavioral Scientist*, 55(12), 1581-1600.
- Brown, J. (2016). *Stoning and Hand Cutting*. Texas: Yaqeen Institute for Islamic Research.
- Bullock, K. (2010). *Rethinking Muslim Women and the Veil*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Burhanuddin. (2019). Poligami Perspektif Hermeneutika Fazlur Rahman. *As-Sabiqun*, 1(2), 71-88.
- Directorate, S. o. (2015). *Prohibition of Interfaith Marriage*. Washington: The Law Library of Congress.
- Erman. (2018). Profil Kitab Tafsir, Model Pemahamannya Pengaruhnya terhadap Fiqh Ibadah pada Pondok Pesantren di Provinsi Riau. *Hukum Islam*, 18(2), 119-140.
- Handoko Ja'far, T. R. (2017). Empirical Facts of Educational Chances for Women in Islamic World. *Walisongo*, 25(2), 401-418.
- Haryatmoko. (2016). *Membongkar Rezim Kepastian*. Sleman: Kanisius.

- Hasan, M. M. (2012). Feminism as Islamophobia. *Intellectual Discourse*, 20(1), 55-78.
- Iballa, D. K. (2013). Nikah Sirri dalam Perspektif Hadis. *Musâwa*, 12(1), 27-41.
- Iman S. Pertek, S. A. (2017). *Don't Force Me*. Birmingham: Islamic Relief Worldwide.
- Janas Khani, M. Z. (2015). Islamic Concept of Polygamy, its Benefits and Impact on Society. *Acta Islamica*, 3(1), 31-38.
- Jauharoti Alfin, A. M. (2018). Wacana Islamophobia dan Persepsi terhadap Islam Indonesia melalui Studi Bahasa di Kalangan Mahasiswa Polandia. *Miqot*, 42(1), 207-219.
- Korbatieh, S. (2018). Adultery Laws in Islam and Stoning in the Modern World. *Australian Journal of Islamic Studies*, 3(2), 1-20.
- Lirboyo, T. K. (2015). *Jabalkat*. Kediri: Lirboyo Press.
- Majelis Ulama Indonesia . (2012, Maret 10). *Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya*. Diambil kembali dari mui.or.id: <http://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/Kedudukan-Anak-Hasil-Zina-dan-Perlakuan-Terhadapnya-final.pdf>
- Majelis Ulama Indonesia. (1981, Desember 16). *Iddah Wafat*. Diambil kembali dari mui.or.id: <https://mui.or.id/produk/fatwa/792/iddah-wafat/>
- Majelis Ulama Indonesia. (2005, Juli 28). *Pernikahan Beda Agama*. Diambil kembali dari mui.or.id : <https://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/38.-Perkawinan-Beda-Agama.pdf>
- Majelis Ulama Indonesia. (2008, September 17). *Nikah di Bawah Tangan*. Diambil kembali dari mui.or.id: <http://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/45.-Nikah-di-bawah-tangan.pdf>
- Marhumah. (2015). The Roots of Gender Bias. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 5(2), 283-304.
- Masturiyah. (2013). Nikah Sirri: Prespektif Hukum Islam dan Hukum Perkawinan Nasional. *Musâwa*, 12(1), 43-62.
- Moors, A. (2013). Unregistered Islamic Marriages. Dalam M. S. Berger, *Applying Shari'a in the West* (hal. 143-144). Leiden: Leiden University Press.
- Musarrofa, I. (2019). Pemikiran Pierre Bourdieu tentang Dominasi Maskulin dan Sumbangannya bagi Agenda Pengarusutamaan Gender di Indonesia. *Kafa'ah Journal*, 9(1), 34-49.
- Musdawati. (2017). Kekerasan Simbolik dan Pengalaman Perempuan Berpolitik di Aceh. *Jurnal Justisia*, 2(2), 96-110.
- Nurmila, N. (2015). Pengaruh Budaya Patriarki terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya. *Karsa*, 23(1), 1-16.
- Offenhauer, P. (2005). *Women in Islamic Societies*. Washington: The Library of Congress.

- Patino, E. (2015). A New Perspective Trough Islamophobia. *The First-Year Papers (2010-present)*, 1-8.
- Pruzan-Jørgensen, J. E. (2012). *DIIS Report 2012*. Copenhagen: Danish Institute for International Studies (DIIS).
- Randi Salim, M. F. (2017). The Role of Islam toward the Patriarchal Culture in Malay People. *Sociology and Anthropology*, 5(12), 1027-1032.
- Rosidin, H. J. (2018). Philological Analysis on Normative Historical Practical Term Rahmah in Qur'an. *Abjadia*, 3(1), 1-16.
- Rosidin, M. (2018). Reading Tafsir Tarbawi of Abuddin Nata from the Perspective of Paul Ricoeur's Hermeneutics. *Al-Bayan*, 16(1), 1-21.
- Saeed, A. (2015). *Al-Qur'an Abad 21*. (E. Nurtawab, Penerj.) Bandung: Mizan Pustaka.
- Sarhindi, I. L. (2017). Symbolic Violence in Indonesian Society. *Journal of Southeast Asian Human Rights*, 1(1), 56-79.
- Shihab, M. Q. (2005). *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Supaat, S. F. (2019). The Muslim Millennial Family Typology. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 9(1), 57-81.
- Syafril, F. K. (2017). Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer: Studi Kitab Rawai'u al-Bayan karya 'Ali al-Shabuniy. *Jurnal Syhadah*, 5(1), 107-130.
- Terman, R. (2017). Islamophobia and Media Portrayals of Muslim Women. *International Studies Quarterly*, 61(3), 489-502.
- Yuyun Sunesti, N. H. (2018). Young Salafi-niqabi and Hijrah. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 8(2), 173-197.
- Zuhrah, F. (2016). Problems of Polygamy in Indonesia: Analysis of Law No. 1 of 1974 and KHI. *Journal of Islam and Science*, 3(1), 1-17.



Citra Perempuan Solihah di Kalangan Muslimat Nahdlatul Wathan Diniyyah Islamiyyah (NWDI) Sembalun, Lombok Timur

Suci Wulandari^{1*}

¹Muslimat NWDI, Sembalun

*Correspondence: suciwulandari902@yahoo.com

Abstract

Muslimat NWDI Sembalun rebelled when in religious discourse, women were always required to be salihah without a narrative that was balanced with the narrative of male piety. However, on the other hand, they can't loudly voice their anxiety because of the deep-rooted patriarchal culture. This article will discuss about the social background of the Muslimat NWDI Sembalun, second, how knowledge about the image of pious women is formed among the Muslimat NWDI, third, how the construction of women's piety is reflected by Muslimat NDWI Sembalun in everyday life. This study uses a knowledge sociology approach from the thought of Karl Mannhaem which is included in the type of qualitative research. Observations, documentation, and interviews were used to complete the required data. Socially, Muslimat NWDI Sembalun is in a society that is quite thick with its patriarchal culture. The knowledge of Muslimat NWDI members about the image of pious women is formed through religious lectures delivered by religious leaders, family teachings from childhood, and religious books. This knowledge at the same time strengthens the existing patriarchal culture. Finally, women reflect their image of piety in forms that are compatible with their knowledge, although sometimes against the heart.

Keywords: NWDI muslimat, patriarchy, sociology of knowledge.

Abstrak

Muslimat NWDI Sembalun berontak ketika dalam wacana keagamaan, perempuan selalu dituntut untuk menjadi salihah tanpa ada narasi yang seimbang dengan narasi kesalihan laki-laki. Akan tetapi, di sisi yang lain, mereka tidak bisa dengan lantang menyuarakan kegelisahannya karena budaya patriarkhi yang mengakar kuat. Artikel ini akan membahas tentang latar belakang sosial muslimat NWDI Sembalun, *kedua*, bagaimana pengetahuan tentang citra perempuan salihah terbentuk di kalangan Muslimat NWDI, *ketiga*, bagaimana konstruksi kesalihan perempuan tersebut direfleksikan oleh Muslimat NDWI Sembalun dalam kehidupan sehari-hari. Penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan dari pemikiran Karl Mannhaem yang termasuk dalam jenis penelitian kualitatif. Observasi, dokumentasi, dan wawancara digunakan untuk melengkapi data yang dibutuhkan. Secara sosial, Muslimat NWDI Sembalun berada dalam lingkup masyarakat yang cukup kental dengan budaya patriarkhinya. Pengetahuan anggota muslimat NWDI tentang citra perempuan salihah terbentuk melalui ceramah keagamaan yang disampaikan oleh para tokoh agama, ajaran keluarga sejak kecil, dan buku-buku agama. Pengetahuan ini sekaligus menguatkan budaya patriarkhi yang telah ada. Akhirnya, perempuan merefleksikan citra kesalihan mereka dalam bentuk-bentuk yang sesuai dengan pengetahuan mereka, walaupun kadang bertentangan dengan hati.

Kata kunci: muslimat NWDI, patriarkhi, sosiologi pengetahuan

Pendahuluan

Selama ini citra perempuan salihah selalu diidentikkan sebagai perempuan yang taat dan patuh kepada suami serta bisa menjaga dirinya ketika suaminya tidak ada. Hal ini sebagaimana tersebut dalam Qs. an-Nisā (4): 34. Selain itu, label laki-laki salih yang berkembang adalah laki-laki yang taat kepada Allah, bisa mendidik dan membimbing istri untuk menjadi pribadi yang baik. Narasi-narasi sebagaimana tersebut juga berkembang di kalangan Muslimat Nahdlatul Wathan Diniyyah Islamiyyah (selanjutnya disingkat; NWDI) di Sembalun, Lombok Timur.

Di tengah gencarnya pengarusutamaan gender di Sembalun, baik dalam bentuk ceramah agama yang mempunyai kesadaran gender, kegiatan-kegiatan pemberdayaan perempuan berbasis kesadaran gender, maupun pelibatan perempuan dalam berbagai aktivitas publik, ternyata masih belum bisa mendudukan perempuan dalam posisi yang seimbang dengan laki-laki. Perempuan masih mendapatkan stigmatisasi, marginalisasi, dan domestikasi dari kultur setempat. Bahkan seringkali perempuan mendapatkan *double burden* dalam rumah tangga ketika mereka memutuskan terlibat dalam urusan publik. Hal-hal seperti ini kemudian dihubungkan dengan narasi perempuan salihah di mata masyarakat.

Di kalangan Muslimat NWDI, perempuan salihah dinarasikan sebagai perempuan yang taat kepada suami selama suami tersebut menjalankan syariat Islam dan tidak berbuat serong, walaupun jarang memberikan nafkah lahir batin (Sulniati, 2022), perempuan yang bisa menutup aurat secara syar'i, serta melaksanakan tugas-tugas istri dalam rumah tangga, seperti memasak, mencuci, menyiapkan segala keperluan suami, dan lain-lain, meskipun istri juga terlibat dalam urusan publik (Sukriati, 2022). Di sisi lain, perempuan juga dikonstruksi sebagai manusia yang lemah lembut, anggun, diam, dan berada di belakang laki-laki (Salihah, 2018) – dalam kultur Jawa seringkali disebut dengan *kancawingking* (Wulandari, 2018). Di beberapa tempat, masyarakat masih membatasi perempuan untuk bergerak di luar sektor domestik. Hal ini berbanding terbalik dengan konstruksi laki-laki yang digambarkan sebagai manusia yang kuat, pemberani, bertanggung jawab, dan memiliki hak istimewa untuk melakukan apa yang mereka inginkan secara bebas (Miasih, 2014).

Dalam kaitannya, paper ini akan menyorot tentang citra perempuan salihah di kalangan muslimat Nahdlatul Wathan Dirasah Islamiyyah Sembalun, Lombok Timur, dengan membahas beberapa pertanyaan penting berikut ini: *pertama*, bagaimana latar belakang sosial muslimat NWDI? *kedua*, bagaimana pengetahuan tentang citra perempuan salihah terbentuk di kalangan Muslimat NWDI? dan *ketiga*, bagaimana konstruksi kesalihan perempuan tersebut direfleksikan oleh Muslimat NDWI Sembalun dalam kehidupan sehari-hari?

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui latar belakang sosial muslimat NWDI di Sembalun. Selain itu, juga bertujuan untuk mengetahui bagaimana proses pengetahuan tentang citra perempuan salihah terbentuk dan direfleksikan dalam

kehidupan sehari-hari oleh jamaah muslimat NWDI. Pendekatan sosiologi pengetahuan dari pemikiran Karl Mannheim digunakan untuk membaca bagaimana pandangan jamaah muslimat NWDI Sembalun mengenai citra perempuan salihah. Observasi, dokumentasi, dan wawancara digunakan untuk melengkapi data yang dibutuhkan (Harahap, 2020: 120). Populasi yang menjadi sasaran utama adalah jamaah muslimat NWDI Sembalun, terutama pengurus cabang dan anak cabang Sembalun.

Pembahasan

Perempuan Salihah dalam Wacana Keagamaan; al-Qur'an, Hadis Nabi, dan Ulama

Secara etimologis, kata *ṣāliḥah* adalah bentuk muannats dari kata *ṣāliḥ* yang merupakan akar mufrod dari *ṣaluḥa*. Dalam kamus *al-Munawwir*, kata *ṣaluḥa* bermakna yang baik, bagus, yang pantas, patut atau sesuai dan kenikmatan yang sempurna; antonim dari kata *fasad* yang berarti rusak (Munawwir, 1997: 788-789). Dalam kamus lain, kata *ṣaluḥa* berarti baik, bagus, cocok, shaleh, patut, dan bermanfaat (Yunus, 2007: 334).

Dalam kamus *Fathur Raḥman*, lafadz *ṣāliḥah* disebutkan sebanyak 61 kali dalam al-Qur'an (Hasni-al-Maqdisi, -: 257-258). Kata *ṣāliḥah* seringkali disebutkan dalam rangkaian kalimat "orang-orang yang beriman dan berbuat baik". Namun, dalam konteks kajian tentang perempuan, ayat yang sering menjadi rujukan adalah Qs. an-Nisā (4): 34,

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ
لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۗ إِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا
تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: *kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka).*

Pada ayat tersebut, disebutkan bahwa ada dua sifat yang menjadi ciri perempuan salihah, yaitu *qānitāt* dan *hāfizāt lil ghaib*. Menurut Quraish Shihab, *qānitāt* bermakna perempuan yang taat kepada Allah dan suaminya, setelah mereka bermusyawarah bersama dan atau bila perintahnya tidak bertentangan dengan perintah Allah serta tidak mencabut hak-hak pribadi istrinya (Shihab, 2002: 509). Adapun *hāfizāt lil ghaib*, dimaksudkan dengan perempuan yang memelihara diri, hak-hak suami, dan rumah tangga ketika suaminya tidak di tempat, oleh karena Allah telah memelihara mereka. Pemeliharaan Allah terhadap para istri ini antara lain dalam bentuk memelihara cinta suaminya (Shihab, 2002: 510).

Selain ayat al-Qur'an, banyak hadis Nabi yang berbicara mengenai perempuan salihah, diantaranya,

الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ (al-Qusyairi, 2005: 682)

Artinya: *"dunia adalah kenikmatan dan sebaik-baik kenikmatan adalah perempuan salihah"*

Hadis tersebut mendapat dukungan dari hadis lain yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, yakni tentang karakter perempuan salihah.

قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ النِّسَاءِ خَيْرٌ قَالَ الَّتِي تَسْرُهُ إِذَا نَظَرَ وَتُطِيعُهُ إِذَا أَمَرَ وَلَا تُخَالِفُهُ فِيمَا يَكْرَهُ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهِ

Artinya: *Wahai Rasulullah, wanita yang bagaimana yang paling baik? Maka beliau menjawab: "wanita yang menyenangkan hati jika dilihat (suami), taat jika diperintah dan tidak menyelisih pada sesuatu yang ia benci terjadi pada dirinya (istri) dan harta suaminya."*

Dalam kata pengantar buku *Argumen Kesetaraan Gender* karya Nasaruddin Umar, Komaruddin Umar menuliskan,

"Citra perempuan ideal dalam al-Qur'an tidak sama dengan citra perempuan yang berkembang dalam sejarah dunia Islam. Citra perempuan yang diidealkan dalam Islam adalah; *pertama*, mempunyai kemandirian politik (*al-istiqlal al-siyasah*) Qs. al-Mumtahanah (60): 12, sebagaimana Ratu Balqis, perempuan penguasa yang mempunyai kerjaan super power, *laha 'arsyun azhim* (Qs. al-Naml (27): 23). *Kedua*, memiliki kemandirian ekonomi (*al-istiqlal al-iqtishadi*) Qs. al-Nahl (16): 97, seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, perempuan pengelola peternakan (Qs. al-Qashash (28): 23). *Ketiga*, memiliki kemandirian dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi (*al-istiqlal al-syakhshiy*) yang diyakini kebenarannya, sungguh pun harus mengahdapi suami bagi perempuan yang sudah berkeluarga (Qs. al-Tahrim (66): 11), atau menentang opini public bagi perempuan yang belum berkeluarga (Qs. al-Tahrim (66): 12). Perempuan dibenarkan untuk menyuarakan kebenaran dan melakukan gerakan oposisi terhadap berbagai kebobrokan (Qs. al-Taubah (9): 71). Bahkan al-Qur'an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan (Qs. al-Nisa (4): 5, karena laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi sebagai *khalifah fil ardh* (Qs. al-Nahl (16): 97) dan sebagai hamba (Qs. al-Nisa (4): 124) (Umar, 2001: xxv-xxvi).

Sejarah dan Profil Singkat Muslimat Nahdlatul Wathan Diniyyah Islamiyyah (NWDI) Sembalun

Pada tahun 1934, salah satu tuan guru dari Selong, Lombok Timur, yakni Tuan Guru Kyai Haji (TGKH) Zainuddin Abdul Madjid pulang setelah menyelesaikan

pendidikannya di Madrasah as-Shaulatiyah di Mekkah. Selanjutnya, secara berturut-turut beliau mendirikan pesantren al-Mujahidin, Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah (NWDI) untuk murid laki-laki dan Nahdlatul Banat Diniyah Islamiyah (NBDI) untuk murid perempuan. Dan pada 01 Maret 1953 M, beliau mendirikan organisasi Nahdlatul Wathan, yang bergerak di bidang pendidikan, sosial, dan dakwah Islamiyah (Abdul Fattah, 2018: 44-48).

Dalam konteks Sembalun, NW masuk dan diperkenalkan langsung oleh TGH. Zainuddin Abdul Madjid. Selanjutnya, beliau mengutus muridnya, TGH. Muhammad Syarafuddin dari desa Benyer, Kecamatan Wanasaba, Lombok Timur, untuk melanjutkan dakwah beliau di Sembalun (Rahman, 2022). Latar belakang masyarakat Sembalun saat itu didominasi etnik Sasak yang diyakini sebagai penduduk tertua di Lombok, dan juga penduduk pendatang diantaranya berasal dari Jawa, Bali, Sunda, dan lain-lain. Mayoritas penduduk beragama Islam. Mereka memegang teguh adat serta tradisi nenek moyang, misalnya adat *Ngayu-ayu*, tradisi *begawe*, dan tradisi *merarik*. Pada masa itu, di Sembalun juga dikenal adanya komunitas Islam *Wetu Telu*, yang mewajibkan *sembahyang* hanya untuk kyai dan penghulu (Budiwanti, 2000: 287). Seiring berjalannya waktu, pasca masuknya dakwah Tuan Guru, khususnya NW, komunitas ini hilang dengan sendirinya (Roh, 2022).

Mata pencaharian penduduk Sembalun didominasi pada sektor pertanian, pemerintahan, dan TKI (BPS, 2018: 54-60). Adapun tingkat pendidikan penduduk Sembalun beragam, mulai dari SD/ sederajat, SMP/ sederajat, SMA/ sederajat, dan program sarjana. Pendidikan untuk perempuan saat itu sudah dianggap penting, baik formal maupun non formal-walaupun ada sebagian kecil yang tetap berpendapat bahwa perempuan tidak usah menempuh pendidikan tinggi karena pada akhirnya hanya mengurus rumah (Rohimah, 2022)-. Hanya saja untuk pendidikan formal, kembali kepada kesanggupan dan kemauan masing-masing.

Berdasarkan wawancara, diketahui bahwa muslimat Nahdlatul Wathan -sebelum terjadinya dualisme dalam tubuh Nahdlatul Wathan (Wathan, 2002: 5)- diresmikan di Sembalun pada tahun 1995 dengan ketua pertama bernama Inaq Inen, di Yayasan al-Amin, Sembalun Lawang. Pasca wafatnya TGKH Zainuddin Abdul Madjid, NW terbagi menjadi dua, yakni NW afiliasi Pancor (selanjutnya disebut: NW Pancor) dan NW Anjani. Muslimat NW pun pecah menjadi dua, mengikuti afiliasi masing-masing. Pada tanggal 23 Maret 2021, dua kubu NW tersebut melakukan mediasi di Mataram. Kubu Anjani dipimpin oleh TGB. Lalu Gede Muhammad Zainuddin Atsani, sedangkan kubu Pancor dipimpin oleh TGB. Muhammad Zainul Majdi. Dari pertemuan tersebut diputuskan bahwa, kubu Anjani tetap menggunakan nama Nahdlatul Wathan, sedangkan kubu Pancor menggunakan nama NWDI, kepanjangan dari Nahdlatul Wathan Diniyyah Islamiyyah (Mandalika, 2021). Adapun kepemimpinan muslimat NW Anjani dipegang oleh Hj. Lale Syifaun Nufus, M. Farm, sedangkan muslimat NWDI dipimpin oleh Dr. Ir. Hj. Siti Rohmi Djalilah, M.Pd.

Di Sembalun, pengurus muslimat NWDI cabang disahkan pada 21 Januari 2022, dengan ketua Suhaeran. Muslimat NWDI Sembalun setidaknya mempunyai empat divisi, yaitu divisi pendidikan, dakwah, pemberdayaan ekonomi ummat, dan sosial. Di antara program yang aktif dan rutin dijalankan adalah pembacaan hizib, pengajian agama kolaborasi dengan muslimin NWDI Sembalun, pemeriksaan kesehatan kolaborasi dengan pusat kesehatan setempat, dan penyaluran bantuan untuk korban gempa.

Saat paper ini ditulis, muslimat Sembalun sudah sangat meluas. Banyak dari pengurus dan jamaahnya yang berpendidikan tinggi, minimal sarjana. Selain itu, kebanyakan mereka terlibat aktif dalam urusan publik dan kemasyarakatan, seperti guru, kader pemerintahan kecamatan atau desa, dan bahkan pengusaha. Hal ini menunjukkan bahwa telah ada perkembangan dalam hal kiprah perempuan di luar sektor domestik atau rumah tangga.

Karakteristik Perempuan Salihah di kalangan Muslimat Nahdlatul Wathan Diniyyah Islamiyyah (NWDI)

Ketika berbicara muslimat NWDI, maka tidak terbatas hanya pada pengurusnya saja, tapi jamaah muslimat secara umum. Dalam penelitian ini, penulis menggali informasi dengan menyebarkan kuesioner dan wawancara secara langsung dengan beberapa narasumber, terdiri dari pengurus cabang, anak cabang, dan jamaah muslimat NWDI, dari berbagai latar belakang yang beragam, mulai dari petani, guru, kader desa, pedagang, sampai pengusaha.

Dari total kurang lebih 21 narasumber, hampir semua sepakat mengatakan bahwa perempuan atau istri yang solihah dan baik adalah yang patuh terhadap suami, selalu berusaha membantu suami dalam menjalankan tugasnya, selalu mengerjakan tugas rumah tangga semaksimal mungkin, dan melakukan kesepakatan dengan suami dalam hal-hal yang dia boleh keluar rumah atau tidak, seperti bekerja, dan lain-lain (Sumiati, 2022). Narasumber lain menambahkan bahwa perempuan yang solihah itu yang bisa menutup aurat secara syar'i dan melaksanakan kewajiban istri dalam rumah tangga (Sukriati, 2022). Sulniati menambahkan bahwa perempuan solihah itu yang taat kepada suami selama suami tersebut menjalankan syariat Islam dan tidak berbuat serong, walaupun jarang memberikan nafkah lahir batin (Sulniati, 2022). Narasumber lain menambahkan bahwa perempuan solihah, khususnya istri, adalah perempuan yang mengurus urusan rumah dengan baik walaupun dia bekerja di sektor publik karena pekerjaan rumah tangga adalah kewajiban istri (Rauhun, 2022).

Pengetahuan narasumber tentang perempuan salihah ini kebanyakan didapatkan dari pengajian keagamaan yang membahas tentang perempuan (Raodah, 2022), baik offline maupun online (Ernawati, 2022). Selain itu juga berasal dari ajaran keluarga tentang bagaimana seharusnya menjadi istri yang baik untuk suami dan keluarga (Huda, 2022). Buku-buku agama, diskusi dan sharing dengan rekan juga turut mengkonstruksi perempuan solihah dalam benak mereka (Hikayat, 2022).

Konstruk Perempuan dalam Keluarga dan Masyarakat

Dalam budaya masyarakat Sembalun, pembagian peran untuk laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga dibedakan, dimana perempuan berperan sebagai ibu rumah tangga yang tugasnya adalah mengurus rumah, mencuci, mengepel, dan memasak. Sementara laki-laki berperan sebagai kepala keluarga yang kedudukannya lebih tinggi daripada perempuan. Perempuan Sembalun harus pandai mengurus rumah. Ketika seorang perempuan sudah pandai mengurus rumah dengan baik, maka hal itu dianggap sudah cukup untuk mengatakan bahwa dia adalah perempuan yang baik. Hal seperti ini diajarkan kepada anak-anak perempuan Sembalun sejak usia dini.

Jika dulu pendidikan dianggap kurang dibutuhkan perempuan selagi dia bisa mengurus rumah dan suami dengan baik, maka pola pikir seperti itu sudah mulai bergeser. Sudah banyak perempuan Sembalun yang menempuh pendidikan tinggi, bahkan sampai magister. Kepercayaan keluarga ketika ada perempuan yang bepergian jauh untuk menempuh pendidikan juga cukup tinggi. Namun begitu, budaya masyarakat masih menancap kuat, yakni ketika seorang perempuan berumah tangga, maka dia berkewajiban mengerjakan pekerjaan rumah tangga.

Pada akhirnya, pemahaman seperti di atas menimbulkan diskriminasi gender terhadap perempuan dalam bentuk stereotype, subordinasi, *double burden*, dan violence. Ketika pekerjaan rumah tangga menjadi kewajiban perempuan atau istri, maka ditemukan suami mengerjakan pekerjaan tersebut, istri akan dicap sebagai perempuan yang tidak baik, tidak solihah karena tidak bisa mengurus rumah tangga. Selain itu, kedudukan suami yang dianggap lebih tinggi dari perempuan, seringkali menempatkan perempuan dalam posisi subordinat. Perempuan jarang dilibatkan dalam pengambilan keputusan atas sebuah permasalahan. Kalaupun diikutsertakan, keputusan akhir tetap ada di tangan laki-laki, walaupun perempuan tidak sepakat.

Dari hasil wawancara ditemukan fakta bahwa sebagian besar perempuan yang memutuskan untuk melibatkan diri dalam sektor publik dan mendapatkan izin suaminya atau bahkan terpaksa karena keadaan, tetap bertanggung jawab dalam urusan rumah tangga. Hal ini menyebabkan perempuan mengalami beban ganda. Dalam beberapa kasus, ketika perempuan tidak bisa mengerjakan pekerjaan rumah tangga ataupun ada problem yang memicu pertengkaran, perempuan sering mendapatkan kekerasan baik yang sifatnya psikis maupun fisik (Maemunah, 2022).

Konstruksi Kesholihan Perempuan; Penguatan Budaya Patriarkhi - Refleksi sehari-hari

Realitas sosial masyarakat kontemporer membicarakan perempuan terbagi menjadi dua, yakni nalar patriarkhi dan nalar kesetaraan. Pada konsep patriarkhi, perempuan diposisikan sebagai bagian dari laki-laki dan termarginalkan. Laki-laki sebagai makhluk superior, sedangkan perempuan adalah makhluk nomor dua (Hadi, 2020: 157-176). Adapun nalar kesetaraan mengusung ekualitas kondisi antara laki-laki

dan perempuan untuk memperoleh kesempatan yang sama dalam berbagai aspek kehidupan (Habuddin, 2012: 1-30).

Dalam sosiologi pengetahuannya, Mannheim menekankan tentang adanya hubungan antara pikiran manusia dan konteks yang mempengaruhinya. Pemikiran, ide, atau pengetahuan yang dicetuskan seseorang adalah hasil dari dinamika dan interaksi sosial yang terjadi dalam masyarakat tempat individu itu tinggal. Latar belakang sosial berperan sebagai penyingkap kekuatan-kekuatan non materi yang mendasari pengetahuan. Realita tersebut membuktikan bahwa pikiran dan gagasan bukanlah hasil ilham terisolasi, melainkan merupakan pengalaman historis kolektif suatu kelompok yang dicita-citakan individu yang kemudian dianggap sebagai pikiran kelompok (Mannheim, 1991: 291-292).

Berdasarkan teori tersebut, diketahui bahwa konstruk perempuan solihah di kalangan Muslimat NWDI, tidak bisa dilepaskan dari budaya patriarkhi yang mengakar kuat dalam hal memposisikan perempuan. Selain itu konstruk pemahaman agama yang disampaikan kepada masyarakat seringkali memperkuat dominasi laki-laki atas perempuan. Dalam pengajian agama misalnya, seringkali pembahasan menitikberatkan pada aspek perempuan. Beberapa pembahasan yang seringkali disampaikan adalah tentang bagaimana menjadi perempuan solihah, bagaimana menjadi perempuan idaman surga, tentang surga istri yang ada pada ridho suami, dan tentang ketaatan istri terhadap suami. Hal serupa juga terjadi dalam khutbah pernikahan. Masih banyak penyuluh yang menyampaikan khutbah dengan menekankan aspek kepatuhan istri tanpa narasi yang seimbang dengan kesalihan suami.

Perempuan bukannya tidak sadar dengan keadaan mereka. Ada yang dengan sadar diri menyatakan bahwa dirinya sebenarnya mengalami beban ganda dalam rumah tangga karena terpaksa harus bekerja, namun di sisi lain juga harus menyelesaikan pekerjaan rumah tangga (Sulniati, 2022). Akan tetapi, budaya patriarkhi mengungkung mereka atas nama "takdir" dan "kodrat" perempuan. Selain itu, adanya pemahaman ramah gender yang disampaikan oleh beberapa penceramah yang memiliki sensitifitas gender pun dianggap angina lalu karena tidak sesuai dengan budaya mereka.

Pada akhirnya, untuk menjadi perempuan solihah, perempuan ideal, jamaah muslimat NWDI Sembalun berpegang pada teori mereka tentang perempuan solihah. Dalam kehidupan sehari-hari, baik mereka mempunyai kesibukan di luar atau tidak, pekerjaan rumah tangga harus diselesaikan, melayani suami walaupun sama-sama mempunyai kesibukan di luar rumah tetap harus diprioritaskan, dan perempuan harus berpakaian tertutup, dan masih banyak lagi kriteria lainnya.

Simpulan

Paparan di atas dapat disimpulkan: *pertama*, latar belakang sosial muslimat NWDI Sembalun berada dalam lingkup masyarakat yang masih kental budaya patriarkhinya. Sejak usia kecil, perempuan sudah ditekankan pandai mengurus rumah tangga. Dan setinggi apapun pendidikan perempuan, serta sesibuk apapun perempuan

di sektor publik, pekerjaan rumah tangga tetap menjadi kewajiban yang harus dikerjakannya. *Kedua*, pengetahuan jamaah muslimat NWDI mengenai citra perempuan solihah terbentuk melalui ceramah-ceramah keagamaan yang bias gender, ajaran keluarga yang bias, dan buku-buku agama yang mengandung bias gender. Pengetahuan ini sekaligus menguatkan budaya patriarkhi yang mengakar kuat dalam budaya masyarakat Sembalun. *Ketiga*, dalam kesehariannya, jamaah muslimat NWDI merefleksikan citra kesalihan perempuan dalam bentuk-bentuk yang sesuai dengan pengetahuan mereka walaupun terkadang bertentangan dengan hati.

Referensi

- Abdul Fattah, d. (2018). *Dari Nahdlatul Wathan untuk Indonesia; Perjuangan TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Masjid (1908-1997)*. NTB: Dinas Sosial NTB.
- al-Qusyairi, A. a.-H.-H. (2005). *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Fikri.
- BPS. (2018). *Kecamatan Sembalun dalam Angka*. Lombok Timur: BPS Kab. Lombok Timur.
- Budiwanti, E. (2000). *Islam Sasak; Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LkiS.
- Ernawati, E. (2022, Oktober Selasa). Perempuan Solihah di Mata Muslimat Nahdlatul Wathan. (S. Wulandari, Interviewer)
- Habuddin, I. (2012). Konstruksi Gagasan Feminisme Islam Khaled M. Abou el-Fadl; Relevansinya dengan Posisi Perempuan dalam Keluarga. *al-Ahwal; Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5 no. 2, 1-30.
- Hadi, Y. H. (2020). Interpretasi Progresif Hadis-hadis Tema Perempuan; Studi Aplikasi Teori Qiraah Mubadalah. *Humanisme; Journal of Gender Studies* 4, no. 2, 157-176.
- Harahap, N. (2020). *Penelitian Kualitatif*. Sumatra Utara: Wal Ashri Publishing.
- Hasni-al-Maqdisi, F. a. (-). *Fathur Raḥman li Ṭālib Āyāt al-Qurān*. Bandung: CV. Diponegoro.
- Hikayat. (2022, Oktober Selasa). Perempuan Solihah di Mata Muslimat Nahdlatul Wathan. (S. Wulandari, Interviewer)
- Huda, N. (2022, Oktober Selasa). Perempuan Solihah di Mata Muslimat Nahdlatul Wathan. (S. Wulandari, Interviewer)
- Maemunah. (2022, Oktober Selasa). Perempuan Solihah di Mata Muslimat Nahdlatul Wathan. (S. Wulandari, Interviewer)

- Mandalika, R. (2021). *Sepakat, NW Pancor jadi NWDI, Anjani tetap NW*. Mataram: Radar Mandalika.id.
- Mannheim, K. (1991). *Ideologi dan Utopia; Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius.
- Miasih, T. (2014). *Konstruksi Perempuan Muslim dalam Pemberitaan Ajang World Muslimah 2013 di Kompas.com*. Jakarta: Skripsi UIN Syarif Hidayatullah.
- Munawwir, A. W. (1997). *Kamus al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Rahman, A. (2022, Oktober Selasa). Sejarah Masuknya Nahdlatul Wathan di Sembalun. (S. Wulandari, Interviewer)
- Raodah. (2022, Oktober Selasa). Perempuan Solihah di Mata Muslimat Nahdlatul Wathan. (S. Wulandari, Interviewer)
- Rahun. (2022, Oktober Selasa). Perempuan Solihah di Mata Muslimat NWDI. (S. Wulandari, Interviewer)
- Roh), R. (. (2022, Oktober Senin). Sejarah Nahdlatul Wathan di Sembalun. (S. Wulandari, Interviewer)
- Rohimah. (2022, Oktober Selasa). Pendidikan Perempuan Sembalun. (S. Wulandari, Interviewer)
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Sholihah, F. (2018). Eksistensi Daiyah di Tengah Domestikasi Citra Diri Perempuan Sholihah; Perspektif Feminis Eksistensial. *Sawwa; Jurnal Studi Gender*, 107-116.
- Sukriati. (2022, Oktober Senin). Perempuan Sholihah di Mata MuslimatNWDI. (S. Wulandari, Interviewer)
- Sulniati. (2022, Oktober Senin). Perempuan Sholihah di Mata Muslimat Nahdlatul Wathan Sembalun. (S. Wulandari, Interviewer)
- Sumiati. (2022, Oktober Senin). Perempuan Solihah di Mata Muslimat NWDI. (S. Wulandari, Interviewer)
- Umar, N. (2001). *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Wathan, T. R. (2001). *Ke-NW-an untuk Kalangan Sendiri*. Pancor: Biro Dakwah Yayasan Pendidikan HAMZANWADI.
- Wathan, T. R. (2002). *Ke-NW-an untuk Kalangan Sendiri*. Pancor: Biro Dakwah Yayasan Pendidikan Hamzanwadi.

Wulandari, S. (2018). Ideologi Kancawingking; Studi Relasi Kuasa Pengetahuan dalam Tafsir al-Huda. *al-A'raf; Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, 101-126.

Yunus, M. (2007). *Kamus Arab-Indonesia*. Ciputat: PT. Mahmud Yunus wa Dzurriyyah.



Potret Perempuan dalam Kitab *Pesantren* di Indonesia: Telaah terhadap Kitab *Ihya' Ulum ad-Din* Karya Imam al-Ghazali

Umma Farida^{1*}

¹IAIN Kudus, Indonesia

*Correspondence: ummafaria@iainkudus.ac.id

Abstract

The study examines the portrayal of women's roles in the marriage from the Islamic classical book Ihya' Ulum al-Din [The Revival of Religious Sciences] written by Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE./ 450-505 AH.) which is widely taught at Pesantrens [Islamic boarding schools] in Central Java, Indonesia. The interpretation of this book has a significant impact on the thinking, mindset, personality, and attitudes of Pesantrens' communities. This research first uses the library-based method, analyzing the literature on Ihya' Ulum al-Din and using the qualitative-interpretative approach in understanding the text regarding women's roles in marriage. The result shows that al-Ghazali's view of women in Ihya is different from his views before isolation. In Ihya, the patriarchal language is sensed.

Keywords: *Portrait of Women, Patriarchy, Islamic Boarding School, Book of Ihya' Ulum ad-Din, Imam al-Ghazali.*

PENDAHULUAN

Perempuan merupakan pilar peradaban. Mengabaikan perempuan berarti mengabaikan setengah dari potensi masyarakat, dan melecehkan mereka berarti melecehkan seluruh manusia, karena tidak seorang manusia pun—kecuali Adam dan Hawa—yang tidak lahir melalui seorang perempuan. Rasulullah Saw. sebagai panutan umat Islam telah menempatkan perempuan pada posisi yang setara dengan laki-laki. Atas dasar itu, setiap pandangan yang mengurangi kesetaraan itu otomatis tertolak. Jika ada riwayat yang secara lahiriah diduga mengantarkan kepada kepincangan kedudukan dan peran perempuan, atau ketidakadilan, maka riwayat itu harus tertolak jika memang tidak ditemukan pemaknaan yang menunjang prinsip keadilan dan kesetaraan tersebut. Dalam konteks ini, Ibn al-Qayyim sebagaimana dikutip Quraish Shihab menyatakan, “Sesungguhnya syariat adalah keadilan yang menyeluruh dan rahmat yang mencakup segala sesuatu. Setiap masalah yang keluar dari batas keadilan menuju penganiayaan atau dari rahmat menuju kekejaman, maka ia bukan bagian dari syariat meskipun dimasukkan ke dalamnya aneka upaya pena'wilan.”¹

Namun demikian, ruang gerak perempuan pada masa Rasulullah Saw. dan sahabat yang melampaui wilayah publik tidak lagi ditemukan di masa-masa berikutnya. Perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang kedudukan perempuan sebagaimana yang tertulis dalam kitab-kitab klasik pun menjadi tak terelakkan.

¹ Lihat Quraish Shihab's introduction in Forum Kajian Kitab Kuning, *Kembang Setaman Perkawinan: Analisis Kritis Kitab Uqud al-Lujjayn*, (Jakarta: Kompas, 2005), xiii.

Sebagian ulama ada yang memandang perlu memberikan peranan kepada perempuan bukan saja dalam kehidupan rumah tangganya tetapi juga dalam kehidupan bermasyarakat. Sebagian ulama lainnya masih bersikap konservatif dengan membatasi ruang gerak perempuan. Adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama ini berpangkal pada pemahaman mereka terhadap teks-teks keislaman, terutama kitab-kitab yang sering diajarkan di Pesantren, karena tempat inilah yang sering dianggap sebagai lembaga pendidikan Islam di Indonesia, khususnya di Jawa, yang paling representatif dalam mendidik para calon ulama pemimpin umat.

Pesantren secara etimologis berasal dari kata pe-santri-an yang berarti tempat santri, dan secara fungsional dapat didefinisikan sebagai sebuah institusi yang memiliki fungsi pendidikan, dakwah, kemasyarakatan dan—bahkan pada masa kolonial—juga berfungsi perjuangan. Martin Van Bruinessen melihat pesantren sebagai sebuah tradisi agung (*great tradition*) bagi Islam Indonesia. Pesantren memiliki nilai lebih dalam tradisi pendidikan agama, sehingga setiap awal tahun ajaran, para orang tua berduyunduyun mengiriskan anak-anak mereka ke pesantren. Harapannya, anak-anak mereka menjadi pribadi-pribadi yang shaleh dan memiliki kadar perilaku yang baik (*akhlak karimah*), karena pesantren diyakini sebagai satu-satunya lembaga pendidikan yang masih mampu mengantisipasi kebobrokan moral anak bangsa, utamanya setelah lembaga-lembaga pendidikan lain mulai tidak steril dengan masalah-masalah amoral, asusila dan kekerasan, khususnya dalam hal pergaulan bebas, narkoba, dan lainnya.²

Pesantren dikenal sebagai lembaga pendidikan Islam yang sangat kuat melakukan pemeliharaan terhadap literatur-literatur keislaman klasik. Menurut Hussein Muhammad, Istilah klasik menunjuk pada periode sejarah Islam abad pertengahan, terutama pada sekitar abad 12 sampai 19 M. Masyarakat pesantren menyebut literatur klasik tersebut dengan istilah *Kitab Kuning*. Jargon yang sering dikemukakan adalah *al-Muhafazhah 'ala al-Qadim ash-Shalih wa al-Akhdzu bi al-Jadid al-Ashlah* (memelihara tradisi yang baik dan mengambil cara baru yang lebih baik). Seluruh literatur kitab kuning ini ditulis pada kertas koran berwarna kuning atau agak kecoklatan. Dalam kurun waktu yang panjang, masyarakat pesantren telah mengkonsumsi kitab-kitab tersebut sebagai pedoman dan tuntunan berpikir dan bertingkah laku. Ia telah menjadi bagian yang menyertai perjalanan dan kultur dalam pesantren. Kitab-kitab kuning bagi masyarakat pesantren merupakan formulasi final dari ajaran-ajaran Islam dengan dua sumber utama, yaitu Qur'an dan Hadis (tradisi Nabi Muhammad Saw.). Kitab-kitab itu ditulis oleh para sarjana Islam yang biasa disebut ulama dengan kualifikasi ganda, yaitu keilmuan ketuhanan yang tinggi dan moralitas pribadi yang luhur. Para penulis kitab tersebut sering kali dipandang sebagai tokoh legendaris dan penuh mitos. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika kitab-kitab tersebut kemudian dianggap memiliki tingkat sakralitas yang tinggi seakan-akan tidak

² Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1999), 17.

memiliki cacat dan sulit untuk dilontarkan kritik terhadapnya, sehingga sakralisasi teks-teks Islam (*taqdis al-kutub al-Islamiyah*) sering ditemukan dalam tradisi pesantren.³

Masyhur Amin menuturkan bahwa setidaknya ada tiga bidang kajian pemikiran keagamaan yang diajarkan di pesantren, yaitu aqidah, fikih, dan tasawuf. Pada Aspek aqidah, Pesantren mengajarkan pemikiran salah satu dari dua imam moderat yakni imam Abu Musa Al-Asy'ari dan Abu Mansur Al-Maturidli. Pada aspek fikih, Pesantren mengikuti salah satu imam madzhab empat (Syafii, Hanafi, Maliki dan Hanbali), meskipun pada umumnya pesantren menganut madzhab Syafii. Sedangkan pada aspek tasawuf, pesantren mengajarkan pemikiran Imam al-Ghazali atau Imam Junaid al-Baghdadi.⁴

Secara lebih luas, Husein Muhammad mengeksplorasi bahwa kitab-kitab klasik yang menjadi objek kajian di pesantren meliputi tajwid (tata cara membaca al-Qur'an), tafsir, hadis (tradisi Nabi Muhammad Saw.), tauhid (teologi), fiqh (hukum Islam), ushul fiqh (teori-teori hukum Islam), nahwu-sharaf (gramatika Bahasa Arab), balaghah (sastra Arab), sejarah Islam, akhlak (etika Islam), tasawuf (misticisme), dan mantiq (logika). Namun dari sejumlah ilmu Islam yang dipelajari di pesantren ini, fiqh menjadi ilmu yang paling dominan dipelajari di pesantren lalu disusul oleh akhlak-tasawuf (etika-misticisme).⁵ Bahkan, Abdurrahman Wahid pernah menyatakan dalam analisisnya terhadap tradisi keilmuan pesantren, bahwa materi pelajaran fiqh yang berkembang di pesantren-pesantren di Indonesia, memperoleh pengaruh sufisme yang sangat kuat, sehingga wajar jika corak keilmuan fiqh sufistiklah yang menjadi mainstream di hampir seluruh pondok pesantren di Indonesia.⁶ Jika ditarik ke belakang, adanya kecenderungan sufisme ini merupakan pengaruh dari pikiran-pikiran Imam al-Ghazali (1111 M.) dalam banyak bukunya terutama karya monumentalnya *Ihya Ulum ad-Din* (menghidupkan ilmu-ilmu agama). Kitab ini menjadi bacaan utama para ulama pesantren sampai hari ini.⁷

Pengaruh pemikiran Imam al-Ghazali melalui bukunya, *Ihya Ulum ad-Din*, juga telah dicatat oleh Martin Van Bruinessen dalam penelitiannya terhadap pesantren-pesantren yang ada di wilayah Sumatra, Kalimantan Selatan, Jawa Timur, Jawa Tengah dan Jawa Barat. Ia menyatakan bahwa kitab *Ihya Ulum ad-Din* ini memperoleh perhatian besar sebagai objek kajian di banyak pesantren di Indonesia dibanding kitab-kitab akhlak-tasawuf lainnya, seperti al-Hikam, Nasha'ih ad-Diniyah, Sair as-Salikin, dan lainnya.⁸

Kitab-kitab teks yang menjadi materi pengkajian di Pesantren dan cara menginterpretasikannya memiliki pengaruh dan peran signifikan dalam membentuk

³ Husein Muhammad, *Perempuan Islam dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas*, (Yogyakarta, Qalam Nusantara, 2016), 15.

⁴ M. Masyhur Amin, *Dinamika Islam: Sejarah Transformasi dan Kebangkitan*, (Yogyakarta: LKPSM, 1995), p. 139-140.

⁵ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara*, 15.

⁶ Abdurrahman Wahid, "Asal Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren". *Magazine of Pesantren*, no. 1, vol. II, 1985, 4-9.

⁷ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara*, 17.

⁸ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, 163.

cara pandang, pola pikir, kepribadian, dan sikap hidup santri sehari-hari. Padahal tidak jarang teks-teks tersebut menyimpan 'relasi-kuasa' yang perlu ditanggapi serius. Laki-laki digambarkan sebagai 'dominan' sedangkan perempuan sebagai 'subordinat'. Akibatnya, potret perempuan dalam wacana keagamaan Islam klasik cenderung merefleksikan ketidaksetaraan dan ketidakadilan terhadap perempuan.

Ada tiga problem mendasar yang mengakibatkan munculnya ketidakadilan terhadap perempuan: Problem pertama adalah problem ruang gerak dalam relasi suami istri. Pernikahan sering dimaknai sebagai kepemilikan suami atas istri. Wacana ini diperkuat dengan pelbagai pemikiran yang seringkali mengunggulkan suami, sebaliknya istri harus patuh kepada suami secara total, baik dalam hal seksualitas maupun yang berkaitan dengan sosial-masyarakat. Ruang gerak istri selalu dibatasi dalam dinding tembok yang bernama 'rumah tangga', sedangkan ruang gerak dalam ranah publik hampir mustahil. Istri dan rumah tangga seakan-akan dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Kukuhnya pandangan tersebut diperkuat oleh kultur dan pemikiran yang misoginistik.

Kedua, problem situasi dan kondisi. Adanya ketidak setaraan relasi gender di masa lalu, juga didorong oleh struktur politik dan budaya yang sama sekali tidak memberikan perhatian yang besar terhadap perempuan. Jarang sekali ditemukan politisi dan ilmuwan dari kalangan perempuan, karena laki-laki mendominasi ruang publik. Hal ini kemudian semakin memperkuat asumsi bahwa perempuan tidak mempunyai potensi dan peluang untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan publik.

Ketiga, problem teks. Terpuruknya perempuan di masa lalu juga disebabkan pemahaman atau penafsiran terhadap teks-teks keagamaan yang sama sekali tidak memihak kepada kaum perempuan. Penindasan terhadap perempuan seringkali dilandasi teks-teks keislaman yang secara literal memarginalkan perempuan, baik yang bersumber dari al-Qur'an, hadis, maupun pendapat ulama-ulama klasik.⁹

Sebagaimana disebut di atas, kitab teks klasik yang menjadi bacaan utama para ulama dan diajarkan di hampir semua pesantren di Indonesia adalah kitab Ihya Ulum ad-Din. Kitab sejumlah lima jilid yang ditulis oleh Imam al-Ghazali ini memuat pelajaran tentang akhlak dan tasawuf. Materi akhlak tentunya meliputi akhlak terhadap Tuhan Sang Pencipta, akhlak terhadap diri sendiri beserta hak dan kewajiban yang melekat padanya, akhlak di dalam keluarga, dan akhlak dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara dalam lingkup yang lebih luas. Oleh karena itu, kitab ini sangat representatif untuk memotret perempuan ditinjau dari hak-hak dan kewajiban individunya, relasinya dengan suami dalam rumah tangga, dan peran yang dimainkannya di ruang publik.

Permasalahan yang hendak dijawab dalam penelitian ini adalah Bagaimana potret perempuan dalam relasi pernikahan dalam Kitab Ihya' Ulumuddin karya Imam al-Ghazali. Sedangkan tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan potret perempuan dalam relasi pernikahan dalam Kitab Ihya' Ulumuddin karya Imam al-Ghazali.

⁹ Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Kembang Setaman Perkawinan*, 2-3.

LANDASAN TEORETIS

1. Perempuan dalam Islam

Sejak awal, Islam telah menegaskan bahwa kaum perempuan yang merupakan bagian dari masyarakat harus diberi kesempatan yang memungkinkan terjadinya pengembangan kemampuan alamiah yang mereka miliki sehingga mereka bisa berpartisipasi secara efektif dalam pengembangan masyarakat. Islam juga menekankan bahwa kaum perempuan diperbolehkan untuk mencapai tingkat kemajuan dalam hal material, intelektual dan spiritual mereka.

Termasuk dalam konteks ini, Islam memperluas hak-hak perempuan dalam berbagai bidang; sosial, politik, ekonomi, keterampilan serta pendidikan. Dengan demikian, secara teoretis, seorang perempuan memiliki hak-hak sebagai berikut:¹⁰

Pertama, hak untuk memiliki secara bebas. Kebebasan perempuan dalam bidang ekonomi seperti jual beli, sewa menyewa, pinjam meminjam dan sebagainya didasarkan kepada prinsip-prinsip Qur'an terutama prinsip yang menerangkan tentang mahar dan zakat yang mendukung perempuan untuk memiliki, menginvestasikan, menabung dan menyalurkan pendapatan mereka serta menyimpannya menurut kebijaksanaan mereka sendiri.¹¹ Hak seperti ini juga ikut membenarkan dan menguatkan hak-hak posesif perempuan untuk berpartisipasi dalam berbagai kegiatan ekonomi.

Kedua, hak untuk menikah dengan laki-laki pilihannya sendiri dan hak untuk mengakhiri perkawinan yang gagal. Islam menganggap pernikahan sebagai lembaga yang bermanfaat dan mempunyai arti penting dalam kesejahteraan manusia. Dalam Islam, pernikahan merupakan penyatuan dua orang dewasa yang didasari oleh kemauan bersama dengan tujuan untuk melanggengkan kehidupan manusia dan mencapai keharmonisan spiritual serta emosional.¹² Maka, persetujuan dari kedua belah pihak merupakan sebuah esensi untuk memulai sebuah keluarga. Karena itu, Islam menolak pemikiran yang memaksa perempuan untuk menikah dengan orang yang tidak mereka kehendaki. Sebaliknya, Islam mendukung perempuan untuk memilih sendiri calon suaminya. Menurut Nabi SAW, seorang janda tidak dapat dinikahkan sebelum diminta persetujuannya terlebih dahulu dan tidak ada gadis yang boleh dinikahkan tanpa ditanyai persetujuannya terlebih dahulu, dan tanda persetujuannya adalah diamnya.

Karena perempuan berhak untuk mengajukan pendapat dalam menentukan pernikahannya, maka ia juga sama-sama berhak untuk mengajukan cerai apabila ternyata kebersamaan (pernikahan) yang dibinanya mengalami kegagalan dengan mengajukan *khulu'*.¹³ Secara keseluruhan, aturan-aturan tentang perceraian yang

¹⁰ Haifaa A. Jawad, *Otentisitas Hak-hak Perempuan: Perspektif Islam atas Kesetaraan Jender*, (Yogya: Fajar Pustaka Baru, 2002), 16.

¹¹ QS. An-Nisa: 4.

¹² QS. Ar-Rum: 20-21.

¹³ *Khulu'* adalah permintaan pisah dari istri dengan menebus dirinya dengan sejumlah harta yang ia miliki. Diperbolehkannya *khulu'* ini berdasar hadis Nabi SAW sebagai berikut,

عن ابن عباس أنه قال: جاءت امرأة ثابت بن قيس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: "يا رسول الله إني لا أعتب على ثابت في دين ولا خلق، ولكني لا أطيقه". فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فتردين عليه حديثه؟" "نعم"

termuat dalam Qur'an maupun Hadis memberikan kesempatan untuk memikirkan perempuan dan menuntut adanya perlakuan yang baik terhadapnya. Sebagai contoh, pada masa sebelum Islam, perempuan dengan mudah dapat diakui dan diusir oleh suaminya, namun kemudian di bawah aturan Islam, suami tidak diperbolehkan melakukan hal tersebut. Apabila terjadi perceraian, suami harus membayar mas kawin yang belum ia bayar kepada mantan istrinya dengan sejumlah uang yang pantas sebagai biaya hidup bagi mantan istrinya itu. Suami harus membiayai dan membantu mantan istrinya untuk mengetahui apakah ia hamil atau tidak selama masa *iddah* (3 bulan 10 hari). Apabila ternyata ia hamil, maka mantan suami wajib membiayainya hingga ia melahirkan.¹⁴

Ketiga, hak untuk memperoleh pendidikan. Qur'an mendukung persamaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam menuntut ilmu pengetahuan (Q.S. al-Zumar : 9), demikian pula Sunnah, dengan bukti bahwa Nabi SAW telah memberikan waktu khusus bagi wanita untuk memperdalam pengetahuan agamanya.¹⁵

Keempat, hak untuk menggunakan identitasnya sendiri. Dalam hukum Islam, untuk menjaga nama keluarganya, seorang perempuan selalu diberi nama keluarga dan tidak diberi nama suaminya. Oleh karena itu, perempuan selalu dikenal dengan nama keluarganya sebagai tanda dan identitas bagi dirinya. Jadi, dalam Islam tidak ada proses perubahan nama, baik ketika menikah, bercerai maupun menjadi janda.¹⁶

Kelima, hak untuk memperoleh kenikmatan seksual. Seks (dalam hubungan pernikahan) yang sah dalam Islam dinilai sebagai perbuatan yang menunjukkan ketaatan kepada Tuhan dan oleh karenanya, kelak akan dijanjikan pahala di akhirat.¹⁷

Keenam, hak untuk ikut mewarisi. Al-Qur'an telah memberikan bagian warisan untuk perempuan, baik dari orang tuanya maupun dari kerabat laki-lakinya. Bagian warisannya dilindungi oleh hukum dan menjadi miliknya secara mutlak. Dalam Qur'an disebutkan, "Bagi laki-laki ada bagian dari apa yang ditinggalkan orang tua dan kerabat laki-lakinya, dan bagi perempuan ada bagian dari apa yang ditinggalkan orang tua dan kerabat laki-lakinya, sedikit ataupun banyak bagian itu merupakan milik mereka yang sah."¹⁸

Ketujuh, hak untuk memilih dan dipilih dan hak untuk berpartisipasi dalam persoalan-persoalan politik. Islam mendorong perempuan untuk aktif dalam bidang politik dan terlibat dalam pengambilan keputusan. Dalam kenyataannya, Islam adalah satu-satunya agama yang membenarkan peranan politik bagi perempuan.¹⁹ Pada masa

Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, (Cairo: Dar ar-Rayyan, 1989), 9: 494.

¹⁴ QS. al-Baqarah : 240-241.

¹⁵ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, 1: 260.

¹⁶ Haifa A. Jawad, *Otentisitas Hak-hak Perempuan*, 21.

¹⁷ Riwayat hadis yang berkaitan dengan hal ini adalah :

عن أبي در أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لك في جماع زوجك أجر فقيل يا رسول الله وفي شهوة يكون أجر قال نعم أرايت أو كان لك ولد قد أدرك ثم مات أكننت محتسبه قال نعم قال أنت خلقته قال بل الله خلقه قال أنت كنت هديته قال بل الله هداه قال أكننت ترزقه قال بل الله كان يرزقه قال رسول صلى الله عليه وسلم ضعه في حلاله وأقرره فإن شاء الله أحياه وإن شاء أماته ولك أجر

Lihat Ibn Hibban at-Tamimi, *Shahih*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1993), 9: 503, dan Ali ibn Abi Bakar al-Haitsami, *Mawarid al-Zham'an*, (Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmiah, t.t.), 316.

¹⁸ QS. al-Nisa : 7.

¹⁹ Haifa A. Jawad, *Otentisitas Hak-hak Perempuan*, 25.

awal Islam, perempuan diberi kesempatan untuk mengekspresikan diri mereka,²⁰ untuk berdebat,²¹ dan untuk mengemukakan pemikiran mereka di depan publik.²² Pada waktu perempuan memimpin delegasi,²³ menjadi penengah serta memberikan tempat pengungsian dan perlindungan.²⁴ Pertimbangan atau pendapat mereka dalam persoalan-persoalan politik mempunyai nilai yang tinggi dan dihormati, serta mempunyai pengaruh yang besar dalam membentuk masyarakat di mana mereka berada. Aisyah dan Ummu Salamah (keduanya istri Nabi) adalah contoh yang paling jelas dalam hal ini. Ummu Salamah adalah penasehat Nabi SAW dalam bidang politik yang cerdas dan sering bertindak sebagai pemimpin bagi kaum perempuan. Aisyah juga telah memainkan peran penting dalam area politik. Dia pernah mengajukan kritik-kritik yang mengancam kebijaksanaan pemerintah dan memimpin kelompok oposisi.²⁵

2. Pesantren dan Sistem Pendidikannya

Definisi Pesantren secara umum adalah a place where santri (*student*) live. Abdurrahman Mas'ud sebagaimana dikutip Ismail SM menjelaskan bahwa the word Pesantren stems from santri which means one who has the Islamic knowledge. Usually the word pesantren refers to place where the santri devotes most of his or her time to live in and acquire knowledge.²⁶ Definisi ini tampak masih sederhana dan belum cukup memadai untuk memahami pesantren dalam arti yang sebenarnya. Zamakhsyari Dhofir menguraikan lima elemen substantif yang menjadikan sebuah lembaga pendidikan Islam dapat disebut pesantren yaitu; Pertama, masjid. Masjid merupakan elemen yang tidak bisa dipisahkan dengan pesantren dan dianggap sebagai tempat yang paling tepat untuk mendidik para santri, terutama dalam praktek sembahyang lima waktu, khutbah, sembahyang jama'ah dan pengajian kitab-kitab kuning. Kedudukan masjid dalam sebagai pusat pendidikan dalam tradisi pesantren merupakan manifestasi Universalisme dari sistem pendidikan nasional. Kedua, pengajaran kitab-kitab kuning. Pada masa-masa lalu pengajaran kitab kuning terutama karangan-karangan ulama' mazhab Syafii merupakan satu-satunya pengajaran formal yang diberikan dalam lingkungan pesantren. Tujuan utamanya adalah mendidik calon 'ulama. Ketiga, santri. Menurut pengertian yang dipakai dalam lingkungan pesantren, seorang 'alim baru bisa

²⁰ QS. al-Mumtahanah : 12.

²¹ QS. al-Mujadalah : 1.

²² Tentang hal ini, kita dapat merujuk kepada sebuah peristiwa yang terjadi pada masa kekhalifahan Umar ibn al-Khattab. Pada suatu ketika Umar berdiskusi tentang persoalan-persoalan publik di sebuah masjid, ada seorang perempuan yang hadir dalam diskusi tersebut mengajukan argumentasi, dan mengoreksi Umar sehingga Umar menjadi sadar bahwa dialah yang salah dan perempuan tersebut yang benar. Haifa A. Jawad, *Otentisitas Hak-hak Perempuan*, 55.

²³ Nusaiba dan Asma adalah dua orang perempuan yang termasuk anggota delegasi yang berjumlah 75 orang, datang untuk meminta izin kepada Nabi SAW agar diperkenankan hijrah dari Makkah ke Madinah. Lihat Said Abdullah al-Hatimi, *Women in Islam: A Comparative Study*, (Lahore: Islamic Publication LTd., 1993), 51.

²⁴ Zainab, putri Nabi SAW, pernah menjadi penghubung antara ayahnya dengan Abul Ash bin ar-Rabi' dan berhasil memperoleh izin dari Nabi SAW untuk memberikan perlindungan dan pengungsian kepada Abul Ash ar-Rabi', Lihat *Ibid*, 52.

²⁵ Lihat Haifa A. Jawad, *loc.cit*.

²⁶ Ismail SM dkk., *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 50.

disebut kyai kalau memiliki pesantren dan santri-santri yang tinggal di sana untuk mempelajari kitab-kitab kuning. Oleh karena itu santri merupakan elemen yang penting dalam suatu lembaga pesantren. Keempat, kyai. Kyai merupakan elemen yang paling esensial dari suatu pesantren. Ia sering kali, bahkan merupakan pendiri pesantren tersebut. Maka sudah sewajarnya bahwa tumbuh dan berkembangnya pesantren sangat ditentukan oleh kepribadian dan sistem pengajaran kyainya.²⁷

Sistem pendidikan dan pengajaran kitab-kitab teks Islam di pesantren biasanya mengambil bentuk yang beragam. Kitab-kitab tersebut diajarkan kepada para santri dalam forum-forum belajar, baik di dalam maupun di luar ruangan kelas. Forum pengajaran dapat berbentuk halaqah yaitu forum dimana para santri duduk melingkar sambil membawa kitab pelajaran dan kyai berada di antara mereka. Metode pengajaran mengambil bentuk-bentuk *sorogan*, *bandongan*, dan hafalan. Disamping ketiga metode ini, juga terdapat metode diskusi yang dalam istilah pesantren dikenal dengan *munazharah* atau *musyawarah*. Menurut Husein Muhammad, metode *munazharah* diselenggarakan di hampir seluruh pesantren, terutama dipraktikkan pada pesantren-pesantren besar, yakni pesantren yang telah memiliki jumlah santri yang banyak dan mata pelajaran yang tinggi. Metode *munazharah* pada umumnya diselenggarakan antara para santri sendiri, bukan antara kyai dan para santri. Kyai dalam hal ini berperan sebagai pengawas, pengarah, dan rujukan paling akhir jika mereka kesulitan memahami teks atau semua persoalan menjadi buntu. Bahkan, ada satu metode pengkajian kitab-kitab teks keislaman yang disebut dengan *Bahtsul Masail*, yang secara literal berarti pembahasan masalah-masalah. *Bahtsul Masail* dalam pesantren merupakan forum kajian dan pembahasan terhadap persoalan-persoalan masyarakat melalui jawaban agama menurut perspektif pesantren.²⁸ Imam Burhanuddin az-Zarnuji penyusun kitab *Ta'lim al-Muta'allim*—salah satu kitab yang menjadi rujukan pesantren dalam proses belajar mengajar—menyamakan metode pengkajian kitab seperti ini dengan *munazharah* (saling mengajukan pandangan atau pendapat) atau *mutharahah* (saling melemparkan, mengajukan, menawarkan pendapat atau pikiran). Sedangkan dalam bahasa modern, ia sebenarnya sama dengan diskusi atau seminar.

Oleh karena pesantren merupakan lembaga pendidikan yang mandiri dan tidak terkooptasi negara, maka kurikulum yang diajarkan di pesantren pun independen dan lepas dari intervensi negara. Biasanya, kyai menetapkan pilihan kurikulum pesantrennya berdasarkan pengalamannya ketika belajar di pesantren. Ini dikarenakan dalam keyakinan para kyai, ilmu itu harus diperoleh dengan cara meneruskan pengetahuan gurunya, sehingga pesantren sering kali tidak mau melakukan inovasi atau pembaruan kurikulum di pesantrennya sendiri.

3. Gender sebagai *Tool of Analysis*

²⁷ Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), 49.

²⁸ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara*, 19-22.

Pembedaan konseptual antara gender dan seks menjadi prinsip dasar untuk menganalisis pembahasan tentang masalah perempuan. Ini disebabkan adanya hubungan yang erat antara perbedaan gender (gender differences) dan ketidakadilan gender (gender inequalities) dengan ketidakadilan masyarakat secara lebih luas. Arti seks adalah perbedaan perempuan dan laki-laki berdasarkan faktor biologis yang bersifat kodrati, sementara gender adalah perbedaan perempuan dan laki-laki berdasarkan konstruksi sosial-kultural dalam masyarakat, dapat dipertukarkan dan bisa berubah dari waktu ke waktu serta berbeda dari satu tempat ke tempat lainnya, sedangkan jenis kelamin biologis (seks) akan tetap tidak berubah. Perbedaan gender ini dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara sosial atau kultural melalui ajaran keagamaan maupun negara.²⁹ Perbedaan gender sesungguhnya tidak menjadi masalah sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan gender (gender inequalities). Namun yang menjadi persoalan, ternyata perbedaan telah melahirkan berbagai ketidakadilan, baik bagi kaum laki-laki-laki atau perempuan dapat menjadi korban dari sistem tersebut.³⁰

Wacana tentang relasi gender dalam Islam masih menjadi perdebatan di kalangan umat Muslim. Sebagian kalangan berpendapat bahwa gender dalam Islam tidak ada masalah, dan sebagian menganggapnya masih ada masalah. Menurut Kadarusman, legitimasi ajaran agama terhadap tradisi patriarkhal dapat ditelusuri dalam dua perspektif, yaitu perspektif sosiologis dan teologis. Dalam perspektif sosiologis, relasi gender meliputi hubungan personal dan kekeluargaan sampai hubungan institusi sosial yang lebih besar, hubungan hierarkis dalam organisasi dan struktur pekerjaan. Dalam hubungan ini, relasi gender merupakan proses sosiologis yang dapat berubah sesuai dengan perubahan faktor-faktor pembentuknya. Masuknya tradisi patriarkhi berawal dari adanya reduksi terhadap pemahaman gender. Relasi gender dipahami sama dengan relasi seks. Kerangka berpikir sex differences yang diberlakukan sama dengan gender differences pada akhirnya akan melahirkan perlakuan diskriminatif terhadap perempuan. Sedangkan dalam perspektif teologis meliputi legitimasi ajaran teologi, tradisi, bahkan asumsi yang masuk ke dalam wacana dinamis pembacaan teks keagamaan.³¹

Mansour Fakih menjelaskan bahwa untuk memahami perbedaan gender yang menyebabkan ketidakadilan gender dapat dilihat melalui berbagai manifestasi ketidakadilan yang ada, seperti marginalisasi, subordinasi, stereotipe atau pelabelan negatif, and violence pada salah satu jenis kelamin, umumnya terhadap kaum perempuan. Pelanggaran ketidakadilan gender ini secara tidak sadar dijalankan oleh ideologi dan kultur patriarki. Ideologi ini ada di kepala kaum laki-laki maupun perempuan, juga dalam interpretasi teks-teks keagamaan.³²

Manifestasi ketidakadilan gender dalam bentuk tersebut di atas terjadi pada berbagai tingkatan: Pertama, manifestasi ketidakadilan gender terjadi di tingkat

²⁹ Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 3 & 23.

³⁰ *Ibid.*, 12.

³¹ Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminesme*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 4-5.

³² Mansour Fakih, *Analisis Gender*, 151.

negara, yang dimaksudkan di sini baik pada satu negara maupun organisasi antar negara seperti PBB (United Nations). Banyak kebijakan dan hukum negara, perundang-undangan serta program kegiatan yang masih mencerminkan sebagian dari manifestasi ketidakadilan gender. Kedua, manifestasi ketidakadilan gender terjadi di tempat kerja, organisasi, maupun dunia pendidikan. Banyak aturan kerja, manajemen, kebijakan keorganisasian, serta kurikulum pendidikan yang masih melanggengkan ketidakadilan gender tersebut. Ketiga, ketidakadilan gender termanifestasikan dalam adat istiadat masyarakat di banyak kelompok etnik, dalam kultur suku-suku atau dalam penafsiran keagamaan. Keempat, manifestasi ketidakadilan gender juga terjadi di lingkungan rumah tangga. Bahkan rumah tangga juga menjadi tempat kritis dalam mensosialisasikan ketidakadilan gender. Kelima dan paling sulit diubah adalah ketidakadilan gender yang mengakar dalam keyakinan dan menjadi ideologi kaum perempuan maupun kaum laki-laki. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa manifestasi ketidakadilan gender ini telah mengakar mulai dalam keyakinan pada masing-masing orang, keluarga, hingga pada tingkat negara yang bersifat global.³³

Salah satu eksese ideologi gender adalah terbentuknya struktur tradisi patriarki. Dalam tradisi/budaya ini, kedudukan perempuan ditentukan lebih rendah daripada laki-laki.³⁴ Perempuan dianggap makhluk kedua, di mana perempuan tetap didominasi dan disubordinasi oleh sistem baik yang berdasar dari penafsiran berbagai teks keagamaan maupun dari produk budaya masyarakat. Kekuasaan laki-laki menjadi absolut dan sulit dibatasi dengan argumentasi yang rasional. Laki-laki dapat senantiasa menjadi sumber utama dalam keluarga. Kuasa laki-laki seakan memperingatkan akan ketidakbermaknaan perempuan. Perempuan menjadi bagian dari realitas penindasan dan dehumanisasi pada masyarakat patriarki.³⁵ Di sinilah analisis gender berfungsi untuk memberi makna, konsepsi, asumsi, ideologi, dan praktik hubungan baru yang setara antara kaum perempuan dan laki-laki serta implikasinya terhadap aspek-aspek kehidupan yang lebih luas.

METODE PENELITIAN

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini difokuskan pada “Potret Perempuan Dalam Kitab *Pesantren* Di Indonesia (Studi Kasus Kitab *Ihya’ Ulum ad-Din* Karya Imam Al-Ghazali)”. Penelitian ini menempuh metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif-kritis. Penelitian kualitatif menurut Moleong merupakan penelitian yang datanya berupa pernyataan verbal dan bukan data dalam bentuk angka-angka.³⁶

³³ *Ibid.*, 22-23.

³⁴ Nunuk P. Murniati, *Getar Gender: Perempuan Indonesia dalam Perspektif Agama, Budaya, dan Keluarga*, (Magelang: Indonesiatara, 2004), 5.

³⁵ Achmad Mulyadi, “Relasi Laki-laki dan Perempuan: Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas”. *Jurnal al-Ahkam*, vol. IV, no. 1, Juni 2009, 60.

³⁶ Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 2.

Dasar penggunaan metode kualitatif dalam penelitian ini dikarenakan metode kualitatif lebih sensitif-aktif sehingga data yang didapat diharapkan bisa lebih lengkap dan lebih mendalam. Melalui metode kualitatif, seluruh kejadian dalam suatu konteks sosial dapat ditemukan serta data yang bersifat perasaan, norma nilai, keyakinan, kebiasaan, sikap mental dan budaya yang dianut seseorang maupun sekelompok orang dapat diketemukan. Dengan demikian potret perempuan dalam kitab *Ihya' Ulum ad-Din* karya Imam al-Ghazali dapat terungkap secara jelas dan mendalam, termasuk juga metode pengajaran kitab tersebut di beberapa pesantren di Indonesia.

2. Sumber Data

Sumber data yang diperoleh dalam penelitian adalah:

1. Data kepustakaan adalah pengambilan data yang sudah terkompilasi dalam buku-buku. Buku primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Ihya' Ulum ad-Din* karya Imam al-Ghazali.
2. Data lapangan yaitu, penelitian yang dilakukan di kancah atau di medan terjadinya gejala-gejala,³⁷ dalam hal ini adalah pesantren-pesantren yang mengajarkan kitab *Ihya' Ulum ad-Din* karya Imam al-Ghazali.

3. Teknik Pengumpulan Data

Untuk mengumpulkan data yang diperlukan dalam penelitian tentang “Potret Perempuan Dalam Kitab *Pesantren Di Indonesia (Studi Kasus Kitab Ihya' Ulum ad-Din Karya Imam Al-Ghazali)*”, maka peneliti menggunakan beberapa metode:

Pertama, dokumentasi. Metode dokumentasi ini merupakan metode pengumpulan data melalui kajian terhadap dokumen-dokumen, teori-teori, dan konsep-konsep yang berkaitan dengan penelitian. Metode ini dimaksudkan untuk mendapatkan data yang melalui pencatatan terhadap dokumen-dokumen yang sesuai dengan obyek yang diteliti, seperti kitab *Ihya' Ulum ad-Din* karya Imam al-Ghazali dan buku-buku lain yang relevan dengan pembahasan penelitian ini.

Kedua, wawancara, dalam hal ini peneliti melakukan wawancara kepada para kiai/ustadz yang mengajar kitab *Ihya' Ulum ad-Din* karya Imam al-Ghazali. Pemilihan informan dilakukan dengan menggunakan teknik *purposive sampling* yaitu teknik pengambilan sampel sumber data dengan pertimbangan tertentu, maksudnya orang yang kita pilih—misalnya—dianggap paling tahu tentang apa yang kita harapkan, atau akan memudahkan peneliti menjelajahi obyek yang diteliti.

Ketiga, observasi, yakni teknik pengumpulan data dengan mengadakan pengamatan secara langsung dan mencatat berkas-berkas, kejadian-kejadian yang berkaitan dengan pelaksanaan penelitian ini, terutama yang terkait proses pembelajaran kitab *Ihya' Ulum ad-Din* dalam beberapa pesantren yang telah dipilih

³⁷ Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research I*, (Yogyakarta: UGM Press, 1983), 21.

secara purposif dengan pertimbangan bahwa pesantren tersebut memasukkan kajian kitab *Ihya' Ulum ad-Din* ke dalam kurikulumnya.

4. Teknik Analisis Data

Analisis data penelitian menggunakan metode deskriptif-kritis dengan pendekatan gender. Pendekatan gender berguna untuk menganalisis teks-teks dalam kitab *Ihya' Ulum ad-Din*, dengan berpijak pada pertimbangan bahwa sebuah teks tidak dapat dilepaskan dari ruang dan waktu yang mengitari penulisnya. Budaya patriarkhi yang dominan ketika seorang penulis buku juga akan memberi warna dan corak pada produk bukunya. Pendekatan gender juga berguna untuk menghapuskan segala tradisi, ajaran, dan pandangan yang merendahkan, mendiskriminasi, dan melecehkan kaum perempuan, baik yang berasal dari konstruksi ideologis ataupun sosial-budaya. Disamping tetap menjadikan prinsip-prinsip ideal Islam seperti keadilan, kesetaraan, kemaslahatan, dan kerahmatan untuk semua orang—tanpa perbedaan, baik perempuan maupun laki-laki—sebagai prinsip dasar dalam menginterpretasi dan menganalisis teks-teks keagamaan, dalam hal ini adalah kitab *Ihya' Ulum ad-Din* karya Imam al-Ghazali.

PEMBAHASAN

a. Biografi Penulis Kitab Ihya Ulumuddin

Penulis kitab *Ihya Ulumuddin* bernama Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (selanjutnya hanya disebut al-Ghazali). Ia lahir di kota Thus, Khurasan, Irak, pada tahun 450 H/1058 M.³⁸ Ia terkenal sebagai ilmuwan muslim yang bergelar *Hujjah al-Islam* (Pembela Islam) karena perjuangannya dalam menghadapi ajaran sesat yang dibawa kaum Batiniyah dan para filosof, *Zayn al-Din* (Hiasan Agama), *U'jubah az-Zaman* (Bintang keajaiban masa), dan *al-Bahr al-Mughriq* (Samudera yang menghanyutkan).³⁹

Sejak kecil, al-Ghazali terbiasa hidup sederhana. Ia menuntut ilmu di kota kelahirannya, Thus, hingga usia 20 tahun. Ia belajar Fiqh dari Imam al-Razkani dan mengkaji tasawuf dari Yusuf al-Nassaj, seorang sufi terkenal pada saat itu. Lalu, ia melakukan petualangan ilmiah untuk mengkaji Fiqh dan Tasawuf ke Jurjan, Naysabur, dan Khurasan. Selama di Naysabur (471-478 H.), al-Ghazali belajar Fiqh kepada Imam Abi al-Ma'ali al-Juwainy di Universitas al-Nizamiyah. Kepandaian al-Ghazali dalam mencerna ilmu pengetahuan termasuk ilmu Filsafat menjadikan al-Juwainy memberinya gelar *al-Bahr al-Mughriq*. Bahkan, Nizam al-Mulk juga kagum atas kedalaman ilmu al-Ghazali dan menganugerahkan kepadanya gelar Professor dari Universitas al-Nizamiyah di Baghdad ketika al-Ghazali berusia 34 tahun.

Pada 488 H./1095 M., al-Ghazali secara tiba-tiba pada waktu malam meninggalkan Baghdad. Ia meninggalkan posisi strategis akademik dan kemewahanhidup di Baghdad, dan memilih pergi ke Damaskus untuk menjalani

³⁸ Al-Bidayah wa al-Nihayah, 16: 214.

³⁹ Al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala*, 19: 232.

kehidupan sebagai seorang sufi yang fakir dan zuhud terhadap dunia. Ia mengasingkan diri dalam sebuah kamar Masjid dan dengan penuh kesungguhan melakukan ibadah, tafakur dan zikir, menjalani disiplin asketik serta praktik keagamaan yang sangat keras. Ia menghabiskan waktu selama dua tahun dalam kesendirian dan kesunyian. Dalam otobiografinya yang berjudul *al-Munqidz min al-Dhalal*, ia mengemukakan mengapa ia meninggalkan puncak karirnya sewaktu di Madrasah Nizhamiyah dan beralih ke dunia sufi. Dalam proses di mana ia sampai pada sikap ragu terhadap indra dan bahkan akal itu sendiri sebagai sarana untuk mencapai “kepastian pengetahuan”, Ia pun jatuh dalam keraguan atau skeptik, sampai akhirnya ia menggapai “cahaya ketuhanan”.

Al-Ghazali merasa bahwa akal dan filsafat yang selama ini diagungkan ternyata tidak dapat menunjukkan kebenaran hakiki. Melalui pengalaman keagamaannya sendiri, al-Ghazali berupaya untuk menghidupkan keyakinan Islam dengan cara membangun ilmu-ilmu keagamaan atas dasar tasawuf, serta memberikan dasar-dasar teoritis kepada pihak lain dibawah pengaruh falsafah. Meskipun falsafah Islam tidak bertahan lama menghadapi kritik Al-Ghazali, ia sebenarnya telah berjasa besar terhadap falsafatisasi (proses terbentuknya falsafah) ilmu kalam dan tasawuf pada masa berikutnya. Kedudukan dan ketinggian jabatan al-Ghazali ini tidak membuatnya congkak dan cinta dunia. Bahkan dalam jiwanya berkecamuk polemik atau perang batin yang membuatnya senang menekuni ilmu-ilmu kezuhudan. Sehingga menolak jabatan tinggi dan kembali kepada ibadah, ikhlas dan perbaikan jiwa. Pada Dzul Qai'dah tahun 489 H., al-Ghazali pindah ke Damaskus dan bermukim di sana selama 10 tahun. Di Damaskus inilah, ia menulis kitab *Ihya Ulumuddin* di Masjid Umawi Damaskus. Pada tahun 505 H./1111 M., al-Ghazali wafat di kota kelahirannya, Thus.

Karya al-Ghazali sangat banyak. Menurut al-Subki dalam *Tabaqat*-nya jumlah karya al-Ghazali mencapai 60 kitab, antara lain: *al-Adab fi al-Din*, *Ihya Ulumuddin*, *Bidayah al-Hidayah wa Tahdzib al-Nufus bi al-Adab al-Syar'iyyah*, *Jawahir al-Qur'an wa Duraruhu*, *al-Hikmah fi Makhluqatillah*, *al-Risalah al-Wa'izhiyah*, *al-Qawa'id al-Asyrah*, *Misykah al-Anwar*, *Minhaj al-'Abidin ila al-Jannah*, *Mi'raj al-Salikin*, *al-Qisthas al-Mustaqim*, *Kimiya al-Sa'adah*, *al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*, *Tahafut Al-Falasifah*, *Misykat al-Anwar*, *Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifah al-Nafs*, *Maqashid al-Falasifah fi al-Mantiq wa al-Hikmah al-Ilahiyah wa al-Hikmah al-Thabi'iyah*, *al-Munqidz min al-Dhalal*, *al-Ma'arif al-Aqliyah wa al-Hikmah al-Ilahiyah*.

b. Deskripsi tentang Kitab Ihya Ulumuddin

Ihya Ulumuddin atau *Al-Ihya* merupakan kitab yang membahas tentang kaidah dan prinsip dalam menyucikan jiwa (*Tazkiya al-Nafs*). Kitab ini disusun pada saat umat Islam teledor terhadap ilmu-ilmu Islam dan lebih menyukai filsafat, atau tepatnya setelah al-Ghazali kembali dari rasa keragu-raguan dengan tujuan utama untuk menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama. Secara umum, kitab ini menyeru kepada kebersihan jiwa dalam beragama, sifat takwa, konsep zuhud, rasa cinta yang hakiki, merawat hati serta jiwa dan sentiasa menanamkan sifat ikhlas di dalam beragama. Kandungan lain dari kitab ini berkenaan tentang wajibnya menuntut ilmu, keutamaan

ilmu, bahaya tanpa ilmu, persoalan-persoalan dasar dalam ibadah seperti tata cara bersuci dan salat, adab-adab terhadap al-Qur'an, dzikir dan doa, penerapan adab akhlak seorang muslim di dalam pelbagai aspek kehidupan, hakikat persaudaraan (*ukhuwwah*), obat hati, ketenangan jiwa, bimbingan memperbaiki akhlak, bagaimana mengendalikan syahwat, bahaya lisan, mencegah sifat dengki dan emosi, zuhud, mendidik rasa bersyukur dan sabar, menjauhi sifat sombong, ajakkan sentiasa bertaubat, pentingnya kedudukan tauhid, pentingnya niat dan kejujuran, konsep mendekatkan diri kepada Allah (*muraqabah*), mengingati mati dan rahmat Allah, dan mencintai Rasulullah Saw.

Abu al-Hasan Al-Nadwi mengomentari kitab Ihya ini sebagai kitab perbaikan (*islah*) dan pendidikan (*tarbiyah*), seakan-akan pengarangnya ingin agar kitab ini berfungsi sebagai pedoman dan penuntun yang tidak membutuhkan yang lainnya, yang mewakili seluruh keilmuan Islam. Oleh karenanya, kitab ini berisi tentang aqidah, fiqh, penyucian jiwa, dan pendidikan akhlaq. Al-Ghazali dalam menulis kitab tersebut merujuk kepada sumber-sumber tasawuf lama. Ia menulisnya dengan kelembutan hati yang jujur dan ungkapan yang kuat,

sehingga kitab tersebut memberikan kesan yang mendalam dalam jiwa dan mendorong terjadinya perubahan keberagamaan yang besar di dalamnya.

Kitab Ihya dibagi menjadi empat kategori (*rubu'*), yaitu ibadah, adat dan kebiasaan, hal-hal yang membinasakan, dan hal-hal yang menyelamatkan manusia. Setiap kategori terdiri dari 10 bab. Untuk kategori ibadah terdiri dari bab tentang ilmu, prosedur keimanan (*aqidah*), keutamaan bersuci, shalat, zakat, puasa (*shiyam*), haji, etika membaca al-Qur'an, dzikir dan doa, dan wirid. Kategori adat dan kebiasaan meliputi etika makan, perkawinan, bekerja, halal dan haram, adab berteman dan bergaul dengan berbagai golongan manusia, pengasingan diri (*uzlah*), etika dalam bepergian (*safar*), etika mendengar dan merasa, menyuruh pada kebaikan dan mencegah kemungkaran (*Amar ma'ruf nahy munkar*), adab kehidupan dan moral kenabian. Adapun kategori hal-hal yang membinasakan (*rubu' al-muhlikat*) yang perlu dijauhi manusia meliputi pembahasan tentang keajaiban hati, latihan diri (jiwa), bahaya hawa nafsu perut dan kemaluan, bahaya lidah, bahaya marah, dendam dan dengki, pembahasan tentang tercelanya dunia, harta, kekikiran, sifat suka kemegahan dan cari muka (*riya'*), sombong dan membanggakan diri sendiri, dan tipu daya kesenangan duniawi. Sedangkan kategori hal-hal yang menyelamatkan (*al-Munjiyat*) terdiri dari pembahasan tentang taubat, sabar dan syukur, takut dan harap, fakir dan zuhud, tauhid dan tawakkal, cinta kasih, rindu dan kelembutan hati.

Banyak sanjungan yang dilontarkan para ulama terkait kitab Ihya ini. Abu Zakaria Muhy al-Din al-Nawawi misalnya, berpendapat bahwa kedudukan kitab Ihya ini hampir saja menandingi al-Qur'an (*Kada al-Ihya an Yakuna al-Qur'an*).⁴⁰ Demikian juga dengan Sayyid Bakri yang menyatakan dalam Kitab *Kifayah al-Atqiya* bahwa di dalam Ihya banyak ilmu yang bermanfaat bagi manusia, seraya berpesan, "Tetaplah kalian konsisten mengamalkan ilmu dalam kitab Ihya Ulum ad-Din, karena di dalamnya terdapat "pandangan" Allah dan keridhaan-Nya, maka barangsiapa yang mencintainya

⁴⁰ Al-Nawawi, *Hamisy al-Ihya*, 1: 17.

dan menelaahnya serta mengamalkan isi kandungan yang ada di dalamnya, maka sesungguhnya ia telah berhak memperoleh kecintaan Allah dan Rasul-Nya.”⁴¹

Selain mendapat banyak sanjungan dari para ulama, kitab *Ihya* juga menuai kritik terutama yang terkait dengan kualitas hadis yang digunakan al-Ghazali dalam kitab *Ihya* ini. Bahkan, menurut Zayn ad-Din al-Iraqi, terdapat tiga hadis palsu (*maudhu'*) dalam kitab *Ihya*.⁴² Demikian pula dengan az-Zahabi yang menyatakan banyak dalam *Ihya* banyak hadis yang tidak bisa dipertanggung jawabkan (*wa fi al-Ihya min al-wahiyat katsir*).⁴³

c. Perempuan dalam Kitab *Ihya 'Ulum ad-Din*

Untuk memotret perempuan dan relasinya dengan laki-laki dalam kitab *Ihya 'Ulum ad-Din* ditelusuri melalui kitab *an-Nikah* yang masuk dalam juz kedua dari kitab *Ihya 'Ulum ad-Din* ini. Imam al-Ghazali memasukkan salah satu tujuan pernikahan adalah perjuangan diri dalam memimpin perempuan (istri).⁴⁴ Berjuang sekuat tenaga dalam membimbing istrinya, menunaikan hak-hak istri, bersabar atas perilaku istri, menanggung kesakitan atas yang muncul atau disebabkan pihak istri seraya berusaha memperbaiki mereka.⁴⁵ Al-Ghazali mengutip hadis yang lemah yang berbunyi, “Barangsiapa yang bisa bersabar menghadapi sikap buruk istrinya maka Allah Swt. akan memberikan pahala seperti pahala Ayub dalam menjalani ujiannya.”⁴⁶

Dalam rangka menghindari perilaku buruk perempuan, al-Ghazali juga mengingatkan untuk tidak menikahi enam jenis perempuan berikut: Pertama, perempuan yang sering mengeluh dan mengadu (*al-ananah*), seringkali berpura-pura sakit yang menandakan bahwa ia terbebani dengan tugas sehari-harinya dalam mengurus rumah tangga, bermalas-malasan dan mengeluh hanya karena hal sepele. Kedua, perempuan yang suka mengungkit-ungkit pemberian dan pengorbanannya kepada suaminya (*al-mananah*). Ketiga, perempuan atau janda yang suka merindukan atau mengingat mantan suaminya (*al-hananah*). Keempat, perempuan yang boros dan suka berbelanja sehingga membebankan suaminya untuk membayar pembeliaannya (*al-haddaqah*). Kelima, *al-barraqah* yang memiliki dua makna, suka berhias terus-menerus (berhias terlalu berlebihan sehingga lupa akan kewajibannya sebagai istri). Makna kedua ialah : Perempuan yang tidak mau makan, maka ia tidak akan makan

⁴¹ Sayyid Bakri, *Kifayah al-Atqiya*, 98.

⁴² Zayn ad-Din al-Iraqi, *al-Mughni 'an Haml al-Asfar*, (Riyad: al-Maktabah at-Tabariyah, 1980), 2: 137. Ketiga hadis ini adalah: (1) " ذكر الله من ذكرني بخير " , إذا طنت أذنك فصل على محمد صلى الله عليه وسلم وقل " ذكر الله من ذكرني بخير " , jika telinga salah seorang dari kalian berdengung maka bershalawatlah untuk Muhammad dan ucapkan, “Allah Swt. mengingatkan orang yang mengingatkanku dengan kebaikan.” (al-Ghazali, 1: 329). (2) قليل من التوفيق خير من كثير من العلم , “Sedikit taufiq lebih baik daripada banyak ilmu.” (al-Ghazali, 1: 33). (3) بني الدين على النظافة , agama dibangun atas kebersihan. (al-Ghazali, 1: 52).

⁴³ Syamsuddin al-Zahabi, *Siyar A'lam an-Nubala*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1985), 19: 341.

⁴⁴ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 36.

⁴⁵ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 46.

⁴⁶ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 63, Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Silsilah al-Ahadits al-Dha'ifah*, (Riyadh: Multaqa Ahl al-Hadith, 2005), 2: 204.

kecuali bila sendirian dan ia akan menyimpan bagian tertentu untuk dirinya sendiri. Keenam, perempuan yang banyak berbicara tak tentu arah (*asy-syaddaqah*).⁴⁷

Adapun kriteria perempuan yang baik dan layak dinikahi adalah: Pertama, perempuan yang memiliki agama yang baik dan bisa menjaga kehormatan dirinya. Kedua, memiliki perilaku yang baik, tidak suka berkata kasar, menggerutu, dan bukan perempuan yang tidak tahu berterimakasih. Suatu waktu, al-Azdi bertemu Nabi Ilyas yang memerintahkannya untuk menikah dan melarangnya membujang seraya berpesan kepada al-Azdi untuk tidak menikahi empat jenis perempuan (1) perempuan yang sering meminta *khulu*⁴⁸ tanpa alasan (*al-mukhtali'ah*), (2) perempuan yang membanggakan harta dan kekayaannya kepada perempuan lain (*al-mubariah*), (3) perempuan pendosa dan tidak bisa menjaga rahasia (*al-'ahirah*), dan (4) perempuan yang meninggikan harga dirinya terhadap suaminya dengan keangkuhan ucapan dan siap (*an-nasyiz*). Ketiga, berparas cantik. Menurut al-Ghazali, kecantikan juga harus dicari dari perempuan karena dapat menjadikan seseorang memelihara diri dan menyelamatkannya dari percabulan. Untuk alasan ini seseorang patut dihargai ketika ingin melihat calon pengantin wanitanya sebelum menikah. Nabi berkata: "Ketika ada di antara kalian yang ingin menikahi seorang perempuan, maka hendaklah ia melihatnya, karena yang demikian itu akan menjadikan keserasian hidup di antara keduanya."⁴⁹ Keempat, mahar tidak memberatkan. Rasulullah Saw. bersabda, "Perempuan terbaik adalah yang berparas cantik dan maharnya sedikit."⁵⁰ Ia melarang mahar yang melampaui batas dan kapasitas seseorang. Kelima, perempuan yang subur dan banyak anak. Imam al-Ghazali secara tegas melarang menikahi perempuan yang telah diketahui kemandulannya.⁵¹ Keenam, perempuan yang masih gadis atau perawan. Ada tiga manfaat jika seseorang menikahi gadis perawan: (1) dia mencintai suaminya. Wanita yang pernah menikah umumnya mengenang suami sebelumnya. (2) manfaat lainnya adalah bahwa cinta suami untuk istrinya menjadi sempurna. (3) seorang gadis perawan tidak akan memiliki alasan untuk memikirkan suami sebelumnya. Ketujuh, berasal dari keluarga terhormat, karena perempuan dari keluarga yang baik, maka ia dapat mendidik anaknya dengan baik dan menyikapi masalah secara baik pula. Kedelapan, bukan berasal dari kerabat dekat.⁵²

Dalam hubungan pernikahan, menurut al-Ghazali, suami memiliki tiga kewajiban terhadap istrinya yaitu:

Pertama, suami wajib memperlakukan istrinya dengan baik dan harus siap menanggung beban berat sebagai bentuk kasih sayang kepada istrinya dikarenakan dua

⁴⁷ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 56.

⁴⁸ *Khulu'* adalah pencabutan nikah dengan menyerahkan sesuatu kepada pihak suami.

⁴⁹ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 57, Ibn Majah, *Sunan*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), 5: 466. Hadis *dha'if*.

⁵⁰ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 58. Menurut asy-Syahhat ath-Thahhan dan Abdullah al-Minsyawi, hadis dengan redaksi yang dikutip oleh al-Ghazali tidak ditemukan. Namun ditemukan redaksi lain dalam riwayat Ibn Hibban dari Ibn Abbas yang menyebutkan bahwa yang sebaik-baik perempuan adalah yang maharnya paling ringan/mudah tanpa menyinggung kecantikan wajah, (Ibn Hibban, *Shahih*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), 7: 72.

⁵¹ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 60.

⁵² Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 60.

hal yaitu pendeknya akal perempuan (*liqshuri aqlihinna*) dan karena besarnya hak perempuan mengingat adanya perjanjian yang teguh (*mitsaqan ghalizhan*) dalam pernikahan antara laki-laki dan perempuan (QS. An-Nisa: 21).⁵³ Bahkan, berbuat baik kepada perempuan merupakan salah satu hal yang diwasiatkan oleh Rasulullah Saw. saat beliau berhaji *Wada'*, "Takutlah kepada Allah Swt. terkait perempuan. Mereka adalah pembantu di dalam tanganmu, yakni tawanan. Kalian mengambil mereka (menjadikan istri mereka) dengan amanat Allah dan menghalalkan farji mereka dengan kalimat Allah."⁵⁴

Kedua, suami hendaklah meluangkan waktu untuk bersenang-senang dan bersenda gurau dengan istrinya, dan menempatkan diri sederajat dengan akal pikiran mereka (*wa yunzilu ila darajati uqulihinna*), dengan tetap mengontrol nafsu istri supaya tidak melewati batas yang merusak akhlaknya dan menghilangkan kewibawaan suami di hadapan istrinya. Apabila seorang suami telah mengikuti hawa nafsu istrinya, maka ia berarti telah menjadi budak istrinya (*idza atha'aha fi hawaha fahuwa 'abduha wa qad ta'isa*). Imam al-Ghazali menyandarkan ini pada sabda Rasulullah, "Sungguh celaka orang yang menjadi budak istrinya (*ta'isa 'abd az-zawjah*)" yang sebenarnya hadis ini tidak bisa dipertanggung jawabkan karena tidak ditemukan dasarnya (*la ashla lahu*).⁵⁵

Selanjutnya, al-Ghazali mengungkapkan bahwa perempuan merupakan makhluk yang harus ditundukkan:

نفس المرأة على مثال نفسك: إن أرسلت عنانها قليلا جمحت بك طويلا, إن أرخيت عذارها فترا جذبتك ذراعا,
وإن كبحتها وشدت يدل عليها في محل الشدة ملكتها

Diri perempuan itu seperti dirimu. Jikalau engkau lepaskan kekangannya sedikit saja niscaya ia akan menandukmu pada waktu yang lama. Jikalau engkau turunkan tabirnya sejengkal niscaya ia akan menarikmu sehasta. Jikalau engkau kekang dan kuatkan tanganmu menunjukinya pada waktu yang sulit niscaya engkau akan memiliki/menguasainya.⁵⁶

Dalam hal ini, al-Ghazali juga merujuk pada statemen asy-Syafi'i bahwa ada tiga golongan yang jika engkau memuliakan mereka niscaya mereka akan menghinaanmu. Sebaliknya, jika engkau hinakan mereka maka mereka akan memuliakanmu: Perempuan, pembantu, dan orang Nabthi.⁵⁷ Selanjutnya al-Ghazali mengatakan bahwa tipu daya perempuan itu sangatlah besar dan kejahatannya meluas. Mayoritas mereka memiliki perilaku buruk dan pendek akal. Semua ini sulit untuk diluruskan kecuali dengan cara lemah lembut dan penuh kebijaksanaan.⁵⁸ Ada dua hal dalam diri perempuan, yaitu kejahatan (*syarr*) dan kelemahan (*dha'f*). Kebijakan dan kekasaran itu menjadi obat kejahatan, sementara kebaikan dan kasih sayang menjadi

⁵³ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 62.

⁵⁴ *Ibid.*, an-Nasa'i, *as-Sunan al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2011), 5: 372.

⁵⁵ Lihat notasi 6 dalam *Ihya*, 2: 65.

⁵⁶ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 66.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

obat kelemahan. Suami yang baik harus mampu mengatasi dua problem perempuan tersebut.⁵⁹

Ketiga, suami tidak boleh mencari-cari kesalahan dan keburukan istri. Demikian pula hendaknya ia menyeimbangkan dan tidak berlebihan dalam kecemburuan dan curiga terhadap istrinya. Al-Ghazali juga cenderung melarang kaum perempuan keluar rumah meskipun hanya ke masjid. Ia berpandangan bahwa hadis Rasulullah Saw. yang memerintahkan para suami untuk mengizinkan para istrinya ke masjid⁶⁰ tidak relevan lagi untuk dipraktikkan mengingat adanya perubahan zaman. Bagi al-Ghazali, perintah ini khusus bagi para perempuan tua yang sudah lemah.⁶¹ Padahal Umar ibn al-Khattab pernah menegur anaknya sendiri yang melarang istrinya keluar ke masjid berdasarkan hadis Rasulullah Saw tersebut.⁶² Selanjutnya, al-Ghazali berpendapat seandainya perempuan diijinkan keluar rumah, maka hanya karena ada kepentingan mendesak saja dan tetap harus memegang etika dan menundukkan pandangannya terhadap kaum laki-laki. Menundukkan pandangan ini bukan dikarenakan bahwa wajah lelaki adalah aurat bagi perempuan sebagaimana wajah perempuan yang menjadi aurat bagi laki-laki. Melainkan karena wajah laki-laki itu bagaikan wajah anak kecil yang diharamkan untuk melihatnya jika dikhawatirkan terjadi fitnah saja, sedangkan jika tidak menjadi fitnah maka tidak haram melihatnya.⁶³

Keempat, suami wajib menafkahi istrinya dengan kadar yang cukup, tidak mengurangi, dan tidak berlebihan.⁶⁴

Kelima, suami seharusnya mempelajari hal-ihwal haid dan hukum-hukum yang berkenaan dengannya, sehingga ia dapat mengajarkan istrinya tentang kewajiban-kewajiban agama yang harus diganti (qadha) tatkala haid dan yang tidak.⁶⁵ Karena merupakan kewajiban suami untuk menjaga anggota keluarganya dari neraka,⁶⁶ dan agar istri tidak perlu keluar rumah untuk mencari tahu kepada orang lain perihal haid dan hukum yang terkait dengannya. Manakala istri sudah mengetahui segala sesuatu yang terkait kewajiban agama maka tidak ada lagi alasan baginya untuk keluar rumah kecuali atas seijin suami.⁶⁷

Keenam, bersikap adil terhadap istri. Termasuk jika ia memiliki lebih dari satu istri maka ia harus tetap bersikap adil di antara istrinya dan tidak condong kepada salah satunya kecuali dalam hal kasih sayang dan persetubuhan (*jima'*).⁶⁸

Sebelum mengurai kewajiban istri terhadap suaminya, al-Ghazali terlebih dahulu menyatakan bahwa pernikahan adalah ibarat (semacam) perbudakan (*nau'u riqq*) dan

⁵⁹ *Ibid.*, 67.

⁶⁰ Hadis tentang pemberian izin bagi kaum perempuan ke masjid memiliki banyak redaksi, dan disepakati sebagai hadis shahih. (al-Bukhari, 3: 419 & 420, Muslim, 2: 440-445).

⁶¹ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 68.

⁶² al-Bukhari, 3: 419 & 420, Muslim, 2: 440-445.

⁶³ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 69.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 70.

⁶⁶ QS. At-Tahrim: 6.

⁶⁷ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 70.

⁶⁸ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 71.

perempuan dalam hal ini istri adalah ibarat budaknya (*raqiqah lahu*).⁶⁹ Oleh karenanya, perempuan wajib taat kepada suaminya secara mutlak dalam segala hal sepanjang untuk hal-hal yang tidak maksiat atau durhaka kepada Tuhan. Ketaatan istri kepada suami sedemikian rupa sehingga dikatakan oleh Imam al-Ghazali sambil mengutip sebuah hadis Nabi Saw. bahwa istri tidak boleh keluar rumah jika suami melarangnya meskipun untuk menjenguk ayahnya yang sakit keras. Bahkan, manakala ayahnya kemudian meninggal dunia dan ia minta ijin suaminya, Nabi Saw. tetap melarangnya. Beliau Saw. mengatakan, “Taatilah suamimu. Tat kala kemudian ayahnya dikuburkan, Nabi Saw. menyampaikan kepadanya bahwa Allah Swt. telah mengampuni dosa-dosa ayahnya berkat ketaatannya kepada suaminya.”⁷⁰

Dari Ibn Abbas berkata, “Seorang perempuan dari suku Khas’am berkata kepada Rasulullah Saw.: Wahai Rasulullah, saya seorang janda dan saya ingin menikah, maka beritahukanlah kepada saya apakah hak suami itu? Rasulullah Saw., menjawab, “Sesungguhnya sebagian hak suami adalah apabila ia berkehendak atas istrinya, lalu dimintanya tentang dirinya, sedang istri itu berada di atas punggung keledai, niscaya ia tidak menolak permintaan suaminya itu. Dan setengah hak suami adalah bahwa istri tidak memberikan dari rumah suami kecuali atas seijin suami. Jika istri melanggarnya, maka istrinya berdosa dan pahala diberikan pada suami. Dan di antara hak suami pula, bahwa istri tidak mengerjakan puasa sunat kecuali atas ijinnya. Seandainya istri tetap berpuasa, maka ia hanya mendapatkan haus dan dahaga, tetapi tidak akan diterima puasanya. Dan jika istri keluar rumahnya tanpa seijin suaminya, niscaya ia dikutuk oleh para malaikat, sampai ia kembali ke rumah suaminya atau sampai ia bertobat.”⁷¹

Al-Ghazali juga cenderung berpandangan bahwa perempuan adalah aurat yang tidak boleh keluar rumah, maka apabila ia keluar rumah maka setan akan melihatnya dengan membelalakkan matanya. Riwayat yang dirujuk dari at-Tirmidzi ini dinilai oleh para kritikus hadis sebagai riwayat yang ganjil (*gharib*).⁷²

Selanjutnya, al-Ghazali menjelaskan bahwa hak suami atas istri itu sebenarnya adalah banyak, namun hak yang paling penting adalah dua:

Pertama, memelihara dan menutup diri. Sepatutnya perempuan menjaga dirinya dengan berdiam di pojok rumahnya, tidak naik ataupun melongok ke luar, sedikit berbicara dengan tetangganya. Ia tidak pergi ke tempat tetangga kecuali karena ada keperluan yang mengharuskan ke sana, menjaga kehormatan suami ketika suami pergi, membahagiakan suami, tidak mengkhianati suami terkait diri dan hartanya. Ia tidak keluar rumah kecuali atas ijin suami. Jika ia keluar rumah dalam keadaan tersembunyi dan lusuh tanpa berdandan, mencari tempat-tempat sunyi selain jalan-jalan besar dan keramaian pasar, ia menjaga diri suami orang asing tidak mendengar suara atau

⁶⁹ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 83.

⁷⁰ Al-Ghazali, *Ihya*, 2: 57.

⁷¹ *Ibid.*, Ath-Thabrani, *al-Mu'jam al-Awsath*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), 7: 292 dari Umar. Hadis ini dha'if.

⁷² *Ibid.*, 2: 84; al-Bayhaqi, *as-Sunan al-Kubra*, 4: 406. Hadis berkualitas lemah (*dha'if*).

mengenalinya, tidak memperkenalkan diri di hadapan teman suaminya. Bahkan ia sebaiknya mengingkari jika ada orang yang menduga mengenali dirinya.⁷³

Kedua, istri tidak meminta kepada suami tanpa ada keperluan dan menjaga diri dari usaha yang haram. Ini dikarenakan termasuk kewajiban istri untuk tidak memboroskan harta suami melainkan harus menjaga. Hendaklah istri mencukupkan diri dengan harta yang diberikan suaminya, dan mendahulukan hak suami dari hak dirinya sendiri dan kaum kerabatnya yang lain. Istri juga harus membersihkan diri dan berhias di hadapan suami, dan bersiap dalam kondisi apapun jika suaminya menghendaknya, menyayangi anak-anaknya dan mencukupi segala kebutuhan mereka, menjaga lidahnya dari mengulang-ulang kesalahan suaminya.⁷⁴

Selain itu, perempuan juga harus memegang tiga etika di hadapan suami. Pertama, tidak membanggakan diri di depan suaminya dengan kecantikannya, dan tidak boleh melecehkan suaminya karena buruk mukanya. Kedua, selalu berbuat baik dan menahan dirinya ketika suami pergi, dan tidak boleh menyakiti suaminya dalam kondisi apapun. Ketiga, melaksanakan seluruh pelayanan dan pekerjaan rumah sesuai kemampuannya.⁷⁵

SIMPULAN

Penggambaran al-Ghazali tentang perempuan dalam Kitab Ihya 'Ulum ad-Din bab an-Nikah masih kental dengan nuansa bias gender. Perempuan merupakan makhluk yang harus ditundukkan. Jika tidak kuat mengekangnya, maka ia bisa menyerang laki-laki. Oleh karenanya, perempuan perlu dikekang dan dijaga sedemikian rupa sehingga laki-laki bisa memiliki atau menguasainya. Perempuan memerlukan bimbingan karena pendeknya akalunya, dan diri perempuan adalah aurat sehingga rumah adalah tempat terbaik baginya.

Dalam relasi pernikahan, al-Ghazali menyatakan bahwa perempuan adalah budak bagi suaminya. Ia harus siap melayani kapanpun suaminya membutuhkannya. Ia mengklasifikasi keburukan perempuan ke dalam enam kategori, dan perempuan yang baik adalah yang memiliki dua kategori yaitu: memiliki agama yang baik dan bisa menjaga kehormatan dirinya, serta memiliki perilaku yang baik, tidak suka berkata kasar, menggerutu, dan bukan perempuan yang tidak tahu berterimakasih.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Leila. (1992) *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale University Press.
- Al-Ajluni, Isma'il ibn Muhammad Jarrah. (1988). *Kasyf Al-Khafa' Wa Muzil Al-Ilbas 'amma Ishtahara Min Al-Ahadis 'ala Alsinah Al-Nas*. Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabi.

⁷³ *Ibid.*, 2: 86.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 87.

- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Bardizbah. (2004) *Al-Jami' Al-Shahih*. Cairo: Dar al-Hadits.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (2011). *Ihya' 'Ulum Al-Din*. XIII. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Hakim. (2001). *Al-Mustadrak 'ala Al-Sahihayn*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Iraqi, 'Abd al-Rahim ibn Husayn. (1991). *Al-Mughni 'an Haml Al-Asfar Fi Al-Asfār Fi Takhrij Ma Fī Al-Ihyā' Mina Al-Akhbar*. Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabi.
- Al-Jabiri, M. Abid. (2009). *Naqd Al-'Aql Al-'Arabi: Takwin Al-'Aql Al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. (1991). *Al-Turath Wa Al-Hadathah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi.
- Al-Nasa'i. (2011). *Sunan*. I. Cairo: Dar al-Hadits.
- Al-Qaradawi, Yusuf. (1994). *Al-Ghazali Bayn Madihihi Wa Naqidihi*. Beirut: Muasasah al-Risalah.
- Al-Siddiqi, Muhammad Tahir. (1995). *Tadhkirah Al-Maudu'at*. Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabi.
- Al-Subki, Taj al-Din. (2008). *Tabaqat Al-Shafi'iyah Al-Kubra, Cairo*. Cairo: Maktabah at-Tawfiqiyyah.
- At-Tirmizi. (2007). *Sunan*. 2nd ed. Beirut: Dar al-Fikr.
- Bruinessen, Martin Van. (1999). *Kitab Kuning: Pesantren Dan Tarekat*. Bandung: Mizan.
- Farida, Umma, and Abdurrohman Kasdi. (2018). 'The 2017 KUPI Congress and Indonesian Female 'Ulama'. *Journal of Indonesian Islam (JIIS)* 12, no. 02: 135–58. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2018.12.2.135-158>.
- Ibn Majah, Abu Abdillah Muhammad ibn Yazid. (2001). *Sunan*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Jawad, Haifaa A. (2002). *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*. UK: Macmillan Publisher.
- Moleong, Lexy. (2007). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. XXIII. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhammad, Husein. (2016). *Perempuan Islam Dan Negara: Pergulatan Identitas Dan Entitas*. Yogyakarta: Qalam Nusantara.
- Muslim. (2001). *Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Wahid, Abdurrahman. (1985). 'Asal Usul Tradisi Keilmuan Di Pesantren'. *Magazine of Pesantren* II, no. 1.



Gender-Based Family Resilience: Case Study of Female Civil Servants in Mandailing Natal Regency

Elismayanti Rambe 1^{1*}, Hanifah Oktarina 2², Marlina 3³, Rahmi Wahyuni 4⁴
1,2,3,4 STAIN Mandailing Natal

*Correspondence: elismayantirambe@stain-madina.ac.id

Abstract

The study intends to determine the portrait of gender-based family resilience. This focuses on a study of female civil servants in Mandailing Natal Regency. The study utilized descriptive qualitative research. The data were obtained by observing and interviewing the families of female civil servants in Mandailing Natal Regency. The gender analysis technique employed the Harvard model by mapping the tasks of men and women at the community level and their differentiating factors. The results indicated that there is an understanding of the concept of gender equality in Mandailing Natal Regency, which in fact adheres to a patriarchal cultural understanding. This is evidenced by the awareness, especially for men, that working in the public sector including as civil servants is not a job that is against the nature of being a woman. However, being a civil servant has a contribution to building a family resilience by participating in improving the economic matter that can support the fulfillment of daily needs in the family. In addition, the growing awareness of family resilience can occur when partners are being opened to each other, sharing tasks equitably, and carrying out deliberation in decision making.

Kata Kunci: Family Resilience, Gender, Female Civil Servant

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui potret ketahanan keluarga berbasis Gender studi terhadap PNS perempuan Kabupaten Mandailing Natal. Metode yang digunakan adalah kualitatif deskriptif, data diperoleh dengan melakukan observasi dan wawancara terhadap keluarga PNS perempuan di Kabupaten Mandailing Natal. Teknik Analisis Gender menggunakan model Harvard yakni dengan memetakan tugas laki-laki dan perempuan ditingkat masyarakat beserta faktor pembeda. Hasil yang diperoleh menunjukkan terjadinya pemahaman konsep kesetaraan gender di Kabupaten Mandailing Natal yang notabene menganut paham budaya patriarki, hal ini dibuktikan dengan adanya kesadaran khususnya bagi kaum laki-laki bahwa bekerja di sector public termasuk sebagai PNS bukan merupakan pekerjaan yang melawan kodrat sebagai wanita, namun turut berkontribusi dalam membangun ketahanan keluarga dengan ikut meningkatkan sector ekonomi yang dapat menunjang tercukupinya kebutuhan sehari-hari dikeluarga, selain itu tumbuhnya kesadaran bahwa ketahanan keluarga bisa terjadi apabila pasangan saling terbuka, saling berbagi tugas dan melakukan musyawarah dalam pengambilan keputusan.

Kata Kunci: ketahanan keluarga, Gender, PNS Perempuan

INTRODUCTION

The exchange of views on gender in Indonesia is still ongoing and become an important topic in academic studies and national development. The concept of gender still raises pros and cons because there is still a classification of roles between men and women within society. The view that men are generally in the public sphere while women

in the domestic sphere is still rooted within society and becomes a factor in the occurrence of gender inequality. Gender roles are also the result of a culture's interpretation of the biological differences between women and men. Therefore, gender roles between women and men have differences in each place, region or ethnicity. One of the impacts of gender roles on the social relations of women and men is the existence of social relations that are hierarchical and tend to be dominant.

Within the family institution, man and woman have an equally important role in building family resilience. The Government Regulation of the Republic of Indonesia Number 21 of 1994 concerning the implementation of prosperous family development states that the family is the smallest part of society and contributes substantially to the national development (Herlina, 2018). Further explanation can be seen in Law number 52 of 2009 which states that the indicator of family resilience is measured through a physical and non-physical system approach, specifically the fulfillment of all physical and psychosocial needs. So that it can be said that family resilience is the ability of the family to face problems based on the resources they have in order to meet the needs of each family member (Alie & Elanda, 2020).

Many people believes that in a patriarchal culture, gender equality is very difficult to implement. North Sumatra is a fertile field for patriarchy because the original inhabitants such as Toba, Simalungun, Nias, Karo and one of the locations of this research, Mandailing Natal Regency adheres to a patrilineal family system that places men as successors of clan making the position of men central compared to women (Purba, 2022).

Based on a preliminary study conducted by the researchers, data obtained from 2018-2021 was an increase in divorce cases in families in Mandailing Natal Regency as shown in the following table:

Table. 1: The divorcement Cases in Mandailing Natal Regency

No	Year	Divorced by Husband	Divorced by wife	Total
1	2018	146	297	443
2	2019	142	315	457
3	2020	185	308	493
4	2021	176	365	541

Source: Religious Court at Panyabungan

The high problem of divorce appears to be disorganized in the family environment which causes the family's resilience to be fragile in overcoming various problems that befall them. This is what attracted the attention of researchers to conduct a study of women working as Civil Servants that actually help the family economy and have a higher education than ordinary people generally in household management.

So that the purpose of this study is to determine the role of men and women who work in the public sector (PNS) in the division of tasks and responsibilities so as to be able to build family resilience in the midst of a society that adheres to patriarchal ideology

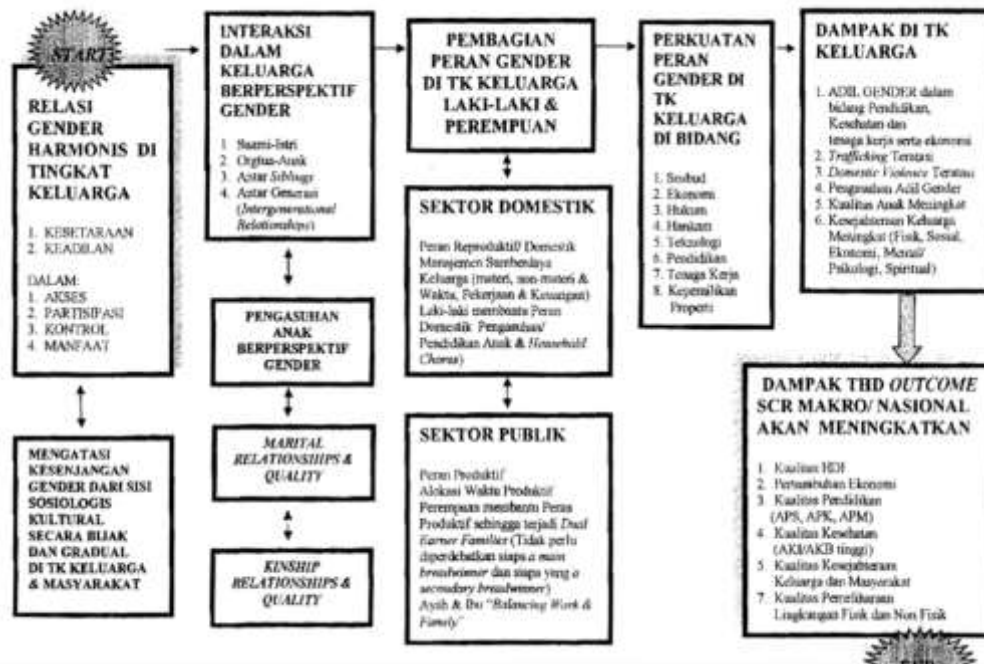
and culture. The method or workings of the development of a research model with a gender perspective using a qualitative approach and gender analysis techniques, assessing the access, participation, control and benefits obtained by men and women proportionally through in-depth interviews and participatory observations of the gender gap (Nuril Huda, Rasyid, Suyata, & Sumarno, 2013).

DISCUSSION

Gender is the roles and responsibilities aimed at men and women determined by society and culture (social construction) which determines the position of men and women in terms of access, roles and control, both over the sources of life, responsibilities, benefits, rights and others (Ikhlasih Dalimoenthe, 2021). The existence of discrimination imposed on women is a form of injustice which is a motivating factor for the government in 1984 to ratify the convention on the elimination of women's discrimination with Law number 7 of 1984. In 1999, the Indonesian government passed Law number 39 of 1999 on human rights, then in 2000 the government issued a presidential instruction no. 9 of 2000 concerning Gender Mainstreaming in national development (Mampu, 2020). The strengthening of Gender Mainstreaming institutions is an important prerequisite in guarding the development process with gender equality. Gender Mainstreaming institutions are formed at each level of central and local government.

The Scope of Gender and Family

Gender Justice and Equality in the family would be realized if men and women who are bound by husband-and-wife relationships both realize the importance of working together and being partners in various sectors regardless of gender. Each has the same rights and opportunities to take roles in various fields both in the domestic sphere such as working together on homework and in the public sphere such as having the same opportunity to work outside the home, develop skills and talents that are owned or together in take a decision that is carried out for all family members (Puspitawati, 2009). Gender roles are social rules including a range of behaviors and attitudes that are generally considered acceptable or appropriate or desirable that apply to people based on real or perceived gender so that gender roles will be seen by the existence of a fair division of labor.



Gender-Based Family Resilience (Case Study of Female Civil Servants in Mandailing Natal Regency)

The family institution as the smallest part of society that becomes the building block of the wider society is a strategic element in the effort to implement gender equality for women (Djoharwinarlien, 2012). A woman who participates in working outside the home as a career woman or civil servant is no longer considered something against nature but has a very important role in strengthening family resilience as a productive and reproductive actor by contributing to meeting the needs and the family economy. Based on data collected by researchers at the Panyabungan religious court, one of the biggest factors in the occurrence of divorce in Mandailing Natal is economic factors as shown in the following table:

Table 2. Causes of Divorce in Mandailing Natal Regency

No	Causes	2018	2019	2020	2021	Description
1	Lacking in harmonious	237	223	310	387	1157
2	Economy	64	59	39	45	207
3	Irresponsible	58	68	45	32	203
4	Unhealthy Poligamy	25	37	23	12	97
5	Third Party Interference	17	19	23	15	74
6	Crisis of Morality	21	23	19	8	71
7	Physical Violence	12	7	21	19	59
8	Jealousy	5	17	7	23	52
9	Punishment	4	2	6	2	14
10	Forced Marriage	0	2	0	0	2
		443	457	493	541	1934

Source: Religious Court at Panyabungan

The absence of harmony in the household and economic factors are the biggest causes of divorce in Mandailing Natal district which is an indicator of the fragility of family resilience. based on interviews with judges in religious courts, gender inequality in the family as a source of disharmony between husband and wife, especially women who work in the public sphere, in Islam, men and women have equal opportunities to work and do charity, which is reflected in the word of Allah suroh An -Nahl verse 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٧)

Artinya: Whoever does righteousness, whether male or female, while he is a believer – We will surely cause him to live a good life, and We will surely give them their reward (in the Hereafter) according to the best of what they used to do.

According to Ibn Kathir’s interpretation of the verse above, it is very clear that men and women have equal opportunities to work. Al-Buthi states that work is carried out by anyone, both men and women so that the results obtained are in accordance with what they are doing (Ahmad, Farida, M, Alifuddin, & Rahayu, 2018).

Equal opportunity and equal opportunity in respect and respect as well as opportunity in participation and representation must be reflected in every development (Indonesia, 2020). Currently, many women in Mandailing Natal are working to help meet the needs of families with various professions as farmers, laborers, entrepreneurs and in this case the author highlights the civil servant profession chosen by women in Mandailing Natal Regency as a profession that is carried out outside the home. This can be seen from the number of women in Mandailing Natal Regency who participate in contributing to the public service sector as civil servants.

Table 3. Number of Civil Servants in Mandailing Natal by religion and gender
(Mandailing Natal Central Bureau of Statistics, 2022)

No	Agama	2020		2021		Total
		Man	Woman	Man	Woman	
1	Islam	2543	3692	2442	3732	6174
2	Katolik	8	17	5	16	21
3	Protestan	55	97	55	109	164
4	Hindu	-	-	-	-	-
5	Buddha	-	-	-	-	-
6	Khonghucu	-	-	-	-	-
Total		2606	3806	2502	3857	6359

From the data above, it is clear that the recruitment of local government employees has provided equal opportunities for both men and women to work in their respective agencies. To conduct a trial on families whose wives work as civil servants in the local

government of Mandailing Natal district to see the roles and functions of men and women for women who work as civil servants. The results obtained indicate that the people of Mandailing Natal district, who in fact adhere to patriarchal ideology and culture, are no longer as strict as they used to be, as experienced by Kartini. There have been many women in Mandailing Natal who have pursued higher education and worked in the public sector to become career women with various professions, one of which is as a civil servant without putting aside domestic work as a mother, wife and daughter in the family environment.

CONCLUSION

This study uses the Harvard model of gender analysis, which begins by digging up data on the activity profiles (domestic and public) of men and women in the family to see the system of division of labor to obtain information on what are the tasks of men and women when and where activities are carried out, how long the activity is carried out and how much income from these activities (productive, reproductive and social) after obtaining complete information, proceed with analyzing access and control to obtain information on who has access or opportunities and control over income, shared wealth, basic needs (clothing, food, shelter), education and prestige in the household and see what are the barriers to access and control within the family. Based on the analysis carried out, it can be concluded that women who work as civil servants in Mandailing Natal Regency make a major contribution to building family resilience.

REFERENCES

- Ahmad, H., Farida, J., M, A., Alifuddin, I. M., & Rahayu, sitorus Y. (2018). *Kerja dan kesetaraan Gender Perspektif Alquran* (I. M. A. Hamdani Ahmad, ed.). Jakarta: Graha Pena.
- Alie, A., & Elanda, Y. (2020). Perempuan Dan Ketahanan Ekonomi Keluarga (Studi Di Kampung Kue Rungkut Surabaya). *Journal of Urban Sociology*, 2(2), 31. <https://doi.org/10.30742/jus.v2i2.995>
- BPS Kabupaten Mandailing Natal. (2022). *Kabupaten Mandailing Natal Dalam Angka 2022* (Pertama; B. K. M. Natal, ed.). CV Rilis Grafika.
- Djoharwinarli, S. (2012). *Dilema kesetaraan Gender : Refleksi dan Respon Praktis* (Pertama, ed.). Yogyakarta: Polgov.
- Herlina. (2018). Gender Harmony dalam Pembangunan Ketahanan Keluarga. *Jurnal Al-Himayah*, 2(1), 119–127. Retrieved from <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/ah/article/view/583>
- Ikhlasiah Dalimoenthe. (2021). *Sosiologi Gender* (Pertama; Bung Sari Fatmawati, ed.). Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Indonesia, K. P. P. dan P. A. R. (2020). *Pembangunan Manusia berbasis Gender* (Pertama). Jakarta: Kemen PPPA.
- Mampu. (2020). *Perempuan, Masyarakat Patriarki & Kesetaraan Gender* (Pertama; M. T.

R. Lusia Palulungan, M. Ghufan, ed.). Makasar.

Nuril Huda, Rasyid, A. A., Suyata, P., & Sumarno. (2013). pengembangan model penelitian perspektif gender. *Penelitian Dan Evaluasi Pendidikan, Nomor 2*.

Purba, D. (2022). Menganut Budaya Patriarki, Batak Sulit Terapkan Kesetaraan Gender. *HarianSIB.Com*. Retrieved from <https://www.hariansib.com/detail/Marsipature-Hutanabe/Menganut-Budaya-Patriarki--Batak-Sulit-Terapkan-Kesetaraan-Gender>

Puspitawati, H. (2009). Analisis Gender Dalam Penelitian Bidang Ilmu Keluarga. In *Makalah Seminar Disampaikan Pada: Pelatihan Metodologi Studi Gender Kamis* (Vol. 13).



KETANGGUHAN KELUARGA SEBAGAI PEMBENTUKAN BUDAYA ANTI KEKERASAN SEKSUAL

Karoma^{1*}, Rendy Saputra²

*Correspondence: ¹karoma_uin@radenfatah.ac.id, ²saputrarendy500@gmail.com

Abstrak

Ketangguhan keluarga sebagai pembentukan budaya anti kekerasan dapat dimulai sejak perencanaan keluarga, kemudian dilanjutkan dengan upaya-upaya membangun keluarga yang tangguh. Usaha ini tentu dimulai sejak anak usia dini, usia sekolah dasar dan usi sekolah menengah atau usia remaja. Faktor-faktor yang memicu kekerasan seksual dapat terjadi karena situasi dan kondisi keluarga, tontonan, dan media massa atau internet. Upaya budaya anti kekerasan seksual dapat dilakukan dengan penataan-penataan dalam aspek kehidupan.

Kata Kunci: ketangguhan, keluarga, budaya, dan kekerasan seksual.

Abstract

Family resilience as the formation of a culture of non-violence can start with family planning, then continue with efforts to build a resilient family. This business certainly starts from early childhood, elementary school age and middle school age or teenage years. Factors that trigger sexual violence can occur due to family situations and conditions, shows, and the mass media or the internet. Cultural efforts against sexual violence can be carried out by making arrangements in aspects of life.

Keywords: resilience, family, culture, and sexual violence.

Pendahuluan

Keluarga inti dalam persepektif budaya terdiri atas ibu, ayah, dan anak. Keluarga besar selain ibu, ayah, anak, ada nenek atau ada anggota keluarga lain dari pihak ibu atau ayah (Abu Ahmadi, 1991:108). Ketangguhan keluarga perlu diusahakan sejak persiapan rencana berumah tangga. Rencana persiapan berumah tangga ini telah digariskan oleh ajaran agama agar motivasi dasarnya karena ajaran agama, baik oleh laki-laki maupun perempuan, yakni niat karena agama.

Menuju penentuan keputusan berumah tangga norma-norma pertimbangan penting adalah akhlak, kesetaraan, kesehatan agar nyaman, harmonis, sakinah, mawaddah dan rahmah (Ramayulis, 2008:294-299). Memasuki penghalalan pergaulan harus memenuhi persyaratan/rukun aqad nikah: calon suami, calon isteri, wali dari pihak isteri, dua orang saksi, sighthat ijab qabul dan mahar dalam prosesnya satu majelis suasana



suci (Musthafa Kamal, 1985:106). Menggauli pasangan dituntunkan agar berwudhuk terlebih dahulu dan berdoa: “memohon kepada Allah agar terhindar dari Syeithan yang terkutuk.” Ini bila dibudayakan pada setiap pasangan rumah tangga merupakan salah satu upaya awal untuk pembentukan ketangguhan keluarga.

Membangun Ketangguhan Keluarga

Pembentukan awal ketangguhan keluarga merupakan penegakan nilai-nilai yang diyakini yang membingkai kehidupan (Abdurrahman an-Nahlawi, 1989:193-202), juga sebagai keyakinan dan perilaku bahwa makanan, minuman, pakaian, sandang, pangan, kebutuhan, papan halal proses dan materi. Sangat penting makanan dan minuman yang dikonsumsi halal, karena makanan dan minuman mengalir dalam fisik berefek pada psikis, demikian juga pakaian dan papan yang bisa saja berdampak dalam kenyamanan penggunaannya. Pembentukan keluarga tangguh juga dapat dimulai sejak seorang ibu mengandung, hendaknya kondisi jiwa yang tenang, senang, jernih, menunaikan ibadah, sesekali membaca kitab suci, mendengarkan musik-musik klasik, dan aktivitas positif lainnya. Prosesi menanti kelahiran anak perlu kesiapan mental dan kesiapan yang lainnya. Kesiapan saat anak lahir memberi nama yang baik dan mendoakan anak, seperti do'a: “Aku berlindung dengan firman Alloh yang sempurna dari segala syethan, segala macam gangguan dan penggoda yang jahat,” (Musthafa Kamal, 1985:139-140), dan dapat juga diperdengarkan di telinga anak dengan suara lembut: “azan di telinga kanan dan iqomah di telinga kiri (Ahmad Tafsir, 1994:167).” Doa, azan, dan iqomah ini merupakan kalimah-kalimah yang baik yang pertama di dengar oleh anak saat kelahirannya dengan harapan fitrahnya sebagai hamba terpelihara dan tertuju hanya kepada kebaikan-kebaikan hingga akhir hayatnya. Sesuai Ibn al-Qayyim al-Jauziyah kegunaan azan dan iqamah pada saat kelahiran bayi agar getaran-getaran pertama yang didengar adalah kalimat panggilan agung yang mengandung kebesaran Alloh dan kesaksian pertama masuk Islam, dan komentar Ahmad Tafsir (1994:168) tidak mungkin dimungkiri bahwa azan memberikan pengaruh ke dalam hati bayi meskipun ia mungkin tidak menyadarinya.

Setelah kelahiran ini, sebagai ungkapan rasa syukur dan kebahagiaan dianjurkan untuk mencukur rambut, memberi nama yang baik, aqiqah bagi anak laki-laki dua ekor kambing dan bagi anak perempuan seekor kambing (Musthafa Kamal, 1985:141). Ulwan (1990) menyatakan bahwa aspek pendidikan pada aqiqah, merupakan pengorbanan untuk mendekatkan anak dengan Alloh sejak dini, yang dikritik Ahmad Tafsir (1994:171), “tidak melihat adanya pengaruh yang nyata dari aqiqah terhadap perkembangan anak seperti halnya pada mengazani dan meng-iqamah-i anak, *wallahu a'lam*. Berbeda halnya



dengan khitan, baik bagi laki-laki maupun perempuan, jelas ada pengaruhnya terhadap anak dilihat dari sudut pendidikan.” Khitan hukumnya sunah (dianjurkan), baik bagi anak laki-laki maupun bagi anak perempuan. Ulwan (1990) menyatakan waktu khitan menjelang dewasa, tetapi lebih utama dilakukan pada hari-hari pertama kelahirannya. Pengaruh khitan pada pendidikan anak: anak dilatih mengikuti ajaran Nabi, khitan membedakan pemeluk Islam dari pemeluk agama lain, khitan merupakan pengakuan penghambaan manusia terhadap Allah, khitan membersihkan badan, berguna bagi kesehatan, memperkuat syahwat (Ahmad Tafsir, 1994:171).

Membangun Ketangguhan Anak Usia Dini

Membangun ketangguhan anak pada usia dini dapat dimulai sejak menyusui bayi yang banyak positifnya terhadap perkembangan anak, baik fisik maupun mental. Dari perkembangan fisik susu ibu lebih baik dari susu buatan atau susu hewan. Susu ibu mengandung sama baiknya dengan susu wanita lain yang sehat dan gizi berkualitas. Sisi mental, air susu ibu mengandung paling baik untuk perkembangan jiwa anak, tercurah kasih sayang pada anak, ada kehangatan kasih sayang ibu yang melindungi anak saat menyusui anak, dan hal ini berpengaruh terhadap perkembangan jiwa anak.

Anak usia dini adalah usia 0-6 tahun (UU Nomor 20/2023 tentang Sisdiknas), proses pembelajaran proses interaksi antar anak, aktif eksplorasi dalam kegiatan bermain, pengembangan potensi motorik, kecerdasan, sosio-emosional, bahasa, komunikasi, dan rasa aman (Mansur, 2009:91-92). Orang-orang Islam dalam sejarah membedakan bermain dengan belajar, anak-anak bermain sesudah selesai belajar, walaupun dalam pandangan modern menyatukan bermain dengan belajar, yaitu belajar dalam bentuk permainan, untuk ini Al-Ghazali menyatakan bahwa melarang anak-anak bermain dan memaksanya belajar terus-menerus dapat mematikan hatinya, menghilangkan kecerdasannya, dan menyukarkan hidupnya. (Fahmi, 1979:142).

Kriteria bermain bagi anak antara lain: menggembirakan, menyenangkan, tidak mempunyai tujuan, spontan, sukarela, dipilih secara bebas, dan keterlibatan aktif (Mansur, 2009:149-150). Untuk ini, tentang bermain dan mengerjakan shalat, orang tua harus tegas bahwa anak-anak boleh bermain, tetapi mereka harus juga membantu pekerjaan orang tua di rumah dan tidak melalaikan kewajibannya terhadap Allah. Ini penting agar bila anak sudah besar, mereka terbiasa mendahulukan kewajibannya terhadap Allah daripada bermain.

Anak-anak bermain dengan temannya, anak menemukan jati dirinya, akan terbentuk rasa solidaritas, pengetahuan tentang lingkungan bertambah. Orang tua agar hati-hati memilihkan teman bermain bagi anaknya, katakanlah untuk teman anaknya:



teman yang baik moralnya, teman yang cerdas, dan teman yang kuat akidahnya. Keriteria ini akan berpengaruh terhadap anaknya. Orang tua harus tahu kemana anaknya pergi, harus tahu dengan siapa anaknya pergi, dan apa tujuan mereka pergi.

Membangun Ketangguhan Anak Usia Sekolah Dasar

Walaupun hubungan dalam keluarga itu lebih banyak bersifat emosional, namun penting isi atau konten hubungan tersebut memiliki nilai-nilai: teladan (Abdurrahman an-Nahlawi, 1989:283), disiplin, edukasi, religius, sehat, dan hal-hal positif lainnya, sesuai Moh. Shochib (1998:2) tugas dan tanggung jawab keluarga adalah menciptakan situasi dan kondisi yang memuat iklim yang dapat dihayati anak-anak untuk memperdalam dan memperluas makna-makna esensial. Hal yang sama dinyatakan Oqbun bahwa keluarga berfungsi: kasih sayang, ekonomi, pendidikan, perlindungan, rekreasi, status, dan agama (Abu Ahmadi, 1991:108-109), bahkan Ki Hadjar Dewantara (1962) menyatakan keluarga merupakan 'pusat pendidikan' yang pertama dan terpenting karena sejak timbulnya adab kemanusiaan, keluarga selalu mempengaruhi pertumbuhan budi pekerti tiap-tiap manusia (Moh. Shochib, 1998:10). Pertumbuhan budi pekerti anak usia sekolah dasar sebagai pribadi yang memiliki keteraturan diri berdasarkan acuan nilai moral, dapat membangun diri disiplin dengan asimilasi dan penggabungan nilai-nilai moral untuk diinternalisasi sebagai subjek diri sebagai dasar untuk mengarahkan perilakunya, dan untuk hal ini orang tua dituntut untuk memiliki keterampilan pedagogis dan proses pembelajaran pada tataran tinggi (Moh. Shochib, 1998:2). Bahkan dalam persepektif agama kewajiban orang tua dalam mengupayakan disiplin diri kepada anaknya terdapat dalam ayat al-Quran. Orang tua wajib mengupayakan pendidikan kepribadian (Lukman:12-19). Pendidikan dalam keluarga dipersiapkan sejak wadah persiapan pembinaaan anak dimulai sejak awal pembentukan keluarga dengan ketentuan: persyaratan iman (al-Baqarah:221), dan persyaratan akhlak (an-Nur:3).

Tepat apabila anak usia sekolah dasar atau anak sebelum tamat sekolah dasar, anak perlu dibangun mental spritualnya. Bangunan mental spiritual ini dimulai dari teladan orang tua yang menunjukkan ketangguhan, keceriaan, kesegaran, kegembiraan dalam rumah. Saat anak sebelum tamat sekolah dasar, ajarkan kepada mereka baik oleh orang tua, memanggil guru ke rumah, atau mengokohkan materi pelajaran yang telah diperoleh anak dari sekolah agar mereka mampu melafazkan doa sehari-hari. Kemudian kita sebagai orang tua menuntun mereka agar terbiasa dan terbudaya melafazkan (Al Qahthani, 1436): (1) doa akan tidur, (2) doa sesudah tidur, (3) doa masuk toilet, (4) doa sesudah berwudhuk, (5) doa berpakaian, (6) doa akan makan/minum, (7) doa sesudah



makan, (8) doa akan keluar rumah, (9) doa naik kendaraan/doa bepergian, (10) doa belajar, (11) doa masuk rumah.

Pengamalan dan pembiasaan (Abdurrahman an-Nahlawi, 1989:284) menunaikan ibadah shalat, mengajak anak-anak minimal dalam shalat maghrib, isya, dan subuh berjamaah, dan pada hari libur kerja dan libur sekolah mengajak mereka menunaikan ibadah shalat berjamaah zuhur, asar, maghrib, isya, dan subuh.

Untuk kemampuan baca tulis al-Qur'an tuntas sebelum tamat sekolah dasar, mereka mampu menulis dan membaca al-Quran secara fasih, lancar, dan benar. Pengamalan dan pembiasaan untuk ini mengajak mereka setelah shalat maghrib atau bila memungkinkan setelah shalat subuh juga mengajak mereka membaca kitab suci al-Qur'an walaupun hanya beberapa ayat.

Apabila kita sebagai orang tua terbatas kemampuan untuk mengajarkan baca tulis al-Quran, kita dapat meminta bantuan pada guru Pendidikan Agama Islam untuk menambahkan pengajaran Pendidikan Agama Islam di rumah, atau meminta bantuan pada guru mengaji dengan memanggil guru mengaji atau mengantarkan anak kita ke tempat guru mengaji agar aspek kemampuan baca tulis al-Quran ini tuntas sebelum tamat sekolah dasar. Bahkan sangat diharapkan anak kita sebagai peserta didik di sekolah dapat dengan lancar, fasih dan hafal juz ke 30 dari kitab suci al-Quran.

Kerja sama dengan sekolah dasar terutama mengenai perkembangan akademik anak-anak kita, setiap malam luangkan waktu setelah shalat maghrib dan setelah subuh membaca al-Quran, di samping itu kita mengajak anak-anak belajar sekaligus memeriksa tasnya bahwa materi pelajaran apa yang telah dipelajarinya di sekolah dan materi pelajaran apa yang akan dipelajarinya sebagai pekerjaan rumah, tanpa banyak bicara menyuruh mereka belajar tetapi tidak langsung mengajak mereka belajar dan tidak memeriksa tasnya.

Apabila kita sebagai orang tua merasa ada keterbatasan dalam ilmu untuk menuntun anak kita belajar pada mata pelajaran tertentu, kita dapat meminta bantuan pada bimbingan belajar terdekat untuk mengikutsertakan anak kita dalam bimbingan tersebut oleh karena juga waktu belajar di sekolah terbatas dan harapan prestasi akademik anak kita memenuhi standar kelulusan bahkan dapat melampaui standar yang telah ditetapkan.

Bangunan komunikasi dalam rumah tangga hendaknya terbuka, menumbuhkan percaya diri, edukasi, religius, benar, integral antara ucapan dan perbuatan, mendorong untuk kemajuan anak, memuji keberhasilan anak, memotivasi dan mendorong semangat anak, menginisiasi untuk anak berkreativitas, dan tidak ada komunikasi yang memuat nilai-nilai negatif dalam rumah tangga.



Memberi penjelasan yang memuaskan pada anak-anak kita apabila ada pertanyaan-pertanyaan yang diajukan mereka. Penting juga komunikasi humoris dalam rumah antara isteri-suami- anak-anak, dan bila ada masalah terhadap antara anak-anak kita, diperlakukan sama diantara mereka, semua anak mendapat perlakuan 100%. Apabila ada masalah-maslah antara suami-isteri sedapatmungkin tidak tampak oleh/pada anak-anak kita agar perasaan dan keadaan atau suasana jiwa mereka tetap stabil tidak terpengaruh oleh permasalahan yang ada antara suami-isteri.

Pada masa sekolah dasar ini juga perlu ditanamkan nilai-nilai kehidupan yang sederhana, dan hemat. Penanam nilai-nilai ini dapat dilakukan dengan menyisakan uang jajan mereka sebanyak 25-30% dari jumlah uang jajan yang kita berikan setiap hari, yang dapat difasilitasi dengan tempat menabung seperti plastik yang dijual di warung terdekat dari rumah yang harganya yang terjangkau atau buka rekening khusus untuk tabungan anak-anak kita atas nama mereka.

Di samping itu, pembiasaan nilai-nilai kebersihan, dapat dilakukan pada hal-hal sederhana seperti memakai pakaian yang bersih, buang sampah pada tempatnya, sesudah makan minum cuci sendiri piring dan gelas, mengerjakan tugas belajar bersih dari coretan, tidak mencontek, tetapi boleh diskusi belajar bersama. Demikian juga edukasi agar dalam berteman secara baik tanpa bullying, sebaliknya berkenan dan mengajak teman untuk belajar bersama di rumah atau di rumah teman.

Membangun Ketangguhan Anak Remaja

Salah satu faktor gangguan perkembangan anak dan remaja belum dimanfaatkan waktu luang secara tepat. Orang tua sebaiknya memanfaatkan waktu luang anak-anak dan remaja dengan mengisi kegiatan rekreasi dan santai. Katakanlah libur panjang diisi dengan kegiatan seperti berkunjung kerumah keluarga atau kerumah teman di kampung, pergi ke gunung atau mengikuti pesantren kilat. Demikian juga libur pendek diisi dengan santai di rumah, bergotong royong membersihkan rumah dan pekarangan, atau memasak makanan yang melibatkan seluruh anggota keluarga seperti membuat pempek atau membuat minuman juz. Tetapi juga harus diperhatikan oleh orang tua bahwa kewajiban menjaga ibadah dan akhlak jangan terganggu karena melakukan kegiatan mengisi waktu luang, hal ini ada perintah Alloh agar memperhatikan alam (Fathir:44 dan al Nahl:36).

Agar anak remaja tangguh kiranya perlu orang tua dan guru dapat menginternalisasikan nilai-nilai berikut: (1) cinta Alloh, alam semesta dan isinya, (2) tanggung jawab, kedisiplinan, dan kemandirian, (3) kejujuran, (4) hormat dan santun, (5) kasih sayang, kepedulian dan kerjasama, (6) percaya diri, kreatif, kerja keras, dan pantang menyerah, (7) keadilan dan kepemimpinan, (8) baik dan rendah hati, dan (9) toleransi,



cinta damai, dan persatuan. Selain nilai-nilai tersebut, kecerdasan emosional juga sangat penting dalam hubungan pola asuh anak dengan orang tua. Temuan Marvin Berkowitz, kecerdasan emosional dapat meningkatkan keberhasilan akademik dan meningkatkan motivasi siswa dalam meraih prestasi akademik (Masnur Muslich, 2011:150-151).

Harus diperhatikan oleh orang tua dan guru bahwa pendidikan budi pekerti untuk membangun ketangguhan anak remaja dapat dilakukan dengan diintegrasikan dalam kegiatan sehari-hari dan diprogramkan. Integrasi ini dapat dilakukan dengan keteladanan/ccontoh, kegiatan spontan, teguran, pengkondisian lingkungan, kegiatan rutin. Adapun kegiatan yang diintegrasikan dalam program, guru membuat perencanaan atas nilai-nilai yang diintegrasikan dalam kegiatan tertentu, seperti: (1) nilai taat kepada ajaran agama diintegrasikan pada kegiatan peringatan hari-hari besar keagamaan, (2) nilai toleransi diintegrasikan pada kegiatan yang menggunakan metode tanya jawab, dan diskusi kelompok, (3) nilai disiplin diintegrasikan pada kegiatan olahraga, upacara bendera, penyelesaian tugas, (4) nilai tanggung jawab diintegrasikan pada tugas piket kebersihan kelas dan penyelesaian tugas, (5) nilai kasih sayang diintegrasikan pada kegiatan sosial dan kegiatan melestarikan lingkungan, (6), nilai gotong royong diintegrasikan pada kegiatan bercerita/diskusi tentang gotong royong dan penyelesaian tugas-tugas keterampilan, (7) nilai kesetiakawanan diintegrasikan pada kegiatan bercerita/diskusi mengenai koperasi, dan pemberian sumbangan, (8) nilai hormat-menghormati diintegrasikan pada nyanyi hormat menghormati, dan bermain drama, (9) nilai sopan santun diintegrasikan pada kegiatan bermain drama, berlatih membuat surat, dan (10) nilai jujur diintegrasikan pada melakukan percobaan, menghitung, dan bertanding ((Masnur Muslich, 2011:176-177).

Apabila nilai-nilai di atas dapat dilakukan secara terus menerus akan tercapai kualitas manusia yang diharapkan, sebagaimana dalam pespektif al-Quran pribadi beriman, berbudi pekerti luhur, memiliki kecerdasan, ilmu pengetahuan dan keterampilan, keuletan serta wawasan masa depan yang disertai dengan fisik yang sehat (Quraish Shihab, 1992:280).

Faktor-faktor Kekerasan Seksual

Di atas telah dideskripsikan berbagai upaya agar ketangguhan keluarga sebagai pembentukan budaya anti kekerasan seksual, yakni pada isi bagian awal bahwa dapat dimulai sejak perencanaan berumah tangga, membangun keluarga, anak usia dini, anak usia sekolah dasar, dan anak remaja. Faktor-faktor yang dapat diduga menimbulkan kekerasan seksual antara lain: tontonan sadis, tontonan porno, konflik ibu bapak (orang tua), perceraian, pengangguran, rasa rendah diri, dan yatim (Ahmad Tafsir, 1994:176-



184). Temuan Afi Putri Utami Kusuma, Andreanda Nasution, dan Ade Saputra Nasution faktor-faktor kekerasan seksual: kurang harmonis keluarga, lingkungan pergaulan, dan media sosial. Hal yang sama penyebab kekerasan dalam temuan Moh. Shochib (1998:4) pergaulan kelompok sebaya, pengaruh media massa (film, TV, pornografi), lingkungan masyarakat, lingkungan keluarga, hilang sosok figur ideal, situasi dan kondisi keluarga yang negatif, temuan Syamsul Arifin dan Imam Hambali (1994) kenakalan remaja disebabkan kondisi keluarga yang negatif, seperti ketegangan keluarga, tingkat otoritas orang tua, miskin keteladanan kegamaan orang tua, hasil studi Luthfi (1991); Nur Hidayah (1992, 1983); dan Nur Hidayah (1994) penyebab utama remaja berperilaku agresif adalah pola sikap orang tua terhadap anaknya.

Upaya Pencegahan Terhadap Kekerasan Seksual

Upaya-upaya pencegahan terhadap kekerasan sosial dapat dilakukan dengan penataan lingkungan fisik, penataan lingkungan sosial, penataan lingkungan pendidikan, dialog orang tua dengan anak, penataan suasana psikologis, penataan sosiobudaya, prilaku orang tua saat bertemu anak, kontrol orang tua terhadap prilaku anak, nilai moral, dan penegakan hukum.

DAFTAR PUSTAKA

- Al Qur'an dan Terjemahnya*, Mujamma' Al Malik Fahd Thiba'at Al Mush-haf Asy-Syarif Madinah Al Munawarah P.O Box 6262 Kerajaan Arab Saudi. Website: www.qurancomplex.org. E-mail: kfchq@qurancomplex.org
- Abu Ahmadi, 1991. *Sosiologi Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Abdurrahman an-Nahlawi. *Prinsip-prinsip dan Metode Pendidikan Islam dalam Keluarga, di Sekolah dan di Masyarakat*, diterjemahkan oleh Herry Noer Ali, 1989. Bandung: Diponegoro.
- Ahmad Tafsir, 1994. *Ilmu Pendidikan Islam dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Al Qahthani, Syekh Saad bin Wahf, 1436. *Kumpulan Do'a Dari Al Qur'an dan Hadits, Direktorat Bidang Penerbitan dan Riset Ilmiah Departemen Agama, Wakaf, Dakwah dan Bimbingan Islam Saudi Arabia*, info@islam.org.sa.
- Ibrahim Husen, *Sejarah dan Filsafat Pendidikan Islam*, diterjemahkan oleh Asma Hasan Fahmi, 1979, Jakarta: Bulan Bintang.
- Moh. Shochib, 1998. *Pola Asuh Orang Tua dalam Membentuk Anak Mengembangkan Disiplin Diri*, Jakarta: Rineka Cipta.



Musthafa Kamal, 1985. *Fikih Islam II*, Yogyakarta: Persatuan.

Mansur, 2009. *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Masnur Muslich, 2011. *Pendidikan Karakter Menjawab Tantangan Krisis Multidimensional*, Jakarta: Bumi Aksara.

Quraish Shihab, 1992. *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan.

Ramayulis, 2008. *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia.



EKOFEMINISME DAN PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN DI PROVINSI BANTEN: STUDI PADA NGO LAZ HARFA

Azizah Alawiyyah¹, Gian Nova Sudrajat Nur², Fuad Zainuddin³

^{1, 2, 3}UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Korespondensi: azizah.alawiyyah@uinbanten.ac.id

gian.nova@uinbanten.ac.id

fuad.zainuddin@uinbanten.ac.id

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis peran dan aktivitas *Non Government Organization* (NGO) LAZ- Harfa dalam *Sustainable Development Goals* (SDGs) atau yang dikenal juga dengan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (TPB) di Provinsi Banten melalui perspektif ekofeminisme. Dengan menggunakan sudut pandang ekofeminisme, pemberdayaan masyarakat, dan konsep pembangunan berkelanjutan ditunjukkan bahwa pembangunan berkelanjutan sangat perlu melibatkan partisipasi aktif dari perempuan. Melalui metode kualitatif dengan pendekatan etnometodologi dan otobiografi, diperlihatkan bahwa program SDGs yang dilakukan oleh pemerintah cenderung *top down*, dan belum banyak mengintegrasikan antar tujuan. Dapat dikatakan juga bahwa peran dan aktivitas LAZ Harfa didasari atas cara pandang ekofeminisme. Hal tersebut dilihat berdasarkan program-programnya yang melibatkan partisipasi aktif perempuan dalam pemberdayaan dan pengelolaan lingkungan, yang mana hal tersebut ternyata memberikan dampak terhadap tujuan pembangunan berkelanjutan yang lainnya, tidak terbatas pada suksesnya tujuan kesetaraan gender saja. Selain itu, pengetahuan dan pengalaman perempuan lokal membuka jalan atas suksesnya kegiatan pemberdayaan dan pembangunan yang berkelanjutan.

Kata Kunci: Ekefeminisme, SDGs, LAZ Harfa, Pemberdayaan, Perempuan, Lingkungan

PENDAHULUAN

Pembangunan berkelanjutan bertujuan untuk meningkatkan kualitas hidup manusia dengan tetap fokus terhadap keberlangsungan bumi. Alisjahbana (2018: 176) dalam bukunya "Menyongsong SDGs Kesiapan Daerah-daerah di Indonesia" mengemukakan bahwa di Provinsi Banten berdasarkan data tahun 2012 hingga proyeksi pada tahun 2030 cenderung terjadi peningkatan pencapaian yang cukup baik dengan nilai skor C, dengan angka skor di atas rata-rata nasional. Proyeksi peningkatan tersebut terlihat pada isu kesetaraan gender dan air bersih dan sanitasi. Selain itu, dalam rilis Kementerian Perempuan dan Perlindungan Anak (2020), Indeks Pembangunan Gender (IDG) dan Indeks Pemberdayaan Gender (IPG), Provinsi Banten termasuk ke dalam daerah yang memiliki skor tinggi dari dua aspek tersebut. Dengan perkataan lain, terjadi tren peningkatan dalam aspek kesetaraan gender hingga tahun 2020. Akan tetapi hal tersebut bertemu sisi paradoksnya ketika bermunculan berbagai lembaga

filantropi/*Non Government Organization* (NGO). Kemunculan berbagai lembaga itu dapat dikatakan sebagai bentuk kekurangpuasan masyarakat atas peran dan kebijakan pemerintah, sehingga mereka turut menambal agenda-agenda pemerintah yang belum terwujudkan melalui lembaga tersebut, salah satunya isu perempuan dan lingkungan.

Isu perempuan berkaitan erat dengan isu lingkungan. Mies dan Shiva (yang dikutip oleh Priyatna 2017) mengemukakan bahwa keterhubungan feminisme dan lingkungan ini tidak terlepas dari adanya kesamaan situasi dan posisi perempuan dan alam yang selalu ditindas oleh kekuatan patriarkal. Sebagaimana feminisme, keberadaan lingkungan tidak jarang dianggap sebagai 'yang lian' sama seperti perempuan. Selain itu, perempuan dan lingkungan seringkali dikaitkan satu sama lainnya. Dalam mitos Dewi Sri pada masyarakat Sunda contohnya, ia direpresentasikan sebagai perempuan yang dalam hal ini merupakan asal usul padi (Azhima & Muhtadin, 2020). Melalui hal tersebut dapat dilihat bahwa analogi padi bercerita tentang peran perempuan sebagai kaum yang diciptakan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia lainnya, sebagaimana kehadiran alam itu sendiri. Selain itu tanah air sendiri seringkali disimbolkan sebagai sosok perempuan, atau yang sering didengar dengan sebutan Ibu Pertiwi.

Keterkaitan alam dan perempuan menurut pertama kali diajukan oleh Françoise D'Aubone pada tahun 1974 melalui esainya *Le Feminisme ou la mort* – Feminisme atau kematian sebagai terminologi ekofeminisme (Priyatna, dkk., 2017). Warren (1997) mencoba mengelompokkan paham-paham dalam etika lingkungan, salah satunya mengkategorikan ekofeminisme termasuk ke dalam paradigma ekologi yang radikal. Sebagai paradigma ekologi yang radikal, ekofeminisme meleburkan batas-batas antara manusia dengan alam, tidak ada Bagi Arrivia (2002) ekofeminisme sendiri melihat bagaimana posisi perempuan sama halnya dengan alam, dianggap sebagai 'yang liyan'. Artinya, posisi alam sendiri dianggap sebagai objek yang bisa dieksploitasi secara bebas oleh manusia. Terdapat hirarki yang berupa dominasi manusia terhadap hewan, tanah, air, hutan, dan lain sebagainya, sebagaimana dominasi laki-laki terhadap perempuan, ataupun kepada kulit-kulit yang berwarna. Oleh karena itu, ekofeminisme menjadi sebuah perjuangan dalam membela hak-hak yang dimiliki oleh alam itu sendiri. Bukan hanya melihat keterkaitan perempuan dengan alam melalui perjuangan yang dilakukannya, lebih jauh lagi ekofeminisme menjadi gerakan yang mencoba melawan – *ism of domination*.

Di Provinsi Banten, terdapat berbagai macam NGO yang bergerak di bidang sosial dan kemanusiaan dengan cakupan yang bermacam-macam, baik itu berskala internasional, nasional, maupun lokal. Adapun yang menjadi sorotan utama adalah Lembaga Amil Zakat Harapan Dhuafa (LAZ-Harfa). Program-program dalam lembaga ini terlihat lebih menitikberatkan kepada paradigma pembangunan '*people centered development*' atau pembangunan yang berpusat kepada manusia, yang dalam hal ini masyarakat lokal. Nur (2021: 27) mengemukakan bahwa paradigma ini berpandangan bahwa masyarakat bukan hanya sebagai objek dari pembangunan, melainkan subjek

dari pembangunan itu sendiri. Dengan perkataan lain, mereka memiliki kuasa untuk melakukan pengelolaan sumber daya yang ada di lingkungan tempat tinggalnya.

Metode yang digunakan dalam program pemberdayaan LAZ Harfa yaitu melalui metode ABCD (*Asset Based Community Development*)¹, yang mana pengembangan/pemberdayaan masyarakat yang didasarkan kepada sumber daya daerah tersebut. Dalam pelaksanaan program pemberdayaan, LAZ Harfa banyak berperan sebagai fasilitator dan dilakukan dalam kurun waktu yang cukup panjang, dengan minimal selama 3 bulan.² Lamanya kegiatan pemberdayaan tersebut dikarenakan proses yang dilakukan bertujuan agar masyarakat menjadi mandiri secara utuh melalui perubahan pola pikir dan cara pandang masyarakat dalam menghadapi masalah di kehidupannya juga cara menyelesaikan masalah tersebut secara berkelanjutan. Selain itu, pemberdayaan yang dilakukan banyak melibatkan perempuan, baik itu dalam keberlangsungan lingkungan alam maupun pemberdayaan ekonomi.

Sekait dengan itu, studi terhadap LAZ Harfa dalam program-program yang dilakukan selama awal berdiri hingga menjadi hal yang menarik untuk diangkat. Kehadirannya sendiri tidak hanya sebagai lembaga yang menyalurkan zakat infak dan shadaqah yang diberikan kepada lembaga. Lebih dari itu, proses pemberdayaan yang dilakukan bertujuan untuk merubah pola pikir masyarakat sehingga terjadi peningkatan kualitas hidup. Baik dari segi kualitas diri sebagai manusia, peningkatan secara ekonomi dan keberlangsungan alam di lingkungan tempat tinggal mereka, yang dalam prosesnya banyak melibatkan perempuan sebagai subjek dari pembangunan di daerah tersebut.

Kajian Pustaka

Kajian mengenai ekofeminisme juga pembangunan berkelanjutan jarang sekali ditemui, adapun beberapa penelitian mengkaji peran perempuan dan keterlibatannya dengan alam. Beberapa penelitian yang mengangkat peran perempuan dan keterlibatannya dengan alam di antaranya, artikel Jurnal yang ditulis oleh Aquarini Priyatna, Mega Subekti dan Indiryani Rachman (2017) dengan judul *Ekofeminisme dan Gerakan Perempuan di Bandung*. Di artikel jurnal tersebut dikemukakan mengenai peran perempuan di Kota Bandung yang merupakan Ibu Rumah Tangga tetapi menjadi aktivis dalam komunitas yang fokus terhadap kelestarian lingkungan. Priyatna (2017: 439) mengemukakan bahwa kegiatan yang dilakukan tiga perempuan aktivis tersebut merupakan gerakan ekofeminisme. Hal tersebut dikarenakan bukan hanya posisi dan status mereka sebagai ibu rumah tangga, lebih dari itu kegiatan yang dilakukan tersebut memberikan dampak pada kelestarian lingkungan.

¹ Laman resmi LAZ Harfa, www.lazharfa.org . Diakses pada 5 Oktober 2021 pukul 18:05 WIB.

² Wawancara awal dengan Direktur Program Pemberdayaan, Mamak Jamaksari pada 6 Oktober Pukul 13:00 WIB.

Beberapa artikel jurnal yang mengkaji gerakan ekofeminisme di Indonesia maupun dunia, di antaranya Astuti (2012) dengan judul artikel jurnal "*Ekofeminisme dan Peran Perempuan dalam Lingkungan*". Artikel jurnal lainnya ditulis oleh Risal Maulana dan Nana Supriatna (2017) dengan judul "*Ekofeminisme: Perempuan, Alam, Perlawanan atas Kuasa Patriarki dan Pembangunan Dunia (Wangari Maathai dan Green Belt Movement 1990-2004)*". Selanjutnya artikel jurnal yang berjudul "*Pengaruh Pemikiran Ekofeminisme Dewi Candraningrum terhadap Gerakan Akar Rumput Masyarakat Kendeng*". Tulisan tersebut mengemukakan tentang pengaruh pemikiran ekofeminisme Dewi Candraningrum terhadap gerakan perlawanan masyarakat Kendeng atas pembangunan pabrik semen di sana (Luh, dkk., 2019). Selain itu, ada beberapa penelitian mengkaji ekofeminisme di dalam karya sastra, di antaranya artikel jurnal milik Fatimah, dkk (2017), Solichin (2018), dan juga Nuraeni (2019). Ketiga penelitian tersebut mengemukakan tentang peran dan gerakan perempuan di dalam novel yang memperjuangkan kelestarian alam di tempat tinggal mereka.

Mengenai peran lembaga swadaya masyarakat (LSM) atau yang sering didengar juga dengan *Non Government Organization* dan keterkaitannya dengan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan, belum banyak penelitian terhadapnya. Terdapat satu penelitian yaitu yang dilakukan oleh Nanang Indra Kurniawan (2012) dengan judul "*Wacana Lingkungan dan Pembangunan Berkelanjutan dalam Lembaga Swadaya Masyarakat di Indonesia*". Dalam tulisannya Kurniawan (2012: 14) menegaskan ulang bahwa sudah tidak relevan lagi jika mendikotomikan masalah lingkungan itu sendiri. Selain itu Brockington dan Igoe mengemukakan bahwa masalah dan solusi lingkungan dan pembangunan tidak terletak pada persoalan alam atau manusia, atau juga menyoal krisis ekologis ataupun keadilan. Akan tetapi lebih penting lagi untuk memperdebatkan secara luas aspek relasi di antara keduanya (2012: 14).

Barker (2016) mengutip pendapat Bennet mengenai elemen-elemen dari definisi mengenai kajian budaya. Menurut Bennet yang dikutip oleh Barker (yang dikutip oleh Barker, 2016: 7-8), kajian budaya adalah bidang interdisipliner yang secara selektif mengambil dari berbagai perspektif dari disiplin lain untuk meneliti hubungan-hubungan antara kebudayaan dan politik; kajian budaya tertarik pada segala macam praktik, lembaga dan sistem klasifikasi yang memungkinkan ditanamkannya nilai-nilai, keyakinan-keyakinan, kompetensi-kompetensi, rutinitas hidup, dan bentuk-bentuk perilaku khas yang menjadi kebiasaan pada suatu populasi; kajian budaya mengeksplorasi berbagai macam bentuk kekuasaan, termasuk gender, ras, kelas, kolonialisme, dan lain lain; kajian budaya bermaksud mempelajari bagaimana bentuk-bentuk kekuasaan ini saling berhubungan, serta mengembangkan cara-cara untuk memahami budaya dan kekuasaan yang bisa digunakan oleh mereka yang menjadi agen dalam upaya melakukan perubahan; wilayah institusional utama kajian budaya adalah lembaga pendidikan tinggi, dan dalam hal ini kajian budaya punya kesamaan dengan bidang-bidang disiplin akademik lain. Meski demikian, kajian budaya berusaha menjalin koneksi-koneksi di luar wilayah akademik dengan gerakan-gerakan sosial politik, para pekerja di lembaga-lembaga kebudayaan, serta manajemen kebudayaan.

Berangkat dari pendapat Bennet dalam Barker (dalam barker, 2016) kajian budaya merupakan bidang keilmuan yang interdisipliner, dengan perkataan lain dapat menggunakan beberapa perspektif keilmuan yang lain, selama memiliki keterkaitan dengan apa yang dikaji. Oleh karena itu, kajian budaya merupakan bidang keilmuan yang luas cakupannya, dan juga merupakan keilmuan yang cocok untuk mengkaji gejala-gejala budaya. Kajian budaya dapat melakukan koneksi dengan bidang keilmuan lainnya, sehingga kajian yang berkaitan dengan gejala budaya akan menciptakan kajian yang lebih baik. Sekait dengan itu, ekofeminisme dapat menjadi salah satu bagian dalam kajian yang dilakukan oleh disiplin kajian budaya.

Istilah ekofeminisme berasal dari dua term, yaitu ekologi dan feminisme. Ekologi sendiri merupakan bidang ilmu yang mengkaji hubungan antar - makhluk hidup di dalam ekosistem, sedangkan feminisme merupakan teori yang berasal dari pemikiran dan gerakan atas dominasi laki-laki terhadap perempuan. Ritzer (2014: 395) mengartikulasikan pemikiran Simone de Behaviour dalam bukunya "*The Second Sex*" bahwa dunia dikonstruksi berdasarkan kultur dan pengalaman laki-laki. Dengan perkataan lain, dunia dengan dominasi ideologi patriarkinya mengasumsikan bahwa pengalaman tersebut menempatkan laki-laki sebagai subjek, sehingga kehidupan didefinisikan berdasarkan cara pandang laki-laki. Oleh karena itu, perempuan dianggap sebagai '*the other*' atau yang liyan. Hal tersebut tentunya secara langsung menyingkirkan pengalaman diri perempuan sehingga mengkonstruksikan perempuan sebagai makhluk yang diobjektifkan (*objectified*). Berdasarkan hal tersebut secara langsung mengungkapkan bahwa terdapat opresi kepada perempuan, atau menempatkan perempuan sebagai subordinasi.

Pelenyapan pengalaman atau 'nama-diri' tersebut merupakan realitas opresi terhadap perempuan yang membawa pemikiran baru terhadap pemaknaan kembali tentang relasi gender. Berdasarkan pemikiran Dorothy E. Smith (1990) dalam bukunya *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge* mengungkapkan bahwa feminisme perlu memperjuangkan kehadiran pengalaman perempuan di ranah publik. Bahkan, selama ini kejadian mengenai opresi terhadap perempuan sendiri masih didasarkan pada pengalaman laki-laki, tidak banyak yang dihasilkan berdasarkan pengalaman laki-laki. Dengan perkataan lain, perempuan masih menjadi objek yang secara umum didasarkan pada pengalaman kaum laki-laki. Smith (1990: 25-27) mengenalkan konsep *Bifurcation of Consciousness*, konsep ini memandang pentingnya untuk turut melibatkan pengetahuan dan pengalaman perempuan untuk dijadikan sebuah dasar atas hadirnya sebuah kebijakan.

Selain itu, Smith (1990) mengungkapkan jika didasarkan pada fakta sosiologi, tentunya pengetahuan dan pengalaman perempuan berbeda di setiap daerah tempat mereka tinggal. Dengan perkataan lain, perjuangan perempuan atau gerakan perempuan tidak selalu dapat diuniversalitaskan. Ada pengalaman langsung perempuan yang tidak dialami oleh perempuan lainnya, yang oleh Alfred Schutz (dalam Rasid, 2021) disebut sebagai *phenomenal perspective*.

Alfred Schutz dan Edmund Husserl (dalam Rasid, 2021: 190) mengungkapkan bahwa dunia tidak hanya dipandang dalam realitas kehidupan sosial, melainkan mencakup realitas fantasi, realitas mimpi, dan realitas dirinya sendiri. Lebih jauh lagi, diungkapkan konsep Edmund Husserl '*zuruck zu den sachen selbst*', artinya kembali kepada hal-hal itu sendiri, yakni metode untuk mengetahui fenomena secara murni, penting untuk kembali kepada kesadaran manusia itu sendiri. Berdasarkan hal tersebut, tentunya peran pengetahuan perempuan dan pengalamannya menjadi hal penting untuk ditampilkan di ranah publik, yang dalam hal menyuarkan suara kritik atas perannya di dalam pengelolaan lingkungan yang masih bias.

Pengelolaan lingkungan sendiri selama ini terlihat masih bersifat antroposentris, yakni berpusat kepada manusia, atau dengan perkataan lain kehadiran alam dianggap untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia semata. Oleh karena itu, wajar jika terjadi eksploitasi ekstrim dilakukan oleh manusia karena cara pandangnya berdasarkan etika antroposentris. Capra (1997) dan Hughes (2000) mengatakan bahwa cara pandang tersebut tentunya menjadikan kegagalan dalam pembangunan berkelanjutan, karena manusia masih mementingkan dirinya sendiri dan merasa tidak memiliki tanggung jawab terhadap keberlangsungan alam.

Etika antroposentris ini didasarkan pada filsafat Cartesian dalam logika dualistik – mekanistik. Ketika cara pandang ini dijadikan sebagai dasar kebijakan, dengan menempatkan kepentingan manusia sebagai pertimbangan utama, maka hasil kebijakan tersebut bersifat parsial. Terlalu memanjakan manusia dengan mengutamakan pemenuhan kebutuhan hidup manusia tanpa memikirkan kompleksitas lingkungan. Persoalan lingkungan dianggap sebagai sesuatu yang sederhana, sehingga tidak sedikit kesalahan kebijakan dalam pengelolaan lingkungan dan sumberdaya alam. Lebih jauh lagi, Hull (yang dikutip oleh Abdoallah, 2017: 202) mengatakan bahwa "antroposentrisme yang menyebabkan manusia menjadi *homo economicus*, manusia yang selalu menjadi kemakmuran ekonomis sebagai ukuran segala tindakannya.

Berdasarkan hal-hal yang disampaikan pada paragraf sebelumnya, dapat dikatakan bahwa baik perempuan dan lingkungan masih ditempatkan pada posisi yang sama, yaitu sebagai objek. Perempuan masih dianggap sebagai objek dari pembangunan dalam pengelolaan lingkungan dan sumberdaya alam yang didasarkan pada pengetahuan dan pengalaman laki-laki. Begitu pun dengan alam atau lingkungan yang ditempatkan sebagai objek yang kehadirannya semata untuk memenuhi kemakmuran hidup manusia yang didasarkan pada cara pandang laki-laki. Oleh karena itu, muncul gerakan ekofeminis melalui konsep ekofeminisme yang mencoba untuk memberikan keadilan agar perempuan dan lingkungan berada di posisi yang setara. Dengan perkataan lain, kehadiran pengetahuan dan pengalaman perempuan dalam pengelolaan lingkungan dan sumberdaya alam menjadi faktor penting agar dapat memperbaiki kegagalan dalam pembangunan yang berkelanjutan.

Sebagaimana Warren yang dibahas oleh Lorentzen dan Eaton (dalam Priyatna, 2017: 440) mengatakan bahwa ekofeminisme merupakan terminologi yang

mengawinkan konsep ekologi dan feminisme. Ia diibaratkan sebuah filosofi yang memayungi atau menghubungkan keberagaman pendekatan feminisme dan lingkungan. Terdapat beberapa aliran atau paham dari ekofeminisme itu sendiri. Arrivia (2002: 386-388) mengutip Rosemary Tong mengatakan dengan lugas terdapat beberapa aliran pemikiran ekofeminisme. Pertama adalah Mary Daly (1990), merupakan lesbian feminis yang menolak budaya laki-laki karena dianggap merugikan budaya manusia secara keseluruhan. Ia lebih mengunggulkan budaya perempuan atau dapat disebut dengan matriarki. Budaya matriarki dianggap dapat lebih menjaga alam karena perempuan dianggap lebih mengutamakan kelembutan, kekompakan, dan relasi emosional dibandingkan budaya patriarki. Paham yang kedua yaitu paham yang dikemukakan oleh Susan Griffin (1978). Pahamnya memosisikan perempuan adalah sama dengan alam. Menurutnya hanya perempuan yang dapat melestraikan alam karena kecintaan mereka pada keberlangsungan hidup. Hal tersebut didasarkan pada sisi biologis perempuan yang dapat melahirkan, sehingga diasumsikan bahwa perempuan yang mengerti betul mengenai makna kehidupan.

Selain itu, ada paham ekofeminis spiritual Starhawk yang dicirikan melalui tiga pemikirannya, yaitu imanensi (kekuatan dari dalam diri yang menghambat kehendak untuk menguasai); selanjutnya adalah keterhubungan (konektifitas antara badan dan jiwa atau pemikiran yang saling menyatu); lalu yang terakhir adalah cara hidup yang berperasaan (di sini menekankan kepada sifat untuk dapat saling mengasihi, mencintai dan merawat perasaan masing-masing). Pemikiran atau paham lainnya berasal dari Maria Mies dan Vandana Shiva yang menganggap bahwa sistem kapitalisme sudah mengakar pada kebudayaan barat sehingga menyuburkan penyebaran patriarki.

Sekait dengan berbagai paham ekofeminisme di atas, hal tersebut bukan merupakan bagian yang perlu diperdebatkan secara panjang. Terdapat hal yang lebih penting daripada itu, yaitu pengikisan budaya patriarki karena dominatif yang berdampak eksploitatif, baik itu terhadap perempuan maupun alam. Selain itu, perlu perbaikan arah pembangunan ke arah yang lebih humanis dan ekologis, sehingga diperlukan pergeseran kebijakan yang mengarah kepada paradigma pembangunan yang berpusat kepada manusia. Tidak lagi dominan bergantung kepada paradigma pertumbuhan ekonomi, ataupun kesejahteraan, melainkan beralih ke paradigma pemberdayaan yang berpusat kepada manusia, atau dikenal dengan *People Centered Development*. Manusia dijadikan sebagai subjek sekaligus objek dari pembangunan. Dalam hal ini perempuan menjadi subjek dari pembangunan itu sendiri, sehingga terjadi pemerataan dan juga terjaganya keberlangsungan lingkungan.

Paradigma pembangunan yang berpusat kepada manusia bertujuan agar manusia dapat mandiri dan berdaya melalui dirinya sendiri, sehingga tidak bergantung kepada pihak lain. Paradigma ini dapat memberikan tempat yang penting bagi prakarsa dan keragaman lokal, serta menekankan pentingnya masyarakat lokal yang mandiri (Jamaludin, yang dikutip oleh Nur, 2021: 27). Dalam prosesnya masyarakat berperan aktif dalam proses pembangunan, ia bukan menjadi objek melainkan subjek dari

pembangunan itu sendiri. Dengan perkataan lain, baik itu pemerintah ataupun pihak luar hanya berperan sebagai katalisator dan fasilitator bagi masyarakat melalui proses pendampingan pemberdayaan secara penuh hingga masyarakat memiliki kemandirian secara utuh.

Pembangunan yang berpusat kepada manusia ini lebih menekankan kepada proses pembelajaran dan pemberdayaan kepada masyarakat, bukan berbentuk *charity*/hibah/bantuan langsung. Ife (1995) mengatakan bahwa:

“Empowerment is a process of helping disadvantaged groups and individual to compete more effectively with other interests, by helping them to learn and use in lobbying, using the media, engaging in political action, understanding how to ‘work the system,’ and so on”

Berdasarkan yang disampaikan oleh Ife, pemberdayaan merupakan pemberian keleluasaan bagi mereka yang tidak beruntung/berdaya agar dapat membantu dirinya sendiri lepas dari ketidakberdayaan tersebut menjadi masyarakat yang berdaya. Hal tersebut tentunya dapat dicapai melalui otonomi, pemberian wewenang, dan kepercayaan kepada setiap individu agar terlepas dari ketidakberdayaan yang dihadapi. Sebagaimana Suharto (2009: 99) mengemukakan bahwa, konsep pemberdayaan masyarakat merupakan paradigma baru dalam pembangunan, paradigma yang bersifat *people centered* (berpusat kepada manusia), *participatory* (partisipatif), *empowering* (memberdayakan), dan *sustainable* (berkesinambungan/berkelanjutan). Artinya kemandirian masyarakat menjadi tujuan pokok dari pembangunan, sehingga masyarakat tidak ketergantungan kepada pemerintah atau bahkan dapat memberikan kontribusi yang positif bagi pembangunan itu sendiri.

Sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, keterlibatan perempuan melalui pengetahuan dan pengalaman dirinya menjadi penting untuk turut dihadirkan ke ranah publik. Sebab, selama ini hampir setiap pemberdayaan yang dilakukan didasarkan pada pengetahuan dan pengalaman laki-laki. Kehadiran perempuan hanya berperan sebagai objek dari pemberdayaan yang dilakukan, karena kegiatan tersebut tidak didasarkan pada kebutuhan perempuan di daerah pemberdayaan tersebut, melainkan program yang sudah dirancang dan dibawa oleh pelaku intervensi kepada masyarakat (perempuan) untuk kemudian dilaksanakan. Hal tersebut ditengarai tidak tepat sasaran, karena pemberdayaannya tidak didasarkan pada kebutuhan masyarakat tersebut.

Selain itu, kegiatan pemberdayaan semestinya dapat memberikan kemandirian penuh bagi masyarakat untuk dapat mengubah keadaan mereka yang tidak beruntung menjadi lebih baik lagi. Akan tetapi, pada faktanya hampir kegiatan pembangunan didasarkan pada pemenuhan kebutuhan dasar (*hit and run*), baik yang dilakukan oleh lembaga pemerintah, lembaga swasta, maupun lembaga sosial (NGO). Dampaknya, masyarakat ketergantungan terhadap hibah yang diberikan oleh lembaga pemerintah, lembaga swasta, maupun lembaga sosial (NGO).

Sekait dengan uraian-uraian di atas, kegiatan pemberdayaan dapat menjadi kunci dalam menyukseskan agenda pembangunan yang berkelanjutan, khususnya kesetaraan gender dan kelestarian alam. Perempuan sudah sepantasnya selalu dilibatkan dalam proses pembangunan itu sendiri. Pelibatan perempuan yang bersifat partisipasi aktif, sehingga mereka mengambil peran dalam perencanaan, perumusan kebijakan, pelaksanaan kegiatan, pun dalam evaluasi menjadi faktor penting. Hal-hal tersebut tentunya merupakan implementasi dari kesetaraan gender, yang mana perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki dalam proses dan penentu kebijakan dalam pembangunan melalui pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam.

Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif yang didasarkan pada etnometodologi. Pemilihan metode ini berdasarkan identifikasi masalah dan tujuan penelitian yang diajukan. Menurut Sukmadinata (2020:14), “dasar penelitian kualitatif adalah konstruktivisme yang berasumsi bahwa kenyataan itu berdimensi jamak, interaktif dan suatu pertukaran pengalaman sosial yang diinterpretasikan oleh setiap individu. Penelitian kualitatif percaya bahwa kebenaran adalah dinamis dan dapat ditemukan hanya melalui penelaahan terhadap orang-orang melalui interaksinya dengan situasi sosial mereka”. Sugiyono (2005: 53) menegaskan bahwa penelitian kualitatif mengkaji perspektif partisipan dengan strategi-strategi yang bersifat interaktif dan fleksibel. Selain itu, penelitian kualitatif ditujukan untuk memahami fenomena-fenomena sosial dari sudut pandang partisipan.

Metode penelitian kualitatif ini sejalan dengan etnometodologi. Garfinkel sebagaimana yang dikutip Coulon (2008: 28) mengemukakan, etnometodologi “berusaha mengkaji kegiatan-kegiatan praktis, dan penalaran sosiologi praktis sebagai subjek penelitian empiris dengan dikaitkan pada kegiatan biasa kehidupan sehari-hari”. Faisal (2005), Maulana (2004: 201), Endraswara (2006: 77) juga mengemukakan, “studi kasus merupakan tipe pendekatan dalam penelitian yang penelaahannya kepada satu kasus dilakukan secara intensif, mendalam, mendetail, dan komprehensif. Oleh karena itu, hal ini dipertegas melalui teknik otobiografi, yang mana Priyatna (2013) mengatakan bahwa dalam bahasa Indonesia metode ini lebih dikenal dengan sebutan ‘curhat’. Chanfrault-Duchet sebagaimana dikutip Priyatna (2013: 105) mengungkapkan bahwa melalui metode ini data yang akan diperoleh pun akan lebih dalam, selain karena partisipan merasa lebih nyaman dalam bercerita. Dikatakan juga bahwa tulisan itu sendiri dapat merepresentasikan diri yang bercerita dan juga lingkungan sosialnya.

Teknik otobiografi ini sejalan dengan model analisis life history. Endraswara (2006: 87-88) mengemukakan bahwa “dengan mempelajari data pengalaman individu dalam suatu komunitas, peneliti akan memperoleh informasi yang jauh lebih dalam

mengenai subjek penelitian. Alfred Schutz dan Edmund Husserl (dalam Rasid, 2021: 190) mengungkapkan bahwa dunia tidak hanya dipandang dalam realitas kehidupan sosial, melainkan mencakup realitas fantasi, realitas mimpi, dan realitas dirinya sendiri. Lebih jauh lagi, diungkapkan konsep Edmund Husserl 'zuruck zu den sachen selbst', artinya kembali kepada hal-hal itu sendiri, yakni metode untuk mengetahui fenomena secara murni, penting untuk kembali kepada kesadaran manusia itu sendiri. Berdasarkan hal tersebut, tentunya peran pengetahuan perempuan dan pengalamannya menajadi hal penting untuk ditampilkan di ranah publik, yang dalam hal menyuarkan suara kritik atas perannya di dalam pengelolaan lingkungan yang masih bias.

PEMBAHASAN

Pemerintah Provinsi Banten bersama dengan berbagai pihak baik lembaga pemerintah maupun lembaga non pemerintah yang meliputi akademisi, CSO, filantropi, dan pelaku usaha, serta didukung parlemen berkomitmen mencapai Tujuan Pembangunan Berkelanjutan/Sustainable Development Goals (TPB/SDGs) di Provinsi Banten. Komitmen atas pelaksanaan kesepakatan global tersebut dituangkan dalam Peraturan Gubernur Banten Nomor 47 Tahun 2019 tentang Rencana Aksi Daerah Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Provinsi Banten Tahun 2020-2022.

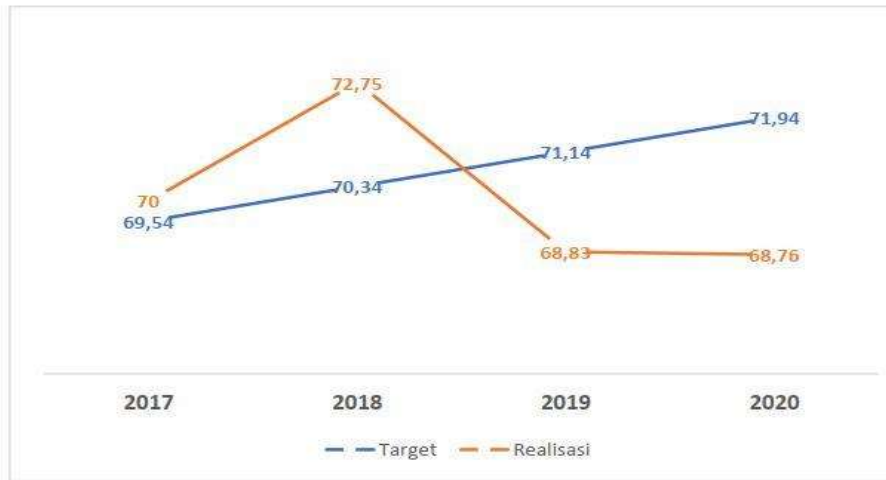
Indeks Pembangunan Gender

Gender merupakan isu multidimensi yang tercantum di hampir seluruh Tujuan dalam TPB. Evaluasi hasil pembangunan yang berperspektif gender menggunakan dua indikator utama, yaitu Indeks Pembangunan Gender (IPG) dan Indeks Pemberdayaan Gender (IDG).

IPG merupakan perbandingan antara Indeks Pembangunan Manusia (IPM) laki-laki dan IPM perempuan dilihat dari kualitas dimensi pendidikan, kesehatan, dan ekonomi. Dimensi Pendidikan menggunakan harapan lama sekolah dan rata-rata lama sekolah, dimensi kesehatan menggunakan umur harapan hidup, serta dimensi ekonomi menggunakan pengeluaran per kapita disesuaikan. Pada tahun 2020, IPG Provinsi Banten adalah 91,74. Semakin mendekati 100, angka IPG menunjukkan bahwa pencapaian pembangunan perempuan hampir sama dengan laki-laki.

IPG Provinsi Banten sedikit lebih tinggi jika dibandingkan dengan IPG Indonesia secara keseluruhan. IPG Indonesia tahun 2020 berada di angka 91,06. Menurut Kementerian PPPA (2020), IPG dapat diklasifikasikan menjadi 2 kategori, yaitu IPG Rendah jika nilai IPG kurang dari 90,00, dan IPG tinggi jika nilai IPG lebih besar atau sama dengan 90,00. Pada tahun 2020, terdapat 18 provinsi di Indonesia dengan nilai IPG di bawah rata-rata nasional. Sedangkan Provinsi Banten masuk dalam kategori IPG tinggi, dengan nilai IPG di atas rata-rata Nasional. IDG digunakan untuk mengukur partisipasi aktif perempuan di bidang ekonomi, politik dan manajerial. Tiga indikator yang digunakan yaitu persentase sumbangan perempuan dalam pendapatan kerja, keterlibatan perempuan di parlemen, dan keterlibatan perempuan dalam pengambilan

keputusan melalui indikator perempuan sebagai tenaga manajerial, professional, administrasi, dan teknisi. Tren capaian IDG Provinsi Banten dibandingkan dengan target dalam RAD TPB, disajikan dalam grafik berikut:



Sumber : RAD TPB, BPS, diolah

Berdasarkan grafik, terlihat bahwa capaian IDG Provinsi Banten pada Tahun 2017 dan 2018 telah melebihi target. Namun demikian, capaian IDG menurun signifikan menjadi 68,83 pada Tahun 2019, dan turun menjadi 68,76 pada tahun 2020. Penurunan IDG ini juga tercermin dari penurunan komponen pembentuk IDG, terutama pada sub tujuan Proporsi perempuan yang berada di posisi manajerial dan sub tujuan Persentase Peningkatan Kontribusi Perempuan Di Bidang Ekonomi yang masih belum mencapai target kinerja yang diharapkan.

Pada sub tujuan peningkatan kontribusi perempuan di Bidang Ekonomi Provinsi Banten menargetkan adanya peningkatan sebesar 32,13% pada tahun 2020. Namun realisasi di lapangan, terjadi peningkatan sebesar 31,29, sedikit di bawah target yang dicanangkan. Sub tujuan ini menunjukkan bagaimana kontribusi perempuan dalam pendapatan. Besarnya peningkatan kontribusi perempuan di bidang ekonomi bisa menjadi gambaran bagaimana peran perempuan di sector-sektor ekonomi, baik itu usaha kecil maupun usaha menengah. Angka IDG provinsi Banten masih berada di bawah angka IDG rata-rata nasional, yaitu 72,10 pada tahun 2019, dan 75,57 pada tahun 2020. pada tahun 2020 Angka IDG jauh lebih baik jika dibandingkan dengan angka IDG beberapa provinsi lain, seperti NTB, Kalimantan Barat, dan Kalimantan Timur. Namun, jika dibandingkan dengan provinsi lain yang berada di Pulau Jawa, Angka IDG Provinsi Banten menjadi yang terendah.

Angka IDG Provinsi Banten yang masih di bawah rata-rata IDG Nasional menunjukkan bahwa pemberdayaan Gender di Banten masih perlu ditingkatkan. peningkatan pemberdayaan Perempuan membutuhkan upaya banyak pihak, tidak hanya Pemerintah, namun juga segenap masyarakat provinsi Banten. Keberadaan lembaga-lembaga Non-Profit atau NGO masih sangat dibutuhkan untuk ikut

membangun masyarakat. Pemberdayaan masyarakat secara umum, dan pemberdayaan perempuan secara lebih khusus terbukti sangat dipengaruhi oleh kontribusi berbagai kalangan, swasta maupun pemerintah.

LAZ Harfa: Perempuan dan Lingkungan

Lembaga Amil Zakat Harapan Dhuafa atau yang lebih dikenal dengan LAZ Harfa merupakan organisasi nonprofit (NGO) yang bertempat di Provinsi Banten. Kehadiran LAZ Harfa tentunya sebagai salah satu bentuk dukungan masyarakat untuk membantu pemerintah dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial dan lingkungan. Lebih dari itu, LAZ Harfa sendiri banyak memfokuskan program untuk turut mendukung mensukseskan SDGs. Hal tersebut terlihat jelas dari profil lembaga di laman resminya, dan juga program-program yang mereka jalankan. Adapun fokus program yang dilaksanakan di antaranya di bidang pendidikan, bidang kesehatan, bidang sosial dan dakwah, disaster and humanitarian relief, program pemberdayaan, bidang ekonomi, dan program khusus.

Salah satu bentuk pengembangan masyarakat yang dilakukan adalah pengembangan masyarakat yang berbasis gender, atau pengembangan perempuan. Pengembangan perempuan tidak hanya tergambar dari program yang dilaksanakan oleh LAZ Harfa, tetapi juga tergambar dalam struktur organisasi LAZ Harfa. Menurut Direktur Program dan Kemitraan LAZ Harfa, Mamak Jamaksari, secara segmentasi karyawan LAZ Harfa dibagi ke dalam dua segmen atau dua area kerja. Kelompok pertama, karyawan yang beraktifitas di Kantor LAZ Harfa sebagai tenaga administrasi dan operasional, yang disebut Amil. komposisi amil perempuan berada di angka 35% dari total amil yang ada di LAZ Harfa.

Kelompok Kedua, yaitu tenaga pendamping lapangan atau Field Fasilitator. Proporsi perempuan untuk tenaga pendamping lapangan minimal 3 dari 10 orang, atau 30% dari total fasilitator lapangan adalah perempuan. Secara kebijakan, Yayasan Harapan Dhuafa menunjukkan keberpihakan terhadap perempuan. Hal tersebut terlihat dalam proses perekrutan tenaga lapangan, dimana LAZ Harfa tidak hanya menerapkan keberpihakan terhadap perempuan, namun juga pengarus utamaan Gender yang dituangkan dalam peraturan yayasan. Komposisi pekerja perempuan di LAZ Harfa tidak hanya sebatas pemenuhan keterwakilan perempuan, tetapi perempuan juga diberi peran lebih.

“kalau dulu kan yang penting perempuan terwakili, itu hanya basic, tetapi bagaimana ditingkatkan menjadi pembagian peran yang lebih besar bagi perempuan”³

Corak program yang dilaksanakan LAZ Harfa juga membutuhkan tenaga pendamping lapangan perempuan. Program yang dilaksanakan LAZ Harfa, misalnya

³ Wawancara dengan Mamak Jamaksari

Kelompok Keuangan Mikro, tahun-tahun terakhir difokuskan kepada penerima manfaat dari kaum perempuan. Dengan adanya tenaga pendamping perempuan, program KKM berbasis Perempuan lebih mudah dilaksanakan karena pendekatan yang dilakukan pendamping perempuan lebih gampang diterima penerima manfaat dari kaum perempuan.

“mengapa perempuan? karena secara program sekarang banyak program-program yang memang menasar kaum perempuan kayak KKM BP (berbasis Perempuan) jadi pendamping perempuan lebih mudah merangkul penerima manfaat. ditambah ada permintaan khusus dari mitra kita terkait isu GEDSI (Gender Disabilitas dan Inklusi Sosial)”

Keberpihakan yang ditunjukkan LAZ Harfa terhadap perempuan bukannya tanpa kendala. Dalam praktiknya banyak calon tenaga pendamping lapangan yang mengundurkan diri, bahkan sebelum resmi diterima sebagai tenaga pendamping di LAZ Harfa. sebagian besar alasan pengunduran diri adalah izin dari pihak orang tua. Berdasarkan hal tersebut, LAZ Harfa menerapkan kebijakan menunjukkan persetujuan orang tua bagi pelamar dari kaum perempuan yang diterima sebagai pendamping lapangan. Kebijakan Yayasan Harapan Dhuafa tidak hanya tercermin dalam komposisi tenaga pendamping lapangan dan Amil. Secara struktur Organisasi, LAZ Harfa dipimpin oleh direktur Perempuan. Hal tersebut mencerminkan bagaimana perempuan dilibatkan dalam hal strategis, tidak hanya dalam tataran teknis. Perempuan dilibatkan dalam proses pengambilan keputusan, tidak hanya sebagai pelaksana kebijakan.

“bukan hanya ditataran aplikasi di lapangan, kami sudah membuat aturan di tingkat yayasan dari tingkat pelaku hingga pengambil keputusan. termasuk di sisi struktural. bahkan di level direktur utama kami adalah perempuan, dan di kantor cabang kami juga dipimpin oleh perempuan”

Pemberdayaan Perempuan dan Lingkungan

Dalam 17 tujuan pembangunan berkelanjutan, LAZ Harfa sendiri sudah banyak berkecimpung di dalamnya melalui berbagai macam program. Hal tersebut terlihat dari laporan program yang sudah dilaksanakan selama tahun 2021. Adapun program-program tersebut dikategorikan ke dalam dua bentuk, yakni program jangka pendek dan program jangka panjang. Dalam program jangka pendek yang terdapat di LAZ Harfa bersifat kondisional. Dikatakan kondisional dikarenakan programnya tidak direncanakan sebelumnya dan tidak diagendakan waktunya. Meskipun begitu, program tersebut tentunya menjadi program yang wajib dilaksanakan, seperti tanggap bencana alam. Dalam tanggap bencana alam, LAZ Harfa selalu hadir memberikan bantuan baik bantuan secara moril maupun materil.

Adapun mengenai program jangka panjang yang terdapat di LAZ Harfa ialah Program Desa Harapan. Desa Harapan merupakan program pembangunan dan pemberdayaan desa melalui pendampingan masyarakat secara intensif guna mendorong perubahan yang bersumber dari kesadaran masyarakat yang banyak memfokuskan pada 17 tujuan pembangunan berkelanjutan. Proses pendampingan yang dilakukan didasarkan pada partisipasi aktif seluruh lapisan masyarakat. Selain itu, teknik yang dilakukan oleh LAZ Harfa menggunakan pendekatan pemberdayaan Asset Based Community Development (ABCD). Pendekatan ABCD dikatakan lebih tepat jika diterapkan kepada masyarakat desa, dengan alasan bahwa pedesaan sendiri merupakan lokasi yang sangat kaya akan sumber daya alam. Selain itu, pelibatan aktif masyarakat menjadi kunci dalam kegiatan pemberdayaan yang dilakukan olehnya, karena partisipasi masyarakat membawa paradigma bahwa masyarakat menjadi subjek dari pembangunan itu sendiri, dan tidak lagi menjadi subjek. Ketika penerima manfaat menjadi subjek, tentunya mereka akan menjadi agen dari pembangunan perubahan di desa tersebut, meskipun fasilitator/lembaga sudah tidak melaksanakan program di lokasi tersebut.

Dalam Program Desa Harapan, terdapat beberapa kegiatan pemberdayaan yang tentunya melibatkan peran aktif dari masyarakat selaku penerima manfaat. Beberapa program di dalamnya yaitu Kelompok Keuangan Mikro, merupakan program dana bergulir yang diberikan kepada masyarakat dhuafa untuk mengembangkan usahanya dan membentuk kemandirian warganya. Melalui program ini diharapkan dapat menggerakkan roda perekonomian di desa. Program KKM ini berbentuk pendampingan dan peminjaman uang yang bisa digunakan anggotanya untuk modal usaha. Dalam setiap kelompok terdiri dari 10 orang di setiap desa dampingannya. Jumlah pinjaman yang diberikan bervariasi, tergantung usaha yang dijalankan oleh setiap anggota kelompok di desa dampingan tersebut.

Perempuan lebih banyak terlibat dalam pemberdayaan, karena selama ini mereka lebih banyak tinggal di rumah dan melakukan kegiatan domestik dan hanya bergantung kepada penghasilan suami. Kehadiran LAZ Harfa memberikan para perempuan ini untuk dapat berkontribusi untuk kelangsungan keluarga, yaitu melalui program kelompok keuangan mikro. Program ini tidak hanya memberikan modal secara cuma-cuma, melainkan modal tersebut merupakan pinjaman yang harus dikembalikan tanpa bunga. Tidak hanya diberikan pinjaman modal, para perempuan ini diberikan keahlian melalui bantuan peningkatan kompetensi untuk menjalankan usaha yang didasarkan pada sumber daya alam yang tersedia. Oleh karena itu, para perempuan ini memiliki rasa tanggung jawab untuk mengembalikan uang melalui kegiatan usaha yang mereka tekuni. Dengan perkataan lain, mereka tidak diberikan pinjaman lalu berkewajiban mengembalikan pinjaman tersebut saja, tetapi terdapat proses pemberdayaan yang menjadikan perempuan tersebut dapat berdaya dan mandiri sehingga mampu mengembalikan pinjaman modal melalui hasil usahanya sendiri.

Selanjutnya adalah *Community Led Total Sanitation* (CLTS) dan Sarana Air Bersih (SAB). Di beberapa daerah di Provinsi Banten sendiri, kegiatan buang air besar sembarangan cukup banyak ditemui. Tentunya hal tersebut menjadi tugas bersama, karena hal itu berkaitan erat dengan kesehatan. Oleh karena itu, LAZ Harfa turut mengambil peran dalam penyelesaian masalah tersebut melalui program CLTS dan SAB. Ini merupakan program kesehatan yang bertujuan untuk membantu masyarakat berperilaku pola hidup sehat dengan tidak melakukan buang air besar sembarangan. Melalui pendekatan arisan jamban, masyarakat diajak untuk membangun jamban secara mandiri. Berdasarkan hasil wawancara, masyarakat diberikan edukasi terlebih dahulu mengenai pentingnya menjaga lingkungan. Dikatakan bahwa, apa yang saat ini dilakukan terhadap lingkungan melalui pengelolaan sumberdaya alam, akan memiliki dampak di kemudian hari.

Apa yang disampaikan oleh Mamak dalam wawancaranya merupakan prinsip pemberdayaan yang ekologis dan sesuai dengan SDGs. Kegiatan pemanfaatan sumber daya alam yang dilakukan saat ini akan berdampak di kemudian hari. Adapun dampaknya bisa menjadi positif atau bahkan negatif. Berdampak positif jika mengelola lingkungan dan sumberdaya alam secara bijak maka alam akan memberikan timbal balik melalui kebaikan alam itu sendiri, misalkan tersedianya air tanah yang memadai. Dengan menggunakan air secara bijak dan menjaga kelestarian hutan atau pengurangan penebangan pohon, maka ketersediaan air akan terjaga dan dapat dirasakan oleh generasi mendatang. Berbeda jika melakukan pemborosan terhadap penggunaan air, dan bahkan tidak mementingkan keberadaan tanaman hijau di sekitar, maka krisis air merupakan hal yang nyata.

Oleh karena itu, LAZ Harfa sebagai lembaga pemberdayaan masyarakat tidak hanya memberikan hibah cuma-cuma, perlu penyadaran kepada masyarakat akan pentingnya menjaga lingkungan dan mengelola sumber daya alam dengan bijak dan tidak melakukan eksploitasi secara gila-gilaan. Dengan perkataan lain, LAZ Harfa memiliki semangat ekofeminis karena mencoba memberikan pemahaman ekofeminisme kepada masyarakat melalui pelaksanaan program. Memberikan edukasi kepada masyarakat tentang keadilan dan hak yang dimiliki oleh setiap makhluk, tidak terbatas kepada manusia semata.

Program lainnya yakni pemanfaatan lahan pekarangan dan penghijauan lingkungan sekitar tempat tinggal. Kegiatan yang sangat memberikan pengaruh positif dan melibatkan semua elemen masyarakat khususnya perempuan. Para ibu rumah tangga dilibatkan secara aktif sebagai wujud kemandirian pangan keluarga. Dengan melakukan penanaman berbagai macam tanaman buah dan sayur, masyarakat mampu mendapatkan manfaat yang banyak. Selain terjadi ketahanan pangan di lingkungan keluarga, masyarakat pun dapat menjual hasilnya sehingga mereka dapat terbantu secara ekonomi. Dalam program ini, LAZ Harfa hanya berperan sebagai fasilitator dengan cara memberikan pendampingan kepada masyarakat dan sosialisasi tentang pemanfaatan lahan pekarangan yang dimiliki masyarakat. Harapan besar

program ini ialah tercipta ketahanan pangan dan kemandirian keluarga dalam sisi ekonomi, sehingga dapat menjadi individu yang mandiri, tidak boros/konsumtif.

Berdasarkan informasi yang disampaikan, terlihat bahwa kehadiran LAZ Harfa ingin memberikan perubahan positif bagi seluruh elemen masyarakat, khususnya kepada perempuan. Memberikan edukasi kepada perempuan dengan harapan perempuan menjadi lebih terbuka pikirannya agar dapat mandiri dan memiliki pengetahuan yang lebih terhadap pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam. Hal itu tentunya menggambarkan LAZ Harfa secara berkelanjutan mendorong perempuan agar memiliki sensitivitas terhadap lingkungan dan sumber daya alam.

Dengan perkataan lain, proses pemberdayaan yang dilaksanakan telah memandirikan perempuan sehingga mampu dan dapat memiliki hak yang sama untuk dapat mengelola lingkungan dan sumber daya alam. Selain itu, proses pemberdayaan yang dilakukan perempuan tidak berdampak bagi perempuannya saja, lebih dari itu ekonomi keluarga terbantu sehingga tujuan-tujuan SDGs lainnya tercapai secara perlahan melalui tujuan kesetaraan gender. Maksud dari pemberdayaan dengan melakukan pelibatan aktif perempuan adalah memberikan keleluasaan atau wewenang untuk dapat menentukan arah/program yang sesuai dengan kehendak penerima manfaat, yang didasarkan pada pengetahuan dan pengalaman mereka. Pemberdaya masyarakat hanya berperan sebagai fasilitator yang memberikan fasilitasi agar tujuan program tercapai.

Sosialisasi Gender dan Perlindungan Anak merupakan program yang menginduk dari beberapa program lainnya. Dengan perkataan lain, setiap program yang dilaksanakan oleh LAZ Harfa selalu melibatkan perempuan. Program ini bertujuan untuk memberikan pemahaman dan pendampingan kepada masyarakat mengenai pentingnya peran perempuan dalam proses pemberdayaan masyarakat. Selain itu, program ini dimaksudkan juga untuk memberikan ruang kepada perempuan dan terus mengajak masyarakat untuk mengambil peran dalam menyukseskan kesetaraan gender, berpartisipasi aktif dan turut terlibat di dalamnya.

Selain itu, sosialisasi perlindungan anak juga dilakukan sebagai wujud dalam melindungi anak-anak dari kekerasan di dalam atau di luar rumah tangga. Dengan perkataan lain, program sosialisasi gender dan perlindungan anak bukanlah program yang berjalan sendiri, melainkan selalu menempel dan diberikan kepada seluruh lapisan masyarakat selaku penerima manfaat. Hal tersebut tentunya menguatkan masyarakat agar lebih responsif terhadap gender dan perlindungan anak, berbeda jika hanya menjadi satu program yang sifatnya insidental.

Di luar program desa harapan, masih banyak program yang dilakukan oleh LAZ Harfa. Adapun kegiatan atau program yang dilaksanakan tetap memberikan kesempatan yang sama bagi perempuan agar banyak memberikan kontribusi melalui pengetahuan dan pengalamannya untuk mensukseskan programnya. Adapun beberapa program tersebut di antaranya Pelatihan Pengelolaan Sampah Organik dan Anorganik,

Pelatihan Pengelolaan Bahan Makanan Lokal yang Sehat dan Bergizi Seimbang, Pelatihan Pengelolaan dan Inovasi Produk Lokal, Pembentukan Kelompok Perlindungan Anak di Masyarakat, Penghijauan Lahan Pekarangan.

Dalam pelatihan pengelolaan sampah organik, LAZ Harfa banyak melibatkan partisipasi aktif dari perempuan. Secara jelas program ini dapat dikategorikan ke dalam gerakan ekofeminis. Hal tersebut didasarkan pada keterlibatan perempuan dalam mengelola lingkungan melalui pengolahan limbah. Perempuan diberikan edukasi terkait dampak negatif jika limbah dibiarkan menumpuk, sehingga perlu diberikan pelatihan mengenai pengolahan limbah. Sebab, perempuan banyak melaksanakan kegiatan di lingkungan rumah, sehingga paling mengerti keadaan lingkungan dan menjadi orang pertama yang akan terdampak baik secara fisik maupun psikologis atas pembiaran penumpukan limbah rumah tangga. Oleh karena pelestarian lingkungan dan sumber daya lebih diketahui oleh perempuan, maka peran perempuan menjadi unsur yang cukup vital. Pengetahuan dan pengalaman perempuan menjadi aset penting untuk dapat diketahui sebagai dasar pelaksanaan kegiatan pemberdayaan.

Program pemberdayaan selanjutnya adalah pelatihan pengelolaan bahan makanan lokal yang sehat dan bergizi seimbang. Ketika berbicara bahan makanan lokal, tentunya berbicara mengenai perempuan dan sumber daya alam. Perempuan sebagai individu yang biasa melakukan kegiatan domestik, dalam hal ini memasak. Sedangkan, bahan makanan lokal berbicara mengenai sumber daya alam baik dari unsur hewani maupun botani yang berada di suatu daerah. Oleh karena itu, arah pemberdayaan ini sudah pasti berfokus pada perempuan. Dalam pelatihan ini dapat dikatakan bahwa pengetahuan dan pengalaman perempuan khususnya yang berkaitan dengan pemanfaatan sumber daya lokal menjadi aset penting untuk ditampilkan di publik. Selain itu, program ini secara tidak langsung memberikan edukasi kepada perempuan untuk dapat memperjuangkan kelestarian lingkungan dan alam. Sebab, ketika terjaganya kelestarian lingkungan dan alam, maka lingkungan dan alam sendiri akan memberikan dampak positif bagi mereka dan juga generasi mendatang. Oleh karena itu dapat diasumsikan bahwa program ini pun menjadi salah satu indikator LAZ Harfa turut memperjuangkan gerakan ekofeminisme.

Program pengelolaan bahan makanan lokal yang sehat dan bergizi seimbang tidak jauh berbeda dengan program selanjutnya, yakni pelatihan pengelolaan dan inovasi produk lokal. Proses pengelolaan dan inovasi produk lokal menjadi program yang memberikan dampak positif untuk meningkatkan pendapatan perempuan di suatu daerah melalui pengelolaan produk lokal. Pengelolaan dan inovasi produk lokal tersebut tentunya tidak serta merta mengeksploitasi sumber daya alam secara gegabah melainkan memepertimbangkan keberlangsungan alam itu sendiri, sehingga pemanfaatannya dilakukan secara bijak.

Berdasarkan paparan-paparan di atas, terlihat jelas program mengenai desa harapan yang ternyata banyak melibatkan perempuan, baik sebagai fasilitator maupun para penerima manfaat programnya. Selain itu, sosialisasi gender dan perlindungan

bukan merupakan program yang berdiri sendiri, melainkan kegiatan yang selalu disampaikan di setiap program yang dilaksanakan. Hal itu secara langsung memberikan penyadaran yang berkelanjutan mengenai pentingnya keterlibatan aktif perempuan dalam melakukan perubahan. Dengan perkataan lain, program desa harapan telah memberikan kontribusi untuk mengurangi ketimpangan gender dan memberikan edukasi terhadap pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam dengan bijak. Dengan perkataan lain, LAZ Harfa telah berkontribusi terhadap gerakan ekofeminis dengan cara memperjuangkan peran perempuan melalui pelibatan aktif perempuan dalam pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam dengan mengangkat pengetahuan dan pengalaman perempuan.

Ekofeminisme: Pemberdayaan Perempuan dan Lingkungan

Novita Melani merupakan fasilitator senior yang sudah cukup lama melakukan kegiatan pendampingan pemberdayaan di masyarakat yang berada di pelosok Provinsi Banten. Menjadi perempuan pekerja sosial bukanlah sesuatu yang mudah, apalagi di LAZ Harfa. Program yang dilaksanakan tidak berupa pemberian hibah bangunan fisik ataupun kebutuhan dasar dari masyarakat. LAZ Harfa sendiri memfokuskan kegiatan programnya terhadap penyuksesan SDGs.

Lebih jauh lagi, program yang dilaksanakan mengutamakan penyadaran kepada masyarakat lalu diteruskan ke dalam kegiatan pemberdayaan untuk dapat merubah keadaan mereka ke arah yang lebih baik. Oleh karena itu, kegiatan pendampingan dan pemberdayaan yang dilaksanakan memerlukan waktu yang cukup panjang. Tidak cukup satu atau dua bulan, melainkan perlu proses panjang berbulan-bulan hidup dan tinggal berdampingan bersama mereka sebagai pendekatan yang selanjutnya melaksanakan program pemberdayaan. Adapun menjadi pekerja sosial merupakan pilihan bagi Novita Melani, ia mengungkapkan alasannya untuk memilih pekerjaannya saat ini, dikatakan bahwa,

“menjadi peksos (pekerja sosial) adalah suatu hal yang saya inginkan, saya ingin diri saya bisa membantu dan bermanfaat untuk orang lain”⁴

Berdasarkan hal tersebut terlihat bahwa sebagai seorang perempuan, ia merasa memiliki tanggung jawab untuk dapat membantu orang lain (perempuan) yang berada di pelosok banten. Rasa tanggung jawab tersebut ia salurkan dengan cara menjadi pekerja sosial, melalui keterlibatannya di kegiatan sosial di sebuah lembaga sosial, harapan dan mimpinya terasa lebih cepat tercapai dibandingkan bergerak secara individu. Selain itu, diungkapkan bahwa melalui lembaga ia bisa mendapatkan banyak ilmu dan wawasan baru terkait pemberdayaan masyarakat yang banyak melibatkan

⁴ Otobiografi Novita Melani

perempuan dan juga mengenai pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam. Hal tersebut dikarenakan metode yang digunakan dalam kegiatan pemberdayaan yakni ABCD (*Asset Based Community Development*) atau bisa diistilahkan dengan pemberdayaan masyarakat berdasarkan sumber daya.

Sumber daya yang dimaksud dalam metode ABCD bukan hanya berkaitan dengan sumber daya alam semata, melainkan sumber daya manusia pun merupakan bagian penting di dalamnya. Berdasarkan informasi hasil wawancara pun dikatakan bahwa, di berbagai desa tempat program pemberdayaan berjalan, lebih banyak perempuan yang terlibat dibandingkan laki-laki. Hal tersebut dikarenakan laki-laki lebih banyak bekerja di luar daerah tempat tinggalnya. Oleh karena itu, perempuan dikatakan lebih dekat dengan lingkungan dan sumber daya alam di suatu daerah dibandingkan laki-laki.

Selain itu, diketahui juga bahwa pengetahuan dan pengalaman perempuan mampu menjadi inspirasi dan masukan positif bagi perempuan lainnya. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Novita Melani,

“rasa nya tuh kalau kita melakukan pemberdayaan perempuan seperti belajar untuk diri sendiri, dan ketika kita mengedukasi masyarakat dan masyarakat mau berubah itu senang nya bukan main. Itu tanda nya kita berhasil mengedukasi masyarakat dan akhir nya masyarakat berubah. Biasanya kami yang perempuan lebih dekat kepada ibu-ibu dan yang laki-laki lebih dekat dan mudah berbicara dengan para bapak^{2”5}

Dalam kutipan tersebut terlihat bahwa melalui kegiatan pemberdayaan yang dilakukan terhadap perempuan lainnya, ternyata memiliki dampak positif bagi fasilitator pelaku pemberdayaan. Ditunjukkan bahwa ketika melakukan pemberdayaan kepada perempuan lainnya, hal itu seperti memberikan pelajaran bagi dirinya sendiri, baik dalam proses pemberdayaan maupun pengetahuan dan pengalaman yang didapatkan dari penerima manfaat pemberdayaan.

Selain itu, ditunjukkan bahwa muncul perasaan luar biasa ketika mampu memberikan dampak positif bagi perempuan lainnya melalui program yang dilaksanakan. Hal tersebut tentunya memperlihatkan bahwa perempuan melalui pengetahuan dan pengalamannya mampu memberikan perubahan kepada masyarakat secara luas, khususnya kepada perempuan. Tidak ada batasan terhadap jenis kelamin tertentu untuk dapat membuat perubahan. Perjuangan sebagai perempuan yang ingin memberikan perubahan bagi masyarakat terhadap lingkungan melalui kesadaran secara berkelanjutan ini dapat dikatakan sebagai sebuah gerakan ekofeminis.

Dalam tulisannya, terlihat bahwa perubahan yang terjadi di masyarakat menjadi pemicu semangat fasilitator untuk terus melakukan kerja-kerja sosial memberikan

⁵ Otobiografi Novita Melani

kontribusi positif bagi masyarakat lainnya. Secara tidak langsung, ditampilkan bahwa pengetahuan dan pengalaman perempuan di lapangan memberikan wawasan penting bagi fasilitator dan lembaga untuk dapat melakukan peningkatan-peningkatan dan modifikasi untuk perubahan di daerah lainnya agar program yang direncanakan tercapai dengan hasil yang memuaskan. Adapun keberhasilan tersebut diukur berdasarkan perubahan pola pikir, sikap, dan perilaku masyarakat mengenai lingkungan dan sumber daya alamnya.

Selain itu, Novita Melani bercerita mengenai tugas pertama ketika menjadi pekerja sosial. Ia mengungkapkan bahwa pertama kali bertugas langsung dikirimkan ke lokasi kebencanaan tsunami di Selat Sunda. Sebagai fasilitator perempuan tentunya ada perasaan tersendiri dibandingkan fasilitator laki-laki. Menjadi perempuan dan pertama kali melakukan kegiatan sosial ke daerah bencana perlu mempersiapkan banyak hal yang berkaitan dengan kebutuhan biologisnya, terlebih akan bertemu orang-orang baru yang belum pernah kenal dan bahkan dalam keadaan psikologis tidak baik karena bencana.⁶

Menurutnya untuk dapat menetap sehari-hari merupakan tantangan tersendiri baginya. Akan tetapi, semangat menjalankan misi sosial menjadi faktor yang memberikan semangat atas apa yang akan dan sedang dikerjakan. Melihat perempuan dan anak-anak yang terdampak bencana merupakan salah satu faktor yang menjadikannya tetap bertahan di lapangan. Sebab, pendekatan perempuan, lansia, dan anak-anak dirasakan lebih mudah untuk dilakukan oleh sesama perempuan, karena dirasa memiliki kesamaan dalam pengetahuan dan pengalaman.⁷ Oleh karena itu, fasilitator perempuan menjadi bagian penting dalam mensukseskan proses pemberdayaan seluruh aspek masyarakat dapat menikmati hasil dari pemberdayaan.

Lebih jauh lagi dalam SDGs, dengan slogan *Leave No One Behind* atau dalam Bahasa Indonesia diartikan dengan 'tidak ada yang tertinggal', tentunya seluruh aspek dapat menikmati hasil dari pembangunan, baik seluruh lapisan masyarakat maupun keberlangsungan lingkungan alam. Artinya perempuan memiliki peranan penting dalam pembangunan, yang mana dapat menjangkau hal-hal yang tidak dapat dijangkau oleh laki-laki. Melalui pengetahuan dan pengalamannya, ada hal-hal yang tidak diketahui dan dialami oleh laki-laki, sehingga dapat program pembangunan bisa tepat sasaran karena tidak didasarkan pada sudut pandang laki-laki semata.

Selain itu, dalam pelaksanaan program, Novita Melani merasa perlu mengeluarkan energi ekstra, karena program yang dilaksanakan oleh LAZ Harfa tidak berbentuk pemberian/hibah bantuan, melainkan program yang sifatnya pemberdayaan dengan tujuan utama untuk merubah pola pikir masyarakat agar mampu berdaya tanpa ketergantungan terhadap pemberian pemerintah maupun swasta, meskipun programnya merupakan proses pemulihan pasca-bencana. Ia mengungkapkan,

⁶ Otobiografi Novita Melani

⁷ *Ibid.*

“Apalagi masyarakat yang kita hadapi waktu itu adalah korban terdampak tsunami yang keseringan mendapat bantuan. Jadi setiap kali kita datang menemui mereka pasti mereka berpikir kita akan memberikan bantuan untuk mereka. Sedangkan harfa sendiri ingin merubah pola pikir mereka tentang itu. Maka dari itu setiap kali kami bertemu dengan masyarakat kami selalu memberikan penjelasan dari hati ke hati agar bisa mereka pahami. Program recovery ini program yang melibatkan banyak orang baik laki-laki, perempuan dan anak-anak. Sebelum kami melaksanakan program atau memberikan bantuan, biasanya kami menjalin kedekatan antara pihak laz harfa dan masyarakat. Hal ini dilakukan agar memudahkan kami ketika kami memberikan sosialisasi dan edukasi kepada mereka nantinya.”⁸

Di samping penanggulangan bencana, Novita Melani pun seorang fasilitator lapangan dari program unggulan LAZ Harfa, yakni Desa Harapan. Program Desa Harapan ini berfokus pada edukasi masyarakat dengan tujuan merubah pola pikir mereka untuk dapat berdaya melalui pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam. Selain itu, program Desa Harapan ini bertujuan untuk membantu pemerintah menyukseskan tujuan pembangunan berkelanjutan (SDGs). Dalam program Desa Harapan, ia bercerita bahwa,

“Setelah satu tahun selesai menjadi relawan Recovery, kembali lagi saya ditugaskan untuk mendampingi desa Harapan yang terletak di Desa Ciodeng Kecamatan Sindangresmi Kabupaten Pandeglang. Nah disini saya ditugaskan menjadi *field facilitator* atau pendamping desa. Di sini saya bertemu dengan banyak orang terutama ibu-ibu karena di desa dampingan tersebut ada kelompok keuangan mikro yang anggotanya kebanyakan ibu-ibu”.⁹

Dari cerita tersebut terlihat bahwa di lapangan lebih banyak menemui perempuan dibandingkan laki-laki yang menjadi subjek dampingan atau penerima manfaat program. Selain itu, perempuan tergabung ke dalam kelompok keuangan mikro dikarenakan mereka banyak melakukan kegiatan di lingkungan rumahnya dibandingkan laki-laki yang banyak bekerja di luar. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa perempuan lebih banyak mengenai situasi dan kondisi lingkungan sekitar yang berkaitan dengan sumber daya alam.

Berdasarkan hal tersebut, program pemberdayaan yang berkaitan dengan pembangunan berkelanjutan di daerah tentunya banyak melibatkan perempuan. Oleh

⁸ Otobiografi Novita Melani (ejaan sedikit disesuaikan)

⁹ Otobiografi Novita Melani (ejaan sedikit disesuaikan)

karena itu, kehadiran perempuan menjadi hal yang penting karena menurut Novita Melani hal itu memudahkan fasilitator menjalankan programnya. Ia mengungkapkan,

“Senang rasanya bisa bertemu dan berbagi cerita bersama ibu-ibu apalagi mereka sangat baik sekali menganggap saya sudah seperti anak sendiri. Ketika kedekatan yang kita jalin sangat dekat mudah sekali untuk mengajak ibu-ibu berubah ke arah yang lebih baik. Salah satunya ibu Sanikah, beliau awalnya belum memiliki wc kemudian dengan melakukan pendekatan secara emosional beliau mulai mendengarkan apa yang kami sampaikan terkait jamban sehat. Beliau merasa tidak enak ketika saya ikut ke kamar mandi karena rumahnya belum memiliki jamban, akhirnya lama kelamaan beliau pun merasa tidak enak dan akhirnya membuat wc permanen.”¹⁰

Dari cerita di atas ditunjukkan bahwa keterlibatan perempuan berdampak cukup signifikan terhadap munculnya kesadaran masyarakat untuk berubah. Ia bercerita bahwa kehadirannya disambut dengan baik oleh masyarakat (ibu-ibu) dan bahkan dianggap sebagai anak sendiri. Menurutnya, sebagai sesama perempuan ikatan emosional dirasa lebih mudah terbangun. Jalinan ikatan emosional tersebut memberikan kemudahan agar program yang sudah direncanakan dapat sukses dan berjalan dengan baik.

Proses penyadaran menjadi bagian penting, terlebih kepada perempuan. Sebab, di daerah pelosok daerah mengurus rumah, anak, dan kebersihan lingkungan adalah perempuan itu sendiri. Ketika pemberdayaan dilakukan terhadap perempuan, tentunya perubahan tidak hanya berdampak pada satu hal saja melainkan berdampak pada bagian lainnya. Begitu pun dengan pelaksanaan program untuk mensukseskan SDGs, ketika melibatkan perempuan, tidak hanya terjadi kesetaraan gender saja. Lebih jauh lagi, ekonomi keluarga akan terbantu sehingga tujuan-tujuan lainnya pun tercapai. Dengan perkataan lain, melalui pelibatan aktif perempuan, tujuan pembangunan tidak bersifat parsial saja melainkan menjadi terintegrasi dan terkoneksi antar tujuan yang satu dengan yang lainnya.

Sebagai seorang pekerja sosial, Novita Melani pun menaruh keprihatinan akan perilaku masyarakat terhadap lingkungan. Hal itu disampaikan dalam otobiografinya ketika bercerita mengenai keadaan masyarakat yang ia datangi untuk pelaksanaan program.

“Iya ada apalagi saat pertama kali datang ke desa pasti prihatin apalagi melihat ibu-ibu yang tidak memiliki jamban sehat yang kalau BAB harus ke hutan, sumber air pun jauh, yang jarang cuci tangan pake sabun, sampah juga tidak

¹⁰ Otobiografi Novita Melani (ejaan sedikit disesuaikan)

dikelola dengan baik, sampai akhirnya harfa datang perlahan-lahan masyarakat terutama ibu-ibu sadar akan hal itu. Karena kita sering mengedukasi dan mensosialisasikan tentang kesehatan dan cara pengelolaan sampah yang baik dan benar, sampai pada akhirnya masyarakat membuat jamban, membuat tempat cuci tangan dari bahan sederhana dan membuat kerajinan dari sampah yg sudah diolah, contohnya seperti tas yang di buat dari bungkus bekas kopi”

Dalam cerita yang disampaikan oleh Novita Melani tersebut terlihat bahwa, ia sangat prihatin terhadap kondisi masyarakat yang tidak melakukan pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam dengan baik. Hal itu dilihat dari pola hidup yang tidak sehat, baik dalam pemenuhan kebutuhan biologisnya yakni mengenai tempat buang air besar sampai dengan produksi sampah yang tidak dibarengi dengan pengelolaan limbah tersebut. Keprihatinan yang dirasakan olehnya menjadi pemicu semangat untuk memberikan perubahan di lingkungan masyarakat tersebut melalui kegiatan pemberdayaan.

Otobiografi yang ditampilkan di atas terlihat sangat menarik. Pengetahuan dan pengalaman Novita Melani menjadi fasilitator dalam melaksanakan kegiatan pemberdayaan di masyarakat dapat dikatakan sebagai ekofeminisme. Terlepas dari berbagai macam paham terkait ekofeminisme, kegiatan LAZ Harfa melalui kegiatan pemberdayaannya mencoba untuk mengikis budaya patriarki yang cenderung dominatif sehingga berdampak eksploitatif, baik terhadap perempuan ataupun alam. Dengan perkataan lain, otobiografi perempuan pemberdaya di atas bercerita mengenai pentingnya menjadikan perempuan (melalui pengetahuan dan pengalaman lokalnya) sebagai subjek dari pembangunan itu sendiri, sehingga terjadi pemerataan dan juga terjaganya keberlangsungan lingkungan.

KESIMPULAN

Kehadiran LAZ Harfa melalui program-programnya telah memberikan kontribusi untuk mengurangi ketimpangan gender dan memberikan edukasi terhadap pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam dengan bijak. Dengan perkataan lain, LAZ Harfa telah turut berkontribusi terhadap gerakan ekofeminis dengan cara memperjuangkan peran perempuan melalui pelibatan aktif perempuan dalam pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam dengan mengangkat pengetahuan dan pengalaman perempuan.

Mengenai partisipasi perempuan dalam pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam melalui pemberdayaan menghasilkan dampak dalam jangka panjang. Pemberdayaan tidak hanya berbicara hasil dalam jangka pendek (output), melainkan menghasilkan luaran dalam jangka menengah (outcome) dengan mulai berubahnya pola pikir masyarakat. Lebih dari itu, proses pemberdayaan dirasa mampu untuk menjangkau dampak dalam jangka panjang (impact), yang mana perubahan pola pikir

tersebut membawa perubahan terhadap sikap dan perilaku manusia agar lebih mandiri tanpa ketergantungan.

Proses penyadaran menjadi bagian penting, terlebih kepada perempuan. Sebab, di daerah pelosok perempuan bekerja mengurus rumah, anak, dan kebersihan lingkungan adalah perempuan itu sendiri. Ketika pemberdayaan dilakukan terhadap perempuan, tentunya perubahan tidak hanya berdampak pada satu hal saja melainkan berdampak pada bagian lainnya. Begitu pun dengan pelaksanaan program untuk mensukseskan SDGs, ketika melibatkan perempuan, tidak hanya terjadi kesetaraan gender saja. Lebih jauh lagi, ekonomi keluarga akan terbantu sehingga tujuan-tujuan lainnya pun tercapai. Dengan perkataan lain, melalui pelibatan aktif perempuan, ketercapaian tujuan pembangunan tidak bersifat parsial saja melainkan menjadi terintegrasi dan terkoneksi antar tujuan yang satu dengan yang lainnya.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengungkapkan terima kasih kepada Kementerian Agama melalui Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten yang telah memberikan hibah penelitian sehingga penelitian ini dapat terlaksana. Selain itu, ucapan terima kasih juga disampaikan kepada LAZ Harfa dan seluruh *stakeholder*-nya yang telah bersedia meluangkan waktunya untuk memberikan segala informasi yang dibutuhkan, juga kepada berbagai pihak yang telah membantu pada saat penelitian ini dilakukan.

DAFTAR PUSTAKA

- Alisjahbana, A. S., dkk. 2018. Menyongsong SDGs. Bandung: SDG Center Universitas Padjadjaran
- Andi Anugrah Batari Fatimah, Juanda, F. 2017. Relasi Alam Dan Perempuan Dalam Novel Chemistry Cinta Di Wakatobi Karya Dedi Oedji Melalui Pendekatan Ekomisisme, 8(9), 1-58.
<http://ejournal.uki.ac.id/index.php/sp/article/download/468/356>
- Astuti, T. M. P. 2012. Ekofeminisme Dan Peran Perempuan Dalam Lingkungan. Indonesian Journal of Conservation, 1(1), 49-60.
- Azhima, F. F., & Muhtadin, T. 2020. Mitos Dan Representasi Dewi Sri Dalam Ritual Sinoman Upacara Adat Mapag Sri Di Desa Slangit Kabupaten Cirebon : Kajian SemiotikA. 10(September), 217-229.
- Capra, F. 1997. The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter. London : Harper Collins Publishers.
- Chris Barker, and E. A. J. 2016. Cultural Studies: Theory dan Practice. London: Sage Publishing.

- Coulon, A. 2008. *Etnometodologi (Edisi ke-3.)*. Yogyakarta: Lenggge (Kelompok Genta Press).
- Daly, M. 1990. *No Title Gyn Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press.
- Endraswara, S. 2006. *Metodologi Penelitian Kebudayaan (Edisi ke-2)*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Gadis Arrivia. 2002. *Ekofeminisme: Lingkungan Hidup Berurusan dengan Perempuan*. *Jurnal Perempuan* (21), 111-122
- Griffin, S. 1978. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row.
- Hughes, J. 2000. *Ecology and Historical Materialism*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Ife, J. 1995. *Community Development, Creating Community Alternatives: Vision, Analysis and Practice*. Longman Australia Pty Ltd.
- Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak. 2020. *Pembangunan Manusia Berbasis Gender 2020*. Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak.
- Kurniawan, N. I. 2012. *Wacana Lingkungan dan Pembangunan Berkelanjutan Dalam Lembaga Swadaya Masyarakat di Indonesia*.
- Luh, S., Pawitri, A., & Pramana, G. I. 2019. *Pengaruh Pemikiran Ekofeminisme Dewi Candraningrum terhadap Gerakan Akar Rumput Masyarakat Kendeng*.
- Nur, GNS. 2021. *Ekologi Budaya Sebagai Wawasan Pokok Dalam Pengembangan Masyarakat Untuk Pembangunan Berkelanjutan Di Indonesia*. *Jurnal TAMBORA*, 5(1). <https://doi.org/10.36761/jt.v5i1.995>
- Nuraeni, Y., Septiaji, A., & Majalengka, U. 2019. *Tokoh-Tokoh Perempuan Peduli Lingkungan Dalam Novel Partikel Karya Dee Lestari* : 3(2), 103–120.
- Priyatna, A. 2013. *Negotiating and Rethinking Local Culture: The Narratives of Indonesian Women Juggling Higher Education, Work, and Domestic Roles*. *Asian Journal of Women*, 19, 95-123.
- Priyatna, A., Subekti, M., & Rachman, I. 2017. *Ekofeminisme Dan Gerakan Perempuan Di Bandung*. *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah Dan Budaya*, 9(3), 439. <https://doi.org/10.30959/patanjala.v9i3.5>
- Rasid, R., Djafar, H., & Santoso, B. (2021). *Alfred Schutz's Perspective in Phenomenology Approach: Concepts, Characteristics, Methods and Examples*. *International Journal of Educational Research & Social Sciences*, 2(1), 190–201. <https://doi.org/10.51601/ijersc.v2i1.18>
- Smith, Dorothy E. 1990. *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*. Boston: Northeastern University Press.

- Solichin, M. B. 2018. Ketika Alam dan Perempuan Lembah Baliem Diperkosa oleh Antroposentrisme Kapitalis: Kajian Ekofeminisme dalam Novel Tanah Tabu. SEMIOTIKA: Jurnal Ilmu Sastra Dan Linguistik, 19(1), 41. <https://doi.org/10.19184/semiotika.v19i1.7049>
- Suharto. 2009. Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat. Bandung: Reflika Aditama.
- Sugiyono. 2009. Memahami Penelitian Kualitatif. Bandung: Alfabeta.
- Supriatna, R. M. dan N. 2017. Perlawanan Atas Kuasa Patriarki Dan Pembangunan Dunia Wangari Maathai. 261–276.
- Sukmadinata. 2005. Dasar Penelitian Kualitatif. Bandung: Alfabeta.
- Warren, K. J. 1997. Ecofeminism: Women, Culture, Nature. Indiana University Press.



The leadership and the Roles of Rahmah El-Yunusiyyah in Empowering Women in *Minangkabau* society

Yundri Akhyar^{1*}, Khalilullah², Wirda Ningsih³

^{1,2}UIN Sultan Syarif Kasim Riau

^{3,4,5}STIT Al-Kifayah Riau

*Correspondence: wirdaningsih2007@gmail.com

Abstract

Women leaders tend to be participatory and possess a democratic style of leading people. The proportion of female employees is rising, and their leadership positions influence the conversation around women in leadership in unique and comprehensive ways. The study aims to find out the leadership and the roles of Rahmah El-Yunusiyyah in Empowering women Minangkabau in 1900-1969. Utilized research is library research. The research results were: (1) Rahmah El-Yunusiyyah's leadership was independent and democratic (2). She had a role as a female Ulama, educator, Legislator, and Bundo Kandung in Minangkabau society.

Keywords: Leadership, Rahmah El-Yunusiyyah, Minangkabau Society.

Abstrak

Pemimpin perempuan cenderung partisipatif dan memiliki gaya kepemimpinan yang demokratis. Proporsi peranan wanita meningkat, dan posisi kepemimpinannya mempunyai dilaksanakan dalam cara yang unik dan komprehensif. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui kepemimpinan dan peran Rahmah El-Yunusiyyah dalam pemberdayaan perempuan pada masyarakat Minangkabau pada tahun 1900-1969. Sehingga diharapkan penelitian ini akan menjadi referensi bagi perempuan-perempuan di Indonesia. Penelitian yang digunakan adalah penelitian kepustakaan. Hasil penelitian adalah: (1) Kepemimpinan Rahmah El-Yunusiyyah adalah kepemimpinan yang mandiri, netral dan demokratis (2). Ia berperan sebagai Ulama perempuan, pendidik, legislator, dan Bundo Kandung dalam masyarakat Minangkabau. Kepemimpinannya telah menjadi dasar pergerakan perempuan dalam bidang pendidikan perempuan, politik dan sosial kemasyarakatan.

Kata Kunci: Kepemimpinan, Rahmah El-yunusiyyah, masyarakat Minangkabau

INTRODUCTION

The rise of women in leadership roles has been one of the most significant trends in recent decades. More women hold leadership positions in the industry, higher education, charitable organizations, and other spheres of life worldwide. A distinct picture of women leaders is emerging due to the growing number of women in the workforce and their

leadership positions. Women play more of a leadership role in representational organizations and politics. History also records some successful female leaders. The function of women in organizations has two conflicting sides, making it exceedingly difficult to define. One aspect of women's struggles is realizing and utilizing their potential to get rights and recognition (Wells and Fleshman, 2020). However, many parties are still in discussion, particularly those focusing on women's roles.

Issues regarding women's public roles is still a central issue both locally and nationally in the last decade. This issue is still very seriously debated by the community. Whereas in various conditions, women are required to advance as leaders. The perception of women in leadership has evolved, even in Indonesia, where most of the population is Muslim and first opposed women in leadership vigorously. Evaluation of group preconceptions leads to the discussion of women as leaders. The stereotype's conclusion results in prejudices towards members of the group. Discrimination frequently results from mismatched stereotypes with relevant characteristics (Eagly & Carli, 2003).

Prejudice against women's leadership is shown by the discrepancy between assumptions about women and expectations for leaders (Sugiyanto 2020). Before Islam, pre-Islamic Arabian Peninsula cultures viewed women as inferior to men and had inferior social status. Because the legislation currently in effect is a synthesis of Mesopotamian values passed down through the generations and religious principles drawn from the Old Testament, the New Covenant, particularly in the chapters of the Book of Events and in greater detail in the Talmud. Everything in the book seems consistent with second-gender women who are required to be subject to male authority (Osmani, Farooq, and Ahmad, 2020).

However, as it evolved, the Indonesian government welcomed the participation of women in politics. Additionally, people used to have mixed feelings about women participating in many social activities. Islam gives women a chance to rise to leadership positions and perform tasks in line with their specialties. The figure of a female leader who can alter people's perspectives and prevent them from discriminating against women leaders is expressly mentioned in Surat al-Naml. It is not forbidden for women to lead if they possess strong leadership qualities as long as they keep their roles as mothers and wives and adhere to Islamic principles (Maheshwari, Nayak, and Nguyen, 2021). According to Islamic feminists, there is a normative structure of work division in the

household and society, and it is not legitimate for women to be submissive to males. Islam does not promote any ideals that forbid women from working or encourage them to engage in more public service. The letter does not answer whether men or women should be leaders because Al-Maidah verse 55 also mentions four qualifications for leaders. The four requirements are: 1) Belief in Allah SWT; 2) Observance of Salat; 3) Payment of Zakat, and 4) Constant Submission and Obedience to Allah SWT. There is no restriction against a woman holding a leadership position, according to letter 55 of Al-Maidah (Hua et al., 2018). The Al-Nisa letter was written more in the context of family leadership than in any other area. Therefore, as long as women meet the prerequisites, they can become leaders in the public sphere. There is no link between gender and leadership, meaning that both men and women have an equal opportunity to become leaders. The value regarded to be most dominating in leadership is personality attributes, which include ability, capacity, and talents (Mölders et al., 2018).

The woman leadership should not be debatable. In the Indonesian women's movement, Indonesia has many female leaders who play a role in various fields, such as economics, culture, society, politics, and education. However, this paper only reflects on one female character, Rahmah El Yunusiyah, the founder of Diniyah Putri Padang Panjang. The author discusses, among others, the background of the emergence of the women's movement in Minangkabau in the early 20th century, where Rahmah became one of the main characters. She had taken the helm. She played a prominent leadership role in movements for social change, such as the fight for women's suffrage and the prohibition and settlement house campaigns in the late nineteenth century (Syafwan Rozi & Devi Wahyuni, 2017).

Rahmah el-Yunusiah has a firm rule in Minangkabau society. She had rules in education, politic, society, and culture in Minangkabau society in her era. Most scholars focus on her rules as the founder of Diniyah Putri dormitory school. In this paper, the author will analyze Rahmah El-Yunisah Roles, not only in education but also in politics, society, and culture in Minangkabau society. It is clear from reading and studying Rahmah El Yunusiah's views on women's emancipation that she founded everything on Islamic teachings. In the meanwhile, the community's customs or traditions were the main reasons why social truths like exploitation or oppression happened in the area. This idea is distinct from gender equality as it is understood or practiced by certain secular feminists, who think that patriarchal culture has its roots in Islamic ideas. Secular

feminists came to the conclusion that Islamic teachings must be changed since they lead to gender prejudice. In addition, males in Minangkabau do not enslave or exploit women. They even receive special consideration and are revered. Of course, the circumstances here are different from what feminism believes. Rahmah believed that the only thing that counts is that women receive the status that is required by Islamic law. Rahmah asserts that women have a unique voice.

The type of research used is library research, where all the data comes from written materials in books, manuscripts, documents, and others (Zed, 2004). This library research examines and analyzes sources in the form of books and journals that describe the leadership of Rahmah el-Yunusiyah. Meanwhile, to obtain the results in this study, the authors used data collection techniques with documentation analysis carried out by collecting and analyzing some documents related to the research problem (Sanders, Cogin, and Bainbridge, 2013). The technical analysis of the data is descriptive qualitative analysis (with sentences without numbers). In conclusion, the author uses inductive and comparative analysis. This essay will demonstrate how Rahmah el-Yunusiyah overcame the constricting religious beliefs and practices of the time that restricted the role of women in social service and struggle by employing the literary method.

RESULT

Rahmah el-Yunusiyah was a free-spirited fighter and educator who founded an institute for women's education to preserve women's dignity in all spheres of life. Education refers to blending general science, Arabic, and religious subjects into the curriculum. Three certificates are offered, and the educational system is traditional, with a boarding facility.

The analysis and fight of Rahmah el-Yunusiyah were also critically examined, starting with the socioeconomic injustices pervasive in society at the time. It is crucial because the language has the power to influence social systems and structures, including the establishment of educational institutions. According to Norman Fairclough, discourse is a term that refers to specific methods of describing various facets of social life. For instance, it facilitates the distinction between various political discourses that serve as examples of inequality, disadvantage, and poverty (Norman Fairclough, 2001).

Rahmah El-Yunisiah Leadership

Rahmah El-Yunisiha had become the leader of a particular organization except for Dinnayah Putri. As Diniyah Putri's leader, Rahmah el-Yusiniyah got pressure for Diniyyah Puteri to join a political party. It was mainly promoted by PERMI (Indonesian Muslim Party). When Islamic religious teachers held the PERMI conference throughout Minangkabau in 1931, Rahmah could attend the meeting. However, she did not express her opinion at the meeting or send any of Diniyyah Puteri's envoys to the PERMI Teaching Council. Muchtar Lufti, the head of PERMI, immediately came to Diniyah Putri to insist they join. Rahmah considered the student's and the teacher's opinions and followed them. She did not join PERMI (Ajisman 2002). It proved that Rahmah had democratized leadership model.

Rahmah El-Yunisiah established socio-political organizations such as ADI (Members of the Mother Region) in Central Sumatra, the aim of which was to oppose the deployment of Indonesian women, especially in Central Sumatra, as *jugun ianfu* (comfort women) in the Japanese army. This group demanded that the Japanese government close the yellow house (the term for prostitution at that time) because it was not following the culture and religion embraced by the Indonesian people. It turned out that the claim was successful. Indonesian women were no longer slaves to the Japanese army's sexual appetites. Instead, Japan brought women from Singapore and Korea (Furoidah, 2019). She had a sensitivity to defend her people. She was a sensitive leader.

In 1933, Rahmah led a committee to reject the Illegal Schools Ordinance (which would result in the closure of unlicensed schools from the government) in Padang Panjang (Zuraya 2012). In the same year, the Dutch, through the *Politieke Inlichtingen Dienst*, searched for Diniyah Putri. In 1935, Rahmah attended the Indonesian Women's Congress in Batavia as a representative of the Sumatran Mothers' Union (SKIS) (Isnaini 2016). There, she proposed her idea to develop religious education in various cities. Her idea was so well received that, with the support of several Minangkabau traders and graduates of a religious education institution in Padang Panjang, she could open Diniyah Putri branches in Kwitang and Tanah Abang on 2 and 7 September 1936. In addition, Rahmah at the congress championed using Islamic cultural characteristics. Into Indonesian cultures, such as using headscarves in women's clothing. In 1938, she attended a rally in Bukittinggi to oppose the Recorded Marriage Ordinance. In April 1940,

Rahmah attended the invitation of the All-Aceh Ulama Association Congress in Kotaraja, Aceh. Acehnese clerics see her as the leading female cleric in Sumatra. It proved she was a strong and independent leader (Mantovani n.d.; Nofianti, Wenda, and Andriani, 2022).

On October 2, 1945, Rahmah pioneered the establishment of the TKR (People's Security Army), whose members came from *Gyu Gun Ko En Kai* or Laskar Rakyat. The dormitory kitchen and their possessions are given up for the development of TKR, who are still young on average. He was not only associated with BKR, TKR, and TRI (later changed to TNI) but also protected the army formed by Islamic organizations such as the Sabilillah army, the Hezbollah army, and others. Because of his nurturing nature, the young freedom fighters called him Bundo Kanduang from the ranks of the struggle (Zuraya, 2012). It proved that she was a gentle leader.

Rahmah el-Yunisiah roles in Social

One of the Rahmah El-Yunisiah roles was Bundo Kanduang in Minangkabau society. Bundo Kanduang is a female profession under the Minangkabau tradition, according to the legislation of Minangkabau. The mother is the meaning of Bundo. Bundo Kanduang is a mother with both maternal and leadership qualities (Elfira 2007). Bundo Kanduang is interpreted as the biological mother. However, It is not just a designation. Bundo Kanduang can be categorized as a personality that refers to the characteristics of Minangkabau women as individuals who have demands to make a real contribution to the community. Second, Bundo Kanduang, as an institution equal to other institutions, has the power and access to the Minangkabau government structure (Elfira, 2007). Rahmah led the women in Minangkabau society. She was an envoy who brought the woman's interest.

Bundo Kanduang's position as a mother is fundamental in conducting education and mentoring the generation, particularly in establishing the groundwork for the nation's character formation (morals). In performing its tasks, Bundo Kanduang is capable of accomplishing the Bundo Kanduang and guiding the nature and responsibilities of Bundo Kanduang as outlined in Minangkabau traditions. The many educational institutes Rahmah El-Yunusiyyah founded reflect her ideas and contributions to reforming women's education from an Islamic perspective as "Bundo

Kandung" of the Minangkabau society (Yusutria et al. 2021). According to those accounts, Diniyyah Putri Padang Panjang, an Islamic educational institution, was founded by Rahmah el-Yunusiyah as the "Bundo Kandung" of Minangkabau. It aims to change how women are educated.

Bundo Kandung has the same rights as men in deliberation. Suppose something will be carried out within the community and ethnic groups according to the customs and opinions of women. In that case, it will determine whether or not a job is successful. In everyday life, every decision that men in a clan have obtained cannot be implemented if the women have not agreed to it, for example when holding a wedding party, even though the men in a clan such as the *Penghulu, Mamak, urang tuo* (parents), *sumando* (son-in-law) have agreed to carry out the event. However, it cannot be carried out if it has not been approved by the women (Bundo Kandung) (Elfira 2007). Minangkabau women enjoy relative privileges both in the public and private spheres, such as in society's political system structure. Leadership among women is quite naturally acceptable as possible in Minangkabau society as can be observed through Bundo Kandung's efforts. Rahmah El Yunusiah's direct interaction with the culture she lived in influenced her religious philosophy. The Minangkabau culture and Rahmah's family had prepared her to become devout and utilize religion as a compass in her life.

Rahmah el-Yunusiah's roles in politic

During the Dutch colonial rule, Rahmah avoided political activities to protect the continuity of the school he led. He chose not to cooperate with the colonial government. She refused the Dutch financial support. She stood on her own feet. She proved that her education institution was independent. Diniyyah Puteri School was to be free of all affiliations with organizations, much alone the influence of political parties, according to Rahmah. In the early years of independence, she made the decision to serve as the people's representative in the parliament, but she did so after giving it some thought. Rahmah also did this to demonstrate that women are capable of fundraising. The fact that they can manage their educational institutions independently is also crucial. By applying a self-designed curriculum without any outside help, even from the government, educational institutions were also managed.

Rahmah entered politics by joining the Bukittinggi-based Minangkabau Islamic High Council. To aid in the battle of the officers in the Giyugun, lead the position of Head of *Haha No Kai* ian Padang Panjang. Rahmah led 100 of her students to go out as the situation in Padang Panjang became tense to protect them from the Japanese army's onslaught. She attended to all of his students' requirements during the exile. During the Indonesian National Revolution, she spearheaded the formation of a People's Security Army (TKR) supply unit in Padang Panjang and guaranteed all supplies, and helped procure their weapons (Susiyanto, 2014)

In the political field, Rahmah joined the Islamic party Masyumi. Around 1952–1954, he became a member of the Masjumi Party Council in Jakarta. Subsequently, he became an advisor to Masyumi Muslimat in Central Sumatra until 1955. At the VII Masyumi Conference in Surabaya on December 27, 1954, Rahmah was also a member of Masyumi Muslimat. He was nominated for the 1955 election and was elected as a member of the DPR representing Central Sumatra (Isnaini 2016). Through the DPR, Rahmah brought his aspirations about Islamic education. She had a role in politic to build the Minang society.

Rahmah el-Yunisiah's roles in the empowering women

When Rahmah established a unique religious school for women in 1923, her walking style was quite apparent. To exert her influence in the ranks of religious leadership in blending religious education and contemporary education, Diniyyah Puteri is the central pillar of women in Minangkabau. Diniyyah Puteri has always been in high demand, not just from the Minangkabau's people but also from other parts of the region, even from the neighbouring nations of Malaysia and Brunei Darussalam (Syafwan Rozi & Devi Wahyuni 2017). She had a good image in international level. She proved that her rule in empowering women in education.

Rahmah El-Yunusiyyah also developed her culinary talents and learned essential lessons from Djusair, Rosminanturi Gaban, and Sitti Akmar about women, sewing, and swimming. She taught the skill of the women in her school and the community (Ajisman 2002). She shared her knowledges to the woman. According to the idea of lifelong education, learning can occur anywhere, at any time, and regardless of age. Through the development of human personality, education aims to maximize all human potential and

harmonize obligatory education. Rahmah is fully aware of the importance of women in the family. An ideal home is heavily influenced by a woman's position, including whether or not she is a wife or mother. Every female student receives training in practical skills including cooking, weaving, sewing, and other subjects according to their interests. Additionally, as a school that expands and flourishes inside the Minangkabau realm, the blending of cultures consistently adheres to Islamic law. In other words, Islam legitimates a moral order formed by social and customary norms. Ladies were educated by Rahmah El Yunusiyah to become outstanding women. Feminists don't necessarily look up to the great woman, though. Rahmah asserts that although women can achieve whatever that men can do, they must never lose sight of their feminine character. She constantly advised her pupils to become outstanding women who never lose sight of who they are.

She also indicated an interest in enrolling in the obstetrics course at Public Hospital Kayu Tanam, taught by the midwife who attended both her birth and Sultan Syahrir's, the mother's sister. Before Japan's occupation of Indonesia, she studied health science and methods for treating accident victims and expanded these fields. The medical professionals, including Drs. Sofyan and Tazar at Public Hospital Kayu Tanam, Dr. A. Saleh at Public Hospital Bukit Tinggi, Drs. Arifin Payakumbuh, Rasjidin, and A. Sani at Public Hospital Padang Panjang taught her the subject. She was found to have pursued it while working three times a week as a doctor (Furoidah 2019).

CONCLUSION

The first female Islamic boarding school in Indonesia, Diniyyah Putri, was established, offering many chances for women to pursue an education. Rahmah el-Yunusiyah's leadership is democratized, solid, and independent. She had a role in society, politics, and empowering women.

REFERENCES

Ajisman. 2002. *Rahmah El Yunusiyah: Tokoh Pembaharu Pendidikan Dan Aktivist Perempuan Di Sumatra Barat*. I. Padang: Badan Pengembangan Kebudayaan dan Pariwisata, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

Elfira, Mina. 2007. "Bundo Kanduang: A Powerful Or Powerless Ruler? Literary Analysis

- of Kaba Cindua Mato (Hikayat Nan Muda Tuanku Pagaruyung)." *Makara Human Behavior Studies in Asia* 11(1):30–36. doi: 10.7454/mssh.v11i1.48.
- Furoidah, Asni. 2019. "Tokoh Pendidikan Islam Perempuan Rahmah El-Yunusiah." *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman* 10(2):20–28. doi: 10.36835/FALASIFA.V10I2.194.
- Hua, Duan Wei, Nik Hasnaa Nik Mahmood, Wan Normeza Wan Zakaria, Li Cun Lin, and Xia Yang. 2018. "The Relationship between Work-Life Balance and Women Leadership Performance: The Mediation Effect of Organizational Culture." *International Journal of Engineering and Technology(UAE)* 7(4):8–13. doi: 10.14419/IJET.V7I4.9.20608.
- Isnaini, Rohmatun Lukluk. 2016. "ULAMA PEREMPUAN DAN DEDIKASINYA DALAM PENDIDIKAN ISLAM (Telaah Pemikiran Rahmah El-Yunusiyah)." *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)* 4(1):1. doi: 10.15642/JPAI.2016.4.1.1-18.
- Maheshwari, Greeni, Rajkishore Nayak, and Tu Ngyyen. 2021. "Review of Research for Two Decades for Women Leadership in Higher Education around the World and in Vietnam: A Comparative Analysis." *Gender in Management* 36(5):640–58. doi: 10.1108/GM-04-2020-0137.
- Mantovani, Sarah Larasati. n.d. *Mendidik Tanpa Emansipasi*.
- Mölders, Sophie, Prisca Brosi, Magdalena Bekk, Matthias Spörrle, and Isabell M. Welpel. 2018. "Support for Quotas for Women in Leadership: The Influence of Gender Stereotypes." *Human Resource Management* 57(4):869–82. doi: 10.1002/HRM.21882.
- Nofianti, Leny, Alex Wenda, and Tuti Andriani. 2022. "PEDOMAN KULIAH KERJA NYATA Berbasis Kearifan Lokal Ditinjau Dari Sejarah, Budaya, Dan Adat Istiadat TAHUN 2022." *LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT UIN SULTAN SYARIF KASIM RIAU* 1(November 2022):1–45.
- Osmani, Noor Mohammad, Mohammad Omar Farooq, and Abu Umar Faruq Ahmad. 2020. "Women Empowerment and Leadership in Islam between Myth and Reality*." *Economic Empowerment of Women in the Islamic World: Theory and Practice* 39–70. doi: 10.1142/9789811212154_0003.
- Sanders, Karin, Julie A. Cugin, and Hugh T. J. Bainbridge. 2013. "Research Methods for Human Resource Management." *Research Methods for Human Resource Management* 1–161. doi: 10.4324/9781315852300.
- Sugiyanto, Eviatiwi Kusumaningtyas. 2020. "Women Leadership Paradigm: Pro and Contra on Women As Leaders in Various Views." *Economics and Business Solutions*

Journal 4(1):36. doi: 10.26623/ebsj.v4i1.2241.

Susiyanto. 2014. "Syaikhah Rahmah El-Yunusiah: Pendidik Dan 'Ibu Kandung Perjuangan.'" *JIB*.

Syafwan Rozi & Devi Wahyuni. 2017. "Kebijakan Kepemimpinan Perempuan Alam Pendidikan Islam: Refleksi Atas Kepemimpinan Rahmah El-Yunusiyah." *ISLAM REALITAS: Journal of Islamic & Social Studies* 3(1).

Wells, Katerina, and James W. Fleshman. 2020. "Women in Leadership." *Clinics in Colon and Rectal Surgery* 33(4):238-42. doi: 10.1055/S-0040-1712977.

Yusutria, Yusutria, Zalik Nuryana, Charles Charles, Abdul Hopid, Yuherman Yuherman, and Rina Febriana. 2021. "The Works and Thoughts of Rahmah El-Yunusiyah as 'Bundo Kandung': Towards Modernity in Women Education Within an Islamic Education Perspective." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 22(2):155-67. doi: 10.14421/ESENSIA.V22I2.2508.

Zuraya, Nidia. 2012. "Rahmah El-Yunusiyah: Perintis Sekolah Wanita Islam Di Indonesia." *Republika*.



Protection and Support for Sexual Violence Against Women And Children in Riau

Wirda Ningsih^{1*}, Yundri Akhyar², Lita Arfah³, Haryuni Hariati⁴, Marro'aini⁵

^{1, 3, 4, 5}STIT Al_Kifayah Riau

²UIN Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

*Correspondence: wirdaningsihmpd@gmail.com

Abstract

According to Republic of Indonesian law, the government is required to protect women and children from acts of violence and discrimination. The government carries out the mandate through various attempts to deal with and prevent it through government institutions. Unit for the Protection of Women and Children (UPT PPA) is the institution enrolled in the region's women's empowerment and child protection program. The research aim is to find out the program of protection and support of sexual violence in UPT PPA Riau. The research method was descriptive qualitative. The data collection was interviews and documentation; the data analysis techniques used in this study were data reduction, data presentation, and conclusion. The study proved that the protection and support for sexually violent victims were the assistance service, follow-up, counseling, and legal aid.

Keywords: Protection, Support, sexual violence,

Abstrak

Menurut hukum Republik Indonesia, pemerintah wajib melindungi perempuan dan anak dari tindakan kekerasan dan diskriminasi. Amanat tersebut dilaksanakan oleh pemerintah melalui berbagai upaya penanggulangan dan pencegahannya melalui lembaga pemerintah. UPT PPA merupakan lembaga yang mendata program pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak di daerah. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui program perlindungan dan dukungan terhadap kekerasan seksual di UPT PPA Riau. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif kualitatif. Pengumpulan data adalah wawancara, dan dokumentasi. Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Hasil penelitian membuktikan bahwa perlindungan dan dukungan bagi korban kekerasan seksual berupa layanan pendampingan, tindak lanjut, konseling, dan bantuan hukum,

Kata Kunci: Perlindungan, Dukungan, kekerasan seksual.

INTRODUCTION

Law Number 12 of 2022 concerning the Crime of Sexual Violence (UU TPKS) is a form of state presence in providing a sense of justice and protection for victims of sexual

violence. One of the TPKS laws mandates that provincial and district/city governments are required to establish a Regional Technical Implementation Unit for the Protection of Women and Children (UPTD PPA) to carry out handling, protection, and recovery for victims, victims' families, and witnesses. The establishment of UPTD PPA in provinces and districts/cities requires the support of women and children (PMDN, 2018).

The protection service for women and children who have been victims of violence is now one of the services the community needs. Violence against women and children has been on the rise recently, a social and humanitarian issue requiring special attention. Violence against women and children is becoming common, and victims are everywhere. As a result, the government must provide particular assistance to these victims. Violence against women and children is a breach of human rights that is unjustified by both legal and religious norms and cannot be justified in society since it may cause physical and psychological harm to those victimized.

In urban and rural regions, women and children are exposed to many types of violence. Women and children endure sexual and non-sexual violence against them more frequently in metropolitan settings than in rural ones. Although it is impossible to estimate the precise number of incidents of violence against women and children, the numbers that have been made public are extremely concerning. This phenomenon is comparable to an iceberg since the extent of the violence cannot be determined until the victim is prepared to inform authorities about it.

Women's National Commission has recorded cases of violence in the last thirteen years sex violence for almost a quarter of all violence cases, or 93,960 cases of all reported violence against women (400,939). This means that every day 20 women become victims of sexual violence. Based on the Women's National Commission's Annual Records (Catahu) in 2022, there were 338,496 cases of sexual violence against women ('Komnas Perempuan', 2022). In a study published on Sunday, August 1, 2021, the Indonesian Legal Aid Foundation (YLBHI) highlighted that at least 239 women experienced abuse between 2020 and 202. There were 145 incidents of violence against women, with 239 victims overall, according to data gathered by LBH offices (Raini, Khodijah, ..., & 2022, 2022).

The government tries to protect women and children even at the regional level. Through Governor's Regulation Number 56 of 2017 concerning establishing a Technical Implementation Unit within the Office of Women's Empowerment and Child Protection, the Riau provincial government first established a technical implementing unit known as the integrated service center for the protection of women and children. However, in 2018, the Republic of Indonesia's central government released Ministerial Regulation No. 4 of 2018 on rules for creating UPT to protect women and children in the regions. This was done through the Ministry of Women's Empowerment and Child Protection. With the release of the Riau Governor's rule No. 85 of 2019 on establishing a Technical Implementation Unit within the Office of Women's Empowerment, Child Protection, Population Control, and Family Planning in Riau province, the Riau provincial government adopted this strategy. The UPT for the Protection of Women and Children

has handled 443 complaints of violence against women and children since 2018. The UPT for the Protection of Women and Children receives complaints directly and case referrals from regencies and cities within the province of Riau (Tariq Kamal, Munaf, Yuza, Febrian, & Prayuda, 2022).

This research aim is to describe the provincial government's management of protection and support the women and children who are sexual violence victims. The study is related to the steps of the UPTD PPA Riau to handle sexual violence victims. The previous study focuses on the Government of Riau Province's accountability for handling violence against women and children and mapping cases of violence against Women and Children. So, the women and children who are sex violence victims could get information about the protection and support they will get.

METHOD

The methodology employed in this study is a qualitative technique with a descriptive approach, i.e., research that aims to explain the variables researched and characterize the item or topic under investigation in line with what it is. The authors interviewed the informants and investigated the documentation studies such as references or regulations related to and information. The type of interview is a semi-structured interview which is more flexible when compared to structured interviews (Sugiyono, 2021). According to Arikunto (2010), documentation studies are looking for data about things in the form of notes, transcripts, books, newspapers, magazines, inscriptions, minutes of meetings, and agendas related to research problems (Arikunto, Siti, & Rukmini, 2012). The authors add a documentation study to collect more complete and accurate data.

The data is related to how to Handle Sexual Violence Against Women and Children at UPTD PPA Riau. The methods for gathering data include observation, interviews, documentation, and triangulation (Sanders, Cugin, & Bainbridge, 2013). Interviews and documentation were the data-gathering methods employed in this investigation.

RESULT

The Government officials' delivery of public services in various service areas, particularly those involving the satisfaction of fundamental human rights and needs, are still perceived as falling short of community expectations and demands. This is demonstrated by the volume of public complaints on the processes and service methods.

The Riau Province government's management of instances of violence against women and children is based on legal accountability. Legal accountability ensures that laws and other rules to address violence against women and children will be followed. By Minister of Women's Empowerment and Child Protection Regulation 4 of 2018 establishing the UPTD for the Protection of Women and Children in regions, the UPT for the Protection of Women and Children was established. As long as it is sexual violence

experienced by women and children, the service standards of protection and support for victims of sexual Violence Against Women and Children are based on PPPA Regulation no. 4 in 2018 and PPPA no 2 in 2022, and PERMEN PPPA number 2 in 2022. The Victims of sexual violence would get assisting services, follow-up, counseling, and legal aid.

The process of protection and support for victims of sexual violence at UPTD PPA Riau is based on an accusation report. If there are reports of sexual violence, UPTD PPA Riau is required to carry out the handling, which includes assistance, protection, and victim recovery.

The procedures are the same as with the Ministry of PPPA program. The Ministry of PPPA has developed a comprehensive final referral service business process for women and children with 6 (six) standard services in providing final referral services for women victims of violence and children who need special protection; 1) accusation services; 2) outreach services; 3) case management services; 4) temporary shelter access services; 5) mediation services, and 6) victim assistance services. The complaint service is the starting point for women and children who are victims of violence to report their cases (Utami, 2021).

The UPT for the Protection of Women and Children in Riau Province receives accusations from victims of violence directly or by referrals from the district or municipal administrations throughout the province or other organizations in the area. The victims might call the UPT Office for the Protection of Women and Children directly to file a complaint, or you can visit them in person. In keeping with the rapid growth of technology, the complaint procedure may be carried out using information technology.

The accusation might be made through KEMEN PPA call center or WA/SMS to 0811-707-098, e-mail, Online form (<https://dp3apm.pekanbaru.go.id/lapor/upt/#>), directly to the UPTD PPA Office (Jl. Diponegoro No 36 A, Komp. Gedung Wanita Pekanbaru), and SAPA 129. "SAPA 129 is a final referral service provider for women victims of violence who require coordination at the national, cross-provincial, and international levels, as well as service providers for children who need special protection where national and international coordination is needed. Communities, ministries/agencies, or service units in the regions can directly report violence against women and children encountered or experienced to the SAPA 129 service or through the WhatsApp message service at 08111-129-129. The survivors of the complainants should be given the convenience to file their cases so they can be handled as soon as possible. We encourage victims to have the courage to report the violence they have experienced.

The UPT for the Protection of Women and Children in Riau Province receives complaints from victims of abuse directly or through referrals from the district or municipal administrations around the province or other organizations in the area. The victims may call the UPT Office for the Protection of Women and Children directly to file a complaint, or the officer can visit them in person. According to the present rapid growth of technology, the complaint procedure itself may be carried out using information technology (Tariq Kamal et al., 2022).

Assisting service

After UPTD PPPA gets the report of sexual violence, The UPTD attendance will do some assessment to find out the victims' needs and to decide on the follow-up process. The process consists of finding the problem, asset the evidence, and choosing the proper counseling, health services, legal assistance, advocacy, and social and spiritual guidance. The assistant service is dependent on the case.

The assessment will decide the sexual violence the victims experienced. Force, compulsion, threats, and deceit are used in sexual violence against another person. It refers to:

- Rape: Unwanted, extramarital intrusion. This also covers any intercourse with a child under the age of 18.
- Sexual assault is any unwanted sexual contact or activity, even if it occurs during a marriage. Additionally, this covers any sexual contact with minors under 18, sexual assault and harassment, exploitation, and forced prostitution.
- Physical assault: Physically harmful threats or deeds, with or without the use of weapons. This involves striking, beating, murdering, and maiming.
- Forced Marriage: Getting married against one's will.
- Child Marriage: Any union involving a minor (below age 18).

(Erlinda, Husein, ., Fitri, & .,
2021)

After finding the evidence, the next process is to follow up on the case.

Following Up on the case.

In handling cases, UPTD PPA Riau has particular treatment, especially for victims and perpetrators. For victims, outreach is done. Once the needs are identified. Assistance in victim cases was also carried out, from making reports to the Resort Police, conducting post-mortems at the hospital, and involving the Social Worker Task Force (Peksos) to mediate with the village apparatus. After that, his psychological condition was reviewed. If counseling services are needed, experts (counselors or psychologists) will provide these services until they are fully recovered and until the case is finished.

The police would ensure law enforcement. The police institution always supports the government's efforts in handling sexual and violent cases, starting from prevention to recovery. The police officers also support the draft sexual violence law, which is currently under discussion in which only the testimony of victim-witnesses and other evidence is sufficient to follow up on the ongoing case.

Support for efforts to handle cases of sexual violence also comes from Riau Province Social Service. It always tries to prepare assistants and social workers in the field for those who have cases. Prevention efforts are carried out through various programs such as "social workers go to school" and "children and family strengthening

meetings or slaps" to explain forms of violence. In addition, the form of support provided is social assistance for the child and the victim's family.

In dealing with cases of sexual violence, especially against children, The Riau government also received support from the hospital. For example, the Regional General Hospital (RSUD) revealed that "This hospital received referrals from P2TP2A.

Counseling

victims also get recovery, rehabilitation and empowerment carried out across the sectors involved. Counselors and psychologists also carry out support group activities and trauma healing to restore the victim's psychological condition. As for the perpetrators, special sanctions are given as stipulated in Law Number 35 of 2014 concerning Child Protection and the PKS Bill. This creates a deterrent effect, and he will not repeat his actions. Involving psychologists, medical personnel, religious leaders, and victim assistance organizations. The recovery period does not reduce learning and employment rights.

Guidance and Counselling services have several functions: 1) Prevention function: Counselling Services are intended to prevent a problem with the client. Services that can be provided to prevent the occurrence of problems are service orientation, data collection, group activities, career guidance., 2) Understanding function: Through this function, Counseling Guidance Services are carried out in order to provide an understanding of the client himself and his problems., 3) Alleviation function Counselors should make various efforts to help overcome client problems that come to them., 4) Distributing function Through this function, the counseling guidance service seeks to identify each client individually, then provide assistance to positive direction of activities or programs., 5) Adjustment function Counseling Guidance helps create adjustments between the client and the environment., 6) Development Function Helping clients develop their full potential to a greater extent directed., 7) Repair Function In this function, clients who have problems are prioritized to be given help so that the problems they experienced do not happen again in the future will come.

The primary purpose of counseling for sexual violence is developing each individual to reach the optimal limit, which can solve their problems and make decisions according to their situation. Thus, a decision does not result from someone's coercion (Teacher, Parents) but comes from the victim after receiving guidance and counseling services. (Yanti, Yuniastuti, & Rahayu, 2020)

Legal Aid

Law enforcement encompasses more than just following the letter of the law; it also includes carrying out court orders. Human rights are inalienable rights that belong to all living things and represent their dignity. These rights must be safeguarded by the law in order for them to be effective. To put it another way, law enforcement is an effort to

uphold societal legal protections, which must be codified in favorable legislation to be recognized and followed, ensuring that everyone is treated equally under the law (Suryamizon, 2017; Tahir, 2016: (Elfira, 2007)(Restuningtyas, 2021))

According to Satijipto Raharjo, the purpose of legal protection is to shield individuals from violating their human rights. It is provided to the community so they can use all the legal rights that have been bestowed upon them.

According to CST, the Legal Protection Office comprises some legal remedies law enforcement officials must provide to ensure security, protect against interference and varied threats from all parties, and prevent bodily and mental harm. Meanwhile, Philipus M. Hadjon claims. Legal protection is a set of laws or regulations that can shield one object from another. When it comes to consumers, this implies that the law protects their rights against everything that leads to the realization of their rights(Yanti et al., 2020).

UPTD PPaa provides legal assistance through the Legal Aid Institute (LBH) for victims of sexual harassment. Legal assistance in the form of 1. Legal aid For victims of sexual harassment who feel they need legal assistance, they can consult and even provide free legal assistance for underprivileged communities based on Law No. 16 of 2011 concerning legal aid, efforts strict law enforcement against perpetrators of sexual harassment, providing legal protection as stipulated in Law No. 13 of 2006 concerning the Witness and Victim Protection Agency, and helping victims to receive compensation and compensation.

CONCLUSION

The surge in sexual assault cases does not mean that the Riau Government must protect women and children. The findings indicated that the Riau government had attempted to handle the situation. The Riau administration has worked to prevent, handle, and empower people via socialization in every aspect of the government and all spheres of society. The prevalence of violence is an iceberg phenomenon because many women and children who have been assaulted do not dare to speak out about their experiences (out of shame or because they believe it is improper). They occasionally take longer to approach service organizations to request assistance. This hesitation and incompetence are caused mainly by the rising stigma in society that women who are violently assaulted are culpable or morally deficient and deserve the violent crimes they endure. The study demonstrated that help service, follow-up, counseling, and legal aid were the best forms of protection and support for sexual violence victims.

REFERENCES

Arikunto, S., Siti, S., & Rukmini. (2012). *Prosedur Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta.

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

- Elfira, M. (2007). Bundo Kanduang: A Powerful Or Powerless Ruler? Literary Analysis of Kaba Cindua Mato (Hikayat Nan Muda Tuanku Pagaruyung). *Makara Human Behavior Studies in Asia*, 11(1), 30–36. <https://doi.org/10.7454/mssh.v11i1.48>
- Erlinda, S., Husein, S., . A., Fitri, T. A., & . M. (2021). Mapping Cases of Violence Against Women and Children in Pekanbaru City. *International Journal of Management and Humanities*, 5(10), 9–11. <https://doi.org/10.35940/IJMH.I1322.0651021>
- Komnas Perempuan. (2022). Retrieved 30 October 2022, from <https://komnasperempuan.go.id/kabar-perempuan-detail/peluncuran-catahu-komnas-perempuan-2022>
- PMDN, 2017 Nomor 86. (2018). Berita Negara. *Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2018*, 151(2), 10–17.
- Raini, A., Khodijah, N., ... E. S.-: J. P. S., & 2022, undefined. (2022). Analisis Kebijakan tentang Pedagogie dan Penilaian Pendidikan (AKM= Asesmen Kompetensi Minimum, Survey Karakter dan Survey Lingkungan Belajar). *Jurnal.Stitnualhikmah.Ac.Id*, 9(1).
- Restuningtyas, M. Y. (2021). Gender-Based Violence: How Child and Women are Protected? *Research Review Quarterly*, 7(3), 269–284.
- Sanders, K., Cogin, J. A., & Bainbridge, H. T. J. (2013). Research methods for human resource management. *Research Methods for Human Resource Management*, 1–161. <https://doi.org/10.4324/9781315852300>
- Sugiyono. (2021). Metode penelitian pendidikan: (Pendekatan kuantitatif, kualitatif dan R & D)—Sugiyono—Google Buku. Retrieved 26 June 2022, from <https://books.google.co.id/books?id=0xmCnQAACAAJ&sitesec=reviews&hl=id&rf=st:us>
- Tariq Kamal, M., Munaf, Y., Yuza, A. F., Febrian, R. A., & Prayuda, R. (2022). Accountability of Riau province government in handling violence for women and children. *International Journal of Health Sciences*, (April), 599–607. <https://doi.org/10.53730/ijhs.v6ns4.5584>
- Utami, T. K. (2021). The G overnment ' s Prevention Efforts on Violence Against Women Human Rights Perspective. *UNIFIKASI : Jurnal Ilmu Hukum*, 08(2), 244–252.
- Yanti, E. Y., Yuniastuti, A., & Rahayu, S. R. (2020). Analysis of Factors Affecting The Incidence of Sexual Violence toward Children at Semarang City Integrated Service Center. *Public Health Perspective Journal*, 5(3), 242–250.



Studi Fenomenologi Para Perempuan Pemimpin Daerah di Jawa Timur

Amalia Rosyadi Putri

Institut Agama Islam Tribakti, Kediri

*Korespondensi: amaliarosyadi16@gmail.com

Abstrak

Artikel ini membahas tentang gaya kepemimpinan perempuan di pucuk pemerintah daerah. Kepemimpinan perempuan yang diteliti itu adalah Gubernur Jawa Timur Khofifah Indar Parawansa, Bupati Jombang Mundjidah, dan Bupati Blitar Rini Syarifah. Tujuan kajian ini mendeskripsikan model gaya kepemimpinan tiga tokoh tersebut. Teori yang digunakan adalah teori gaya kepemimpinan yang dipopulerkan Malayu Hasibuan. Teori tersebut menjelaskan tentang gaya kepemimpinan yang ada tiga model, yakni, kepemimpinan otoriter, kepemimpinan partisipasi, dan kepemimpinan delegasi. Kepemimpinan otoriter terjadi saat pemimpin memiliki kekuasaan absolut. Ada sentralisasi wewenang. Kepemimpinan partisipasi memberikan ruang untuk adanya kolaborasi gagasan antara pemimpin dan struktur-struktur dalam unit manajerial. Kepemimpinan delegasi adalah saat pemimpin cenderung memberi kewenangan yang luas pada struktur di bawahnya. Pemimpin memberikan keleluasan pada bawahan yang jauh lebih besar dari pada di model kepemimpinan partisipasi. Dalam beberapa kasus, pemimpin tidak melakukan pengawasan secara ketat. Metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Data diperoleh melalui pengamatan lapangan maupun informasi dari media massa, telaah terhadap literatur, dalam hal ini buku, penelitian terdahulu, maupun tulisan-tulisan yang relevan. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa gaya kepemimpinan Khofifah, Mundjidah, dan Rini adalah gaya kepemimpinan partisipasi. Semua kepala dinas, struktur, unit, maupun staf, bisa memberikan saran atau masukan dalam pengelolaan pemerintahan daerah.

Kata Kunci: Fenomenologi, Kepemimpinan, Perempuan

Abstract

This article discusses the leadership model of women at the top of local government. The leadership of the women studied were the Governor of East Java, Khofifah Indar Parawansa, the Regent of Jombang Mundjidah, and the Regent of Blitar, Rini Syarifah. The purpose of this study is to describe the leadership model of the three figures. The theory used is the theory of leadership style popularized by Malay Hasibuan. The theory explains that there are three models of leadership styles, namely, authoritarian leadership, participatory leadership, and delegation leadership. Authoritarian leadership occurs when the leader has absolute power. There is a centralization of authority. Participatory leadership provides space for collaboration of ideas between leaders and structures within the managerial unit. Delegation leadership is when the leader tends to give broad authority to the structures

below him. Leaders give subordinates much greater flexibility than in the participatory leadership model. In some cases, the leadership does not exercise strict supervision. The method used in this research is qualitative with a phenomenological approach. The data were obtained through field observations and information from the mass media, a review of the literature, in this case books, previous research, as well as relevant writings. The results of this study indicate that the leadership style of Khofifah, Mundjidah, and Rini is a participatory leadership style. All heads of offices, structures, units, and staff can provide advice or input in the management of local government.

Keywords: Phenomenology, Leadership, Women

PENDAHULUAN

Sejak Megawati Soekarno Putri memimpin Indonesia sebagai presiden Republik Indonesia, dan otonomi daerah di negeri ini telah disahkan, para perempuan perlahan tapi pasti mencapai karir sebagai pemimpin daerah (Sahyana et al., 2022). Saat ini, di Jawa Timur yang merupakan provinsi dengan penduduk terbesar nomor dua setelah Jawa Barat, ada banyak pemimpin yang berjenis kelamin perempuan. Di antaranya, Gubernur Khofifah Indar Parawansa (periode 2019-2024), Bupati Jombang Mundjidah Wahab (2018-2023), dan Bupati Blitar Rini Syarifah (2021-2024). Mereka terpilih melalui pemilihan langsung oleh warga Jawa Timur. Dengan kata lain, masyarakat yang terdiri dari laki-laki maupun perempuan, percaya bahwa perempuan bisa menjadi pemimpin di daerahnya. Padahal, sejumlah literatur menyebutkan, suku Jawa masih kental dengan nuansa patriarki. Fakta bahwa tiga orang perempuan tadi dipilih langsung oleh rakyat untuk membawa perubahan dan menjadi komanan segenap kebijakan publik, menjadi pertanda pula bahwa budaya patriarki mulai ditinggalkan.

Patriarki di Jawa dianggap sebagai momok, di mana kultur ini tidak hanya tumbuh di Indonesia, melainkan pula dunia. Patriarki memunculkan ketidakadilan gender. Peralnya, laki-laki dianggap lebih superior dari pada perempuan. Dalam budaya ini, laki-laki dinilai sebagai pemilik kontrol utama masyarakat dan memiliki kekuasaan lebih luas dari pada perempuan. Perempuan didominasi dan menjadi yang inferior. Keberadaan perempuan sebagai pemimpin pemerintahan menjadi bukti bahwa kultur patriarko itu sudah mulai luntur bahkan hilang, khususnya dalam beberapa lingkup kehidupan, sebagai contoh di lingkup politik. Dalam tatanan masyarakat, patriarki menjadikan laki-laki sebagai pusat rotasi. Perempuan sekadar subordinat (Mulyani, 2018).

Sejauh ini, tidak ada keluhan masyarakat yang berarti mengenai kepemimpinan Khofifah, Mundjidah, maupun Rini. Apalagi, keluhan yang sifatnya mendescreditkan atau punya kesan menyudutkan status mereka sebagai perempuan. Bahwa masih ada kritikan, saran, masukan, maupun tuduhan miring terkait kebijakan, hal itu adalah konsekuensi menjadi pemimpin. Pemimpin yang punya jenis kelamin laki-laki pun biasa menerimanya. Menariknya, Khofifah tercatat sebagai gubernur pertama yang berjenis kelamin perempuan di Jawa Timur. Demikian pula Mundjidah yang merupakan

perempuan pertama yang berhasil menduduki kursi pimpinan pemerintahan tertinggi di Jombang, berikut Rini yang adalah perempuan pertama yang menjadi bupati di Blitar.

Terdapat beberapa karya ilmiah yang menjadi rujukan dalam artikel ini, di antaranya berjudul Perempuan dan Kepemimpinan (Fitriana & Cenni, 2021). Riset tersebut membahas tentang sejarah maupun lika-liku kepemimpinan perempuan di Indonesia secara umum. Studi kali ini mengelaborasi sejumlah kepemimpinan perempuan, khususnya di Jawa Timur. Kajian lain yang dijadikan acuan berjudul Kajian Peran dan Partisipasi Politik Perempuan pada Pemilihan Kepala Daerah di Jawa Timur (Astuti, Afandi, & Listuani, 2019) yang menyoroti tentang latar belakang para perempuan ikut terjun dalam kontestasi Pilkada di Jawa Timur. Studi kali ini lebih condong membahas tentang gaya kepemimpinan Gubernur Jawa Timur, Bupati Jombang, dan Bupati Blitar.

Artikel ini membahas tentang gaya kepemimpinan perempuan di pucuk pemerintah daerah. Para pemimpin berjenis kelamin perempuan yang diteliti itu adalah Gubernur Jawa Timur Khofifah Indar Parawansa, Bupati Jombang Mundjidah, and Bupati Blitar Rini Syarifah. Mereka adalah para pemimpin daerah yang punya prestasi. Meskipun, suku Jawa relatif populer dengan budaya patriarki. Kapabilitas kepemimpinan mereka mendobrak kultur yang ada selama ini. Teori yang digunakan dalam kajian ini adalah teori gaya kepemimpinan yang dipopulerkan oleh Malayu Hasibuan. Teori tersebut menjelaskan tentang gaya kepemimpinan yang ada tiga model, yakni, kepemimpinan otoriter, kepemimpinan partisipasi, dan kepemimpinan delegasi (Hasibuan, 2014). Kepemimpinan otoriter terjadi saat pemimpin memiliki kekuasaan absolut. Ada sentralisasi wewenang. Bawahan tidak diberi kesempatan menyalurkan pendapat dalam pengelolaan (Noratta, Masriah, & Prabowo, 2022). Kepemimpinan partisipasi memberikan ruang untuk adanya kolaborasi gagasan antara pemimpin dan struktur-struktur dalam unit manajerial. Dalam konteks pemerintah daerah, maknanya, ada koordinasi antara Gubernur, Bupati, Wali Kota, dengan para kepala dinas maupun staf-staf yang ada di lingkup pemerintahan daerah tersebut. Artinya, semua struktur, unit, maupun staf, bisa memberikan saran atau masukan dalam pengelolaan pemerintahan daerah (Erliyanti, Yuliani, & Hamdani, 2022). Kepemimpinan delegasi adalah saat pemimpin cenderung memberi kewenangan yang luas pada struktur di bawahnya. Pemimpin memberikan keleluasan pada bawahan yang jauh lebih besar dari pada di model kepemimpinan partisipasi. Dalam beberapa kasus, pemimpin tidak melakukan pengawasan secara ketat (Wahyuningsih, 2021).

Metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Kajian ini mendeskripsikan fenomena berdasarkan pengalaman dan subjektivitas dari peneliti (Littlejohn & Foss, 2005). Dalam konteks kebijakan publik maupun kepemimpinan kepala daerah, fenomenologi dipakai untuk melihat implementasi program maupun kiprah pemerintah daerah dan atau kepala daerah (Luqman, Sumardjo, Sarwoprasodjo, & Tambunan, 2017). Data diperoleh melalui pengamatan lapangan maupun informasi dari media massa (rentang Januari 2022

sampai Oktober 2022, untuk menjamin kebaruan informasi), telaah terhadap literatur, dalam hal ini buku, penelitian terdahulu, maupun tulisan-tulisan yang relevan.

PEMBAHASAN

1. Profil Khofifah Indar Parawansa

Khofifah Indar Parawansa lahir pada 19 Mei 1965. Sebelum menjadi Gubernur Jawa Timur, dia merupakan Menteri Sosial Indonesia ke-27 (periode 27 Oktober 2014 hingga 17 Januari 2018). Berpasangan, dengan Emil Dardak dalam Pilkada Jawa Timur 2018, mereka didukung oleh Partai Demokrat, Partai Golkar, PAN, PPP, Partai Nasdem, dan Partai Hanura. Mereka memperoleh 10.465.218 suara atau 53,55% dari jumlah suara keseluruhan mengalahkan pasangan Saifullah Yusuf-Puti Guntur Soekarno (Swarizona & Raffiudin, 2021).

Kiprah Khofifah di bidang politik dan pemerintahan sudah dimulai sejak usia belia. Dia telah menjadi pimpinan Fraksi Partai Persatuan Pembangunan DPR RI (1992–1997), pimpinan Komisi VIII DPR RI (1995–1997), anggota Komisi II DPR RI (1997–1998), wakil ketua DPR RI (1999), sekretaris Fraksi Partai Kebangkitan Bangsa MPR RI (1999), Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan (1999–2001), Kepala Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (1999–2001), Ketua Komisi VII DPR RI (2004–2006), Ketua Fraksi Kebangkitan Bangsa MPR RI (2004–2006), serta anggota Komisi VII DPR RI (2006).

Pada November 2019, salah satu perempuan yang diberi predikat Universitas Airlangga Surabaya sebagai alumni berprestasi ini menerima penghargaan sebagai Gubernur Terbaik pada acara Kamar Dagang dan Industri Award 2019. Di tahun yang sama, Khofifah meraih dua penghargaan Pembina Ormas Terbaik dan Penghargaan Khusus Bakti Sepanjang Masa atau *Long Life Achievement* untuk Muslimat NU. Pada Desember 2019, ia diganjar penghargaan sebagai Pemimpin Perubahan dari Kementerian Pendayagunaan Aparatur Negara dan Reformasi Publik. Dia dinilai punya komitmen untuk melakukan reformasi birokrasi yang bersih dan transparan (Winoto & Handayani, 2022).

2. Gaya Kepemimpinan Khofifah

Selama memimpin Jawa Timur, tidak ada gesekan berarti yang mewarnai kepemimpinan Khofifah. Bersama Emil Listyanto Dardak, dia menjalankan program Nawa Bhakti Satya yaitu, Jatim Sejahtera, Jatim Kerja, Jatim Cerdas dan Sehat, Jatim Akses, Jatim Berkah, Jatim Agro, Jatim Berdaya, Jatim Amanah dan Jatim Harmoni. Program ini terus berjalan, meskipun sempat ada pandemi Covid-19. Provinsi ini mesti sejahtera, lapangan perkerjaan terbuka lebar, pendidikan terpenuhi dan kualitas kesehatan masyarakat baik, akses infrastruktur mantap, masyarakat memiliki budi perkerti luhur, pemerintahnya amanah dan transparan, serta lingkungannya harmoni

dengan alam yang elok nan sejuk. Khofifah dinilai sanggup melaksanakan program sehingga kerukunan bisa tercapai (Widodo, 2022).

Dalam banyak kesempatan, Khofifah meminta seluruh aparat sipil negara di lingkungan Jawa Timur memiliki karakter IKI, akronim dari Inisiatif, Kolaborasi, dan Inovatif. Dengan lain, khofifah membuka ruang yang luas bagi yang dipimpinnya untuk membuat terobosan, selama orientasinya adalah keberlanjutan maupun kebermanfaatan spirit Nawa Bhakti Satya. Meski demikian, dia tetap merasa perlu melakukan pemantauan. Pengawasan itu dijalankan secara berjenjang dan berkelanjutan (Nashrullah, 2022). Khofifah selalu berupaya berkolaborasi dengan semua pihak, tidak hanya dengan struktur maupun unit di internal Pemerintah Provinsi Jawa Timur. Dengan pihak-pihak eksternal pun, kolaborasi itu dijalankan. Dengan kata lain, ada usaha untuk membangun kerja sama, tanpa sikap-sikap otoritarianisme. Sejumlah kepala daerah, atau pemimpin instansi pemerintah, beberapa kali tampak meluapkan emosi pada bawahan, dan itu ditampilkan di media massa. Hal itu tidak terjadi dengan Khofifah (Noorca, 2022).

Upaya Khofifah memangkas jarak saat berkomunikasi dengan aparat sipil negara di lingkungan Pemerintah Provinsi Jawa Timur tampak dari apresiasi yang dia berikan. Dia tidak segan-segan mengucapkan terima kasih pada para bawahannya itu, karena telah berusaha memberikan yang terbaik untuk masyarakat. Ungkapan terima kasih itu kerap dilontarkan dalam acara-acara yang bisa diakses publik luas. Secara simbolik, ini menunjukkan bahwa segala prestasi yang diraih oleh Pemerintah Provinsi Jawa Timur bukanlah karena kerja keras pemimpin saja. Melainkan pula, ada dukungan penuh dari para pegawai yang dengan tulus memberikan pelayanan publik (Azmi, 2022).

3. Profil Mundjidah Wahab

Mundjidah Wahab lahir pada 22 Mei 1948 dan merupakan politisi kawakan asal Kabupaten Jombang. Dia telah menjadi anggota DPRD Jombang sejak tahun 1971 hingga 1992 dari Partai Persatuan Pembangunan. Pada 1997 sampai 2012, ia mendapat pengalaman menjadi anggota DPRD Jawa Timur. Di tahun selanjutnya, Mundjidah menjadi Wakil Bupati Jombang (periode 2013-2018) mendampingi Bupati Nyono Suharli Wihandoko. Pengalaman organisasi perempuan yang akrab disapai Bu Mun ini banyak didapat di NU dan banom-banomnya. Dia pernah menjabat sebagai ketua di beberapa organisasi seperti PC IPPNU Jombang, KPM Bahrul Ulum Tambakberas Jombang, PC Fatayat NU Jombang, PC Muslimat NU Jombang, dan lain sebagainya. Dia juga pernah menahkodai DPC PPP Jombang periode 2016-2021 serta terpilih sebagai Ketua DPW PPP Jawa Timur periode 2021-2026. Dengan kata lain, kiprah perempuan ini dalam memimpin organisasi yang juga diisi oleh para laki-laki bukan baru kemarin sore (Azizah, 2022).

Ada banyak penghargaan yang diperoleh Bu Mun, di antaranya, pada 27 Agustus 2020, di ajang Top Pembina BUMD di Jakarta, dia dianugerahi TOP Pembina BUMD Award tahun 2020. Acara tersebut digelar di Golden Ballroom – The Sultan Hotel Jakarta.

TOP BUMD Awards 2020 digelar guna mendukung program dan kebijakan Pemerintah Pusat dan Pemerintahan Daerah. Harapannya, terjadi percepatan dan peningkatan kinerja BUMD yang muaranya memberi kesejahteraan merata bagi masyarakat di masing-masing daerah. Penghargaan lain yang pernah diperoleh Bu Mun selama menjabat sebagai Bupati Jombang adalah Manggala Karya Kencana Tahun 2022 berdasarkan Surat Keputusan Kepala Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional Nomor: 81/KEP/G2/2022 Tanggal: 23 Juni 2022. Bu Mun dinilai memiliki komitmen dan prestasi dalam usaha menggerakkan Program Pembangunan Keluarga, Kependudukan dan Keluarga Berencana untuk Terwujudnya Keluarga Berkualitas dan Penduduk Tumbuh Seimbang. Pemberian penghargaan dilaksanakan oleh Kepala Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) Hasto Wardoyo, pada momentum Hari Keluarga Nasional ke-29 di Hotel Santika Dyandra Kota Medan, Sumatera Utara, 6 Juli 2022. Tujuan dari kegiatan tersebut adalah guna meningkatkan kapasitas kelembagaan dan koordinasi percepatan penurunan stunting antar Organisasi Perangkat Daerah (OPD) dan pemangku kepentingan lainnya di level provinsi maupun kabupaten/kota.

Di samping itu, Berdasarkan Surat Keputusan Pengurus Pusat Ikatan Guru Indonesia tanggal 7 September, Nomor 230/PP/KEP/13/IX/2022 tentang Penerima Anugerah Pendidikan Indonesia Ikatan Guru Indonesia Tahun 2022 (API IGI 2022) ditetapkan 37 tokoh penerima penghargaan API 2022, satu di antaranya adalah Bu Mun. Dia dianggap telah berkontribusi positif dan berjasa dalam hal Peningkatan Kompetensi Guru Dan Mutu Pendidikan di Indonesia tahun 2022. Penyerahan penghargaan dilaksanakan di ruang Cendrawasih Hall Jakarta Convention Center (JCC) Senayan Jakarta, pada Kamis, 15 September 2022. Selama ini, Bu Mun memang selalu berkoordinasi dan berkomunikasi dengan sejumlah organisasi keguruan. Sinergi demi meningkatkan mutu pendidikan dilaksanakan dengan IGI, PGRI, Perguru serta LSM maupun Ormas lain yang punya kepedulian dengan pendidikan. Apalagi, perempuan yang dianugarehi Forum Komunikasi Jurnalis Nahdlyinin sebagai salah satu tokoh nahdlyinin inspiratif ini juga tercatat sebagai pemimpin di institusi pendidikan, dalam hal ini pondok pesantren (Hafiz & Sungaidi., 2021).

4. Gaya Kepemimpinan Mundjidah Wahab

Pada pembukaan tahun atau di Januari 2022, Mundjidah Wahab memberikan instruksi bagi para aparatur sipil negara agar selalu berinovasi demi memberikan pelayanan publik. Hal ini menunjukkan mekanisme pemberian wewenang pada struktur atau unit di bawah bupati demi berkontribusi secara langsung di masyarakat. Dengan melakukan banyak terobosan yang berorientasi pelayanan public yang prima. Dalam apel pagi awal tahun 3 Januari 2022, pada amanat yang disampaikan, Bu Mun memastikan bahwa selama ini banyak masyarakat memberikan kritik dan masukan. Kritik dan masukan itu harus dijawab ASN dengan kinerja yang bagus. Dibukanya kran komunikasi dari masyarakat kepada pemerintah daerah adalah bukti kalau manajemen pemerintah kabupaten Jombang transparan dan tidak anti-kritik. Bu Mun juga selalu

memberi apresiasi positif pada para ASN yang sudah berkontribusi selama ini, dengan harapan, mereka tidak berhenti untuk mengabdikan. Pahalanya, pengabdian pada masyarakat adalah wujud ibadah yang memiliki nilai dalam pandangan Tuhan yang Maha Esa (Supriyatno, 2022).

Kepemimpinan Bu Mun dianggap pihak eksternal punya daya saing maupun komunikasi yang baik. Di internal Pemerintah Kabupaten pun, koordinasi berjalan dengan baik. Kepala Kejaksaan Negeri (Kejari) Jombang Tengku Firdaus menilai, perubahan ke arah kemajuan telah terjadi secara simultan. Pernyataan positif dari jajaran samping ini membuktikan bahwa tidak ada kepemimpinan diktator di lingkup pemerintah daerah ini. Bu Mun sukses membina suasana yang harmonis, serta berhasil menggandeng segenap eksponen masyarakat demi mewujudkan visi Kabupaten Jombang yang Berkarakter dan Berdaya Saing (Hafidz, 2022).

Dalam banyak kesempatan, Bu Mun selalu mengingatkan tentang urgensi sinergitas antara eksekutif, legislatif, jajaran samping, serta eksponen masyarakat lainnya. Dia meyakini, segala keberhasilan di level daerah bukan semata kerja dari satu orang. Oleh karena itu, tiap pihak mesti introspektif atau mawas diri. Selain itu, mesti pula selalu optimis dengan spirit prospektif. Artinya, harus ada upaya merancang atau memformulasikan masa depan berlandaskan realita dan dinamika masa kini, dengan tetap menjadikan masa lalu sebagai pelajaran. Semangat kemandirian, bertekad untuk maju baik melalui pelayanan publik yang kreatif/inovatif, serta punya keyakinan kuat menuju peradaban yang lebih baik, harus dimiliki oleh setiap pihak. Terlebih, sejauh ini Kabupaten Jombang juga telah memiliki hubungan baik dengan negara lain, terbukti dengan sudah ditandatanganinya surat pernyataan minat (*letter of intent*) terhadap penawaran investasi kerjasama pengembangan pengelolaan sampah sebagai energi atau *Waste to Energy* oleh CJ Cheil Jedang dan Samsung Engineering Co, Ltd. Korea Selatan (Setyoadji, 2022).

5. Profil Rini Syarifah

Syarifah lahir di Blitar 15 Mei 1977. Selain sebagai Bupati Blitar, saat ini dia juga menjabat sebagai Ketua DPC PKB Blitar. Uniknya, perempuan yang biasa disapa Mak Rini ini tergolong orang baru di dunia politik. Putri tokoh NU dan PKB Blitar KH Musa Ismail ini sebelumnya aktif di dunia bisnis. Mulai bisnis toko buku, peternakan, hingga usaha sound system. Di bawah kepemimpinan Mak Rini, Pemerintah Kabupaten Blitar meraih sejumlah penghargaan, antara lain, berasal dari Menteri Koordinator Bidang Perekonomian. Penghargaan yang dimaksud adalah Kategori Tim Pengendali Inflasi Daerah terbaik Se-Jawa Bali. Apresiasi itu diserahkan di Shangri-La Hotel Surabaya pada Rabu, 14 September 2022. Selama ini, strategi untuk melakukan pengendalian inflasi adalah 4K, yakni, adalah strategi menjaga Keterjangkauan harga, Ketersediaan pasokan, Kelancaran distribusi dan Komunikasi yang efektif. Mak Rini dan tim dianggap sanggup menjalankan strategi itu dengan baik dan benar (Sobari, 2022).

Prestasi lainnya adalah penghargaan dari Dewan Koperasi Indonesia pada momentum Hari Koperasi Nasional 14 Juli 2022 di Denpasar. Pemerintah Kabupaten Blitar dinilai sukses sebagai Penggerak Koperasi Terbaik. Pada 27 Oktober 2022, Pemerintah Kabupaten Blitar kembali meraih penghargaan, kali ini, berasal dari Kementerian Desa Pembangunan Daerah Tertinggal dan Transmigrasi (Kemendes PDTT). Apresiasi yang dimaksud bernama Penghargaan Lencana Bakti Desa Pertama. Pemerintah Kabupaten Blitar dipastikan punya komitmen dan kerja keras untuk mendorong percepatan pembangunan desa hingga mencapai status Desa Berkembang, Maju, dan Mandiri. Mak Rini juga selalu berupaya menjaga keamanan dan kenyamanan masyarakat di desa maupun di kawasan perkotaan (Legowo & Setyawan, 2022).

6. Gaya Kepemimpinan Rini Syarifah

Pada sejumlah kesempatan penerimaan penghargaan, Rini Syarifah selalu berupaya mengucapkan terima kasih pada pihak-pihak yang telah membantunya selama ini. Baik yang berasal dari internal Pemerintah Kabupaten Blitar, maupun jajaran samping. Hal ini menunjukkan sikapnya yang tidak ego-sentris. Di sisi lain, sikap ego-sentris biasa punya korelasi dengan gaya kepemimpinan otoriter. Meski demikian, perempuan yang akrab disapa Mak Rini itu tidak pula melepaskan pengawasan pada struktur di bawahnya. Dia selalu memantau kinerja ASN dan hadir dalam momentum penting, sebagai contoh, saat ceremone usaha ekspor mandiri ikan koi ke Malaysia yang digagas masyarakat pada 13 Juni 2022. Selama ini, ekspor ikan koi sudah dilakukan hingga ke Singapura, Jerman, Belanda, dan Amerika Serikat. Hubungan baik dijalin tidak hanya ke pihak internal maupun jajaran samping, melainkan pada masyarakat secara langsung (Rofiq, 2022).

Meski demikian, bukan berarti Mak Rini tidak tegas. Pasalnya, tiap momentum penyerahan SK CPNS, pelantikan pejabat, maupun di waktu ada kejadian-kejadian luar biasa seperti bencana alam, dia selalu mewanti-wanti agar para pegawai/petugas secara penuh memberikan pelayanan prima. Tatkala terjadi banjir di Kecamatan Sutojayan, misalnya, dia turun ke lapangan dan menginstruksikan kepada Dinsos, BPBD, Dinas Kesehatan, Camat dan perangkat desa untuk bergerak cepat, saling bersinergi dan semua aktifitas penyelamatan terus berada dalam pantauannya. Dia juga berpesan pada masyarakat agar tetap di pengungsian, sebelum instansi terkait memberikan sinyal kalau kondisi telah dalam keadaan aman (Karno, 2022).

Rini Syarifah tidak otoriter, namun juga bukan penganut gaya kepemimpinan delegasi yang menyerahkan secara utuh tanpa pengawasan wewenang pada anak buahnya. Ada banyak inovasi publik yang dicetuskan oleh dinas atau instansi di level Pemerintah Kabupaten Blitar, sebut saja, upaya jemput bola adminduk pada kelompok rentan seperti orang terlantar, orang dengan gangguan jiwa, serta difabel mauppun lansia. Pada satu sisi, Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil didorong untuk melakukan terobosan, namun di waktu yang sama, Mak Rini terus memberikan pemantauan bahkan pengarahan intensif (Sari & Meirinawati, 2022).

SIMPULAN

Gaya kepemimpinan yang dilakukan Gubernur Khofifah Indar Parawansa, Bupati Jombang Mundjidah Wahab, dan Bupati Blitar Rini Syarifah bersifat moderat, yakni, kepemimpinan partisipasi. Mereka tidak otoriter atau kaku dalam memimpin. Mereka juga tidak memberikan kebebasan yang seluas-luasnya pada bawahan tanpa pantauan. Mereka membuka ruang diskusi, inovasi, inisiatif, maupun kolaborasi. Tidak hanya antara aparatur sipil negara dengan kepala daerah, namun juga dengan pihak-pihak eksternal. Di negeri demokrasi, gaya kepemimpinan partisipasi membuka kesempatan bagi semua pihak untuk menyalurkan aspirasi dan berinteraksi dengan kepala daerah.

DAFTAR PUSTAKA

- Astuti, P., Afandi, M. A., & Listuani, R. H. (2019). Kajian Peran dan Partisipasi Politik Perempuan pada Pemilihan Kepala Daerah di Jawa Timur. *Jurnal Litbang Kebijakan. Surabaya: Cakrawala*, 13(2), 1–24.
- Azizah, N. (2022). Sacralization Religion, Power Elite And Leadership: Female Regents In East Java. *Majalah Ilmu Pengetahuan Dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, 25(1), 1–15.
- Azmi, F. (2022). Pemprov Jatim Catatkin Kinerja Apik, Gubernur Khofifah Apresiasi Para ASN. Retrieved from detik.com website: <https://www.detik.com/jatim/berita/d-6198133/pemprov-jatim-catatkin-kinerja-apik-gubernur-khofifah-apresiasi-para-asn>
- Erliyanti, Yuliani, R., & Hamdani. (2022). Pengaruh kompetensi aparatur pemerintah, partisipasi masyarakat, Sistem Pengendalian Intern Pemerintah (SPIP) dan gaya kepemimpinan terhadap good governance pada pengelolaan keuangan SKPD Kabupaten Balangan. *Fair Value: Jurnal Ilmiah Akuntansi Dan Keuangan*, 4(11), 5252–5265.
- Fitriana, A., & Cenni. (2021). Perempuan dalam Kepemimpinan. *Prosiding Seminar Nasional IAHN-TP Palangka Raya*, 247–256. Palangka Raya: Institut Agama Hindu Negeri Tampung Penyang Palangka Raya.
- Hafidz, A. (2022). Kajari Firdaus Apresiasi Empat Tahun Kepemimpinan Mundjidah-Sumrambah. Retrieved from Radar Jombang website: <https://radarjombang.jawapos.com/politik-pemerintahan/26/09/2022/kajari-firdaus-apresiasi-empat-tahun-kepemimpinan-mundjidah-sumrambah/>
- Hafiz, A., & Sungaidi, M. (2021). Pemberdayaan Perempuan Kiprah Muslimat NU. *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatan*, 25(2), 194–208.
- Hasibuan, M. (2014). *Manajemen Sumber Daya Manusia*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Karno, S. (2022). Pesan Bupati Mak Rini, Warga Sutojayan Jangan Kembali ke Rumah Sebelum Aman. Retrieved from Jatim Pos Online website:

<https://www.jatimpos.co/peristiwa/10247-pesan-bupati-mak-rini-warga-sutojayan-jangan-kembali-ke-rumah-sebelum-aman>

- Legowo, M., & Setyawan, K. G. (2022). Strategi Pembangunan Masyarakat Desa Kebonagagung Pasca Gempa Bumi. *Ganaya: Jurnal Ilmu Sosial Dan Humaniora*, 5(1), 69–81.
- Littlejohn, S., & Foss, K. (2005). *Theories of Human Communication*. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Luqman, Y., Sumardjo, S., Sarwoprasodjo, S., & Tambunan, A. H. (2017). Solusi Menuju Konvergensi Arah Komunikasi Kebijakan Publik dalam Rangka Antisipasi Krisis Energi. *Jurnal Ilmu Komunikasi*, 15(2), 134. <https://doi.org/10.31315/jik.v15i2.2161>
- Mulyani, T. (2018). Kajian Sosiologis mengenai Perubahan Paradigma dalam Budaya Patriarki untuk Mencapai Keadilan Gender. *Jurnal Paradigma Hukum Pembangunan*, 3(2), 149–158.
- Nashrullah, H. (2022). Gubernur Khofifah tekankan ASN menjadi pemimpin perubahan. Retrieved from Antara Jatim website: <https://jatim.antaranews.com/berita/645625/gubernur-khofifah-tekankan-asn-menjadi-pemimpin-perubahan>
- Noorca, D. (2022). Khofifah: Bangun Kebersamaan, Kolaborasi dan Koneksitas Melalui Ilmu Komunikasi. Retrieved from Suara Surabaya website: <https://www.suarasurabaya.net/kelanakota/2022/khofifah-bangun-kebersamaan-kolaborasi-dan-koneksitas-melalui-ilmu-komunikasi/>
- Noratta, S., Masriah, I., & Prabowo, B. (2022). Pengaruh Gaya Kepemimpinan Otoriter Dan Kompensasi Terhadap Stres Kerja Serta Dampaknya Terhadap Kinerja Karyawan. *Inovator*, 11(2), 341–350.
- Rofiq, A. (2022). Bupati Mak Rini Dorong Produk Lokal Mendunia, Kabupaten Blitar Sukses Ekspor Koi ke Malaysia Secara Mandiri. Retrieved from Kediri Times website: <https://kediri.jatimtimes.com/baca/267671/20220613/163600/bupati-mak-rini-dorong-produk-lokal-mendunia-kabupaten-blitar-sukses-ekspor-koi-ke-malaysia-secara-mandiri>
- Sahyana, A. F., Nursyifa, D., Khaerunnisa, F. I., Triana, L., Lestari, T., & Laksono, B. A. (2022). Marginalization of Women's Leadership in Politics and Government. *Progress In Social Development*, 3(2), 9–20.
- Sari, N. R. D. I., & Meirinawati. (2022). Si Jaran Ijo (Jemput Bola Rentan Adminduk Iso Jujuk Omah) Di Dinas Kependudukan Dan Pencatatan Sipil Kabupaten Blitar. *Publika*, 10(3), 909–922.
- Setyoadji, A. (2022). Ini Isi Pidato Bupati Mundjidah Wahab pada Sidang Paripurna. Retrieved from Kabar Jombang website: <https://kabarjombang.com/advertorial/ini-isi-pidato-bupati-mundjidah-wahab-pada-sidang-paripurna/>
- Sobari, W. (2022). Logika Peralihan Suara dalam Pilkada: Analisis Kepemimpinan Politik dan Nilai Demokrasi. *Politika: Jurnal Ilmu Politik*, 13(2), 227–252.

- Supriyatno, H. (2022). Bupati Jombang Ingatkan ASN Jawab Kritik Masyarakat dengan Inovasi dan Tingkatkan Layanan Publik. Retrieved from Harian Bhirawa website: <https://www.harianbhirawa.co.id/bupati-jombang-ingatkan-asn-jawab-kritik-masyarakat-dengan-inovasi-dan-tingkatkan-layanan-publik/>
- Swarizona, S., & Raffiudin, R. (2021). Swarizona, Silkania, and Riaty Raffiudin. *Literatus*, 3(1), 1–9.
- Wahyuningsih, S. (2021). *Gaya Kepemimpinan & Kinerja Organisasi*. Pekalongan: Penerbit NEM.
- Widodo, S. (2022). 3 Tahun Kepemimpinan Khofifah-Emil, Pengamat: Jatim Guyub Rukun. Retrieved October 1, 2022, from Detik.com website: <https://www.detik.com/jatim/berita/d-5942014/3-tahun-kepemimpinan-khofifah-emil-pengamat-jatim-guyub-rukun>
- Winoto, S., & Handayani, M. T. (2022). Penguatan reformasi birokrasi di pemerintah Provinsi Jawa Timur dalam perspektif policy leadership. *Publisia: Jurnal Ilmu Administrasi Publik*, 7(1), 37–52.



Tolak Kekerasan Dalam Rumah Tangga dan *Cancel Culture*: Respon Netizen Dalam Kasus Lesti-Rizky Billar

Asna Istya Marwantika^{1*}, Ananda Erliyana Putri²

^{1,2}Institut Agama Islam Negeri Ponorogo

*Correspondence: marwantika@iainponorogo.ac.id

Abstract

The domestic violence case of artist couple Lesti Kejora and Rizky Billar became a trend of public conversation on social media Twitter. Domestic violence, which is a private issue but when it comes to artists who are amplified by social media and responded to by the power of netizens, has now shifted into a public issue. The purpose of this study was to determine the movement of netizens on social media in the realm of public literacy towards the understanding and rejection of domestic violence on social media. The research method used is Kozinet's netnography with a research period on Twitter on September 28-October 30, 2022, with a five-stage research procedure, namely, determining research problems, and determining the topics studied, identifying and selecting communities in the community, collecting data, analyzing data, and writing research results. The result of this study is that the response of netizens in the domestic violence case of Lesti Kejora and Rizky Billar has two stages. First, netizens gave support to Lesti Kejora, appreciated the courage to report domestic violence cases, and rejected Rizky Billar's domestic violence on September 28 – October 10, 2022. Second, netizens responded in the form of cancel culture to Lesti Kejora and Rizky Billar after the revocation of domestic violence reporting cases as of October 13-30, 2022.

Keywords: Domestic Violence; Cancel Culture; Lesti Kejora; Rizky Billar; Netizens' Response

Abstrak

Kasus kekerasan dalam rumah tangga pasangan artis Lesti Kejora dan Rizky Billar menjadi tren pembicaraan publik di media sosial Twitter. KDRT yang merupakan isu privat tetapi ketika menyangkut artis yang diamplifikasi oleh media sosial dan direspon oleh kekuatan netizen, kini telah menggeser KDRT menjadi isu publik. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui gerakan netizen di media sosial dalam ranah literasi publik terhadap pemahaman dan penolakan KDRT di media sosial. Metode penelitian yang digunakan adalah netnografi Kozinet dengan periode penelitian di Twitter pada 28 September-30 Oktober 2022, dengan prosedur lima tahapan penelitian yaitu, menentukan masalah penelitian, dan menentukan topik yang diteliti, mengidentifikasi dan menyeleksi komunitas yang diteliti, mengumpulkan data, menganalisis data, dan menulis hasil penelitian. Hasil penelitian ini adalah respon netizen dalam kasus KDRT Lesti Kejora dan Rizky Billar ada dua tahap. Pertama, netizen memberikan dukungan kepada Lesti Kejora, mengapresiasi atas keberanian melaporkan kasus KDRT, dan menolak KDRT yang dilakukan Rizky Billar pada 28 September – 10 Oktober 2022. Kedua, netizen memberikan respon berupa budaya pengenyahan atau pembatalan (*cancel culture*) kepada Lesti Kejora dan Rizky Billar setelah pencabutan kasus pelaporan KDRT per 13-30 Oktober 2022.

Kata Kunci: Kekerasan Dalam Rumah Tangga; Cancel Culture; Lesti Kejora; Rizky Billar; Respon Netizen

PENDAHULUAN

Isu-isu publik selalu riuh direspon oleh netizen Indonesia di media sosial. Isu-isu publik ini bisa meliputi politik, bencana maupun isu kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Termasuk isu kekerasan dalam rumah tangga Lesti-Rizky Billar turut menjadi tren topik pembicaraan (trending topic) yang diamplifikasi lintas platform media sosial, seperti Twitter, TikTok, Instagram maupun Facebook. Lesti dan Rizky Billar merupakan pasangan selebriti yang dikenal masyarakat Indonesia, dalam kasus KDRT mereka, turut diamplifikasi netizen di Instagram sebanyak 34,267 postingan (Instagram, 2022), di TikTok sebanyak 14 juta tayangan (TikTok, 2022), dan sempat menjadi tren pembicaraan sebanyak ratusan ribu selama sepekan sejak 29 September hingga awal Oktober 2022 (Twitter, 2022). Isu kekerasan dalam rumah tangga termasuk ranah privat dan kini bergeser ke ranah publik, apalagi ketika melibatkan figur publik ataupun selebritas turut menjadi tren pembicaraan netizen ataupun masyarakat Indonesia.

Netizen atau warganet mempunyai kekuatan di era informasi ini, kini netizen berperan sebagai khalayak aktif di media sosial. Netizen saat ini bisa sebagai produsen dan konsumen berita karena fasilitas *user generated content* di media sosial (Nasrullah, 2016, 2021). Kekuatan netizen dalam membicarakan suatu isu bisa menciptakan viral yang bisa mengubah pembuat kebijakan (Bruni et al., 2012; Han et al., 2020). Selain itu tren pembicaraan netizen di media sosial juga bisa sebagai media edukasi dan sosialisasi suatu isu. Meskipun kekuatan netizen tak bisa diabaikan, tetapi netizen sendiri dalam merespon isu publik di media sosial bisa dalam posisi pro maupun kontra. Terutama netizen dalam memperoleh informasi biasanya dipengaruhi oleh minat sesuai dengan preferensi suatu isu sesuai dengan yang disukai yang diakibatkan oleh ruang gema (*echo chamber*), dan juga dipikirkan oleh mesin algoritma (Barberá et al., 2015; Lim, 2017).

Termasuk isu KDRT yang melibatkan selebritas ini turut menjadi pembelajaran netizen dalam memahami isu KDRT. Isu KDRT yang sesuai statistik terus mengalami peningkatan, hal ini bisa dilacak dari catatan Komnas Perempuan selama kurun waktu 10 tahun pencatatan kasus kekerasan terhadap perempuan (2012-2021), tahun 2021 tercatat sebagai tahun dengan jumlah kasus Kekerasan Berbasis Gender (KBG) tertinggi, yakni meningkat 50% dibanding tahun 2020, sebanyak 338.496 kasus. Angka ini bahkan lebih tinggi dari angka sebelum masa pandemi di tahun 2019 (Komnas Perempuan, 2022). Data yang dilaporkan oleh Komnas Perempuan ini masih banyak yang belum terungkap, karena fenomena KDRT merupakan fenomena gunung es, yaitu para korbannya bisa jadi banyak yang tidak melaporkan para pelaku (Noer et al., 2021). Kasus KDRT Lesti-Rizky Billar ini bisa menjadi penguatan literasi netizen dalam memahami KDRT dari tren pembicaraan di media sosial.

Netizen yang meriuhkan media sosial juga mempunyai kekuatan untuk menyerukan kontra atau menolak suatu isu termasuk salah satunya berupa KDRT, selain itu netizen juga bisa melakukan gerakan untuk memboikot massal, melakukan budaya pengenyahan (*cancel culture*) terhadap publik figur atau selebritas. Hal ini berdasarkan kasus kekerasan dalam rumah tangga aktor Johnny Depp dan Amber Heard. Johnny Depp

ketika menjadi terduga sebagai pelaku KDRT mendapatkan sentimen negatif dari publik, mendapatkan *cancel culture* dengan pemutusan berbagai kontrak kerja di industri hiburan Hollywood, dan reputasi karirnya sempat hancur (TheAsianparent.com, 2022). Meskipun pada akhirnya Johnny Depp tidak terbukti melakukan KDRT karena Amber Heard melakukan kebohongan publik, dan berganti Amber Heard yang mendapatkan *cancel culture* dari publik Amerika. Termasuk Rizky Billar mendapatkan *cancel culture* dengan larangan tampil di media penyiaran (Viva.co.id, 2022), pemutusan kerja dari stasiun televisi Indosiar, pembatalan sebagai pemenang penghargaan di SCTV. perkembangan kasusnya saat ini Lesti sudah mencabut laporan KDRT Rizky Billar, dan pasangan ini mendapatkan seruan *cancel culture* oleh netizen (Fajar.co.id, 2022).

Kasus KDRT dari pasangan Lesti Kejora dan Rizky Billar ini menarik dibahas untuk penelitian ini, karena dalam perkembangan kasus KDRT di industri media massa di Indonesia, baru kali ini KDRT mendapatkan atensi dan perhatian publik yang masif di media. Kasus KDRT di Indonesia belum pernah sampai adanya gerakan *cancel culture*, karena anomali media massa di Indonesia adalah turut memberi panggung artis/celebritas yang mempunyai kontroversi. Selain itu penelitian KDRT yang diulas oleh para akademisi di Indonesia lebih banyak menitikberatkan dari segi advokasi hukum (Aisyah & Parker, 2014; Alfitri, 2020; Mashdurohatun et al., 2020), dampak psikologis korban KDRT (Hayati et al., 2015; Mas'udah, 2020; Saraswati, 2020), relasi KDRT dengan teks agama (Aisyah, 2012; Nurtjahyo, 2021; Zuhdi et al., 2019). Penelitian KDRT di media massa masih mendapatkan porsi pembahasan yang masih sedikit, salah satunya adalah berjudul Jenis dan postingan grup Facebook: Perempuan Indonesia bebaskan diri dari kekerasan dalam rumah tangga (Krisvianti & Triastuti, 2020).

Kasus KDRT pasangan artis ini perlu diteliti untuk mengetahui gerakan netizen di media sosial dalam ranah literasi publik terhadap pemahaman dan penolakan KDRT. Selain itu dalam kajian media juga memberikan sumbangsih berupa representasi media dalam menyiarkan kasus KDRT, dan perubahan fungsi netizen dalam kasus KDRT di media sosial.

METODE

Metode yang digunakan dalam artikel ini adalah etnografi karena memiliki keunggulan dalam menceritakan, memahami fenomena sosial yang kompleks, dan membantu penelitian dalam mengembangkan tema dari sudut pandang informan (Rageh et al., 2013). Menurut perumusanya (Kozinets, 2010), netnografi memang dirancang untuk mempelajari budaya dan komunitas online atau fenomena yang berkaitan dengan komunitas online. Dibandingkan dengan etnografi (secara umum, konvensional), seorang netnografer melakukan pencarian data melalui komunikasi yang dimediasi komputer (*computer mediated communication/CMC*) di mana para peneliti online dapat mengumpulkan sejumlah besar data dengan atau tanpa membuat kehadiran mereka terlihat oleh anggota budaya tineliti.

Netnografi bisa diterapkan di media sosial seperti Twitter. Twitter merupakan platform media sosial yang mempunyai keunggulan budaya visual baik berupa teks,

gambar dan video. Sesuai dengan prosedur netnografi menurut Kozinet, penelitian ini mempunyai lima tahapan. *Pertama*, menentukan masalah penelitian, dan menentukan topik yang diteliti. *Kedua*, mengidentifikasi dan menyeleksi komunitas yang diteliti. *Ketiga*, mengumpulkan data. *Keempat*, menganalisis data dan mengkonfirmasi hasil penelitian, dan *Kelima*, yaitu menulis hasil penelitian (Nasrullah, 2017).

Tahapan pertama, yaitu menentukan masalah dan topik dalam artikel ini, dengan meneliti topik KDRT Lesti Kejora dan Rizky Billar. *Tahapan kedua*, yaitu mengidentifikasi dan menyeleksi komunitas yang diteliti. Di tahapan ini peneliti melakukan observasi kasus KDRT Lesti sejak dalam rentang 28 September-30 Oktober 2022 di Twitter. *Tahapan ketiga*, berupa pengumpulan data. *Tahapan keempat*, berupa analisis data, di tahapan ini penulis menganalisis hasil dari observasi, transkripsi gambar, dan video kasus KDRT Lesti menggunakan analisis naratif dengan pisau analisis konsep KDRT dan *Cancel Culture*. Tahapan kelima, berupa menulis hasil analisis yang disajikan peneliti dalam sub bab hasil dan pembahasan.

PEMBAHASAN

Kekerasan Dalam Rumah Tangga

Kekerasan dalam rumah tangga diartikan sebagai perilaku kasar dalam hubungan rumah tangga yang bertujuan untuk mendominasi dan mengendalikan pasangan. Pengertian kekerasan dalam rumah tangga menurut Pasal 1 Undang-Undang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga (Mashdurohatun et al., 2020).

Bentuk kekerasan rumah tangga meliputi pelecehan emosional/psikologis, verbal, fisik, seksual, finansial, dan bisa merambah ke pelecehan digital (Manderson & Bennett, 2013; Munir, 2006). Sedangkan bentuk-bentuk kekerasan yang tertuang di UU PKDRT adalah meliputi kekerasan fisik dalam Pasal 6, kekerasan psikis dalam Pasal 7, kekerasan seksual dalam Pasal 8, dan penelantaran rumah tangga dalam Pasal 9. Pelaku KDRT bisa berposisi sebagai: suami, pasangan, ayah, ayah mertua, ayah tiri, paman, anak laki-laki, atau pihak keluarga laki-laki lainnya.

Pengaturan sanksi diatur di dalam Undang-Undang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Bab VIII tentang Ketentuan Pidana pada Pasal 44-53. Sanksi bisa berupa hukuman 10 tahun penjara apabila pelaku melakukan kekerasan fisik yang tergolong berat, yang menyebabkan seseorang jatuh sakit atau luka berat, sanksi 15 tahun penjara jika menyebabkan korban meninggal dunia, dan hukuman 20 tahun apabila melakukan kekerasan fisik, psikis, dan seksual yang menyebabkan korban tidak sembuh, hilang ingatan, dan gugur atau matinya janin dalam kandungan 20 tahun (Komnas Perempuan, 2020).

Cancel Culture Dalam Media Sosial

Platform jejaring sosial pada awalnya dirancang untuk memungkinkan individu terlibat dalam berbagai bentuk interaksi online. Teknologi masuk ke berbagai aspek masyarakat, telah berubah menjadi istilah umum yang disebut media sosial. Hal tersebut telah menjadi kekuatan yang kuat dalam kehidupan kontemporer dalam membuka jalan bagi kebangkitan budaya partisipatif digital dan gerakan sosial. Media sosial tentu saja telah memunculkan sebuah harapan dan larangan dalam kehidupan modern ini, dari kenyamanan berbelanja online hingga meluasnya disinformasi berjejaring yang disengaja.

Media sosial telah memungkinkan individu untuk terus terhubung meskipun jarak dan keterbatasan fisik lainnya. Namun, itu juga mengantarkan pada budaya digital yang selalu aktif dan komunikasi berkelanjutan (Velasco, 2020). Dengan perkembangan ini di persimpangan masyarakat dan teknologi, bentuk-bentuk kolektivitas baru telah terbentuk. Media sosial tidak hanya menjadi media untuk pertukaran informasi, tetapi juga membuka jalan bagi kebangkitan budaya partisipatif digital dan media sosial.

Perkembangan media digital turut mengubah budaya masyarakat dengan istilah *digital culture* atau *cyber culture*. Budaya digital merupakan praktik sosial maupun nilai-nilai dari komunikasi dan interaksi antarpengguna yang muncul di ruang digital. Budaya itu diproduksi, didistribusikan, dan dikonsumsi melalui jaringan internet dan jaringan yang terbentuk oleh media (Nasrullah, 2017). Perkembangan dari budaya digital ini memediasi dengan istilah budaya pengenyahan atau *cancel culture*.

Tindakan membatalkan (*cancelled*) seseorang, adalah salah satu praktik kolektif spontan yang diprakarsai oleh pengguna media sosial, tanpa mempertimbangkan kemungkinan konsekuensinya. Tidak dapat dipungkiri, budaya pembatalan telah menjadi bagian tak terpisahkan dari ranah budaya digital, terutama ditargetkan terhadap tokoh publik yang melanggar norma-norma longgar penerimaan sosial. *Cancel culture* merupakan manifestasi dari "wokeism" yang merupakan "ideologi yang memandang realitas sebagai sesuatu yang dikonstruksi secara sosial dan didefinisikan oleh kekuasaan, penindasan dan identitas kelompok" (Beiner, 2020).

Cancel culture adalah "ekspresi utama agensi", membatalkan seseorang adalah bentuk "boikot budaya" (Bromwich, 2018). Fenomena ini mungkin merupakan salah satu isu dari demokratisasi wacana. Natalie Pang berpendapat bahwa suara-suara yang terpinggirkan sekarang didengar, dan wacana kurang didominasi oleh individu yang berada dalam posisi kekuasaan dan hak istimewa (Lim, 2020). Terlepas dari gagasan provokatif yang ditimbulkan oleh *cancel culture*, ini juga sekaligus merupakan gerakan sosial yang rumit. Tidak semua orang setuju dengan tujuan dari *cancel culture*. Membatalkan seseorang pada akhirnya adalah permainan kekuasaan, bahwa kekuasaan dapat dirampas dari institusi dan otoritas formal, atau hanya opini populer" (Lim, 2020). *Cancel culture* berasal dari banyak bentuk wacana publik online dan offline di ruang publik. *Cancel culture* mengacu pada penolakan individu melalui pengaduan online yang mengakibatkan pengucilan dan mempermalukan orang. Elemen aktif *cancel culture*

sebagai peristiwa adalah di mana organisasi menyensor, memecat, atau mendorong selebritas atau rakyat jelata untuk mengundurkan diri setelah melanggar norma sosial, adat istiadat, dan hal tabu.

Respon Netizen Dalam Kasus KDRT Lesti-Rizky Billar

Peristiwa KDRT yang dialami Lesti Kejora turut menggemparkan netizen di media sosial. Peristiwa itu menyeruak di media sosial sejak 29 September 2022 setelah Kabid Humas Polda Metro Jaya Kombes menggelar konferensi pers bahwa terlapor Rizky Billar ketahuan selingkuh. Setelah Lesti mengetahui perselingkuhan tersebut, Rizky tersulut emosi dan melakukan kekerasan kepada Lesti. Beberapa kekerasan yang dilakukan Rizky yaitu mencekik dan membanting Lesti ke Kasur. Rizky juga menarik tangan Lesti ke kamar mandi hingga membantingnya di lantai. Usai peristiwa tersebut, Lesti dirawat di Rumah Sakit selama 2 hari dan mengalami sejumlah luka seperti lebam di sebagian daerah yang tertutup pakaian hingga mengalami pergeseran tulang leher. Lesti melayangkan laporan terhadap Rizky dengan pasal 44 UU No. 23 Th. 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga dengan ancaman 5 tahun penjara. Perkembangan kasus selanjutnya, berupa panggilan penyidik tetapi beberapa kali Rizky mangkir karena alasan psikisnya terganggu. Polisi kemudian menetapkan Rizky sebagai tersangka berdasarkan gelar perkara. Rizky ditahan penyidik selama 20 hari. Namun, pada tanggal 13 Oktober 2022, Lesti tiba-tiba mencabut laporannya. Lesti menjelaskan jika dia telah membuat perjanjian dengan suaminya, bahwa Rizky tidak akan mengulangi perbuatannya lagi. Tidak hanya perjanjian, status Rizky sebagai ayah dari anaknya menjadi alasan lain Lesti mencabut laporannya. Meski demikian, penyelesaian kasus secara damai atau *restorative justice* tetap harus melewati mekanisme yang sesuai. Pencabutan laporan tidak serta merta menghentikan proses hukum yang sedang berjalan.

Dari kronologis kasus KDRT Lesti turut menjadikan topik pembicaraan netizen di Twitter, tercatat selama tanggal 28 September hingga 1 Oktober, tagar #LestiKejora #RizkyBillar dan #KDRT menempati urutan lima besar trending topic di Twitter, selama tiga hari berturut-turut memicu emosi netizen. Banyak dukungan netizen yang mengalir pada Lesti, sedangkan Rizky Billar mendapat hujatan netizen, bahkan netizen melakukan pelacakan informasi dari jejak digital Rizky Billar. Dukungan kepada Lesti atas pelaporan KDRT ini dari berbagai lembaga dan publik figur, seperti dari Komnas Perempuan, Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (PPPA), Fatayat NU, dari Melanie Subono hingga Neng Eem. Dukungan dari publik ini berupa apresiasi kepada Lesti yang telah berani bicara dan melaporkan KDRT.

Dukungan dari netizen di Twitter untuk Lesti Kejora turut membangun wacana penolakan KDRT di media sosial. Hal ini pertama kali dicuitkan oleh akun @areajulid pada tanggal 29 September 2022. Postingan akun ini disukai 82 ribu, diretweet sejumlah 14 ribu orang, dan dikomentari 6 ribu orang. Akun ini memberikan penjelasan kabar mengejutkan bahwa pasangan Lesti Kejora dan Rizky Billar yang selama ini muncul sebagai pasangan romantis di media terjerat kasus KDRT. Kecenderungan komentar netizen di postingan

akun @areajulid ini berisi komentar reaktif dengan kebanyakan menghujat Rizky Billar selaku pelaku KDRT, dan netizen juga mengomentari perilaku Rizky Billar yang selingkuh dan melakukan KDRT ini tidak layak dimaafkan.



Gambar 1. Respon Netizen Dalam Kasus KDRT Lesti Kejora

Selain itu para netizen juga mendukung pelaporan KDRT yang dilakukan oleh Lesti, seperti yang disebutkan oleh akun @kevpahl yang memposting agar orang lain yang sedang mengalami KDRT seperti yang dialami Lesti ini mau bicara dan mencari penyelesaian agar tidak terjebak dalam hubungan yang tidak sehat.



Gambar 2. Respon Netizen Dalam Tolak KDRT

Media arus utama @hariankompas dan @jpnncom turut mendukung dan menyuarakan tolak KDRT yang dialami Lesti Kejora. Konstruksi wacana yang dibangun oleh media online ini adalah KDRT masih dianggap aib keluarga, pembenaran atas sikap laki-laki dan KDRT bukan wilayah privat.



Gambar 3. Respon Media Online Dalam Tolak KDRT

Sejak awal kasus KDRT Lesti mencuat, dukungan netizen terhadap Lesti terus mengalir dan netizen menempatkan Lesti sebagai artis panutan karena sikapnya dalam kasus KDRT ini. Menurut netizen, Lesti berbeda dengan kebanyakan artis yang lainnya yang ketika tersandung masalah atau konflik justru terus menerus melakukan konfirmasi di program infotainment maupun podcast artis. Dalam sepuluh hari pertama kasus KDRT ini mencuat Lesti langsung menunjuk kuasa hukum dan tidak pernah dari pihak Lesti membuat konfirmasi di media. Berbeda dari pihak keluarga yang melakukan konfirmasi di media dan justru membuat sentimen negatif dari netizen.



Gambar 4. Respon Netizen Dalam Tolak KDRT

Dalam kasus KDRT Lesti Kejora dan Rizky Billar ini wacana penolakan KDRT dari netizen di Twitter terus menerus mendapatkan dukungan publik. Banyak netizen yang membuat postingan mengenai penyebab KDRT, dampak KDRT, dan banyak yang mulai mengungkap kasus-kasus KDRT di sekitar lingkaran pertemanan maupun keluarga yang mengalami kasus KDRT. Kasus KDRT Lesti Kejora dan Rizky Billar telah membuka wacana publik bahwa KDRT harus ada penanganan dan tidak boleh dinormalisasi. Bahkan dalam penelusuran (search engine) Twitter jika menulis atau mencari kata kunci tentang KDRT, netizen akan diarahkan algoritma Twitter ke Komnas Perempuan maupun Lembaga Bantuan Hukum (LBH) APIK Jakarta agar korban KDRT mau bicara.



Gambar 5. Pranala Bantuan Dalam Aduan KDRT

Respon netizen dalam kasus KDRT artis atau selebritis ini telah mampu menyatukan wacana publik tentang kedaruratan KDRT di Indonesia. Kasus KDRT yang terus naik kasusnya setiap tahun di Indonesia, selama ini hanya menjadi wacana aktifis

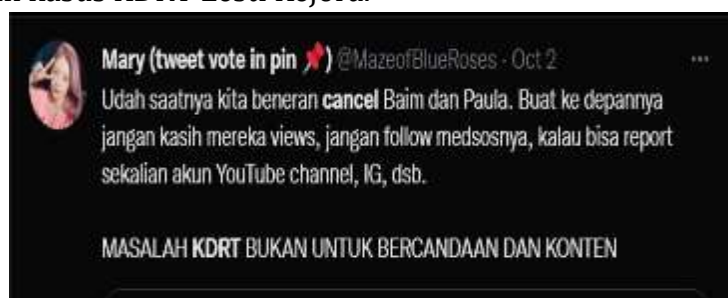
perempuan. Apalagi stigma bahwa KDRT adalah aib keluarga, masalah privat yang kurang elok untuk diungkap di publik, belum lagi mengenai penafsiran agama terhadap kasus dalam rumah tangga turut menjadikan gerakan publik untuk kasus KDRT ini masih senyap dan masih tabu untuk dibahas. Berdasarkan pemantauan peneliti selama 28 September-10 Oktober 2022 tentang reaksi publik mengenai KDRT di kasus Lesti Kejora dan Rizky Billar ini, telah menemukan momentum literasi tentang kedaruratan kasus KDRT. Banyak pihak, baik itu dari Komnas Perempuan, politisi, aktifis perempuan, kalangan artis, *influencer* media sosial, dan terutama netizen turut menggaungkan tolak KDRT dan menghimbau agar pelaku KDRT berani bicara, dan perlu adanya pendampingan terhadap korban KDRT.

Dari kasus KDRT Lesti Kejora dan Rizky Billar per 28 September- 10 Oktober 2022 ini turut memberikan wacana pemahaman publik mengenai penyebab KDRT, bentuk-bentuk KDRT, ancaman pidana bagi pelaku dan cara melaporkannya yang diampifikasi media sosial. Tidak hanya di Twitter wacana pemahaman publik mengenai KDRT ini juga masuk di TikTok, Instagram, YouTube maupun Facebook.

Cancel Culture Dalam Kasus KDRT Lesti Kejora dan Rizky Billar

Dari pembahasan sebelumnya tentang respon netizen di Twitter per 28 September-10 Oktober 2022 yang mempunyai kecenderungan menolak KDRT, merupakan gerakan organik netizen mengenai isu KDRT yang dialami oleh Lesti Kejora. Dari pengamatan peneliti menggunakan metode netnografi menemukan bahwa penolakan netizen mengenai KDRT ini murni gerakan organik netizen yang merupakan bagian dari demokratisasi wacana di media sosial. Hal ini dibuktikan melalui pengamatan peneliti dari tagar #KDRTLesti #LestiKejora dan #RizkyBillar sedikit ditemui postingan yang digerakkan oleh bot (robot) untuk melawan (counter) isu KDRT, dan juga sedikit ditemui mengenai *template* konten yang serupa. Isu penolakan KDRT ini murni dari wacana netizen.

Pemahaman publik mengenai kedaruratan KDRT terus meruncing sebagai wacana di Twitter terutama ketika Baim Wong dan Paula Verhoeven selaku artis yang kerap membuat konten di YouTube memparodikan KDRT, hal yang momentumnya bersamaan dengan kasus KDRT Lesti Kejora.



Gambar 6. Respon Netizen Terhadap Konten KDRT

Dukungan netizen terhadap Lesti dalam kasus KDRT sangat kuat, dan sudah ada pemahaman netizen tentang KDRT sehingga ketika Baim Wong dan Paula memparodikan

KDRT ini mendapatkan sentimen negatif dari netizen. Pemahaman netizen tentang KDRT yang dialami Lesti adalah realita dan bukan komodifikasi konten. Komodifikasi konten diartikan sebagai pembuatan konten yang bertujuan untuk komoditas dan keuntungan (Halim, 2013; Muslikhin et al., 2021). Hujatan netizen dan cancel culture yang dilakukan netizen kepada Baim Wong di konten yang memparodikan tentang KDRT ini memberikan penegasan bahwa masalah KDRT bukan untuk bercandaan yang berfungsi untuk meraup keuntungan dari konten yang dibuat.

Dukungan netizen berbalik arah ketika Lesti per 13 Oktober 2022 mencabut laporan KDRT yang dilakukan oleh Rizky Billar. Dukungan publik kepada Lesti Kejora kini berubah menjadi sentimen negatif dan masuk ke budaya pengenyahan/ pembatalan (cancel culture). Hal ini bisa dilacak dari postingan netizen di Twitter per 13 Oktober- 30 Oktober 2022.



Gambar 7. *Cancel Culture* Netizen Dalam Kasus KDRT Lesti



Gambar 8. *Cancel Culture* Netizen Dalam Kasus KDRT Lesti

Jika netizen pada periode 28 September – 10 Oktober 2022 mendukung Lesti dan menganggap kasus yang dialami Lesti adalah realita, kini beberapa netizen menganggap kasus KDRT Lesti adalah prank yaitu tindakan mengibuli atau tindakan iseng. Prank merupakan produk atau konten di media sosial yang berisi kelakar, olok-olok, seloroh, sendagurau atau dapat juga berarti mengibuli seseorang. Prank merupakan tindakan iseng untuk mendapatkan kesenangan bagi sebagian orang. Seruan *cancel culture* terhadap Lesti Kejora dan Rizky Billar terus digaungkan oleh netizen di Twitter. Netizen kecewa dengan pencabutan kasus KDRT, netizen menganggap pelaporan kasus KDRT yang Lesti alami telah didukung se Indonesia, dan dilihat dari respon publik juga menunjukkan banyak korban KDRT yang mulai berani mengungkap kasusnya.

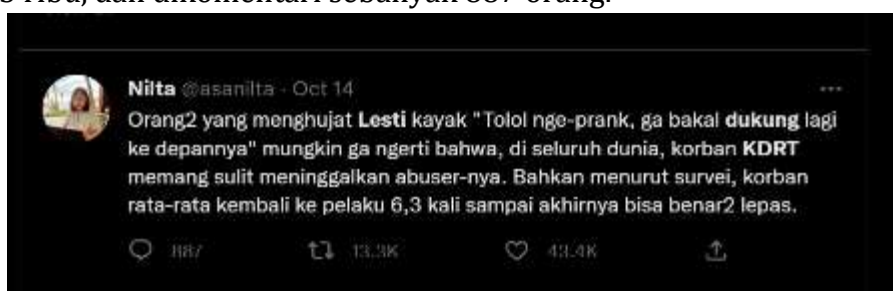


Gambar 9. *Cancel Culture* Netizen Dalam Kasus KDRT Lesti



Gambar 10. *Cancel Culture* Netizen Dalam Kasus KDRT Lesti

Meskipun seruan *cancel culture* terhadap Lesti Kejora dan Rizky Billar terus bergema di Twitter, tetapi netizen juga memberikan perspektif wacana bahwa korban KDRT mengalami masalah yang cukup kompleks, ada banyak alasan sehingga korban KDRT tetap kembali kepada pelakunya. Hal ini sesuai dengan postingan akun @asalnita bahwa menurut survei, rata-rata korban KDRT akan kembali ke pelaku 6,3 kali sampai akhirnya bisa lepas dari pelaku. Postingan @asanilta ini disukai 43 ribu, dan diretweet sebanyak 13 ribu, dan dikomentari sebanyak 887 orang.



Gambar 11. Respon Netizen Dalam Kasus Pencabutan Pelaporan KDRT Lesti

Selain itu akun @magdaleneid selaku media online yang fokus membahas isu perempuan dan feminisme turut membuat postingan bahwa pencabutan pelaporan KDRT oleh Lesti Kejora merupakan kasus yang cukup kompleks, banyak korban KDRT yang kembali kepada pelaku karena KDRT dianggap aib yang perlu ditutupi, korban dimanipulasi secara emosional, pelaku manipulatif berjanji akan berubah, masih cinta, cerai dosa, takut anak tidak punya orang tua lengkap.



Gambar 12. Respon Media Dalam Kasus Pencabutan Pelaporan KDRT Lesti

Cancel Culture yang dilakukan netizen ini merupakan implikasi gerakan publik di media sosial. Media sosial sebagai media publik yang mampu menjembatani wacana dan pengarusutamaan isu-isu publik yang salah satunya adalah KDRT. KDRT yang merupakan isu privat tetapi ketika menyangkut artis yang diamplifikasi oleh media sosial dan kekuatan netizen telah masuk ke ranah publik. Dari kasus KDRT Lesti ini muncullah budaya pengenyahan atau pembatalan (*cancel culture*) yang menggema karena Lesti dianggap idola panutan yang memberikan contoh agar korban KDRT yang lainnya berani bicara dan mengungkap kasusnya. Tetapi harapan netizen seakan pupus ketika Lesti pada akhirnya mencabut laporannya. *Cancel culture* juga bisa menjadi efek jera kepada publik figur seperti artis yang kehidupannya dijadikan komoditas konten media sosial. Posisi netizen seharusnya tidak hanya dipahami gerakan *like* dan *dislike* saja terutama dalam kasus KDRT, netizen juga harus memahami bahwa KDRT adalah kasus yang kompleks. Gerakan netizen di media sosial tentang kasus KDRT harapannya tidak berhenti di kasus Lesti Kejora dan Rizky Billar saja, tetapi terus mengawal isu-isu KDRT di Indonesia.

SIMPULAN

Dari penelitian netnografi dengan mengamati media sosial Twitter per 28 September hingga 30 Oktober 2022, tentang kasus kekerasan dalam rumah tangga yang dialami Lesti Kejora oleh Rizky Billar, dapat disimpulkan bahwa respon netizen ada dua tahap. Pertama, netizen memberikan dukungan kepada Lesti Kejora, mengapresiasi atas keberanian melaporkan kasus KDRT, dan menolak KDRT yang dilakukan Rizky Billar pada 28 September – 10 Oktober 2022. Kedua, netizen memberikan respon berupa budaya pengenyahan atau pembatalan (*cancel culture*) kepada Lesti Kejora dan Rizky Billar setelah pencabutan kasus pelaporan KDRT per 13-30 Oktober 2022.

Kasus KDRT yang menimpa artis Indonesia ini menjadi gerakan organik netizen dalam merespon kasus KDRT di Indonesia yang selama ini belum menjadi isu publik yang dibahas masyarakat secara luas. Momentum KDRT artis ini menjadi penguatan literasi netizen dalam memahami isu KDRT mulai dari bentuk-bentuk KDRT, pelaporan kasus, pidana pelaku KDRT, hingga munculnya pranala bantuan dari Komnas Perempuan maupun Lembaga Bantuan Hukum di media sosial. Meskipun respon netizen dalam kasus KDRT Lesty dan Rizky Billar ini seperti koin bermata dua, yaitu mendukung kemudian menghujat, tetapi dari kasus ini masyarakat semakin memahami kedaruratan kasus KDRT menjadi isu publik yang terjadi di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Aisyah, S. (2012). Rereading patriarchal interpretations on the Qur'an from Ḥadīth perspective in the eve of law no. 23/2004 on the elimination of domestic violence. *Journal of Indonesian Islam*, 6(1), 48–75. <https://doi.org/10.15642/IIS.2012.6.1.48-75>
- Aisyah, S., & Parker, L. (2014). Problematic Conjugations: Women's Agency, Marriage and Domestic Violence in Indonesia. *Asian Studies Review*, 38(2), 205–223. <https://doi.org/10.1080/10357823.2014.899312>
- Alfitri. (2020). Protecting Women from Domestic Violence: Islam, Family Law, and the State in Indonesia. *Studia Islamika*, A27(2), 273–307. <https://doi.org/10.36712/sdi.v27i2.9408>
- Barberá, P., Jost, J. T., Nagler, J., Tucker, J. A., & Bonneau, R. (2015). Tweeting From Left to Right: Is Online Political Communication More Than an Echo Chamber? *Psychological Science*, 26(10), 1531–1542. <https://doi.org/10.1177/0956797615594620>
- Bruni, L., Francalanci, C., & Giacomazzi, P. (2012). The role of multimedia content in determining the virality of social media information. *Information*, 3(3), 278–289.
- Fajar.co.id. (2022). *Cancel Culture Muncul Pasca Lesti Kejora Cabut Laporan KDRT ke Rizky Billar, Ini Maksudnya* . <https://fajar.co.id/2022/10/15/cancel-culture-muncul-pasca-lesti-kejora-cabut-laporan-kdrt-ke-rizky-billar-ini-maksudnya/>
- Halim, S. (2013). Postkomodifikasi Media: Analisis Media Televisi dengan Teori Kritis dan Cultural Studies. *Yogyakarta: Jalasutra*.
- Han, Y., Lappas, T., & Sabnis, G. (2020). The importance of interactions between content characteristics and creator characteristics for studying virality in social media. *Information Systems Research*, 31(2), 576–588.

- Hayati, E. N., Eriksson, M., Hakimi, M., Högberg, U., & Emmelin, M. (2015). "Elastic band strategy": Women's lived experiences of coping with domestic violence in rural Indonesia. *Global Health Action*, 8(1). <https://doi.org/10.3402/gha.v6i0.18894>
- Instagram. (2022). #kdrtlestikejora. <https://www.instagram.com/explore/tags/kdrt/>
- Komnas Perempuan. (2020). *Menemukanali Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT)*. <https://komnasperempuan.go.id/instrumen-modul-referensi-pemantauan-detail/menemukanali-kekerasan-dalam-rumah-tangga-kdrt>
- Komnas Perempuan. (2022, March 7). *Catatan Tahunan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2021*. <https://komnasperempuan.go.id/download-file/816>
- Kozinets, R. v. (2010). *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. Sage Publications Ltd.
- Krisvianti, S., & Triastuti, E. (2020). Facebook group types and posts: Indonesian women free themselves from domestic violence. *SEARCH Journal of Media and Communication Research*, 12(3), 1–17.
- Lim, M. (2017). Freedom to hate : social media , algorithmic enclaves , and the rise of tribal nationalism in Indonesia. *Critical Asian Studies*, 1–17. <https://doi.org/10.1080/14672715.2017.1341188>
- Manderson, L., & Bennett, L. R. (2013). Violence against women in Asian societies. In *Violence Against Women in Asian Societies: Gender Inequality and Technologies of Violence*. Taylor and Francis. <https://doi.org/10.4324/9781315029634>
- Mashdurohatun, A., Gunarto, & Jati, R. H. H. (2020). A policy handling domestic violence against women in Indonesia based on justice. *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 13(4), 196–208.
- Mas'udah, S. (2020). Resistance of women victims of domestic violence in dual-career family: a case from Indonesian society. *Journal of Family Studies*. <https://doi.org/10.1080/13229400.2020.1852952>
- Munir, L. Z. (2006). Domestic violence in Indonesia. *Muslim World Journal of Human Rights*, 2(1). <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-33746367093&partnerID=40&md5=527a5c017fa97a9bde3d23eeb848b2fe>
- Muslikhin, M., Mulyana, D., Hidayat, D. R., & Utari, P. (2021). The commodification, spatialization and structuration of social media in the Indonesian cyber media news. *Media and Communication*, 9(2), 11–118. <https://doi.org/10.17645/mac.v9i2.3752>

- Nasrullah, R. (2016). *Media Sosial: Perspektif Komunikasi, Budaya dan Siosioteknologi*. Simbiosis Rekatama Media.
- Nasrullah, R. (2017). *ETNOGRAFI VIRTUAL ;Riset Komunikasi, Budaya, dan Siosioteknologi di Internet* (1st ed.). Simbiosis Rekatama Media.
- Nasrullah, R. (2021). Manajemen Komunikasi Digital: Perencanaan, Aktivitas dan Evaluasi. In *Prenadamedia Group*.
- Noer, K. U., Chadijah, S., & Rudiati, E. (2021). There is no trustable data: the state and data accuracy of violence against women in Indonesia. *Heliyon*, 7(12). <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e08552>
- Nurtjahyo, L. I. (2021). The issue of rights of religious freedom in some domestic violence cases in Indonesia. *Religions*, 12(9). <https://doi.org/10.3390/rel12090733>
- Rageh, A., Melewar, T. C., & Woodside, A. (2013). Using netnography research method to reveal the underlying dimensions of the customer/tourist experience. *Qualitative Market Research: An International Journal*, 16(2), 126–149. <https://doi.org/10.1108/13522751311317558>
- Saraswati, R. (2020). Shame and Indonesian women victims of domestic violence in making the decision to divorce. *Identities*, 27(5), 557–573. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2019.1600313>
- TheAsianparent.com. (2022). *Cancel Culture, Fenomena yang Menimpa Aktor Johnny Depp*. <https://id.theasianparent.com/cancel-culture>
- TikTok. (2022). “*kdrt lesti dan billar*” di TikTok . <https://www.tiktok.com/search?lang=id-ID&q=kdrt%20lesti%20dan%20billar&t=1667115340663>
- Twitter. (2022). *#kdrtlestikejora*. https://twitter.com/search?q=%23lestikejora&src=typeahead_click&f=top
- Viva.co.id. (2022). *KPI Larang Pelaku KDRT Tampil di TV dan Radio*. <https://www.viva.co.id/berita/nasional/1527355-kpi-larang-pelaku-kdrt-tampil-di-tv-dan-radio>
- Zuhdi, S., Kuswardani, Prakosa, A. L., Kurnianingsih, M., Astuti, W., & Rahman, R. A. (2019). Domestic violence as a consequence of nusyuz under the islamic law and legislation of Indonesia. *Humanities and Social Sciences Reviews*, 7(2), 340–348. <https://doi.org/10.18510/hssr.2019.7240>



Penguatan Pendidikan Karakter dalam Keluarga sebagai Penanggulangan Kejahatan Seksual Bagi Perempuan

Nurul Hidayah¹, Diah Rizki Nur Kalifah^{2*}, Ayu Nur Shawmi³, Ayu Reza⁴, Yuli Yanti⁵

^{1,2,4,5}Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

³Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

*Correspondence: dnurkalifah@gmail.com

Abstract

Lately, various forms of crime often occur that result in victims, the victims of these crimes are women. One of the crimes committed is sexual violence. Therefore, the role of the family as the closest member to the victim is needed. Through the family, various efforts to prevent sexual crimes can be made, namely by strengthening character education. Character education is a process of changing an attitude by giving teaching values, character, morals, and character so that they can take good actions in everyday life. The purpose of this research is to describe the strengthening of character education in the family to prevent the occurrence of sexual crimes among women. This type of research is qualitative through a phenomenological approach. The data collected is from a literature study with document analysis techniques through internet searches, books, journals, and articles. Data analysis techniques consist of data reduction, data presentation, and drawing conclusions. The results of the study indicate that through strengthening character education in the family, it can provide, protect, protect, and minimize sexual crimes against women inside and outside the family and provide strengthening of religious education as a preventive and foundational effort for a woman to avoid various crimes. sexual. Provide sexual education from an early age and provide an understanding of the body parts that other people may and may not touch, especially the opposite sex.

Keywords: *Sexual Violence, Family, Character Education*

Abstrak

Akhir-akhir ini kerap terjadi berbagai bentuk kejahatan yang mengakibatkan korban, korban dari kejahatan itu ialah perempuan. Tindakan kejahatan yang dilakukan salah satunya adalah tindak kekerasan seksual. Oleh karena itu, diperlukannya peran keluarga sebagai anggota yang paling dekat dengan korban. Melalui keluarga dapat dilakukan berbagai upaya pencegahan kejahatan seksual yakni dengan melakukan penguatan pendidikan karakter. Pendidikan karakter merupakan proses mengubah suatu sikap dengan diberikannya pengajaran nilai, budi pekerti, moral, maupun watak agar dapat melakukan suatu tindakan yang baik di kehidupan sehari-hari. Tujuan dari penelitian adalah mendeskripsikan penguatan pendidikan karakter dalam keluarga untuk mencegah terjadinya kejahatan seksual di kalangan perempuan. Jenis penelitian ini ialah kualitatif melalui pendekatan fenomenologi. Data yang dikumpulkan yakni dari studi kepustakaan dengan teknik analisa dokumen melalui penelusuran internet, buku-buku, jurnal, maupun artikel. Teknik analisis data terdiri dari reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa melalui penguatan pendidikan karakter dalam keluarga dapat membekali, menjaga, melindungi, dan meminimalisir tindak kejahatan seksual pada perempuan di dalam maupun di luar keluarga serta memberikan penguatan pendidikan agama sebagai upaya preventif dan pondasi bagi diri seorang perempuan untuk terhindar

dari berbagai tindak kejahatan seksual. Memberikan pendidikan seksual sejak dini dan memberi pemahaman mengenai bagian tubuh yang boleh dan tidak boleh disentuh oleh orang lain terutama lawan jenis.

Kata Kunci: Kekerasan Seksual, Keluarga, Pendidikan Karakter

PENDAHULUAN

Saat ini negara Indonesia terjadi kemunduran dalam akhlak dan budi pekerti salah satunya pada adab dan sopan santun (Mursalim, 2020). Permasalahan ini merupakan suatu tindak kejahatan yang banyak diberitakan pada media elektronik maupun cetak (Robinson, 2018). Kejahatan ialah suatu sikap yang tidak baik dan melenceng dari nilai dan norma yang mendapatkan sebuah hukuman teruntuk siapapun yang melakukan (Bonger, 1945). Kejahatan adalah rentetan hal yang kekal dilakukan manusia sesuai perkembangan zaman (Poerwadarminta, 1990). Berbicara mengenai kejahatan, kekerasan ialah bentuk dari kejahatan yang dilakukan tersebut.

Kejahatan yang dilakukan dengan kekerasan atau yang disebut sebagai "*crime of violence*" misalnya membunuh, memerkosa, menganiaya, merampok dengan senjata, dan menculik (Angkupi, 2022). Salah satu bentuk kekerasan itu adalah kekerasan seksual, yang mana kekerasan seksual bukan memerkosa maupun kekerasan dalam rumah tangga melainkan perilaku yang menurunkan, memaki-maki, melukai, dan berbagai tindakan yang berkaitan dengan anggota badan dengan nafsu perkelaminan, melampiaskan keinginan seksual, serta bagian reproduksi dengan paksaan yang tidak sesuai dimana korban tidak menyetujui hal yang dilakukan dan mengakibatkan kesengsaraan secara fisik, seksual, dan psikis yang dapat menanggung beban ekonomi, budaya, sosial atau politik bagi korban (Hardianti et al., 2021).

Menurut Komisi Nasional Perlindungan Perempuan, terdapat 15 kekerasan seksual diantaranya memerkosa, memaksa kehamilan, mengintimidasi seperti mengancam untuk memerkosa, melakukan aborsi secara paksa, melakukan pelecehan seksual, memaksa kontrasepsi dan sterilisasi, menyiksa seksual, mengeksploitasi seksual, melakukan perdagangan terhadap perempuan dengan bertujuan seksual, memberikan hukuman yang berbau seksual, melakukan tindakan prostitusi, melakukan tradisi yang berbau seksual sehingga berbahaya bagi perempuan, melakukan perbudakan, mengontrol seksual, melakukan perbedaan yang dengan moralitas dan agama, memaksa kawin, salah satunya cerai gantung (Komnas Perempuan, 2021)

Berdasarkan Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan yang terbit setiap 8 Maret 2020 tiap tahunnya mengatakan bahwa kekerasan seksual dari tahun 2011 sampai 2019 berjumlah 46.698 kasus. Dalam hal ini kasus pemerkosaan adalah kasus tertinggi yang berjumlah 9.039 (Santoso, 2020). Sedangkan menurut Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan 8 Maret 2022 kekerasan seksual pada perempuan kasus kekerasan berbasis gender (KBG) berjumlah 338.496 yang mengadu ke Komnas Perempuan sebanyak 3.838, dari lembaga layanan berjumlah 7.029, dan dari BADILAG berjumlah 327.629. dari jumlah tersebut menyatakan jika terdapat peningkatan 50% KBG yang

korbannya adalah perempuan dimana berjumlah 338.49 pada tahun 2021 dari 226.062 pada kasus tahun 2020 sedangkan terjadi peningkatan 52% dari data BADILAG berjumlah 327.629 dari 215.694 pada kasus tahun 2020.

Pada data yang diadukan ke Komnas Perempuan mengalami peningkatan 80% dari 2.134 pada tahun 2020 ke 3.838 pada tahun 2021. Pada data yang diperoleh dari lembaga layanan mengalami penurunan 15% karena lembaga ini tidak beroperasi pada saat pandemi Covid-19 (Komnas Perempuan, 2022). Ketika pandemi Covid-19 kasus kekerasan seksual mengalami peningkatan, sesuai data SIMFONI PPA (Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak) per 1 Januari sampai 26 Juni 2020 ada 1.962 kekerasan seksual pada anak (R.H., 2020).

Berdasarkan data yang dimiliki komnas perempuan, KBGO (Kekerasan berbasis gender online) di 2017 kasus kekerasan seksual perempuan dalam dunia maya ada 65 diantaranya 8 bentuk kekerasan untuk menipu, melecehkan secara online, meretas data, untuk membuat konten ilegal, melanggar privasi, mengancam untuk disebar foto maupun video, mencemarkan nama baik, serta merekrut secara online. Pada tahun 2018 peningkatan sampai 50% yang menyatakan bahwa kekerasan seksual secara online dapat membahayakan (Kusuma & Arum, 2019). Hal tersebut adalah permasalahan yang dialami satu dunia dimana perempuan dewasa atau anak mengalami bentuk kekerasan tersebut, yang berupa pelecehan seksual, memaksa untuk menikah di bawah umur, menjual perempuan, serta kekerasan yang berkaitan dengan fisik dan psikis yang lain (Organization, 2013).

Menurut World Health Organization (WHO) di tahun 2016 terdapat 1 dari 3 bahkan 35% perempuan yang ada di dunia mendapatkan kekerasan fisik maupun seksual (World Health Organization, 2016). Berdasarkan 50% kasus yang terjadi korban pemerkosaan maupun percobaan perkosaan masih dibawah umur atau 18 tahun ke bawah (Yuan NP, Koss MP, 2016). Di Indonesia yakni di Kabupaten Sidoarjo tahun 2014 terdapat 106 kasus diantara kasus tersebut 20 kasus merupakan tindak pelecehan seksual, pemerkosaan, dan pencabulan. Sedangkan di tahun 2015 terdapat 363 kasus diantara kasus tersebut 74 pelecehan seksual yang terdiri dari 10 pelecehan seksual, 49 pencabulan dan 5 perkosaan. Berbeda di tahun 2016 adanya penurunan pada kasus yang berjumlah 279 diantaranya 63 pelecehan seksual, pencabulan dan pemerkosaan, data-data ini diambil dari Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak (P2TP2A) (Rosnawati, 2018).

Melihat hal tersebut maka terdapat pengaruh yang terjadi dari tindak kekerasan seksual seperti merusak organ reproduksi, psikologis terganggu, mengancam masa depan si korban. Akibat yang ditimbulkan dari kekerasan seksual ialah gangguan mental dan emosional, gelisah, atau bahkan bisa jadi korban untuk dilain waktu dan terdapat luka fisik. Berdasarkan studi yang diberikan pada USA *National Institute of Drug Abuse* pada penelitian Wahyuni mendapatkan lebih dari 1.400 perempuan dewasa pada saat kecilnya mengalami pelecehan seksual yang bersangkutan pada obat terlarang, alkohol, maupun gangguan jiwa sedangkan perempuan yang terkena pelecehan seksual non kelamin ketika waktu kecil sangat besar yang berjumlah 2,83 daripada perempuan yang normal (Wahyuni, 2016).

Perempuan adalah makhluk yang paling istimewa sehingga negara melakukan sebuah perlindungan melalui HAM yang diatur pada UU No. 39 tahun 1999 yang mengatakan jika hak asasi wanita ialah mendapatkan perlindungan, dijunjung tinggi dan mendapat kehormatan, tidak diabaikan maupun diambil haknya oleh siapapun apalagi oleh negara. Negara harus melindungi perempuan dari lahir atau batinnya sebab perempuan merupakan masyarakat yang tinggal di suatu negara dan sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Negara Indonesia mengesahkan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan melalui UU No. 7 tahun 1984. Selain itu juga dikeluarkannya UU No. 23 tahun 2004 untuk menghapus kekerasan yang terjadi dalam rumah tangga agar mencegah dan menanggulangi tindak kejahatan maupun kekerasan yang dialami perempuan di dalam keluarga (Jamaludin, 2021).

Melihat banyaknya kasus kekerasan seksual yang dialami, maka adanya sebuah tindakan yang berasal dari keluarga untuk mengurangi tindak kekerasan seksual. Pada penelitian Handayani mengatakan jika menahan agar sesuatu tidak terjadi pada perempuan dan anak memerlukan sebuah interaksi antar keduanya yakni orang tua dan anak agar adanya keterbukaan serta pemahaman tentang pendidikan seks (Handayani, 2017). Melalui komunikasi dapat terjalin hubungan yang harmonis (Nurchahyati & Legowo, 2022).

Terdapat 6 kedudukan pada orang tua salah satunya ialah menjadi pendorong agar meningkatkan kepercayaan dirinya dan berani untuk menentang perilaku kejahatan (Ligina et al., 2018). Selain itu pendidikan agama dan seksual sangat diperlukan bagi perempuan dimana keluarga berperan sebagai guru dan komunikator yang baik. Ada berbagai hal yang dapat diajarkan seperti memberitahu bagian anggota badan yang dapat disentuh dan tidak disentuh oleh orang lain.

Untuk melakukan sebuah pengajaran tersebut dalam keadaan yang sadar agar diri sendiri maupun lingkungannya paham dapat dilaksanakan melalui pendidikan (Hude et al., 2019). Pada UU Sistem Pendidikan Nasional No. 20 Tahun 2003 pasal 1 dan 3 mengatakan tujuan dari pendidikan ialah membimbing pada pendidikan karakter (Ansori, 2020). Karakter yang dibangun merupakan sebuah awal dalam membentuk diri yang berkualitas dan mampu bermanfaat bagi kemajuan negara. Foerster (dalam Doni Koesoema A, 2010) mengatakan karakter ialah hal yang meningkatkan seseorang menjadi pribadi yang lebih baik sehingga setiap manusia dapat diukur melalui karakter.

Berdasarkan UU Pasal 10 ayat 4 UU SPN (Sistem Pendidikan Nasional) mengemukakan jika keluarga merupakan lembaga pendidikan non formal yang mampu memberikan karakter seperti agama, budaya moral, perilaku, sosial maupun keterampilan (Nida, 2019). Melalui penguatan pendidikan karakter di keluarga mampu mencegah tindakan dan berita yang tidak baik. Kehidupan dalam keluarga mampu memberikan watak dan tanggung jawab yang diajarkan orang tua terhadap anak apalagi anak itu adalah seorang perempuan (Fransori et al., 2019). Bagi seorang anak, keluarga merupakan tokoh utama untuk membentuk karakter sebelum berkecimpung ke lingkungan lainnya (Arliman et al., 2022). Pendidikan karakter merupakan penciptaan lingkungan yang membantu

dalam perkembangan etika, tanggung jawab melalui model, dan pengajaran karakter yang baik melalui nilai-nilai universal (Johannes et al., 2021).

Berdasarkan paparan mengenai isu kekerasan seksual yang terjadi pada perempuan maka perlunya penguatan pendidikan karakter di dalam sebuah keluarga sejak dini yang berfungsi sebagai perlindungan dan menjaga diri dalam aktivitas di dalam maupun di luar keluarga. Oleh karena itu, tujuan dari penelitian ini adalah mendeskripsikan penguatan pendidikan karakter dalam keluarga untuk mencegah terjadinya kejahatan seksual di kalangan perempuan.

METODE PENELITIAN

Jenis penelitian yang digunakan adalah metode kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Dimana penelitian yang dilandasi oleh kejadian yang pernah dialami pada seseorang atau individu (Sari et al., 2022). Dengan menggunakan fenomenologi mampu membuktikan penguatan pendidikan karakter dalam keluarga terhadap kejahatan seksual yang dialami oleh perempuan. Data dikumpulkan dari studi kepustakaan pada teknik analisa dokumen melalui penelusuran internet, buku-buku, jurnal, maupun artikel. Teknik analisis data terdiri dari reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Penelitian pada tahap pertama ialah mengamati kejadian yang terjadi. Selanjutnya mencari telaah pustaka dari berbagai referensi seperti jurnal, artikel, buku, media elektronik dan internet yang berkaitan dengan penelitian yang akan diteliti. Kemudian data yang terkumpul dengan tepat dan sesuai diolah dengan dikelompokkan, diklasifikasi, dan direduksi agar menjadi utuh dan berkaitan sehingga bisa dicari efeknya dari permasalahan penelitian. Tahap yang terakhir yakni menguraikan pembahasan dengan melakukan keabsahan data serta menarik kesimpulan (Hadi et al., 2021).

PEMBAHASAN

Tindakan kejahatan seksual yang marak terjadi biasanya dilakukan pada individu yang berdekatan dengan kita misalnya di negara Amerika Utara terdapat 15%-25% perempuan dan 5%-15% laki-laki menjalani pelecehan seksual ketika kanak-kanak. Secara garis besar yang menjadi pelaku merupakan orang terdekat seperti keluarga (kakak atau adik laki-laki, ayah, paman, maupun sepupu) dan sisanya ialah teman atau kerabat yang berhubungan dengan keluarga (asisten rumah tangga, tetangga, atau orang tak dikenal). Menurut wahyuni mengatakan bahwa tindak pelecehan seksual paling banyak dilakukan laki-laki (Wahyuni, 2016). Data yang diambil dari Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia tahun 2018 tindak kekerasan dalam rumah tangga yang terjadi pada perempuan pada umumnya dan paling banyak adalah kekerasan seksual dan fisik (Nuradhawati, 2018).

Pada Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (Kemen PPPA) mengesahkan UU No. 23 Tahun 2004 mengenai Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga agar menindaklanjuti KDRT yang kerap terjadi. Masyarakat wajib untuk

memperoleh keamanan dan kebebasan atas segala tindak kekerasan. Masyarakat yang notabennya paling banyak perempuan wajib memperoleh perlindungan dan dilindungi dari segala kekerasan maupun perbuatan yang mengancam atau menurunkan derajat dan harkat martabatnya sebagai manusia (Kemen PPPA, 2018). Perolehan data dari BPS dan Kemen PPPA tahun 2006 pada kasus kekerasan perempuan menerangkan 51,1% dilakukan oleh suami, 11,7% dilakukan oleh orang tua atau mertua atau anak atau sanak saudara, 19,6% dilakukan oleh tetangga, 2,5% dilakukan oleh majikan, 2,9% dilakukan oleh teman kerja, 0,2% dilakukan oleh guru dan 8,0% dilakukan oleh orang yang tak dikenal (Fantari, 2019).

Seseorang yang menjadi pelaku kejahatan seksual memiliki cedera pada anggota badannya, cedera tersebut memang tidak berdarah namun memiliki dampak yang mendalam dan menyakiti individu atau korban. Cedera psikis yang menimpa batin korban sehingga berdampak seperti lenyapnya kepercayaan diri, menutup diri dalam lingkungan, depresi dalam waktu yang lama dan lain-lain. Apabila perempuan saat kanak-kanak mendapatkan peristiwa yang tidak baik maka akan selalu diingat sampai manula. Dalam otak beranggapan jika kejadian yang kurang baik akan selalu diingat berbeda dengan peristiwa yang baik jika diingat akan berdampak baik pula. Jika seorang perempuan telah mendapati tindak kejahatan seksual terlebih hal itu diketahui oleh sekolah maupun lingkungannya maka yang akan terjadi ialah dicaci dan maki, dijauhkan, dihindarkan, bahkan tidak ditemani atau dianggap keberadaannya karena jika sudah mengalami tindakan tersebut disebut sebagai orang yang sudah kotor. Perempuan-perempuan maupun anak-anak yang telah mengalami tindak kejahatan seksual seharusnya diberikan perbuatan yang memberikan mereka semangat untuk hidup dan melanjutkan kehidupannya, membangun percaya dirinya, dan berani untuk bergaul bersama di lingkungannya. Hal yang diperlukan jika telah terjadi seperti mendampingi psikologisnya dan memberikan dukungan dari dalam terlebih dukungan dari keluarga terdekatnya yakni orang tua agar korban tidak menjalani keadaan yang terpuruk. Jika dijabarkan mengenai tindak kejahatan seksual yang dialami akan sangat sulit apalagi jika diungkapkan melalui kata-kata atau menceritakannya karena membutuhkan waktu yang cukup lama.

Beberapa orang yang tinggal bersama dan sepanjang hidup ialah keluarga (Sukardi, 2017). Dalam satu keluarga biasanya terdapat ayah, ibu, anak, kakek, nenek, pembantu rumah tangga maupun saudara lainnya (Arliman et al., 2022). Sebuah keluarga merupakan tempat yang paling berharga dan awal mula individu berkembang dan menanamkan nilai dan norma. Dari keluarga seorang perempuan dapat belajar secara non formal. Keluarga sendiri dalam kegiatan yang diajarkan dibentuk melalui emosional yang tergambar pada orang tuanya (Soekanto, 2009).

Adanya dukungan keluarga mampu menurunkan cedera psikis yang terjadi akibat tindak kekerasan seksual. Melalui keluarga korban atau perempuan yang mendapatkan perilaku kejahatan seksual dapat memberikan penyemangat dan memberikan pendidikan terhadap hal tersebut agar di masa yang akan datang tidak terulang kembali. Jika membahas mengenai tindak kejahatan seksual secara kontinyu maka akan memberikan

efek yang kurang baik karena dapat membalikkan atau mengingat keadaan yang telah dilaluinya. Sebagai keluarga sebaiknya mampu memberikan rasa aman korban agar dapat mengutarakan apa yang ingin disampaikan atau keterbukaan dalam menjalin komunikasi.

Cara yang dilakukan keluarga sehingga dapat menurunkan efek trauma pada korban kejahatan seksual ialah melalui pendekatan secara psikologi. Keluarga dapat memberikan cinta kasihnya dan menyemangati ketika sedang mengalami hal yang tidak baik dari psikisnya. Orang tua merupakan ruang yang paling aman dan nyaman ketika mengutarakan keluh kesah yang terjadi. Orang tua juga dapat menjadi sahabat atau teman dalam keluarga agar mampu berkomunikasi lebih terbuka dari yang telah terjadi. Orang tua memiliki peran yang penting dalam keluarga sebagai usaha dalam menegahkan terjadinya tindak kejahatan seksual melalui pendidikan seks bagian anggota tubuh yang dapat disentuh maupun tidak dapat disentuh seperti memahami kepadanya anggota tubuh yang tidak dapat disentuh oleh orang lain misalnya dada, dubur dan kemaluan. Apabila orang tua tidak memahami mengenai pendidikan seks maka individu tersebut akan mencarinya melalui orang lain maupun internet yang bisa jadi memberikan dampak yang kurang baik. Selain itu orang tua memahami pendidikan agama untuk memperkuat agar terhindar dari kejahatan seksual baik dari pelaku maupun menjadi korban.

Orang tua berperan dalam menghasilkan suatu perubahan positif bagi anak sesuai dengan norma serta peraturan yang berlaku di kehidupan bermasyarakat. Sejalan dengan pendapat (Atmosiswoyo, 2012) orang tua adalah suatu motif keluarga dalam membina perilaku agar sesuai norma dan nilai yang baik serta diharapkan sesuai aturan di masyarakat. Cara- cara yang dilakukan orang tua tersebut meliputi memberikan pengasuhan, pendidikan, bimbingan, motivator dan fasilitator. Indikator peran orang tua dalam mendukung keberhasilan Pendidikan karakter yaitu: 1) Membimbing dan menjadi seorang panutan (Roesli et al., 2018). 2) Pembelajaran karakter yang baik serta mendorong untuk bersikap disiplin agar mampu berperilaku sesuai dengan yang telah diajarkan. Kedua indikator tersebut dapat dilakukan melalui tindakan sebagai berikut: 1) Tugas serta kewajiban orangtua sebagai agenda utama, 2) Mengevaluasi kegiatan yang dilakukan sehari-hari, 3) Mempersiapkan diri menjadi sosok teladan yang baik, 4) *Open minded* terhadap apa saja yang sedang anak alami, 5) Menggunakan bahasa karakter. 6) Memberi hukuman tanpa kekerasan. 7) Belajar untuk mendengarkan. 8) Terlibat secara menyeluruh di segala aspek kehidupan, dan 9) Mendidik karakter dengan memberi contoh (Zubaedi, 2012). Sedangkan Penguatan Pendidikan Karakter merupakan salah satu program pemerintah dalam rangka menumbuhkembangkan karakter.

Pencegahan yang dilakukan dengan berurutan agar mampu memberitahu nilai yang berkaitan dengan Tuhan, individu itu sendiri, antar sesama, lingkungan maupun bangsa yang terlaksana melalui pikiran, sikap, perbuatan, maupun perasaan yang berlandaskan pada norma hukum, agama, dan adat istiadat ialah pendidikan karakter (Sujatmiko et al., 2019). Dari pendidikan karakter dapat membubuhkan dan membentangkan terus menerus karakter yang berlandaskan nilai agama, budaya, dan falsafah negara yang

diimplementasikan baik itu di rumah, sekolah atau di lingkungan masyarakat agar perilaku karakter yang baik dapat terbentuk (Anwar & Choeroni, 2019).

Sejatinya, pendidikan karakter yang merupakan pedagogi lebih menekankan pada nilai-nilai. Nilai adalah salah satu motor penggerak sejarah dan perubahan sosial. Tanpa nilai maka tatanan peradaban manusia dapat menjadi binasa. Untuk itu, maka ada tiga matra dalam pembentukan pendidikan karakter, yakni individu, sosial, dan moral yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain (Doni Koesoema A, 2010). Megawangi, pencetus pendidikan karakter di Indonesia menyusun sembilan pilar karakter mulia yang akan menjadi target dalam program pembelajaran yang disesuaikan dengan tahap perkembangan anak yaitu: cinta Allah dan kebenaran; tanggung jawab, disiplin, dan mandiri; amanah; hormat dan santun; kasih sayang, peduli, dan kerjasama; percaya diri, kreatif, dan pantang menyerah; adil dan berjiwa kepemimpinan; baik dan rendah hati; serta toleran dan cinta damai (Mulyasa, 2014).

Ada dua metode yang bisa diterapkan dalam penguatan pendidikan karakter, yakni secara langsung maupun tidak langsung. Metode langsung yakni penentuan perilaku baik sebagai upaya indoktrinasi berbagai ajaran. Sementara metode tidak langsung yakni penciptaan situasi yang memungkinkan perilaku baik dapat dipraktikan. Dalam lembaga pendidikan sekolah, penguatan pendidikan karakter dijadikan sebagai kurikulum tidak tertulis (*hidden curriculum*). Pendekatan pendidikan karakter dilakukan secara holistik, yaitu (1) melalui semua program, kegiatan baik kokurikuler maupun ekstrakurikuler, dan situasi sekolah; (2) keterlibatan seluruh civitas sekolah, seperti kepala sekolah, guru, staf, serta karyawan sekolah; (3) keterlibatan orang tua (Suparno, 2015).

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan menerapkan penguatan pendidikan karakter penerus bangsa melalui gerakan penguatan pendidikan karakter (PPK) yang dilaksanakan sejak tahun 2016. Menurut (Laksono, 2019) Penguatan Pendidikan Karakter merupakan suatu gerakan pendidikan di bawah naungan satuan pendidikan untuk menguatkan karakter melalui kegiatan harmonisasi oleh hati, olah rasa, olah pikir dan olah raga dengan pelibatan serta kerjasama antara sekolah, keluarga dan masyarakat. Peran orang tua sangatlah penting dalam pendidikan di rumah, sebab pertama kali memperoleh bimbingan dan pendidikan dari orang tuanya di rumah. Orangtua sebagai pendidik pertama serta utama dalam rangka menumbuhkembangkan karakter (Maifani, 2016). Berdasarkan pernyataan tersebut diatas peranan atau tugas orangtua dalam mendidik serta mengembangkan karakter sangatlah penting. Berdasarkan hasil angket, wawancara, observasi dan dokumentasi yang telah dilakukan dalam penelitian Utami diperoleh kesimpulan data penelitian yaitu: 8 anak yang diteliti sudah memiliki sikap disiplin dan tanggung jawab dengan baik dan mendapatkan peran orangtua secara penuh, orangtua selalu melaksanakan tugas atau peranannya dalam memantau perkembangan karakter, anak dalam belajar di rumah serta mengarahkan anak untuk selalu bersikap disiplin dan tanggung jawab dengan baik (Utami et al., 2022).

Perilaku yang dilakukan oleh keluarga tentu akan memberikan pengaruh terhadap cara berperilaku anak. Sedangkan menurut (Arofah, 2017) menemukan bahwa *self-disiplin*

merupakan hal penting dalam penguatan karakter. Berbeda dengan pernyataan (Ariyati & Dimiyati, 2018) bahwa keluargalah yang berperan cukup besar dalam penguatan karakter terutama pada anak usia dini. Terdapat dua pendapat yang dinilai dapat dilakukan untuk menguatkan karakter yang pertama yaitu penerapan konsep pembelajaran, pembiasaan, penguatan dan keteladanan. Strategi yang seperti ini sebenarnya telah banyak diungkapkan oleh beberapa ahli diantaranya, (Maragustam, 2015) yang menjelaskan strategi pembentukan karakter dengan holistic- Integratif, yang dijelaskan dengan lima bagian strategi yaitu; (a) *moral acting* melalui pembiasaan dan membudayakan sikap-sikap baik yang dapat dijadikan hal yang diyakini, dipikirkan dan menjadikannya sesuatu yang senang untuk dilakukan hingga tidak ditemukan beban dalam pelaksanaannya; (b) *moral knowing*, atau membelajarkan pengetahuan tentang nilai-nilai yang baik, karena pembiasaan saja tidak cukup, namun harus dibarengi dengan pemahaman dan pengetahuan tentang tindakan mana yang baik dan buruk (c) *moral feeling and loving*, atau mengajarkan kepada anak untuk dapat merasa yang baik dan mencintai yang baik.

Hal ini merupakan tahap lanjutan dari dua tahap sebelumnya, setelah seseorang membiasakan diri dan mengetahui perbuatan, maka akan timbul rasa cinta terhadap apa yang dilakukan. Rasa cinta inilah yang menjadi kekuatan bagi seseorang untuk melakukan suatu kebaikan (d) *moral model*, atau memberikan contoh yang baik bagi anak di lingkungan sekitarnya agar dapat dicontoh anak dengan mudah, dan yang terakhir (f) tobat dari dosa dan perilaku yang tidak bermanfaat melalui tiga rukun yakni *takhalli* (penarikan diri atau menarik diri dari segala yang mengalihkan dirinya dari kebaikan dengan penuh penyesalan), *tahalli* (berhias dengan perilaku terpuji atau mencoba menyibukkan diri dengan perbuatan dan sikap baik) dan *tajalli* (berupa hidayah yang memperlihatkan kebenaran yang ditunjukkan oleh cahaya ghaib, sebagai hasil dari unsur *takhalli* dan *tahalli*). Beberapa kegiatan yang dilakukan untuk menguatkan karakter yakni:

Melakukan kegiatan sesuai dengan nilai yang akan dibangun. Seperti: ibadah untuk menumbuhkan nilai religiusitas, melaksanakan tugas rumah dan sekolah untuk menumbuhkan nilai mandiri dan tanggung jawab, kerjasama mengerjakan tugas dengan anggota keluarga untuk menumbuhkan nilai gotong royong dan taat aturan pemerintah sebagai wujud nilai nasionalis;

1. Melaksanakan kegiatan sekolah atau kegiatan yang seharusnya dilakukan disekolah dan dirumah. Seperti shalat, membaca Al-Qur'an, dll;
2. Menjaga hidup bersih dan sehat serta mengikuti himbauan pemerintah (Nazula & Munastiwi, 2021).

Pembekalan ilmu agama sejak usia dini merupakan langkah preventif adanya tindakan pelecehan terhadap sesama. Agama bukan menjadi senjata bagi orang tua untuk menakut-nakuti, tetapi justru seharusnya melalui pemahaman agama yang holistik, orang tua mampu mengajarkan tentang kasih sayang dan hidup rukun. Tindakan preventif tersebut tidak akan berarti tanpa adanya partisipasi dan kesadaran banyak pihak. Dengan demikian segala bentuk pelecehan yang mengancam seorang perempuan kita dapat diminimalisasi bahkan dihilangkan dari muka bumi ini (Yusmiati, 2020).

SIMPULAN

Salah satu kejahatan yang marak terjadi ialah kejahatan seksual dimana korbannya perempuan. Kejahatan seksual dapat dicegah dan ditanggulangi dengan berbagai kebijakan yang lengkap. Peraturan yang terdapat di KUHP harusnya menjalani peralihan dari materi sampai ke substansinya termasuk perlindungan terhadap perempuan pada tindak kekerasan seksual. Bentuk kekerasan seksual yang biasanya terjadi ialah pelecehan seksual, perkosaan, pelacuran, dan pencabulan. Lembaga utama yang memiliki peran penting untuk menanamkan nilai dan membentuk karakter pada tiap-tiap anggota keluarganya adalah keluarga. Keluarga bagian terkecil dalam masyarakat tetapi mempunyai andil yang cukup besar dalam melindungi anggota keluarga yang ada di dalamnya. Peranan keluarga terhadap perkembangan karakter sangatlah berpengaruh, dalam penguatan pendidikan karakter disiplin dan tanggung jawab maka tingkah laku atau kepribadian akan menjadi lebih baik. Melalui pendidikan karakter mampu menjadikan individu terutama perempuan agar menjadi pribadi yang disiplin, bertanggung jawab, dan memiliki moral. Secara umum orang tua berperan menjadi pendidik, pendorong, panutan, pengawas, konselor dan komunikator. Untuk meminimalisir kekerasan seksual terutama pada perempuan dan anak-anak, keluarga berupaya dengan berbagai cara agar hal itu tidak terjadi pada anggota keluarga di dekatnya. Berbagai macam hal yang dilakukan keluarga sebagai pencegah terjadinya kejahatan seksual yaitu memberikan pendidikan karakter, memberikan pemahaman pendidikan seks sejak dini, memahami efek dan hal yang membahayakan pada kekerasan seksual, menginformasikan bagian anggota tubuh yang dapat dan tidak dapat disentuh orang lain apabila tidak diizinkan, memberikan pengetahuan agama yang berkaitan dengan tindak kekerasan seksual, memahami mengenai nilai dan norma jika melakukan tindak kejahatan seksual serta menanamkan nilai karakter berupa disiplin, tanggung jawab, jujur, dan lain sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

- Angkupi, H. A. I. P. P. (2022). Tinjauan Hukum Terhadap Penegakan Hukum Tindak Pidana Kekerasan Yang Dilakukan Secara Bersama Sama. *Justice Law: Jurnal Hukum*, 2(2), 45–53.
- Ansori, M. (2020). *Dimensi HAM dalam Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional Nomor 20 Tahun 2003*. Iaifa Press.
- Anwar, K., & Choeroni, C. (2019). Model Pengembangan Pendidikan Karakter Berbasis Penguatan Budaya Sekolah Religius Di Sma Islam Sultan Agung 3 Semarang. *Al-Fikri: Jurnal Studi Dan Penelitian Pendidikan Islam*, 2(2), 90–101.
- Ariyati, T., & Dimiyati, D. (2018). Pentingnya peran keluarga untuk penguatan karakter dalam membentuk akhlak baik pada anak usia dini. *Seminar Nasional Dan Call for Paper "Membangun Sinergitas Keluarga Dan Sekolah Menuju PAUD Berkualitas*.
- Arliman, L., Arif, E., & Sarmiati, S. (2022). Pendidikan Karakter Untuk Mengatasi Degradasi

Moral Komunikasi Keluarga. *Ensiklopedia of Journal*, 4(2), 143–149.

Arofah, L. (2017). Pentingnya siswa memiliki self discipline sebagai alternatif penguatan karakter. *Seminar Nasional Bimbingan Konseling Universitas Ahmad Dahlan*, 2.

Atmosiswoyo, S. & S. (2012). *Peran Keluarga: Anak Unggul Berotak Prima*. Gramedia Pustaka Utama.

Bonger, W. A. (1945). *Pengantar tentang kriminologi* (Issue 16). Pembangunan.

Doni Koesoema A. (2010). *Pendidikan Karakter : Strategi Mendidik Anak di Zaman Global*. Grasindo.

Fantari, D. R. (2019). *Pemukulan Suami Terhadap Istri Ditinjau Dari Hukum Islam (Studi Terhadap Pasal 5 Dan 6 UU No 23 Tahun 2004 Tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga)*. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.

Fransori, A., Sulistijani, E., & Parwis, F. Y. (2019). Penyuluhan Pola Asuh Orang Tua Terhadap Anak Dalam Penguatan Pendidikan Karakter Anak Dan Literasi Digital Pada Ibu-Ibu Majelis Taklim Al-Hidayah Depok. *Jurnal Pengabdian Masyarakat Ilmu Keguruan Dan Pendidikan (JPM-IKP)*, 2(01).

Hadi, A., Asrori, A., & Rusman, R. (2021). *Penelitian kualitatif: studi fenomenologi, case study, grounded theory, etnografi, biografi*. Pena Persada.

Handayani, M. (2017). Pencegahan kasus kekerasan seksual pada anak melalui komunikasi antarpribadi orang tua dan anak. *Jurnal Ilmiah Visi*, 12(1), 67–80.

Hardianti, F. Y., Efendi, R., Lestari, P. D., & Puspoayu, E. S. (2021). Urgensi Percepatan Pengesahan Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual. *Jurnal Suara Hukum*, 3(1), 26–52.

Hude, D., Febrianti, N. A., & Cece, C. (2019). Penguatan Pendidikan Karakter Melalui Kearifan Lokal Berbasis Al-Qur'an (Implementasi di SMAN Kabupaten Purwakarta). *Alim/ Journal of Islamic Education*, 1(2), 335–352.

Jamaludin, A. (2021). Perlindungan Hukum Anak Korban Kekerasan Seksual. *JCIC: Jurnal CIC Lembaga Riset Dan Konsultan Sosial*, 3(2), 1–10.

Johannes, N. Y., Salamor, L., & Taihuttu, E. S. (2021). Strategi Sekolah Dalam Penguatan Pendidikan Karakter Melalui Kemitraan Dengan Keluarga Sendiri Pada SD Negeri 2 Hulaliu. *Pedagogika: Jurnal Pedagogik Dan Dinamika Pendidikan*, 9(1), 1–10.

Kementerian Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan Anak. (2018). *Perempuan Rentan Jadi Korban Kdrt, Kenali Faktor Penyebabnya*. <https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/31/1742/Perempuan-Rentan-Jadi-Korban-Kdrt-Kenali-Faktor-Penyebabnya>.
<https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/31/1742/perempuan-rentan-jadi-korban-kdrt-kenali-faktor-penyebabnya>

Kusuma, E., & Arum, N. S. (2019). Memahami dan Menyikapi Kekerasan Berbasis Gender Online. *Panduan Materi, SAFEnet*.

Laksono, T. H. (2019). *Implementasi Peraturan Presiden No 87 Tahun 2017 Tentang*

Penguatan Pendidikan Karakter Di Sekolah Dasar Magelang. Skripsi, Universitas Muhammadiyah Magelang.

- Ligina, N. L., Mardhiyah, A., & Nurhidayah, I. (2018). Peran orang tua dalam pencegahan kekerasan seksual pada anak sekolah dasar di Kota Bandung. *Ejournal Umm*, 9(2), 109–118.
- Maifani, F. (2016). Peranan Orang Tua dalam Pembentukan Karakter Anak Sejak Dini di Desa Lampoh Tarom Kecamatan Kuta Baro Kabupaten Aceh Besar [PhD Thesis]. *UIN Ar-Raniry Banda Aceh*, 1–60.
- Maragustam, M. (2015). Paradigma revolusi mental dalam pembentukan karakter bangsa berbasis sinergitas islam dan filsafat pendidikan. *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 12(2), 161–175.
- Mulyasa. (2014). *Manajemen Pendidikan Karakter*. Bumi Aksara.
- Mursalim, M. (2020). *Implementasi bimbingan dan konseling dalam mengatasi dekadensi moral peserta didik MAN 1 Parepare*. IAIN Parepare.
- Nazula, L., & Munastiwi, E. (2021). Penguatan Karakter Anak dalam Keluarga dalam Situasi Pandemi Covid-19. *Jurnal Pendidikan Dan Keluarga*, 12(02), 84–95.
- Nida, T. (2019). Pendidikan karakter perilaku sosial anak usia sekolah dasar dalam keluarga di kota banjarmasin. *Tarbiyah: Jurnal Ilmiah Kependidikan*, 8(1), 75–90.
- Nuradhawati, R. (2018). Peran pusat pelayanan terpadu pemberdayaan perempuan dan anak (P2TP2A) dalam Pendampingan perempuan dan anak korban kekerasan dalam rumah Tangga (KDRT) di Kota Cimahi. *Jurnal Academia Praja*, 1(01), 149–184.
- Nurchahyati, E. V., & Legowo, M. (2022). Peran Keluarga dalam Meminimalisir Tingkat Kekerasan Seksual pada Anak. *Jurnal Hawa: Studi Pengarus Utama Gender Dan Anak*, 4(1), 22–30.
- Organization, W. H. (2013). *Violence against women: The health sector responds*. World Health Organization.
- Perempuan), K. N. A. K. T. P. (Komnas. (n.d.). *Bayang-bayang Stagnansi: Daya Pencegahan dan Penanganan Berbanding Peningkatan Jumlah, Ragam dan Kompleksitas Kekerasan Berbasis Gender terhadap Perempuan*. <https://komnasperempuan.go.id/Siaran-Pers-Detail/Peringatan-Hari-Perempuan-Internasional-2022-Dan-Peluncuran-Catatan-Tahunan-Tentang-Kekerasan-Berbasis-Gender-Terhadap-Perempuan#:~:Text=CATAHU%202022%20mencatat%20dinamika%20pengaduan,Kasus%2C%20dan%20BADI>.
- Poerwadarminta, W. J. S. (1990). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka. Jakarta.
- R.H. (2020). *Selama Pandemi Corona, Hampir 2 Ribu Anak Indonesia Alami Kekerasan Seksual*. <https://www.suara.com/Health/2020/07/08/083741/Selamapandemi-Corona-Hampir-2-Ribu-AnakIndonesia-Alami-Kekerasan-Seksual>.
- Rilis resmi Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan). (n.d.). *15 Bentuk Kekerasan Seksual: Sebuah Pengenalan, dapat dilihat dalam Web*

Resmi Komnas Perempuan. <https://komnasperempuan.go.id/instrumen-modul-referensi-pemantauan-detail/15-bentuk-kekerasan-seksual-sebuah-pengenalannya>.

Robinson, G. B. (2018). *The Killing Season*. Princeton University Press.

Roesli, M., Syafi'i, A., & Amalia, A. (2018). Kajian islam tentang partisipasi orang tua dalam pendidikan anak. *Jurnal Darussalam: Jurnal Pendidikan, Komunikasi Dan Pemikiran Hukum Islam*, 9(2), 332–345.

Rosnawati, E. (2018). Peran Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak (P2TP2A) dalam mengatasi kekerasan dalam rumah tangga. *Kosmik Hukum*, 18(1).

Santoso, B. (2020). *Komnas: Tiap 2 Jam, 3 Perempuan Indonesia Alami Kekerasan Seksual*.

Sari, I. N., Lestari, L. P., Kusuma, D. W., Mafulah, S., Brata, D. P. N., Iffah, J. D. N., Widiatsih, A., Utomo, E. S., Maghfur, I., & Sofiyana, M. S. (2022). *Metode Penelitian Kualitatif*. UNISMA PRESS.

Soekanto, S. (2009). *Sosiologi Keluarga*. PT Rineka Cipta.

Sujatmiko, I. N., Arifin, I., & Sunandar, A. (2019). Penguatan Pendidikan Karakter di SD. *Jurnal Pendidikan: Teori, Penelitian, Dan Pengembangan*, 4(8), 1113–1119.

Sukardi, R. (2017). Pendidikan Nilai; Mengatasi Degradasi Moral Keluarga. *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan FKIP*, 1(2).

Suparno, P. (2015). Pendidikan karakter di sekolah. *Yogyakarta: Kanisius*, 35–37.

Utami, H. P., Setiawan, A., & Nugroho, W. (2022). Efektivitas Parental Support Pada Penguatan Pendidikan Karakter Siswa Kelas V Sekolah Dasar. *Al-Muaddib: Jurnal Kajian Ilmu Kependidikan*, 4(2), 147–153.

Wahyuni, S. (2016). Perilaku Pelecehan Seksual dan Pencegahan Secara Dini Terhadap Anak. *Jurnal Raudhah*, 4(2).

World Health Organization. (n.d.). *Violence against women*. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs239/en/>.

Yuan NP, Koss MP, S. M. (2016). *The Psychological Consequences of Sexual Trauma [dokumen penelitian]. [Harrisburg]: National Resource Center on Domestic Violence*. http://www.vawnet.org/applied-researchpapers/print-document.php?doc_id=349.

Yusmiati, E. I. (2020). Peran Pembimbing Kemasyarakatan dalam Upaya Penanganan Kasus Pelecehan Seksual Anak. *Jurnal Pemikiran Dan Pengembangan Pembelajaran*, 2(1), 1–8.

Zubaedi. (2012). *Desain Pendidikan Karakter*. Kharisma Putra Utama.



Marital Rape: Antara Maslahat dan Mafsadat (Pendekatan Maqashid al-Syariah dalam Penanganan Kekerasan Seksual)

Farit Afrizal^{1*}, Birrul Qodriyyah²

^{1,2}Institut PTIQ Jakarta

*Correspondence: faridafrizal@ptiq.ac.id

Abstract

*This article discusses sexual relations in the domestic sphere that occur without either party's consent, also known as marital rape. Sexual relationships without either party's consent are often emotionally and physically brutal. This article discusses the positive and negative aspects of marital rape using descriptive-analytic research methods. Using the maqashid al-Syariah approach to marital rape, it was discovered that the mafsadat caused by marital rape far outweighed the benefits. Furthermore, the benefits that arise are contrary to the main principles of marriage, such as *mu'asyarah bi al-ma'ruf*, so the benefits that arise are classified as *maslaha al-mulghah*.*

Keywords: *Marital Rape; Maslahat; Mafsadat; Maqashid al-Syariah*

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan hubungan seksual di ranah domestik yang dilakukan tanpa melalui persetujuan salah satu pihak atau sering disebut dengan marital rape. Hubungan seksual tanpa persetujuan salah satu pihak cenderung menjadi tumpul secara emosional dan bahkan tidak jarang brutal secara fisik. Menggunakan deskriptif-analitik sebagai metode penelitian, artikel ini berfokus pada pembahasan mengenai masalah dan mafsadat marital rape. Menggunakan pendekatan maqashid al-Syariah dalam melihat marital rape ditemukan bahwa mafsadat yang lahir dari marital rape jauh lebih banyak dari maslahatnya. Selain itu, masalah yang muncul juga bertentangan dengan prinsip utama dalam pernikahan seperti *mu'asyarah bi al-ma'ruf* sehingga masalah yang muncul masuk pada kategori *mashlalah al-mulghah*.

Kata Kunci: Marital Rape; Maslahat; Mafsadat; Maqashid al-Syariah

PENDAHULUAN

Membangun mahligai rumah tangga melalui pernikahan merupakan cara satu-satunya yang dilegalkan dalam Islam untuk memenuhi kebutuhan dasar biologisnya serta untuk merealisasikan salah satu dari Maqashid Syariah, *hifzh al-nasl* (Atabik & Khoridatul Mudhiyah, 2014, p. 287). Karenanya, seharusnya relasi antara keduanya merupakan relasi yang serasi dan selaras karena tidak mudah untuk bisa merelisasasikan tujuan utama pernikahan khususnya untuk mendapatkan ketenangan saat salah satu dari keduanya

merasa lebih superior dibandingkan dengan yang lain. Namun, memang pada kenyataannya di Indonesia masih banyak yang menilai perempuan inferior dibandingkan laki-laki dan dianggap hanya sebagai pekerja domestic saja (Apriliandra & Krisnani, 2021, p. 1).

Anggapan seperti ini dalam fakta sejarah sudah terjadi sejak lama sebelum kedatangan Islam. Perempuan hanya dipandang sebagai makhluk kedua dan kadang kalanya dianggap sebagai properti yang bisa diwariskan dari generasi ke generasi (Asriaty, 2016, p. 176). Relasi yang tidak sejajar antara laki-laki ini juga didukung oleh literatur-literatur agama yang menjustifikasi anggapan bahwa perempuan sejak penciptaannya tercipta sebagai makhluk subordinat karena diciptakan dari bagian tubuh laki-laki (Fadlillah, 2019, p. 327).

Dalam pernikahan, relasi yang tidak sejajar juga sering terjadi. Banyak kritik yang diberikan karena dalam struktur pernikahan suami dipandang lebih dominan dari istri. Pernikahan juga sering dianggap sebagai legitimasi kekuasaan seorang suami kepada istrinya (Isima, 2021, p. 133). Suami juga dianggap memiliki tubuh istrinya secara penuh sehingga saat sang suami menginginkan hubungan seksual maka istri tidak mempunyai hak untuk menolak ajakan tersebut meskipun ia tidak menginginkannya bahkan ia dinilai akan mendapat laknat dari Tuhan saat ia menolak ajakan suaminya tersebut (Hannah, 2017, p. 53).

Berdasarkan legitimasi dari masyarakat dan juga didukung oleh doktrin agama, banyak laki-laki yang memaksa istrinya untuk melakukan hubungan seksual meskipun istrinya tidak ingin. Pemaksaan tersebut bahkan kadang kalanya melibatkan kekerasan fisik seperti kejadian yang menimpa seorang perempuan yang diberi inisial SF yang tinggal di Bali. Suami dari SF memaksanya untuk melakukan seksual meskipun waktu itu ia sedang sakit hingga berujung pada kematian SF (Perempuan & Tahunan, 2020).

Pemaksaan untuk melakukan hubungan seksual seperti kasus di atas disebut dengan marital rape atau dalam bahasa Arab sering disebut *al-ightishab al-jauzi* (Ar-Rawi & al-Janabi, 2016). Marital rape memang menjadi salah satu isu kontroversial di banyak negara termasuk Indonesia. Sebagian masyarakat menilai tidak ada istilah pemaksaan hubungan seksual antara suami dan istri (Siburian, 2020c, p. 67) karena memang satu-satunya kewajiban istri adalah melayani kebutuhan seksual suami sebagai konsekuensi pernikahan (al-Syairazi, n.d., pp. 151–153). Sedangkan kelompok lain menilai marital rape sangat mungkin terjadi dalam sebuah pernikahan. Marital rape dalam pandangan mereka bisa terjadi di mana saja khususnya negara-negara berkembang dan kuat budaya patriarkinya seperti India di mana perempuan seringkali menjadi korbannya (Deosthali, Rege, & Arora, 2022).

Marital rape membawa dampak psikologis maupun fisik. Marital rape menimbulkan ketakutan, cemas, letih, stress post traumatic, serta gangguan makan dan tidur (Agarwal N, Abdallah SM, & Cohen GH, 2022). Marital rape juga tidak jarang mengakibatkan terganggunya kesehatan reproduksi yang pada tahap akhirnya menyebabkan gangguan sosiologis (ergen, 2006, p. 5). Melihat efek psikologis dan biologis dari marital rape ini tentu bertentangan dengan Maqashid Syariah, *hifzh al-Aql*

bahkan bisa jadi bertengan dengan prinsip *hifzh al-nafs*. Oleh karena itu, penelitian ini ditunjukkan untuk melihat marital rape dalam bingkai maqashid al-syariah dengan menjadikan masalah dan mafsadat sebagai timbangannya.

PEMBAHASAN

Relasi Suami dan Istri dalam Islam

Islam mendobrak banyak budaya patriarki yang sudah mengakar sejak lama di dunia Arab dan merekonstruksi relasi laki-laki dan perempuan untuk menuju relasi yang sejajar. Islam sejak awal muncul sudah melibatkan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan bahkan dalam kondisi kritis seperti yang dilakukan nabi dengan istrinya Ummu salamah yang saranya diterima nabi saat para sahabat enggan untuk mengikuti intruksi nabi (al-Sayuthi, 2002, pp. 69–70). Kesejajaran yang dibawa oleh Islam tersebut bukan berarti meletakkan suami dan istri dalam posisi yang sama seratus persen. Mempersamakan suami dan istri dalam semua kondisi justru menyalahi kodrat ilahiah yang Allah berikan kepada laki-laki dan perempuan karena secara struktur otak saja ada perbedaan signifikan antara keduanya (Zaidi, 2010).

Dalam Islam, relasi setara ini bisa dilihat dari beragam aspek. *Pertama*, kesetaraan hak seksual. Salah satu contoh berkaitan dengan hak seksual ini bisa kita lihat dari pandangan para ulama fikih mengenai *'azl* yang sudah dipraktikkan sejak nabi hidup (Mustofa, Nafiah, & Septianingrum, 2020, p. 88). Ulama besar seperti Abu Hanifah, Ahmad bin Hambal, Imam Malik dan Ibn Qudamah melarang aktifitas ini tanpa izin dari istri karena dianggap bisa mengurangi kenikmatan istri saat melakukan hubungan seksual (Subhan, 2015, p. 108). Ini berarti Islam sejak awal sudah menanamkan relasi yang setara dalam hubungan laki-laki dan perempuan bahkan dalam masalah yang agak tabu seperti hubungan seks. *Kedua*, Kesetaraan membuat keputusan dalam rumah tangga dan memberikan saran serta masukan. *Ketiga*, Kesetaraan untuk mendapatkan warisan. Padahal sebelum Islam datang perempuan tidak mempunyai kesempatan untuk mendapatkan warisan bahkan perempuan dapat diwariskan (Murtadlo, 2018, p. 174), *Keempat*, kesetaraan sebagai saksi. Meskipun ada ayat yang mengisyaratkan persaksian perempuan itu tidak sama dengan persaksian laki-laki namun menurut Muhammad Abduh hal itu terjadi karena memang secara budaya saat ayat itu turun perempuan jarang yang berpartisipasi dalam transaksi harta sehingga kemampuannya dalam bidang tersebut tidak sebaik laki-laki (Abduh, 1367, pp. 124–125).

Dengan demikian, relasi dalam pernikahan yang diinginkan Islam adalah relasi saling membutuhkan dengan menjaga hak dan kewajiban serta menjalankan peran masing-masing sesuai tapoksinya untuk mendapatkan tujuan akhir pernikahan, *sakinah, mawaddah rahmah*. Tujuan akhir pernikahan ini tentunya tidak mungkin bisa tercapai apabila relasi suami dan istri seperti relasi antara majikan dan bawahan dengan posisi salah satunya baik suami maupun istri sebagai majikan (Shihab, 2007, p. 11). Harus ada hubungan kerja sama antara suami dan istri yang baik dengan mengedepankan prinsip

mu'asyarah bi al-ma'ruf bahkan dalam relasi yang berhubungan dengan kebutuhan biologis sehingga tidak terjadi hubungan seksual yang hanya dikehendaki satu pihak saja.

Selayang Pandang Marital Rape

Marital rape secara terminologis berasal dari kata; *marital* yang mempunyai makna sesuatu yang berkolerasi dengan perkawinan dan *rape* bermakna perkosaan (Samsudin, 2010, p. 231). Secara umum marital *rape* memang tidak berbeda seperti *rape* (pemaksaan/pemeriksaan) lain yang merupakan salah satu bentuk hubungan seksual secara paksa namun pemaksaan hubungan seksual dalam konteks ini terjadi dalam ranah pernikahan (Siburian, 2020a, p. 149), biasanya yang menjadi korban adalah perempuan meskipun tidak menutup kemungkinan juga laki-laki dapat menjadi korbannya (Rao TSS, 2022, p. 231). Melakukan hubungan seksual tanpa mempertimbangkan kondisi fisik maupun psikis istri juga masuk dalam pengertian *marital rape* (Isima, 2021, p. 129). Selain dengan ancaman dan paksaan, melakukan hubungan seksual saat istri tidak sadar baik lewat vagina, anus, maupun mulut juga masuk katagori ini (Marlia, 2007, p. 12).

Dengan demikian, dapat kita ambil kesimpulan bahwa marital rape merupakan hubungan seksual yang dilakukan suami-istri dengan melibatkan unsur pemaksaan, ancaman, kekerasan fisik maupun kekerasan yang dilakukan secara verbal. Perbedaannya dengan pemeriksaan (*rape*) bisa dilihat pada aspek ada tidaknya hubungan pernikahan antara keduanya. Oleh karena itu, sebagaimana pemeriksaan yang terjadi di luar pernikahan maka, pemeriksaan dalam pernikahan juga bisa terjadi.

Marital Rape dalam Islam: Apakah ada?

Ada dua arus utama dalam masalah marital rape dilihat dari prespektif Islam. Kelompok pertama menolak secara tegas adanya marital rape dalam Islam karena menurut kelompok ini saat seorang laki-laki maupun wanita menentukan untuk menikah maka secara otomatis ada persetujuan untuk melakukan hubungan seksual yang berlaku seumur hidup (selagi masih dalam hubungan pernikahan) sehingga tidak mungkin terjadi pemeriksaan dalam pernikahan (Anwar et al., 2021, p. 264). Kelompok kedua menilai marital rape mungkin saja terjadi dalam pernikahan termasuk dalam pernikahan yang dibangun oleh seorang muslim. Bahkan di Indonesia sendiri, berdasarkan Catatan Tahunan yang dikeluarkan oleh Komnas Perempuan, terjadi peningkatan kasus marital rape yang signifikan. Di 2018, tercatat 195 kasus korban marital rape yang dilaporkan. Hal ini berarti terjadi peningkatan kasus yang cukup signifikan karena pada tahun 2017 hanya ada 172 kasus dan di tahun 2016 ada 135 orang korban (Siburian, 2020b, pp. 152–153). Korban marital rape yang melapor juga terus mengalami peningkatan setiap tahunnya bahkan di tahun 2021 melonjak tajam jadi 591 kasus atau 25% dari kasus kekerasan yang dilaporkan ke Komnas Perempuan (Komnas Perempuan, 2021, p. 53).

Bagi kelompok pertama yang menyakini tidak ada marital rape dalam sebuah pernikahan, berdasar pada anggapan bahwa dalam pernikahan sudah menjadi kewajiban bagi seorang istri untuk melayani kebutuhan seksual suaminya dalam kondisi apapun dan sesibuk apapun. Pandangan kelompok pertama ini salah satunya didasarkan pada

hadis yang mewajibkan istri untuk melayani kebutuhan seksual suami serta akan mendapatkan laknat apabila mengabaikan kewajiban tersebut (Nashri, 2017, pp. 170–171).

Dengan demikian, berdasarkan “justifikasi” yang diberikan oleh teks-teks agama seperti “hadis laknat” maka kelompok pertama menilai seks merupakan hak suami sekaligus kewajiban istri sehingga istri harus siap untuk melayani suami kapan pun dan dimana pun. Selain itu, istri yang menampik ajakan hubungan seksual dari suaminya akan mendapatkan laknat di dunia dan mendapatkan hukuman yang berat di akhirat. Tentu ini terlihat tidak adil karena seakan-akan yang mempunyai nafsu seks hanya laki-laki saja padahal baik laki-laki maupun wanita sama-sama berhak untuk mendapatkan kenikmatan seksual.

Sedangkan kelompok kedua yang menilai adanya marital rape dalam Islam memahami hadis di atas dari aspek sosio historis yang melingkupinya. Menurut Mua’wwanah, (Mu’wwanah, 2018, p. 291) saat itu budaya *ghilah*, yaitu budaya pra-Islam yang menaggap tabu untuk melakukan hubungan seksual dengan istri yang sedang hamil atau menyusui. Konsepsi seperti ini telah mengakar dengan kuat dalam budaya orang-orang Arab pra-Islam. Namun, untuk situasi saat itu, bagi laki-laki hal tabu ini memang tidak menjadi sebuah masalah karena seorang laki-laki boleh menikah tanpa batas. Apabila ada salah satu istri yang sedang hamil ia masih mempunyai istri lain untuk melampiaskan nafsu seksualnya. poligami masih belum dibatasi sehingga saat ada salah satu istri yang hamil maka laki-laki masih mempunyai istri lainnya yang bisa menjadi pelampiasan nafsu seksual sang suami.

Masalah mulai muncul saat Islam membatasi poligami menjadi maksimal empat orang istri saja. *Ghilah* yang awalnya bukan ancaman bagi kaum laki-laki pra-Islam mulai menjadi isu panas karena para perempuan yang sudah dipengaruhi budaya *ghilah* sejak lama masih merasa enggan untuk melakukan hubungan seksual dengan suaminya saat hamil atau menyusui meskipun tidak ada larangan dalam Islam untuk melakukan aktivitas seksual dalam kondisi tersebut (Qibtiyah, 2003). Hadis ini merupakan respon untuk memecahkan kesulitan-kesulitan yang dirasakan orang-orang Arab saat itu karena adanya *ghilah* tersebut.

Selain itu, ketika hadis berkaitan dengan laknat malaikat tersebut hanya dipahami secara tekstual, maka akan menegasikan realitas kebutuhan seks seorang perempuan. Padahal nabi juga menegaskan bahwa hasrat seksual tidak hanya dimiliki oleh laki-laki saja namun perempuan juga mempunyai nafsu seksual yang harus terpenuhi. Oleh karena itu, nabi pernah mengecam sahabat yang hanya fokus untuk ibadah dan mengabaikan kebutuhan seksual istrinya (al-Atsqalani, 2004, p. 342). Nabi juga pernah menekankan bahwa seorang suami harus meminta izin kepada istrinya saat ia mau melakukan ‘*azl* yang juga dijadikan landasan oleh para ulama melarang praktek ‘*azl* tanpa izin istri (al-Quzwaini, n.d., p. 620).

Beberapa bukti di atas memberikan kita informasi bahwa seorang perempuan dalam konteks ini adalah istri, juga memiliki kebutuhan seksual dan ini menjadi haknya yang harus dipenuhi oleh suami. Pemahaman tekstual terhadap hadis mengenai laknat

malaikat kepada istri yang enggan untuk memenuhi hasrat seksual suaminya, hanya akan menegaskan hak monopoli suami atas istri dan juga meligitimasi kesuperioran suami dengan mengabaikan hak-hak istri. Oleh karena itu perlu dipahami bahwa tujuan hadis tersebut adalah guna menjaga keharmonisan rumah tangga dan menjaga relasi baik antar suami dan istri.

Menurut Mua'waanah, hadis di atas juga bisa didekati dengan pendekatan semantik. Menurutnya teks hadis tersebut menggunakan kata *da'a* (memanggil) yang mempunyai makna memanggil dengan lemah lembut, sopan bukan dengan pemaksaan dan kasar dan juga berdasarkan pengetahuan mengenai kondisi seseorang yang dipanggil atau dalam konteks ini kondisi istri. Selain itu menurutnya kata "enggan" yang digunakan oleh hadis tersebut menggunakan kata *ba'a* yang berarti menolak dengan keras yang disertai keangkohan dan kesombongan sebagaimana keengganakan Iblis untuk sujud kepada Adam. Dalam kesimpulannya, Mua'wanaah menilai hadis di atas juga bisa dipahami bahwa laknat itu akan hanya ditunjukkan kepada istri yang menampik ajakan suaminya untuk berhubungan seksual padahal ia berada pada kondisi normal terlebih ia menolak ajakan tersebut dengan kasar dan tidak sopan padahal suaminya sudah mengajaknya melakukan hubungan seksual dengan bahasa yang lembut, sopan dan ia juga mengetahui kondisi istrinya (Mu'wwanah, 2018, pp. 294–295).

Marital Rape: Antara Maslahat dan Mafsadat

Menurut catatan Komnas Perempuan, marital rape merupakan salah satu bentuk kekerasan di ranah domestik yang cukup mendominasi laporan yang masuk. Ditinjau dari kaca mata hukum Islam, khususnya saat kita menggunakan kaca mata maqashid al-syariah tentu kita harus menjadikan maslahat dan mafsadat sebagai parameternya. Apa dampak negatif dan apa dampak positif yang ditimbulkan marital rape ini, baik bagi pelaku maupun korban karena spirit dari maqasid al-syari'ah itu sendiri adalah untuk merealisasikan nilai-nilai kebaikan dan menghindarkan dampak-dampak buruk (*dar'u al-mafasid wa jalb al-mashalih*) (Musolli, 2018, p. 62).

Untuk sampai pada kesimpulan sebuah hukum, penulis mencoba untuk melakukan inventarisasi maslahat dan mafsadat yang mungkin muncul sebagai dampak marital rape. Memang data mengenai dampak marital rape tidak terlalu signifikan kecuali dalam dua dekade terakhir ini karena perempuan yang menikah khawatir untuk mempertanyakan dan melaporkan marital rape. Mereka beranggapan bahwa perempuan tidak mempunyai hak untuk menolak hubungan seksual yang diminta suaminya. Selain itu, para istri juga menilai marital rape merupakan bagian dari bentuk konflik rumah tangga karena ketidakmampuan mereka sendiri dalam memberikan pelayanan seksual bagi suaminya (Bennice, Resick, Mechanic, & Astin, 2003, p. 87). Selain rasa malu, para istri yang mengalami marital rape juga khawatir mereka akan menjadi pihak yang disalahkan saat mereka melaporkan tindakan marital rape karena memang budaya masyarakat masih banyak menyalahkan istri daripada suami saat marital rape terjadi (Filip & Popp, 2021, pp. 5–6).

Dalam laporan yang diberikan dari hasil penelitian Kilpatrick, Best, Saunders, dan Veronen mereka tidak menemukan perbedaan yang signifikan antara korban marital rape, pemerkosaan oleh pacar, dan pemerkosaan yang dilakukan oleh orang asing dilihat dari segi gangguan kejiwaan. Penelitian yang dilakukan oleh Riggs, Kilpatrick, and Resnick juga menyimpulkan bahwa tingkat stres pasca-trauma (PTSD) yang dialami oleh korban marital rape serupa dengan korban pemerkosaan oleh orang asing. Dalam penelitian yang mereka lakukan ini juga membantah stereotip masyarakat bahwa korban marital rape kurang menimbulkan trauma daripada pemerkosaan oleh orang asing (Bennice et al., 2003, pp. 87–88).

Menurut penelitian Agarwal N, Abdalla SM, dan Cohen GH, gejala stres pasca-trauma (PTSD) yang bisa dialami korban marital rape antara lain: sulit tidur, mimpi buruk, menyebabkan penderita teringat kembali peristiwa traumatik tersebut, mudah kaget, atau mati rasa (*numbed affect*). Selain itu tingkat kemarahan, depresi, dan rasa ingin bunuh dirinya lebih tinggi dibandingkan mereka yang diperkosa oleh selain pasangannya (Agarwal N et al., 2022, p. 10).

Selain efek psikologis yang dialami korban marital rape, menurut pembacaan Raquel Kennedy Bergen dan Elizabeth Barnhill terhadap artikel penelitian dari banyak peneliti dari tahun 80-an, mereka juga menemukan masalah fisik sebagai dampak dari marital rape. Misalnya; luka di daerah vagina dan dubur, nyeri, laserasi, memar, terjadi kerobekan otot, kelelahan, dan muntah, patah tulang, mata hitam, hidung berdarah, dan luka yang terjadi selama kekerasan seksual. Selain itu, para korban marital rape juga mengalami kekerasan fisik lainnya seperti ditendang dan dibakar saat berhubungan seks. Konsekuensi ginekologis spesifik dari marital rape antara lain: Peregangan vagina, robekan dubur, nyeri panggul, infeksi saluran kemih, keguguran, lahir mati, infeksi kandung kemih, infertilitas, dan potensi kontraksi penyakit menular seksual termasuk HIV/AIDS (Bergen, 2006, p. 5).

Setelah dipaparkan banyak penelitian mengenai dampak mafsadat yang disebabkan marital rape, muncul sebuah pertanyaan. Apakah marital rape tidak mempunyai dampak positif bagi pelaku maupun korban?. Seperti dua sisi koin yang tidak terpisahkan marital rape juga mempunyai dampak positif, antara lain:

1. Marital rape meskipun melakukan hubungan seksual dengan pemaksaan atau tanpa dikehendaki salah satu pihak, namun hubungan seksual ini masih dilakukan dengan pasangan yang sah dan pasti jauh lebih baik dari pada melakukan hubungan seksual dengan orang asing. Apalagi menurut al-Nawawi dan al-'Aini laki-laki lebih sulit untuk menahan hasrat seksualnya dibandingkan perempuan (Nashri, 2017, p. 75).
2. Sering melakukan hubungan seksual menambah kebahagiaan hidup, maka begitu juga sebaliknya. Menurut penelitian Kim, J. H., Tam, W dan Muennig, jarang melakukan hubungan seksual bagi yang sudah mempunyai pasangan juga bisa mengurangi kebahagiaan hidup (Kim, Tam, & Muennig, 2017).
3. Disrupsi pada kegiatan seksual bisa mengakibatkan gangguan psikologis, frustrasi, kecemasan dan depresi (Khalil, 2016, p. 6).

4. Bisa mencegah pasangan untuk tidak melakukan hubungan seksual yang beresiko karena penolakan untuk melakukan hubungan seksual bisa berakibat mendorong pasangan untuk melampiaskan nafsu seksualnya dengan cara yang berbahaya atau tidak legal.

Dengan demikian, kita juga harus mengakui bahwa marital rape mempunyai dampak positif (masalah) di samping dampak negatif yang dimunculkan. Namun, dampak buruk (mafsadat) jauh lebih berat karena masalah yang dilahirkan marital rape misalnya tersalurkan kebutuhan seksual dengan pasangan yang sah juga bukan *mashalat dharuriat* karena masih bisa ditunda sampai istri siap untuk melakukan hubungan seksual. Selain itu, masalah yang lahir juga bertentangan dengan syara' seperti bertentangan dengan prinsip *mua'syarah bi al-ma'ruf* yang ditetapkan al-Qur'an. Marital rape juga bertentangan dengan perintah Allah agar hubungan seksual dilakukan dengan intim, penuh cinta dan didahului dengan foreplay yang tidak mungkin bisa didapatkan dengan marital rape.

Para mufassir seperti Qurasih Shihab juga menekankan hubungan seksual yang penuh keintiman dan cinta ini saat menafsirkan QS al-Baqarah (2): 223. Dalam pandangannya, laki-laki seharusnya menjaga ladang garapannya (istrinya) tersebut dengan baik, memberikan pupuk terbaik serta menjaganya dari segala kemungkinan yang bisa merusak ladang tersebut. Bukan sebaliknya membuatnya rusak dan gersang (Shihab, 2012, p. 585). Mufassir lain seperti al-Baghawi yang mengutip pendapat Atha dan Mujahid menilai ayat ini juga memerintahkan para suami untuk memberikan "muqaddimah" seperti berdoa dan membaca bismillah sebelum melakukan hubungan seksual (Al-Baghawi, 1409, p. 261).

Pandangan mufassir di atas yang sangat menekankan agar suami memperlakukan istrinya dengan baik saat berhubungan seksual tampaknya mustahil untuk dilakukan saat melakukan hubungan seksual melalui marital rape. Penulis menduga pelaku kemungkinan tidak akan sempat terpikir untuk melakukan "muqaddimah" sebelum melakukan hubungan seksual sebagaimana perintah yang diisyaratkan oleh al-Qur'an dan juga tidak terpikirkan untuk menjadikan hubungan seks sebagai cara untuk mendekat kepada Allah karena dalam pikirannya adalah hanya bagaimana ia bisa menundukan pasangannya untuk memuaskan nafsu seksualnya meskipun harus dengan kekerasan. Berdasarkan hal ini, marital rape tentu saja kontradiksi dengan isyarat-isyarat yang al-Qur'an berikan.

Oleh karena itu, meskipun memang ada masalah dari marital rape sebagaimana yang sudah penulis sebutkan, namun, masalah yang muncul tidak dapat dijadikan pijakan hukum atau para ulama ushul al-fiqh menyebutkan dengan istilah *al-mashlahah al-mulgha* karena ia bertentangan dengan begitu banyak ayat al-Qur'an dan hadis-hadis nabi. Selain itu, seharusnya mencegah munculnya mafsadat lebih diutamakan dari mengambil masalah, *daru' al-mafasid muqaadum ala jalb al-mashalih* sehingga meskipun ada sisi positif yang lahir namun mencegah munculnya dampak negatif jauh lebih utama.

KESIMPULAN

Marital rape dalam pernikahan menimbulkan banyak penderitaan bagi korbannya tidak saja secara fisik namun juga psikis, bahkan trauma psikis yang dialami oleh korban marital rape bisa berlangsung lama dan efek trauma yang diberikan sebanding dengan pemerkosaan yang dilakukan oleh orang asing. Meskipun marital rape banyak terjadi, namun ia masih berada dalam wilayah abu-abu hukum karena adanya mitos sosial, budaya dan juga doktrin agama yang kurang tepat. Kesadaran masyarakat yang kurang mengenai marital rape ini menambah penderitaan korbannya karena korbannya sendiri sering dijadikan sebagai pesakitan karena dianggap tidak mampu memberikan pelayanan terbaik untuk suaminya. Dengan melihat mafsadat begitu serius yang diakibatkan marital rape maka dapat diambil kesimpulan hukum bahwa dalam Islam marital rape merupakan sesuatu hal yang terlarang untuk dilakukan dengan alasan apapun dan bertentangan dengan maqashid al-syariah khususnya *hifzh al-'aql* dan *hifz al-nafs*. Meskipun marital rape juga mengandung maslahat namun maslahat yang muncul bertentangan dengan dalil syara' lainnya maka maslahat seperti ini masuk pada katagori *al-mashlahah al-mulghah* yang tidak dapat dijadikan pijakan hukum.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, M. (1367). *Tafsir al-Manar* (Vol. 3). Kairo: Dar al-Manar.
- Agarwal N, Abdallah SM, & Cohen GH. (2022). Marital rape and its impact on the mental health of women in India: A systematic review. *PLoS Glob Public Health*.
- al-Atsqalani, I. H. (2004). *Fath al-Bari bi Syarah al-Bukhari* (Vol. 9). Kairo: Dar al-Hadis.
- al-Quzwaini, M. bin Y. (n.d.). *Sunan ibn Majah* (Vol. 1). Maktabah al-Alamiah.
- al-Syairazi, I. (n.d.). *Al-Muhazzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i* (Vol. 3). Kairo: Maktabah al-Taufiqiah.
- Al-Baghawi. (1409). *Tafsir al-Baghawi* (Vol. 1). Riyadh: Dar al-Thayyibah.
- al-Sayuthi. (2002). *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*. Beirut: Muasasah al-Kutub al-Tsaqafiah.
- Apriliandra, S., & Krisnani, H. (2021). Perilaku Diskriminatif Pada Perempuan Akibat Kuatnya Budaya Patriarki Di Indonesia Ditinjau Dari Perspektif Konflik. *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik*, 3(1), 1. <https://doi.org/10.24198/jkrk.v3i1.31968>
- Ar-Rawi, R. F. F., & al-Janabi, I. K. (2016). Jarimah Ightishab al-Jauzah fi al-Qanun al-Muqaran. *Journal of Arts, Literature, Humanities and Social Sciences – JALHSS*, 5.
- Asriaty. (2016). Kontroversi Kesaksian Perempuan dalam QS Al-Baqarah (2): 282 Antara Makna Normatif dan Substantif Dengan Pendekatan Hukum Islam. *Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam, Yudisia*, 7(1).
- Atabik, A., & Khoridatul Mudhiyah. (2014). Pernikahan dan Hikmahnya Prespektif Hukum Islam. *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam*, 5(2).

- Bennice, J. A., Resick, P. A., Mechanic, M., & Astin, M. (2003). The Relative Effects of Intimate Partner Physical and Sexual Violence on Post-Traumatic Stress Disorder Symptomatology. *Violence and Victims*, 18(1), 87–94. <https://doi.org/10.1891/vivi.2003.18.1.87>
- Bergen, R. K. (2006). Marital Rape: New Research and Directions. *Applied Research Forum*, 14.
- Deosthali, P.-B., Rege, S., & Arora, S. (2022). Women's experiences of marital rape and sexual violence within marriage in India: Evidence from service records. *Sexual and Reproductive Health Matters*, 29(2), 2048455. <https://doi.org/10.1080/26410397.2022.2048455>
- Fadlillah, N. (2019). Reinterpretasi Hadis Perempuan Tercipta Dari Tulang Rusuk. *Jurnal Living Hadis*, 4(2), 309. <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2019.2017>
- Filip, O. L., & Popp, L. E. (2021). Psychosocial implications of marital rape. *MATEC Web of Conferences*, 342, 10004. <https://doi.org/10.1051/mateconf/202134210004>
- Hannah, N. (2017). Seksualitas dalam Alquran, Hadis dan Fikih: Mengimbangi Wacana Patriarki. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 2(1), 45–60. <https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.795>
- Isima, N. (2021). Kebijakan Hukum Pidana Marital Rape Dalam Konsep Pembaharuan Hukum Di Indonesia. *Al-Mujtahid: Journal of Islamic Family Law*, 1(2), 125. <https://doi.org/10.30984/jifl.v1i2.1783>
- Khalil, F. (2016). Sexual frustration, religiously forbidden actions and work efficiency—A case study from the Pakistan perspective. *Contemporary Islam*, 10(3), 477–487. <https://doi.org/10.1007/s11562-016-0364-4>
- Kim, J. H., Tam, W. S., & Muennig, P. (2017). Sociodemographic Correlates of Sexlessness Among American Adults and Associations with Self-Reported Happiness Levels: Evidence from the U.S. General Social Survey. *Archives of Sexual Behavior*, 46(8), 2403–2415. <https://doi.org/10.1007/s10508-017-0968-7>
- Komnas Perempuan. (2021). *Daya Pencegahan dan Penanganan Berbanding Peningkatan Jumlah, Ragam dan Kompleksitas Kekerasan Berbasis Gender Terhadap Perempuan*. 153.
- Marlia, M. (2007). *Marital Rape: Kekerasan Seksual Terhadap Istri*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara.
- Murtadlo, M. A. (2018). Keadilan Gender dalam Hukum Pembagian Waris Islam Perspektif The Theory Of Limit Muhammad Syahrur. *Tafaqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, 6(1), 76–89. <https://doi.org/10.52431/tafaqquh.v6i1.132>
- Musolli. (2018). Maqashid Syariah: Kajian Teoritis dan Aplikatif pada Isu-Isu Kontemporer. *At-Turās*, V(1).
- Mustofa, Z., Nafiah, N., & Septianingrum, D. P. (2020). Hukum Penggunaan Alat Kontrasepsi Dalam Perspektif Agama Islam. *MA'ALIM: Jurnal Pendidikan Islam*, 1(02). <https://doi.org/10.21154/maalim.v1i02.2625>
- Mu'wwanah, N. (2018). Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Relevansinya terhadap Pemahaman Hadis Keterlibatan Malaikat dalam Hubungan Seksual. *Millati, Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3(2).

- Nashri, M. (2017). Islamic Perspective on The Legality of Marital Rape in The Framework Maqashid Al-Shariah. *Toward Maqashid-Base Good Governance in Policies and Management from Wasatiyyah Perspective*, 3. International Islamic University Malaysia.
- Perempuan, K., & Tahunan, C. (2020). Komnas Perempuan. Retrieved from *Komnasperempuan. Go. Id: <https://www.komnasperempuan.go.id/Read-News-Menemukenalikekerasan-Dalam-Rumah-Tanggakdrt>*.
- Qibtiyah, A. (2003). Intervensi Malaikat dalam Hubungan Seksual. In *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis Misoginis*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Rao TSS, B. D. (2022). The Dark Shadow of Marital Rape: Need to Change the Narrative. *Journal of Psychosexual Health*.
- Samsudin, T. (2010). Marital Rape Sebagai Pelanggaran Hak Asasi Manusia. *Jurnal Al-Uuum*, 2.
- Shihab, M. Q. (2007). *Pengantin Al-Qur'an: Kalung Permata buat Anak-Anakku*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2012). *Tafsir al-Mishbah* (4th ed.). Ciputat: Lentera Hati.
- Siburian, R. J. (2020a). Marital Rape Sebagai Tindak Pidana dalam RUU-Penghapusan Kekerasan Seksual. *Jurnal Yuridis*, 7(1), 149. <https://doi.org/10.35586/jjur.v7i1.1107>
- Siburian, R. J. (2020b). Marital Rape Sebagai Tindak Pidana dalam RUU-Penghapusan Kekerasan Seksual. *Jurnal Yuridis*, 7(1), 149. <https://doi.org/10.35586/jjur.v7i1.1107>
- Siburian, R. J. (2020c). Menggeser Paradigma Kontra terhadap Kriminalisasi Pemerkosaan dalam Rumah Tangga. *Lambung Mangkurat Law Journal*, 5(1), 58. <https://doi.org/10.32801/lamlaj.v5i1.118>
- Zaidi, Z. F. (2010). Gender Differences in Human Brain: A Review. *The Open Anatomy Journal*, 2.



Strategi Pengemudi Becak Motor dalam Membiayai Kebutuhan Sekolah Anak: Studi Kasus pada Pengemudi Becak Motor

Muhammad Irsan Barus^{1*}, Muhammad Ridwansyah Hasibuan²

^{1,2}Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Mandailing Natal, Sumatera Utara, Indonesia

*Correspondence: mirsanbarus@gmail.com

Abstract:

This study aims to describe the Strategy of Motorized Pedicab Drivers in Financing Children's School Needs (Case Study on Motorized Pedicab Drivers in Sipolu-Polu Mandailing Natal Village)". This study uses a qualitative method with the type of case study research. The results of this study indicate that: 1) The strategy taken by motorized trishaw drivers in Sipolu-Polu Village in meeting the basic needs of the family is to use an active strategy, namely by optimizing all *family* potential, adding additional work, or extending working hours. They also work in the gardens and rice fields, being builders. Even one of their family members also helped work. In addition, motorized rickshaw drivers also use passive and network strategies, namely to save on expenses and some even go into debt to neighbors or relatives, and receive assistance from the government in the form of money and basic necessities. 2) The strategy used by motorized rickshaw drivers in meeting the needs of children's schools is using an active strategy, namely having additional income such as chili gardening, trading basic necessities, mining for gold, participating in political activities organized by one of the Madina Regent Paslons. Passive and networking strategies; namely minimizing spending on things that are not very/too important and borrowing money from neighbors or relatives, and taking advantage of assistance from the government in the form of KIP (Smart Indonesia Card).

Keywords: motorized rickshaw driver, basic family needs, children's school needs.

Abstrak:

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan Strategi Pengemudi Becak Motor dalam Membiayai Kebutuhan Sekolah Anak (Studi Kasus pada Pengemudi Becak Motor di kelurahan Sipolu-Polu Mandailing Natal)". Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian studi kasus. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa: 1) Strategi yang dilakukan oleh pengemudi becak motor di Kelurahan Sipolu-Polu dalam memenuhi kebutuhan dasar keluarga adalah dengan menggunakan strategi aktif, yaitu dengan cara mengoptimalkan segala potensi keluarga, menambah pekerjaan tambahan, atau memperpanjang jam kerja. Mereka juga bekerja di kebun dan sawah, menjadi tukang bangunan. Bahkan salah satu anggota keluarga mereka juga ikut membantu bekerja. Selain itu, para pengemudi becak motor juga menggunakan strategi pasif dan jaringan, yaitu menghemat biaya pengeluaran dan bahkan ada yang sampai berhutang kepada tetangga atau saudara, dan mendapat bantuan dari pemerintah berupa uang dan sembako. 2) Adapun strategi yang digunakan oleh pengemudi becak motor dalam memenuhi kebutuhan sekolah anak dengan menggunakan strategi aktif, yaitu memiliki penghasilan tambahan seperti berkebun cabai, berdagang sembako, menambang emas, mengikuti kegiatan politik yang diselenggarakan oleh salah satu Paslon Bupati Mandailing Natal. Strategi pasif dan jaringan; yaitu meminimalisir pengeluaran kepada hal-hal yang belum sangat/terlalu penting dan meminjam uang kepada tetangga atau saudara, serta memanfaatkan bantuan dari pemerintah berupa KIP (Kartu Indonesia Pintar).

Kata Kunci: pengemudi becak motor, kebutuhan dasar keluarga, kebutuhan sekolah anak.

PENDAHULUAN

Manusia sebagai makhluk biopsiko sosial spiritual memiliki banyak kebutuhan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Bahkan dari kebutuhan yang paling dasar seperti makan, minum, bernapas, eliminasi, reproduksi dan istirahat. Manusia memiliki kebutuhan dasar yang bersifat heterogen (Sada, 2017). Kebutuhan dasar manusia merupakan unsur-unsur yang dibutuhkan oleh manusia dalam mempertahankan keseimbangan fisiologis maupun psikologis, yang tentunya bertujuan untuk mempertahankan kehidupan dan kesehatan. Kebutuhan adalah suatu hal yang harus ada, karena tanpa itu hidup kita menjadi tidak sejahtera atau setidaknya kurang sejahtera. (Fatimah et al., 2017)

Setiap orang pada dasarnya memiliki kebutuhan yang sama, akan tetapi karena budaya, maka kebutuhan tersebut pun ikut berbeda. Dalam memenuhi kebutuhan manusia menyesuaikan diri dengan prioritas yang ada. Lalu jika gagal memenuhi kebutuhannya, maka manusia akan berpikir lebih keras dan bergerak untuk berusaha mendapatkannya. Jika ia ingin sukses maka ia harus bekerja keras untuk meraihnya. Begitupun dalam memenuhi kebutuhan hidupnya, maka ia harus melakukan strategi untuk dapat memenuhinya.

Kebutuhan dasar manusia menurut Abraham Maslow dalam teori Hirarki, menyatakan bahwa setiap manusia memiliki lima kebutuhan dasar, yaitu: (1) fisiologis; (2) rasa aman dan nyaman; (3) cinta dan kasih sayang, (4) harga diri, dan (5) aktualisasi diri (Iskandar, 2016 : 27)

Dalam mengaplikasikan kebutuhan dasar manusia tersebut dapat digunakan untuk memahami hubungan antara kebutuhan dasar manusia dalam mengaplikasikan ilmu keperawatan di dunia kesehatan. Walaupun setiap orang mempunyai sifat tambahan, kebutuhan yang unik, setiap orang mempunyai kebutuhan dasar manusia yang sama. Besarnya kebutuhan dasar yang terpenuhi menentukan tingkat kesehatan dan posisi pada rentang sehat-sakit (Sada, 2017:216).

Di Indonesia sejak terjadinya krisis ekonomi pada tahun 1998 banyak sekali kegiatan ekonomi yang cenderung beralih pada sektor informal. Terlebih selama krisis moneter menyebabkan banyak industri gulung tikar, sehingga banyak terjadi pemutusan hubungan kerja. Hal ini pada gilirannya menambah pengangguran baru, yang kemudian muncul fenomena-fenomena baru. Salah satunya ialah sektor tenaga kerja yang sifatnya informal, yaitu mengemudi becak motor. Becak Motor merupakan angkutan sepeda motor yang dimodifikasi dengan menambah bagian samping untuk muatan penumpang sebanyak dua orang. Kehadiran becak motor di tengah banyaknya permasalahan kebutuhan membuat sebagian orang memilih berprofesi sebagai tukang becak (Silvia Riski Mulia & Nurhamlin, 2014 : 8)

Selain itu, perkembangan kebutuhan manusia yang semakin meningkat membutuhkan perencanaan kesiapan keluarga yang baik dalam hal pemenuhan kebutuhan pokok, seperti yang terjadi saat ini di antaranya:

1. Sulitnya lapangan kerja dibarengi dengan kurangnya tenaga ahli yang ada, maka setiap orang dituntut untuk memiliki keahlian pada bidang-bidang yang diminati. Tentunya membutuhkan biaya tersendiri agar dapat terpenuhi.
2. Kondisi ekonomi tidak stabil dimana terjadi peningkatan harga bahan pokok setiap tahunnya sehingga pengeluaran menjadi tidak sebanding dengan pendapatan.
3. Biaya pendidikan yang cukup mahal untuk golongan sekolah tertentu, bahkan sekolah yang masih biasa dan digratiskan juga tidak terlepas dari biaya yang dibutuhkan oleh anak. Terlebih untuk mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi, maka diperlukan biaya yang lebih besar (Miftachul Huda, 2009: 55).

Hal-hal demikian menjadikan beban tersendiri bagi setiap keluarga khususnya keluarga tukang becak yang tergolong keluarga kurang mampu. Namun hal tersebut tentu tidak dapat dijadikan sebagai alasan untuk orang tua lari dari tanggung jawab memenuhi kebutuhan dasar dan pendidikan anak. Karena anak dapat dijadikan sebagai aset keluarga, maka kebutuhan pendidikan anak menjadi tanggung jawab dari orang tua.

Istilah becak motor dapat diartikan sebagai kendaraan umum yang dimodifikasi terdiri dari satu sepeda motor dan satu bak sebagai tempat duduk penumpang. Umumnya sepeda motor yang digunakan adalah sepeda motor *second* yang kondisinya kadang memprihatinkan. Bahkan sebagian becak bukan milik sendiri, akan tetapi becaknya milik orang lain dengan sistem setoran. Jenis pekerjaan informal dimana tidak terikat persyaratan khusus dengan suatu lembaga tertentu menjadikan banyak sebagian orang memilih pekerjaan menjadi tukang becak. Padahal menjadi tukang becak bukan merupakan suatu pekerjaan yang mudah dilakukan oleh semua orang.

Menjadi tukang becak minim akan perlindungan hukum dan rasa aman, sebab ketika berada di jalan maka banyak resiko yang kemungkinan dihadapi oleh tukang becak seperti kecelakaan lalu lintas. Selain itu, menjadi tukang becak memiliki keluhan seperti kesemutan, nyeri tulang, pegal, serta nyeri. Kondisi ini akan berdampak pada timbulnya penyakit yang lebih serius pada anggota tubuh yang sering digunakan untuk bekerja (Silvia Riski Mulia dan Nurhamlin, 2014:10).

Banyaknya tukang becak di Panyabungan mengakibatkan pendapatan yang diterima tukang becak di Kelurahan Sipolu-Polu semakin menurun. Ditambah meningkatnya keberadaan transportasi pribadi seperti sepeda motor dan mobil pribadi menjadikan minat masyarakat Panyabungan untuk memanfaatkan becak sebagai transportasi untuk bepergian semakin menurun.

Sebagaimana hasil wawancara peneliti dengan salah satu tukang becak di kelurahan Sipolu-Polu mengatakan bahwa persaingan becak motor yang kini semakin tinggi dan banyaknya masyarakat yang memiliki transportasi pribadi mengakibatkan penghasilan mereka semakin tidak menentu. Dahulu mereka yang dapat berpenghasilan sampai lebih dari 250.000 perhari, kini mereka hanya berpenghasilan 50.000-100.000 perhari. Itupun jika mereka seharian penuh keliling mencari penumpang (Wawancara, 11 Juni 2020).

Dengan pendapatan yang diterima dan persaingan becak motor yang semakin tinggi serta hilangnya minat masyarakat terhadap becak motor akibat dari adanya perkembangan transportasi pribadi yang harganya sudah sangat mudah dijangkau

mengakibatkan penghasilan mereka menjadi tidak seimbang antara pendapatan dan pengeluaran. Jadi, untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga dan kebutuhan pendidikan anak, maka para tukang becak motor ini harus berusaha keras dan memiliki strategi untuk dapat memenuhinya.

Berdasarkan hal inilah yang akhirnya mendorong peneliti untuk melakukan penelitian dengan judul: “Strategi Pengemudi Becak Motor dalam Membiayai Kebutuhan Sekolah Anak (Studi Kasus pada Pengemudi Becak Motor di kelurahan Sipolu-Polu Mandailing Natal)”.

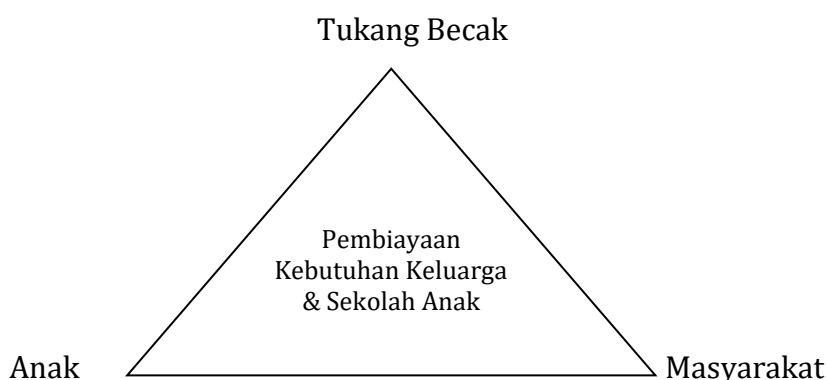
Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif deskriptif (Moleong, 1995: 55) yang merupakan teknik yang berusaha menggambarkan dan menginterpretasikan objek sesuai dengan apa adanya (Sukardi, 2003: 157). Jenis penelitian adalah studi kasus pada Pengemudi Becak Motor di kelurahan Sipolu-Polu Mandailing Natal (Abdurrahmat Fathoni, 2011: 101). Informan penelitian adalah para pengemudi becak motor yang berada di Kelurahan Sipolu-Polu yang memiliki anak yang sedang bersekolah, mempunyai becak sendiri maupun sistem setoran dan sudah berprofesi sebagai tukang becak selama lebih dari satu tahun (Sukardi, 2003: 159).

Teknik pengumpulan data adalah berupa observasi pada keadaan becak motor yang dimiliki oleh pengemudi becak motor Kelurahan Sipolu-Polu, keadaan ekonomi dan penghasilan sehari-hari pengemudi becak motor Kelurahan Sipolu-Polu, jumlah tanggungan keluarga pengemudi becak motor, jumlah tanggungan anak pengemudi becak motor yang masih bersekolah, strategi pengemudi becak motor Kelurahan Sipolu-Polu dalam memenuhi kebutuhan dasar keluarga dan sekolah anak, usaha/pekerjaan pengemudi becak motor Kelurahan Sipolu-Polu selain sebagai pengemudi bentor (M.Toha Anggoro, 2007: 37).

Selain itu, dilakukan wawancara (dengan berbagai informan dan pengumpulan dokumen yang berhubungan dengan strategi pengemudi becak motor dalam membiayai kebutuhan sekolah anak. Sukmadinata, 2009: 76) (Sukardi, 2003: 162)

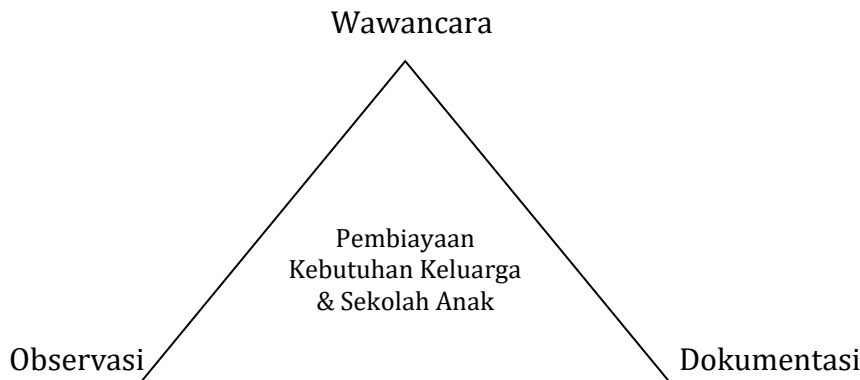
Teknik analisis data dilakukan adalah menelaah seluruh data, mereduksi data dalam satuan-satuan serta menarik kesimpulan dalam susunan kalimat yang singkat dan padat. Pengolahan dan analisis data, dilaksanakan dengan dua kerangka berpikir yaitu induktif dan deduktif (Sudjana, 2001:110). Pengujian keabsahan data menggunakan teknik triangulasi sebagaimana gambaran berikut.

a. Triangulasi Sumber Data



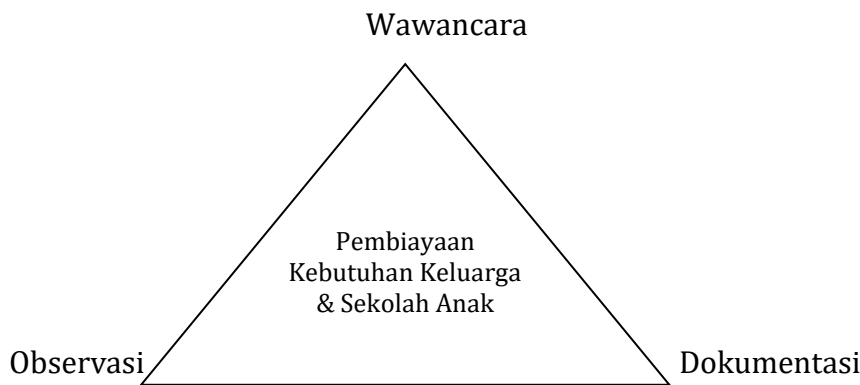
Gambar 1. Triangulasi Sumber Data

b. Triangulasi Teknik Pengumpulan Data



Gambar 2. Triangulasi Teknik Pengumpulan Data

c. Triangulasi Waktu



Gambar 3. Triangulasi Waktu

PEMBAHASAN

A. Data Informan Penelitian

Untuk memperoleh data yang berkaitan dengan strategi pengemudi becak motor dalam membiayai kebutuhan sekolah anak di Kelurahan Sipolu-Polu ditentukan karakteristik yang menjadi informan. Dalam penelitian ini yang menjadi informan sebagai berikut:

Tabel 1

Data Informan Penelitian

No.	Kode Informan	Usia	Lama Bekerja	Pendidikan Terakhir	Jumlah Penghasilan Perbulan
1	Inf-1	65 tahun	37 tahun	SD	Rp. 1.200.000-1.500.000
2	Inf-2	62 tahun	32 tahun	SLTP	Rp. 1.500.000

3	Inf-3	56 tahun	29 tahun	SLTP	Rp. 1.500.000
4	Inf-4	65 tahun	30 tahun	SLTP	Rp. 1.600.000
5	Inf-5	58 tahun	38 tahun	SD	Rp. 1.000.000-1.200.000
6	Inf-6	40 tahun	10 tahun	SLTA	Rp. 1.000.000-1.200.000
7	Inf-7	56 tahun	31 tahun	SD	Rp. 1.200.000
8	Inf-8	55 tahun	30 tahun	SLTA	Rp. 1.500.000
9	Inf-9	52 tahun	22 tahun	SD	Rp. 1.000.000-1.200.000
10	Inf-10	49 tahun	24 tahun	SLTP	Rp. 1.000.000-1.500.000
11	Inf-11	55 tahun	30 tahun	SD	Rp. 1.000.000-1.200.000
12	Inf-12	49 tahun	15 tahun	SLTP	Rp. 1.000.000-1.200.000
13	Inf-13	44 tahun	12 tahun	SD	Rp. 1.000.000-1.200.000
14	Inf-14	33 tahun	11 tahun	SLTP	Rp. 1.200.000

Pengemudi becak motor yang dijadikan informan penelitian adalah mereka yang berusia di atas 30 tahun dan memulai pekerjaan sebagai pengemudi becak motor lebih dari 5 tahun terhitung sejak tahun pertama mereka memulai pekerjaannya sebagai pengemudi becak motor (Wawancara, 13 Agustus 2020). Pengemudi becak motor memiliki latar belakang pendidikan yang berbeda-beda. Pengemudi yang mengenyam pendidikan terakhir SD sederajat berjumlah 6 orang, SLTP sederajat berjumlah 6 orang, SLTA sederajat berjumlah 2 orang. Berdasarkan data tersebut, membuktikan bahwa sebagian besar dari pedagang kaki lima memiliki pendidikan yang cukup rendah.

Penghasilan pengemudi becak motor memiliki selisih penghasilan yang sangat signifikan. Adapun dalam hal ini tukang becak motor yang dijadikan sebagai informan penelitian adalah mereka yang memiliki pendapatan lebih dari Rp. 800.000 perbulan.

Tabel 2

Data Jumlah Tanggungan Anak Responden Penelitian

No.	Kode Informan	Jumlah Tanggungan Anak yang Bersekolah	Jenjang Pendidikan	Jumlah Tanggungan Pengeluaran Anak
1	Inf-1	3	: SD sederajat : MDA : SLTP sederajat	Rp. 690.000
2	Inf-2	3	: SD sederajat : SD sederajat : SLTP sederajat	Rp. 700.000
3	Inf-3	4	: SLTA sederajat : SLTA sederajat : SD sederajat : MDA	Rp. 965.000

4	Inf-4	3	: SD sederajat : SD sederajat : SLTP sederajat	Rp. 690.000
5	Inf-5	1	: SLTP sederajat	Rp. 230.000
6	Inf-6	1	: SLTA sederajat	Rp. 240.000
7	Inf-7	3	: SLTP sederajat : SD sederajat : TK/PAUD	Rp. 690.000
8	Inf-8	2	: SLTP sederajat : SD sederajat	Rp. 460.000
9	Inf-9	2	: SLTA sederajat : SLTP sederajat	Rp. 475.000
10	Inf-10	2	: SLTA sederajat : SLTA sederajat	Rp. 560.000
11	Inf-11	2	: SLTA sederajat : SLTA sederajat	Rp. 565.000
12	Inf-12	3	: SD sederajat : SLTA sederajat : SLTA sederajat	Rp. 930.000
13	Inf-13	3	: Perguruan Tinggi : SLTA sederajat : MDA	Rp. 1.330.000
14	Inf-14	4	: SLTA sederajat : SLTA sederajat : SD sederajat : MDA	Rp. 1.250.000

Jumlah tanggungan anak dalam tabel data di atas adalah jumlah pengeluaran kebutuhan anak dari pengemudi becak motor yang masih bersekolah atau sedang menjalankan proses pendidikan baik formal maupun nonformal (Wawancara, 14 Agustus 2020). Adapun dalam hal ini pengemudi becak motor yang dijadikan sebagai subjek penelitian adalah mereka yang memiliki tanggungan anak yang masih bersekolah atau sedang mengenyam pendidikan baik formal maupun nonformal.

B. Kode dan Aturan yang Berlaku pada Pengemudi Becak Motor

Kode atau istilah dalam pengemudi becak motor ketika berjumpa di tengah jalan mereka melambaikan tangan/jari, yang mengartikan berapa becak motor di depannya guna mengatur jarak.

Adapun aturan yang berlaku pada pengemudi becak motor, yaitu sekali seminggu mereka yang berpangkalan di lokasi tersebut diharuskan membayar uang parkir sebesar Rp. 2.000 rupiah per individu. Jika pengemudi becak motor sakit yang becak motornya masih dalam sistem menyewa, pemilik asli/toke becak motor tersebut memberikan bantuan kepada pengemudi becak motor yang sakit berupa uang sebesar Rp. 200.000 rupiah.

Apabila ada salah satu pengemudi becak motor yang mengalami kecelakaan lalu lintas dan dirawat di rumah sakit, maka kawan-kawan sesama pengemudi becak motor datang menjenguknya dan memberikan bantuan baik secara moril maupun materil. Jika ada salah satu pengemudi becak motor yang terkena musibah, misalnya sakit atau kemalangan mereka segera ikut berpartisipasi untuk mengumpulkan dana dan mendatangi kediaman yang terkena musibat tersebut untuk mengucapkan rasa bela sungkawa.

Apabila ada salah satu pengemudi becak motor yang mengalami kendala pada becak motor di tengah jalan, maka kawan sesama pengemudi becak motor tersebut akan turut serta membantu memperbaiki becak motor kawannya yang rusak. Sampai saat ini, nilai kekompakan yang ada pada pengemudi becak motor masih terjalin baik dengan adanya sifat saling tolong-menolong antara pengemudi becak motor dengan yang lainnya dan saling memberikan informasi yang mendukung kekompakan mereka (Wawancara, 19 Agustus 2020).

C. Strategi Pengemudi Becak Motor di Kelurahan Sipolu-Polu dalam Memenuhi Kebutuhan Dasar Keluarga

Kebutuhan dasar keluarga merupakan kebutuhan pokok yang wajib dipenuhi oleh setiap kepala keluarga untuk mempertahankan keseimbangan fisiologis dan psikologis, atau mempertahankan kehidupan dan kesehatan anggota keluarganya. Sebagaimana orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor yang memiliki penghasilan tidak menentu perharinya, maka diperlukan strategi khusus yang harus dilakukan agar tercapai tujuan yang diharapkan, yaitu agar terpenuhinya kebutuhan dasar keluarga. Dengan demikian strategi sangat diperlukan oleh seseorang yang sedang dalam kegiatan bekerja agar memiliki penghasilan mereka dapat memenuhi kebutuhan dasar keluarganya.

Dalam hal ini strategi pemenuhan terhadap kebutuhan dasar keluarga yang dilakukan oleh pengemudi becak motor di Kelurahan Sipolu-Polu adalah dengan menggunakan tiga strategi, yaitu:

1) Strategi Aktif

Menurut Edi Suharto, dalam bukunya *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat* menjelaskan bahwa strategi aktif adalah strategi bertahan hidup dengan cara mengoptimalkan segala potensi keluarga. Strategi aktif merupakan strategi yang dilakukan keluarga miskin dengan cara mengoptimalkan segala potensi keluarga. (Edi Suharto, 2009: 66).

Menurut Andrianti dalam Suharto salah satu strategi yang digunakan oleh rumah tangga untuk mengatasi kesulitan ekonomi adalah dengan mendorong para istri untuk ikut mencari nafkah. Bagi masyarakat miskin, mencari nafkah bukan hanya tanggung jawab suami semata, melainkan tanggung jawab semua anggota keluarga yang memiliki kemampuan untuk menghasilkan uang, sehingga pada keluarga miskin istri dan anak-anaknya juga ikut bekerja membantu demi menambah penghasilan dan mencukupi kebutuhan hidup keluarganya.

Strategi ini sebagaimana hasil wawancara peneliti dengan Inf-1 mengatakan bahwa:

"Ya. Menurut saya sangat penting memenuhi kebutuhan dasar keluarga, sebab saya adalah kepala keluarga di dalam rumah. Jumlah tanggungan yang harus saya penuhi sehari-hari ada lima orang. Tiga anak yang masih bersekolah, istri dan ibu dari istri saya. Saya bekerja sebagai pengemudi becak motor dari jam 03.00 pagi sampai jam 12.00 siang. Dalam pekerjaan saya sebagai pengemudi becak motor saya mendapat penghasilan sehari-hari sekitar Rp. 40.000-50.000 rupiah. Untuk memenuhi kebutuhan saya sekeluarga sehari-hari kadang tidak cukup. Selain sebagai pengemudi becak motor saya juga dibantu oleh istri saya yang bekerja sebagai penjual kerupuk. Usaha saya untuk mempertahankan penghasilan dari mengemudi becak motor sehari-hari ya itu saya punya langganan setiap Subuh yang harus dibawa ke Pasar Lama atau pun Pasar Baru Panyabungan. Ya saya punya pekerjaan lain selain sebagai pengemudi becak motor. Saya juga bekerja sebagai petani, semuanya agar saya dapat memenuhi kebutuhan keluarga saya sehari-hari." (Wawancara, 19 Agustus 2020).

Hal ini berdasarkan observasi peneliti di lapangan memang benar adanya bahwa istri dari Inf-1 adalah seorang pedagang kerupuk. Hal ini dilakukan untuk menambah penghasilan dari pendapatan suaminya yang bekerja sebagai pengemudi becak motor. Selain itu, Inf-1 juga bekerja sebagai petani, yaitu setelah pulang dari mengemudi becak motor.

Dari uraian di atas, maka dapat dilihat bahwa strategi yang dilakukan oleh Inf-1 dengan mengoptimalkan potensi keluarga, yaitu keikutsertaan istri menjadi pedagang kerupuk dan Inf-1 yang juga bekerja di sawah termasuk kepada strategi aktif. Hal ini dilakukan demi terpenuhinya kebutuhan dasar keluarga pengemudi becak motor.

Senada dengan hal di atas, Inf-2 juga mengatakan bahwa:

"Jelaslah penting. Kalau tidak penting nanti keluarga tidak ada yang makan, anak tidak sekolah dan lain sebagainya. Saya punya enam tanggungan keluarga, ada istri, dan anak lima. Saya ini biasanya mulai bekerja dari jam 07.00 pagi mengantar anak-anak sekolah, tetapi karena sekarang sedang musim Corona, jadi saya mulai bekerja sekitar jam 08.00/08.30 sampai jam 15.00 sore. Penghasilan saya tidak tentu, hari-hari kadang mendapat sekitar Rp. 50.000-60.000. Cukup gak cukupnya ya harus disyukuri setiap hari. Ada, saya ada pekerjaan lain selain ini, yaitu berkebun sayuran dan menjadi kuli bangunan jika ada yang panggil saya untuk membangun rumah atau membetulkan rumah. Kalau istri saya bekerja sebagai ibu rumah tangga dan juga membantu saya ke kebun" (Wawancara, 19 Agustus 2020).

Hal ini diperkuat oleh penuturan Riadoh, istri dari Inf-2 mengatakan bahwa:

"Iya dek memang betul, selain suami saya bekerja mengemudi becak motor, Bapak juga berkebun sayur. Kadang kalau ada orang mau bangun rumah atau renovasi rumah, Bapak diajak dan ikut bantu, lumayan lah ada uang hari-harinya" (Wawancara, Rabu 19 Agustus 2020).

Dari uraian hasil wawancara di atas dapat dilihat bahwa selain sebagai pengemudi becak motor, Inf-2 juga berkebun sayur-sayuraan di kebunnya. Terkadang jika ada kawan yang mengajak untuk kerja bangunan, Inf-2 juga ikut. Hal ini sebagaimana observasi

peneliti di lapangan bahwa benar adanya Inf-2 juga berkebun di sawah, beliau berkebun sayur kangkung, sayur bayam dan daun singkong. Sehari-harinya setelah beliau mengemudi becak motor, beliau sempatkan untuk pergi ke sawah, merawat, menanam atau memanen sayur-sayurannya.

Dari kegiatan yang Inf-2 lakukan, maka dapat dilihat bahwa strategi yang dilakukan oleh Inf-2 juga adalah strategi aktif, yaitu mengoptimalkan kemampuan yang ada, yaitu berkebun sayuran dan menjadi kuli bangunan. Hal ini dilakukan untuk memenuhi kebutuhan hidup dan diharapkan dapat merubah ekonomi keluarga. Strategi aktif adalah strategi pemenuhan kebutuhan hidup yang dilakukan seseorang dengan cara memaksimalkan segala sumber daya dan potensi yang dimilikinya, dalam penelitian ini yang dimaksud adalah strategi aktif apa saja yang dilakukan tukang becak dalam memenuhi kebutuhan hidup keluarganya (Edi Suharto, 2009: 67).

Serupa dengan hal di atas, hal demikian juga disampaikan oleh Inf-3 mengatakan bahwa:

"Ya, penting lah. Keluarga kita harus kita penuhi kebutuhan dasarnya. Karena namanya manusia pasti memiliki kebutuhan masing-masing dalam bertahan hidup. Saya memiliki tanggungan lima orang di dalam keluarga, istri saya, anak laki-laki dan dua anak perempuan. Ke empat anak saya semuanya masih bersekolah. Dua orang SMA, satu orang SMP dan satu lagi adeknya yang paling kecil MDA. Saya memulai pekerjaan saya mengemudi becak motor dari pagi hari, yaitu sekitar jam 07.30 sampai pukul 14.00. Kadang kadang juga malam saya mengemudi jika ada tetangga saya yang meminta untuk diantar. Saya dapat penghasilan sehari-hari sekitaran Rp. 50.000-55.000. Penghasilan saya ini kadang mencukupi dan terkadang tidak. Namun saya dibantu oleh istri dan anak saya yang pertama yaitu berjualan pulsa dan token listrik di kampung kami, tepatnya di halaman rumah kami. Strategi kami untuk memenuhi kebutuhan keluarga kami yaitu dengan memiliki pekerjaan sampingan berjualan pulsa, dan Alhamdulillah tertutupi" (Wawancara, 20 Agustus 2020).

Hal ini sebagaimana observasi peneliti, bahwa benar adanya Inf-3 juga memiliki konter pulsa yang berada di teras rumahnya. Konter pulsa tersebut dijaga oleh istri dan anak pertama, yaitu laki-laki yang sekarang sedang bersekolah SMA. Biasanya konter pulsa tersebut dijaga oleh istrinya, namun karena sekolah yang diliburkan sebab masa pandemi Covid-19, maka anak pertama beliau juga ikut membantu ibunya menjaga konter.

Dari upaya yang dilakukan oleh keluarga Inf-3, maka dapat disimpulkan bahwa strategi yang dilakukan oleh beliau adalah dengan menggunakan strategi aktif. Penggunaan strategi aktif ini disebabkan penghasilan Inf-3 yang kurang dapat mencukupi, padahal kebutuhan keluarga sangat banyak, mulai dari kebutuhan sandang pangan, pakaian, sampai pendidikan anak. Dengan adanya konter pulsa diharapkan dapat mencukupi kebutuhan keluarga Inf-3.

2) Strategi Pasif

Menurut teori Edi Suharto, dalam bukunya *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat* menjelaskan bahwa strategi pasif merupakan strategi bertahan

hidup yang dilakukan dengan cara meminimalisir pengeluaran keluarga. Sebagaimana pendapat Suharto yang menyatakan bahwa strategi pasif adalah strategi bertahan hidup dengan cara mengurangi pengeluaran keluarga (misalnya biaya untuk sandang, pangan, pendidikan, dan sebagainya). Strategi pasif yang biasanya dilakukan oleh tukang becak adalah dengan membiasakan hidup hemat (Edi Suharto, 2009: 68).

Penggunaan strategi ini sebagaimana wawancara peneliti dengan Inf-4 mengatakan bahwa:

"Ya betul sekali, pemenuhan kebutuhan dasar keluarga itu penting. saya sendiri mempunyai delapan tanggungan keluarga. Hehe memang banyak, yaitu kedua orang tua saya, istri saya, dan lima orang anak, yang sudah bersekolah ada 3 anak. Saya bekerja dari pagi sampai sore dan kadang malam juga saya mengemudi becak ke pasar. Biasanya pendapatan saya setiap harinya antara Rp. 53.000 sampai 56.000 itu sudah bersihnya. Walaupun saya lama bekerja di luar mengemudi becak, tapi karena di Panyabungan ini sangat banyak sekali becak, jadi susah mendapatkan penumpang. Bukan itu saja, sekarang juga banyak orang yang sudah punya kendaraan pribadi seperti motor pribadi. Untuk memenuhi kebutuhan keluarga saya dari pendapatan saya yang sekian kadang tidak mencukupi kehidupan kami sehari-hari, kadang saya menghemat pengeluaran dengan mengurangi batang rokok sehari-hari. Biasanya saya habis dua bungkus sehari, sekarang saya hemat jadi satu bungkus atau satu setengah. Istri saya pun membeli baju pada saat hari raya Idul Fitri saja. Pekerjaan saya selain sebagai tukang becak, saya juga bekerja di sawah bersama istri saya." (Wawancara, 20 Agustus 2020).

Hal ini berdasarkan observasi peneliti di lapangan, bahwa selain sebagai pengemudi becak motor, Inf-4 juga bekerja sebagai petani di sawah bersama istrinya. Kadang jika beliau pulang lebih cepat, maka beliau dan istrinya pergi ke sawah merawat padi-padinya, seperti mengairi sawah, memotong rumput atau memupuk padi. Karena musim memanen yang cukup lama, dan penghasilan yang kurang menentu dari mengemudi becak motor, Inf-4 juga melakukan penghematan seperti mengurangi merokok, yang biasanya dua bungkus rokok dalam sehari, menjadi satu atau satu setengah bungkus. Walau berat menurut penuturannya, namun hal ini beliau lakukan agar kebutuhan hidup istri dan anak-anaknya dapat terpenuhi. Selain itu, istri beliau pun ikut menghemat pengeluaran, yaitu yang biasanya membeli baju dua bulan sekali, sekarang hanya pada hari raya Idul Fitri saja istri beliau membeli baju.

Melalui strategi penghematan yang dilakukan oleh Inf-4 sebagaimana pengertian 'Hemat' dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai sikap berhati-hati, cermat, tidak boros dalam membelanjakan uang.

Berdasarkan uraian di atas dapat dinyatakan bahwa strategi pasif adalah strategi pemenuhan kebutuhan hidup yang dilakukan dengan cara selektif dalam hal pengeluaran keuangan. Upaya penghematan yang dilakukan oleh Inf-4, dalam hal ini termasuk kepada strategi pasif, yaitu strategi di mana individu berusaha meminimalisir pengeluaran uang, strategi ini merupakan salah satu cara masyarakat miskin untuk bertahan hidup. Pekerjaan sebagai tukang becak yang umumnya memiliki pendapatan kecil akan lebih

memprioritaskan kebutuhan pokok, misalnya biaya untuk sandang, pangan, pendidikan, dan sebagainya. Pola hidup hemat yang dilakukan tukang becak merupakan strategi yang mampu menekan pengeluaran. Sikap hemat terlihat pada kebiasaan mereka pada saat makan dengan lauk seadanya, mengurangi konsumsi rokok, dan hanya membeli baju-baju bagus pada saat hari raya idul fitri.

3) Strategi Jaringan

Strategi jaringan adalah membuat hubungan dengan orang lain. Misalnya menjalin relasi, baik formal maupun informal dengan lingkungan sosial dan lingkungan kelembagaan. Misalnya meminjam uang dengan tetangga, mengutang di warung, memanfaatkan program kemiskinan, meminjam uang ke bank dan sebagainya (Edi Suharto, 2009:70).

Penggunaan strategi ini sebagaimana dikemukakan oleh Inf-5 mengatakan bahwa: *"Penting dek. Keluarga yang saya tanggungi ada empat; istri, ayah mertua dan satu orang anak. Anak saya sudah bersekolah, yaitu sekolah SMP. Pagi-pagi saya sudah berangkat bekerja sampai sore hari. Kadang saya tidak menarik becak karena pergi ke sawah. Jumlah penghasilan yang saya dapat dari tukang becak tidak sama setiap hari, terkadang sedikit, dan terkadang lumayan Alhamdulillah. Apalagi di pandemi Covid ini tambah susah mencari uang. Dulu saya kalau tidak ada uang ya meminjam sama saudara atau tetangga, dan jika saya sudah mendapat uang lebih, saya bayarkan untuk membayar hutang saya. Sekarang Alhamdulillah saya dapat bantuan pemerintah di pandemi Covid ini, perbulannya saya mendapat uang sekitar Rp. 600.000. Jadi kebutuhan keluarga saya dapat terpenuhi"* (Wawancara, 20 Agustus 2020).

Hasil penuturan di atas, sebagaimana observasi peneliti bahwa benar adanya Inf-5 merupakan salah satu penerima bantuan Covid-19, beliau mendapat bantuan rutin setiap bulannya sebesar Rp. 600.000, dengan uang tersebut pemenuhan kebutuhan keluarga Inf-5 dapat tercukupi.

Dalam hal ini, strategi melalui penerimaan bantuan dari pemerintah termasuk kepada strategi jaringan, yaitu strategi bertahan hidup yang dilakukan dengan cara menjalin relasi, baik formal maupun dengan lingkungan sosialnya dan lingkungan kelembagaan (misalnya meminjam uang kepada tetangga, mengutang di warung atau toko, memanfaatkan program kemiskinan, meminjam uang ke rentenir atau bank dan sebagainya).

Dalam strategi ini, yaitu meminjam uang kepada kerabat dan memanfaatkan program kemiskinan, sebab Inf-5 yang termasuk kepada keluarga miskin, maka keluarga beliau mendapat bantuan Covid-19 dari pemerintah berupa uang tunai.

Menurut Silvia, dalam jurnalnya *Kehidupan Sosial Ekonomi Tukang Becak Motordi Pangkalan Kerinci Kabupaten Pelalawan* menjelaskan bahwa strategi jaringan terjadi akibat adanya interaksi sosial yang terjadi dalam masyarakat, jaringan sosial dapat membantu keluarga miskin ketika membutuhkan uang secara mendesak. Secara umum strategi jaringan sering dilakukan oleh masyarakat pedesaan yang tergolong miskin adalah dengan meminta bantuan pada kerabat atau tetangga dengan cara meminjam uang. Budaya meminjam atau hutang merupakan hal yang wajar bagi masyarakat desa

karena budaya gotong royong dan kekeluargaan masih sangat kental di kalangan masyarakat desa. Berdasarkan uraian di atas dapat dinyatakan bahwa yang dimaksud strategi jaringan adalah strategi pemenuhan kebutuhan hidup yang dilakukan dengan cara meminjam atau hutang kepada kerabat, tetangga atau relasi lainnya (Riski Silvia Mulia dan Nurhamlin, 2014 : 5).

Dari beberapa hasil wawancara di atas dapat dilihat bahwa orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor di Kelurahan Sipolu-Polu menganggap penting pemenuhan kebutuhan dasar keluarga. Bagi mereka jika mereka tidak bekerja, maka keluarga mereka mau diberikan apa untuk memenuhi kebutuhan setiap masing-masing anggota keluarga.

Sebagian besar pengemudi becak motor memulai pekerjaannya sejak pagi sampai sore hari, dan terkadang sampai pada malam hari. Jumlah tanggungan mereka yang tidak sedikit menyebabkan beberapa di antara mereka tidak hanya menjadikan becak motor sebagai pekerjaan utama, di antaranya mereka juga bekerja di kebun, sawah, menjadi tukang bangunan, bahkan salah satu anggota keluarga mereka juga ikut membantu bekerja seperti istri atau anak.

Tidak jarang juga ada di antara mereka yang tidak memiliki penghasilan yang dapat mencukupi kebutuhan keluarga. Jika terjadi hal demikian, maka mereka meminjam uang kepada tetangga maupun saudara mereka. Di antara mereka juga ada yang mendapat bantuan dari pemerintah berupa uang dan sembako. Dengan demikian kebutuhan dasar keluarga mereka dapat terpenuhi.

a. Strategi Pengemudi Becak Motor di Kelurahan Sipolu-Polu dalam Memenuhi Kebutuhan Sekolah Anak

Di dalam dunia pendidikan hari ini, biaya pendidikan merupakan salah satu komponen masukan yang sangat penting dalam penyelenggaraan pendidikan. Hampir tidak ada upaya pendidikan yang dapat mengabaikan pembiayaan. Pembiayaan pendidikan sendiri yang dimaksud dalam penelitian ini adalah jumlah rupiah yang harus dikeluarkan oleh orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor di Kelurahan Sipolu-Polu dalam memenuhi kebutuhan sekolah anak baik itu sekolah formal maupun nonformal, baik itu biaya SPP, uang jajan, angkutan umum yang digunakan anak ke sekolah atau biaya keperluan sekolah mendadak anak.

Sebagaimana dipaparkan oleh Inf-7 mengatakan bahwa:

“Memenuhi kebutuhan sekolah anak itu penting. Kalau tidak kita penuhi tentu pendidikan anak akan jadi terhambat. Saya memiliki tiga orang anak yang sedang bersekolah. Anak pertama bersekolah di SMP, anak kedua bersekolah di SD dan anak terakhir bersekolah di TK/PAUD, biaya pengeluarannya perbulan untuk anak-anak saya sekitar Rp. 690.000- itu termasuk jajan, ongkos mereka ke sekolah dan apabila ada keperluan mendadak, untuk biaya pendidikannya InsyaAllah cukup sanggup saya penuhi. Untuk anak saya yang bersekolah SD nya anak saya tidak ada bayar SPP. Terkadang biaya SPP anak saya terlambat saya bayar karena belum terbagi uangnya. Kalau soal jaminan atau bantuan pendidikan anak saya tidak dapat”. Cara saya

memenuhi kebutuhan sekolah anak yaitu berkebun cabai, saya juga bekerja menambang emas, penghasilannya lumayan bisa buat bayar kebutuhan sekolah anak-anak saya” (Wawancara, Agustus 2020).

Selain itu Inf-8 juga mengatakan bahwa:
“Iyalah, penting sekali itu. namanya orang tua wajib memenuhi kebutuhan sekolah anaknya. Karena anak itu kan tanggungan orang tua. Kalau tanggungan anak saya yang masih bersekolah ada dua. Sekarang kakaknya sedang kelas 2 SMP, dan adiknya sedang kelas 3 SD, untuk SPP nya tidak ada bayar-membayar atau gratis. Tapi biaya pengeluaran yang saya keluarkan untuk anak saya sekitar Rp. 460.000-, perbulannya. Menurut saya biaya yang saya keluarkan untuk pendidikan anak saya itu tergolong biasa saja karena syukur saya sebagai ayahnya masih mampu memenuhinya dari penghasilan saya mengemudi becak dan dibantu istri berjualan sembako di rumah. Mungkin karena rezeki anak jadi selalu ada saja jalannya. Tidak, anak saya tidak ada mendapat bantuan pendidikan seperti KIP (Kartu Indonesia Pintar) atau sejenisnya itu. Kalau ada keperluan berhubungan dengan sekolahnya saya pasti belikan agar anak saya lancar sekolahnya” (Wawancara, 24 Agustus 2020).

Berdasarkan hasil wawancara di atas, maka dapat dilihat bahwa strategi yang digunakan oleh pengemudi becak motor dilakukan dengan strategi aktif, yaitu mereka berkebun cabai dan juga bekerja sebagai penambang emas. Selain itu, anggota keluarga yang juga ikut membantu dengan berdagang sembako, menjadikan pemenuhan kebutuhan sekolah anak pengemudi becak motor dapat terpenuhi.

Dalam hal ini dapat juga dikatakan adanya etos kerja dari keluarga pengemudi becak motor demi tertutupinya kebutuhan pendidikan anak. Etos kerja yang dilakukan oleh orang tua ini sebagaimana firman Allah SWT yang artinya:

“Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.” (QS. Al-Qhasas: 77)

Dari ayat di atas, dapat dilihat bahwa Allah SWT menyeru manusia agar mencari anugrah (rezeki)-Nya di dunia, sehingga manusia dapat berbahagia dengan terpenuhi kebutuhan hidupnya dengan limpahan rizki yang berkah.

Selain pendapat di atas Inf-9 mengatakan bahwa:

“Iya dek penting itu. Anak saya ada empat, tapi sekarang yang masih bersekolah ada dua, SMK satu dan SMP satu. Yang keduanya lagi sudah berkeluarga. Biaya pengeluarannya untuk dua anak saya yang SMK dan SMP itu 470.000-, perbulan sudah sama biaya SPP sekolah SMK nya yaitu 50.000 perbulan. Iya dek kadang terlambat saya dan ibunya bayarkan karena kadang lupa dan belum mencukupi, karena bayar SPP nya per 3 bulan, jadi 150.000/perbulan. Kalau yang SMP karena tidak ada bayar SPP atau gratis, tapi ada juga biaya untuk dia yaitu ongkosnya setiap hari ke sekolah

naik Angkutan Umum (angkot). Anak saya yang SMK ada mendapat bantuan pendidikan namanya yaitu kartu KIP, keluar setiap enam bulan sekali, keluarnya 400.000-, jadi bersyukur sekali ada masukan untuk biaya anak-anak. Tentang biaya semuanya saya tidak merasa terbebani, menurut saya pendidikan anak itu lebih penting dan harus didahulukan. Jadi jika ada keperluan sekolah yang mereka bilang sama saya, saya usahakan membelinya” (Wawancara, 25 Agustus 2020).

Hampir serupa dengan Inf-10 mengungkapkan bahwa:
“Penting. Anak saya ada dua, dan dua-duanya sudah bersekolah. Yang pertama sekarang kelas 3 MA di Pesantren, yang kedua kelas 1 di SMA. Yang pertama karena sekolah di pesantren jadi agak sedikit banyak biayanya, seperti bayar biaya SPP, bayar buku paket, mengirimkan bahan makanan pokok, uang jajannya juga, selain itu juga jika ada keperluan mendadak lainnya. Yang kedua biaya SPP nya Rp. 50.000 perbulan. Biaya pengeluaran yang habis untuk mereka berdua kurang lebih 560.000, perbulan. Menurut saya biaya pengeluaran yang saya harus keluarkan tergolong sedikit mahal karena pendapatan saya yang tidak menentu setiap harinya. Tentang kebutuhan sekolah mereka kalau mampu saya langsung belikan, tapi jika saya belum mampu seperti membeli buku pelajaran/paket mereka, maka saya minta dia menunggu sampai saya ada uang untuk membelikannya Adapun cara saya untuk memenuhi kebutuhan sekolah anak, yaitu dengan tetap bekerja, selain saya bekerja sebagai pengemudi becak motor, kadang saya membantu istri saya berjualan ayam potong di pasar. Oh iya syukur juga anak saya yang SMA mendapat bantuan dari pemerintah berupa KIP, jadi lumayan terbantu juga biaya sekolah anak saya”. (Wawancara, 25 Agustus 2020).

Selain itu, Inf-11 menerangkan bahwa:
“Orang tua sangat bertanggung jawab oleh kebutuhan sekolah anak kalau anak masih belum bisa mencari uang sendiri. Jumlah tanggungan anak Bapak yang masih bersekolah ada dua. Dan dua-duanya lagi sekolah SMA. Biaya SPP mereka masing-masing Rp. 50.000/perbulan. Untuk pengeluaran yang harus Bapak keluarkan tiap bulannya untuk biaya SPP dan semua kebutuhan sekolah anak sekitar Rp. 565.000/perbulan. Cukup gak cukup ya Bapak usahakan. Wajib itu rutin, gak boleh terlambat dari sekolahnya. Lumayan lah pengeluaran untuk anak Bapak tapi tidak apa-apa biar anak Bapak jadi orang sukses. Tidak, anak Bapak tidak dapat jaminan/bantuan pendidikan. Insya Allah Bapak usahakan selalu menyediakan keperluan sekolah anak-anak Bapak. Selain mengemudi becak motor Bapak juga ikut kegiatan dari Paslon Bupati Madina jadi lumayan lah ada masukan-masukan kepada Bapak, uangnya bisa Bapak manfaatkan untuk biaya sekolah anak Bapak. Semuanya agar Bapak bisa memenuhi kebutuhan keluarga dan sekolah anak-anak Bapak” (Wawancara, 25 Agustus 2020).

Dalam hal ini, sebagaimana observasi peneliti bahwa benar adanya Inf-11 ikut dalam kegiatan yang diselenggarakan oleh salah satu paslon Bupati Mandailing Natal. Menurutnya dari kegiatan tersebut beliau mendapat uang, sehingga uang tersebut dapat dimanfaatkan untuk kebutuhan sekolah anaknya.

Berdasarkan hasil wawancara di atas, maka dapat dilihat bahwa strategi yang digunakan oleh pengemudi becak motor dalam memenuhi kebutuhan sekolah anak adalah menggunakan strategi jaringan. Yaitu adanya beberapa anak pengemudi becak motor yang mendapat kartu KIP (Kartu Indonesia Pintar) yang dapat digunakan untuk membebaskan anak dari biaya sekolah, dan pemberian uang untuk kebutuhan sekolah anak. Selain itu adanya kegiatan yang dilaksanakan dari paslon Bupati, beberapa tukang becak pun turut ikut dikarenakan adanya pendapatan yang dihasilkan dari kegiatan tersebut.

Dengan demikian, melihat uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor/bentor di Kelurahan Sipolu-Polu masih mampu untuk membiayai pendidikan/sekolah anak-anaknya, dibuktikan dengan adanya lembar SPP anak yang tetap dibayarkan oleh orang tua setiap bulannya, kepedulian tinggi orang tua yang menganggap penting untuk memenuhi kebutuhan sekolah anak agar anak mereka menjadi anak-anak yang berhasil kelak di masa depan.

Selain biaya dalam lembaga pendidikan formal, orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor juga menyekolahkan anaknya di lembaga pendidikan nonformal seperti TK/PAUD. Walaupun ada beberapa orang tua yang terlambat dalam memenuhi kebutuhan sekolah anak, terlambat membayarkan SPP anak misalnya, itu sebab orang tua kadang tidak terbagi penghasilannya. Namun demikian, tetap mereka bayarkan agar anak dapat tetap melanjutkan pendidikannya.

Adapun strategi yang digunakan oleh orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor dalam memenuhi kebutuhan sekolah anak diantaranya dengan menggunakan strategi aktif; yaitu memiliki penghasilan tambahan seperti berkebun cabai, berdagang sembako, dan menambang emas.

Selain etos kerja yang dilakukan oleh para pengemudi becak motor, mereka juga menggunakan strategi pasif dan jaringan; yaitu meminimalisir pengeluaran kepada hal-hal yang belum sangat/terlalu penting dan meminjam uang kepada tetangga atau saudara. Selain itu terdapat juga anak pengemudi becak motor yang mendapat bantuan dari pemerintah berupa KIP sehingga bisa dimanfaatkan untuk meminimalisir biaya pendidikannya, dan mengikuti kegiatan politik yang diselenggarakan oleh salah satu Paslon Bupati Madina.

SIMPULAN

Hasil penelitian menyimpulkan bahwa strategi yang dilakukan oleh orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor di Kelurahan Sipolu-Polu dalam memenuhi kebutuhan dasar keluarga mereka adalah dengan menggunakan strategi aktif yaitu dengan cara mengoptimalkan segala potensi keluarga (misalnya melakukan aktivitasnya sendiri, memperpanjang jam kerja dan melakukan apapun demi menambah penghasilannya, di antaranya dengan menambah pekerjaan lain. Yaitu mereka tidak hanya menjadikan becak motor sebagai pekerjaan utama, di antaranya mereka juga bekerja di kebun, sawah, menjadi tukang bangunan, bahkan salah satu anggota keluarga mereka juga ikut membantu bekerja seperti istri atau anak. Bagi mereka jika mereka tidak bekerja, maka keluarga mereka mau diberikan apa untuk memenuhi kebutuhan

setiap masing-masing anggota keluarga. Selain itu, para pengemudi becak motor juga menggunakan strategi pasif dan jaringan yaitu menghemat biaya pengeluaran dan bahkan ada yang sampai berhutang kepada tetangga atau saudara. Di antara mereka juga ada yang mendapat bantuan dari pemerintah berupa uang dan sembako. Dengan demikian kebutuhan dasar keluarga mereka dapat terpenuhi. Selain itu, dalam hal memenuhi kebutuhan sekolah anak, para orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor di Kelurahan Sipolu-Polu adalah cukup mampu untuk membiayai pendidikan anaknya, dibuktikan dengan adanya lembar SPP anak yang dibayarkan oleh orang tua setiap bulannya, walaupun ada beberapa orang tua yang terlambat dalam memenuhi kebutuhan sekolah anak, terlambat membayarkan SPP anak misalnya, itu sebab orang tua kadang tidak terbagi penghasilannya. Namun demikian, tetap mereka bayarkan agar anak dapat tetap melanjutkan pendidikannya. Kepedulian tinggi orang tua yang menganggap penting untuk memenuhi kebutuhan sekolah anak agar anak mereka menjadi anak-anak yang berhasil kelak di masa depan. Selain biaya dalam lembaga pendidikan formal, orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor juga menyekolahkan anaknya di lembaga pendidikan nonformal seperti TK/PAUD. Adapun strategi yang digunakan oleh orang tua yang bekerja sebagai pengemudi becak motor dalam memenuhi kebutuhan sekolah anak tidak lain sebagaimana strategi pemenuhan kebutuhan dasar keluarga di atas, yaitu dengan menggunakan strategi aktif; yaitu memiliki penghasilan tambahan seperti berkebun cabai, berdagang sembako, menambang emas, dan keikutsertaan salah satu anggota keluarga dalam menambah penghasilan. Serta strategi pasif dan jaringan; yaitu meminimalisir pengeluaran kepada hal-hal yang belum sangat/terlalu penting dan meminjam uang kepada tetangga atau saudara, serta memanfaatkan bantuan dari pemerintah berupa KIP (Kartu Indonesia Pintar), dan mengikuti kegiatan politik yang diselenggarakan oleh salah satu Paslon Bupati Madina.

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Agama RI. (2005). *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Bandung: Penerbit J-ART.
- Fathoni, Abdurrahmat. (2011). *Metodologi Penelitian dan Teknik Penyusunan Skripsi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Iskandar. (2016). *Implementasi Teori Hirarki Kebutuhan Abraham Maslow terhadap Peningkatan Kinerja Pustakawan*. Khizanah Al-Hikmah. Vol. 4.
- Mulia, Silvia Riski dan Nurhamlin. (2014). *Kehidupan Sosial Ekonomi Tukang Becak Motor di Pelalawan*. Jurnal Sosiologi, Vol. 2. No. 2.
- Huda, Miftachul. (2009). *Pekerjaan Sosial dan Kesejahteraan Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Belajar.
- Moleong, Lexy J. (1995). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya. Cet. ke-5.
- Sukardi. (2003). *Metodologi Penelitian Pendidikan: Kompetensi Dan Praktik*. Jakarta: Bumi Aksara.

- Anggoro, M.Toha, dkk. (2007). *Metode Penelitian*. Jakarta : Universitas Terbuka.
- Sukmadinata, Nana Syaodih. (2009). *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Sudjana Nana. (2001). *Tuntunan Penulisan Karya Ilmiah*. Bandung: Sinar Baru Algesindo.
- Suharto, Edi. (2009). *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat*. Bandung: Repika Aditama.
- Sada, Heru Jubaidin. (2017). *Kebutuhan Dasar Manusia dalam Perspektif Pendidikan Islam*. Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 8. No. II.
- Fatimah, S., Sukarno, H., & Dimiyati, M. (2017). Respon dan Pemahaman Tukang Becak terhadap Pelatihan Bahasa Inggris yang Dilaksanakan Pemkab Banyuwangi dalam Menunjang Keberhasilan Wisata. *E-Journal Ekonomi Bisnis Dan Akuntansi*, 4(1), 53. <https://doi.org/10.19184/ejeba.v4i1.4574>
- Kebutuhan, T. M. (2016). *1067-2049-1-Pb*.
- Sada, H. J. (2017). Kebutuhan Dasar Manusia dalam Perspektif Pendidikan Islam. *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam*, 8(2), 213. <https://doi.org/10.24042/atjpi.v8i2.2126>



Studi Feminisme: Pengaruh Ketidakadilan Gender Terhadap Pelecehan Seksual Mahasiswi di Surabaya

Muhammad Kaisa Al Kasih

¹Aqidah Filsafat Islam, UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

*Correspondence: alkasihkaisa@gmail.com

Abstract

Women are often seen as weak and powerless compared to men. Women in historical developments have been the main victims of gender inequality in various countries. Injustice received by women over time becomes a gender violence. One of the most common forms of gender violence is sexual harassment. This journal discusses the sexual harassment experienced by female students who are currently studying in Surabaya. The purpose of this study is to determine the effect of gender inequality and its impact on survivors of sexual harassment so that it can be used to take remedial measures for survivors and preventive measures so that the same case does not happen again. The method used in this research is a case study. The results of this study indicate that there is a psychological impact received by female sexual harassment survivors caused by gender injustice in the Surabaya community. Students are supposed to have a conducive learning atmosphere, but the sexual harassment received has a psychological impact that can disrupt the learning process in a formal education environment.

Keywords: Gender Injustice; Feminism; Sexual Harassment; Psychological

Abstrak

Perempuan sering dianggap lemah dan tidak berkuasa dibandingkan dengan laki-laki. Perempuan pada perkembangan sejarah menjadi korban utama dari ketidakadilan gender di berbagai negara. Ketidakadilan yang diterima oleh perempuan lama-kelamaan menjadi suatu kekerasan gender. Salah satu bentuk kekerasan gender paling umum adalah pelecehan seksual. Dalam jurnal ini membahas tentang pelecehan seksual yang dialami oleh mahasiswi yang sedang menempuh pendidikannya di Surabaya. Tujuan diadakannya penelitian ini adalah mengetahui pengaruh dari ketidakadilan gender dan dampaknya bagi penyintas pelecehan seksual sehingga dapat digunakan untuk melakukan tindakan pemulihan bagi penyintas dan tindakan preventif agar tidak terjadi kasus yang sama lagi. Metode yang digunakan dalam penelitian ini ialah studi kasus. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ada dampak psikologis yang diterima mahasiswi penyintas pelecehan seksual yang disebabkan oleh ketidakadilan gender di masyarakat Surabaya. Mahasiswi yang seharusnya mendapatkan suasana belajar yang kondusif, tetapi adanya pelecehan seksual yang diterima memberikan dampak psikologis yang dapat mengganggu proses belajar di lingkungan pendidikan formal.

Kata Kunci: Ketidakadilan Gender; Feminisme; Pelecehan Seksual; Psikologis

PENDAHULUAN

Perempuan dalam sejarah telah terbukti menjadi simbol kelemahan atau manusia yang tidak memiliki daya kekuatan. Dalam hal fisik laki-laki pada umumnya memiliki tubuh

yang lebih besar dibandingkan dengan perempuan yang memiliki tubuh yang lebih kecil. Laki-laki memiliki postur yang lebih tinggi dibandingkan dengan perempuan yang badannya lebih pendek. Bahkan dalam sistem pernapasan manusia laki-laki memiliki organ pernapasan yang dapat menghirup udara lebih besar dibandingkan dengan perempuan karena organ pernapasan yang dimiliki oleh laki-laki memiliki kapasitas yang lebih besar (Muthahhari 2012).

Dalam hal psikologi, laki-laki memiliki kecenderungan yang lebih untuk melakukan latihan fisik atau tugas-tugas kehidupan yang membutuhkan kekuatan otot daripada perempuan. Adapun kepekaan perasaan yang dimiliki laki-laki cenderung lebih menyukai tantangan seperti peperangan sedangkan perempuan lebih berbeda, mereka bersikap lebih halus, bertutur kata yang ramah, dan menyukai kedamaian. Dan laki-laki memiliki sifat lebih agresif dan lebih suka melakukan pertengkaran daripada perempuan, perempuan memiliki sifat lebih tenang (Muthahhari 2012).

Bukti-bukti di atas memperkuat dominasi laki-laki dalam berbagai hal. Misalnya dalam dunia kerja kita dapat melihat dengan jelas bahwa laki-laki masih jauh mendominasi di berbagai sektor pekerjaan, mulai dari politisi, anggota legislatif, direktur perusahaan dan lain sebagainya. Sementara banyak pekerja buruh didominasi oleh perempuan. Perempuan seperti tidak diberi kebebasan untuk melakukan keinginannya. Adanya dominasi laki-laki ini membuat hak-hak perempuan menjadi terancam sampai diambil paksa oleh laki-laki.

Dengan melihat situasi yang demikian, perempuan menjadi objek penelitian yang sangat luas dan bisa dibahas dalam berbagai sudut pandang ilmu. Kondisi sosial yang terjadi seperti saat ini menarik minat peneliti untuk melakukan penelitian yang berkaitan dengan hak-hak dan kedudukan perempuan dalam masyarakat, terutama di era modern seperti saat ini di mana perempuan sangat banyak diekspos di media sosial.

Penelitian ini berawal dari kepekaan peneliti ketika mendengar berita kematian mahasiswi yang disebabkan oleh kekerasan seksual yang dilakukan salah satu oknum kepolisian pada akhir bulan 2021. Kemudian tidak lama setelah itu, terdengar kabar terjadinya pelecehan seksual yang dialami oleh mahasiswi di Surabaya. Serangkaian peristiwa itu membuat peneliti memiliki ide untuk membuat jurnal ini agar menjadi bahan reflektif bagi akademisi terkait isu kekerasan gender.

Pelecehan seksual yang dialami oleh mahasiswi bisa terjadi baik di dalam ataupun di luar kampus. Banyak sekali mahasiswi yang berkuliah di kampus-kampus kawasan Surabaya membuat peluang untuk meneliti tentang kasus-kasus pelecehan seksual menjadi semakin besar. Ada bukti-bukti yang dapat digunakan untuk memperkuat terjadinya pelecehan seksual terhadap mahasiswi berupa kesaksian dari para penyintas tindakan tidak berperikemanusiaan tersebut.

Sebelum membahas pelecehan seksual terhadap mahasiswi lebih lanjut kita harus memahami terlebih dahulu pokok permasalahan yang menyebabkan terjadinya peristiwa-peristiwa menyedihkan itu. Apakah jenis kelamin menjadi latarbelakang terjadinya

pelecehan seksual? Atau kondisi masyarakat yang menjadi pondasi bagi pelaku untuk melakukan hal itu.

Selama ini dalam pikiran kita tema-tema yang menyangkut perempuan baru hangat setelah munculnya gerakan yang dipelopori oleh Lady Mary Wrthley Montagu dan Marquis de Condorcet pada masa *Renaissance*. Gerakan yang dilakukan oleh kedua orang ini disebut dengan gerakan Feminisme. Pada saat itu feminisme ini lahir sebagai bentuk filsafat dan gerakan sosial yang berupaya untuk menentang adanya dominasi laki-laki di berbagai kehidupan. Kehidupan yang didominasi laki-laki tersebut lama-kelamaan menjadi bentuk penindasan laki-laki terhadap perempuan. Perempuan dianggap sebagai manusia kelas dua yang tidak memiliki hak, andil, dan peran di masyarakat. Perempuan pada masa itu perempuan dibebani oleh kewajiban rumah tangga dan pengasuhan anak saja (Hasyim 2012).

Secara diskursus, feminisme sendiri sangatlah teramat menarik bagi akademisi untuk membicarakan isu-isu kesetaraan gender yang menjadi persoalan di ruang lingkup sosial (Maulana 2013). Feminisme pada dasarnya adalah pemikiran filsafat yang memiliki tujuan untuk mengoreksi bias-bias pamarjinalan pada kaum perempuan dalam kehidupan sosial (Amin 2013).

Perempuan sering dianggap dengan statusnya yang berupa makhluk setengah manusia yang hanya berperan sebagai pelengkap dalam sejarah manusia. Jika kita melihat sejarah peradaban barat dari awal maka akan diperoleh pandangan negatif tentang perempuan (Amin 2015). Hal ini menjadi dasar atas terjadinya berbagai penindasan yang dialami kaum perempuan.

Penindasan terjadi karena laki-laki menganggap dirinya lebih superior dibandingkan perempuan. Hal-hal yang disebutkan di awal seperti postur, fisik, kondisi psikologis yang dimilikinya membuat dirinya berani melakukan dominasi yang pada akhirnya membawa penindasan dan perampasan hak-hak perempuan. Kondisi ini membuat perempuan semakin tidak berdaya.

Kedudukan sosial perempuan yang demikian dalam diskursus ilmu menjadi semakin menarik untuk dibahas dan dikaji secara mendalam. Di masyarakat terdapat struktur sosial yang berkembang dengan menempatkan perempuan pada posisi minoritas. Terlebih dalam masyarakat yang menganut patrilineal yang berarti mereka memuliakan kaum lelaki dalam segala aspek kehidupan (Karim 2014).

Uraian-uraian di atas menyatakan tentang kondisi sosial perempuan. Penting bagi kita untuk memahami terlebih dahulu dengan membedakan antara konsep seks atau yang lebih dikenal dengan jenis kelamin dan konsep gender. Pemahaman dan perbedaan antara keduanya dibutuhkan dalam melakukan analisis persoalan-persoalan ketidakadilan sosial yang sedang dialami oleh perempuan. Ketidakadilan yang dialami perempuan salah satunya adalah pelecehan seksual seperti yang disebutkan di awal.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kasus. Penelitian kasus bertujuan untuk mempelajari secara intensif mengenai unit sosial tertentu yang meliputi individu, kelompok, lembaga dan masyarakat (2020). Melalui metode ini peneliti

menganalisis kondisi sosial masyarakat di Surabaya yang menjadi faktor terjadinya pelecehan seksual yang dialami oleh para mahasiswi yang sedang menempuh pendidikannya di Surabaya sehingga menimbulkan dampak tertentu bagi penyintasnya.

PEMBAHASAN

Hasil Penelitian

Penelitian ini menggunakan kuisioner sebagai media pengumpulan data yang dapat menjadi bukti untuk memperkuat teori yang digunakan. Dari kuisioner yang disebar mulai tanggal 04 Januari 2022 sampai 05 Januari 2022 terkumpul sebanyak 6 responden.

Tabel 1. Partisipan Penelitian

Peran	Nama	Domisili	Semester	Lokasi Kampus
S1	WA	Lamongan	5	Surabaya
S2	LD	Surabaya	3	Surabaya
S3	NFF	Surabaya	3	Surabaya
S4	AN	Surabaya	2	Surabaya
S5	ASH	Sidoarjo	1	Surabaya
S6	A	Jawa Timur	5	Surabaya

Dari Tabel 1 dapat dilihat bahwa fokus penelitian ini adalah di daerah Surabaya. Para partisipan adalah seorang mahasiswi yang sedang menempuh pendidikan di kampus-kampus yang berada di wilayah Surabaya.

Tabel 2. Validitas Penyintas Pelecehan Seksual

Peran	Nama	Mengalami Pelecehan Seksual Saat Menjadi Mahasiswa
S1	WA	Ya
S2	LD	Ya
S3	NFF	Ya
S4	AN	Ya
S5	ASH	Ya
S6	A	Ya

Berdasarkan data pada tabel 2 didapatkan fakta bahwa pelecehan seksual yang dialami oleh partisipan terjadi ketika mereka menjadi mahasiswi sehingga memenuhi kriteria penyintas yang dibutuhkan dalam penelitian ini.

Tabel 3. Tempat Perkara dan Pelaku Pelecehan Seksual

Peran	Tempat Pelecehan Seksual	Pelaku
S1	Surabaya Selatan (dekat kampus UIN)/ Di luar kampus	Masyarakat umum
S2	Wonocolo/ Di dalam kampus	Mahasiswa
S3	Surabaya Barat/Di luar kampus	Masyarakat umum

S4	Surabaya Barat dan Surabaya Timur /Di luar kampus	Mahasiswa
S5	Di sebuah cafe di daerah Mulyorejo/Di luar kampus	Teman
S6	Wonocolo /Di dalam kampus	Mahasiswa

Pada tabel 3 kita melihat adanya hubungan lokasi perkara dengan pelaku pelecehan seksual, yaitu pada lokasi pelecehan seksual yang terjadi di dalam kampus pelakunya adalah mahasiswa. Sementara itu, pelecehan seksual terhadap mahasiswi yang terjadi di luar kampus dilakukan oleh masyarakat umum, mahasiswa atau teman penyintas sendiri.

Tabel 4. Tindakan Penyintas Pasca Kejadian

Peran	Mengalami Trauma Psikologis	Menceritakan Kepada Orang Terdekat
S1	Ya	Tidak
S2	Ya	Tidak
S3	Tidak	Ya
S4	Ya	Tidak
S5	Ya	Ya
S6	Tidak	Tidak

Dari data pada tabel 4 menunjukkan bahwa para penyintas memiliki kemungkinan terkena trauma psikologis yang besar dengan empat korban mengalaminya dan dua lainnya tidak. Dan para korban memiliki kecenderungan untuk tidak menceritakan pengalaman pahitnya kepada orang terdekat dengan empat korban tidak menceritakan pelecehan seksual yang dialaminya, sementara hanya dua korban yang bercerita kepada orang terdekat.

Kronologi Terjadinya Pelecehan Seksual terhadap Partisipan

Adapun proses terjadinya pelecehan yang dialami para partisipan dapat dijelaskan sebagai berikut.

1. Subjek 1

Partisipan mengalami pelecehan sekali di Surabaya selama menjadi mahasiswi. Pelecehan seksual tersebut terjadi di luar kampus dan pelaku yang melakukannya adalah masyarakat umum.

[...] Jadi pada saat itu pulang dari pasar Minggu, terus kemudian lewat jalan Ahmad Yani yang dimana jalan menuju ke UIN disitu saya jalan bersama rekan saya, tiba-tiba ada mobil merah yang berhenti disamping saya dan rekan saya, kita mengiranya mau bertanya sesuatu. Namun ternyata orang itu mala menunjukkan sesuatu (pahamilah sendiri), sontak saya dan rekan saya berlari [...] (WA, 04 Januari 2022)

2. Subjek 2

Partisipan mengalami pelecehan seksual di Surabaya sebanyak tiga kali selama menjadi mahasiswi. Salah satu pelecehan seksual tersebut terjadi di ruang lingkup kampus dan pelakunya adalah mahasiswa.

[...] Dia menyentuh bagian yang tidak diinginkan dan melakukannya tanpa rasa bersalah [...] (LD, 04 Januari 2022)

3. Subjek 3

Partisipan mengalami pelecehan seksual di Surabaya selama menjadi mahasiswi sebanyak tiga kali. Salah satu pelecehan seksual tersebut terjadi di luar kampus dan pelakunya adalah masyarakat umum.

[...] Saya sedang mengisi acara di suatu universitas, kemudian ada event organizer yang memberikan arahan kepada saya. tetapi dengan bahasa yang melecehkan saya sambil merangkul pinggang saya [...] (NFF, 04 Januari 2022)

4. Subjek 4

Partisipan mengalami pelecehan seksual di Surabaya selama menjadi mahasiswi sebanyak tiga kali. Salah satu pelecehan seksual tersebut terjadi di luar kampus dan pelakunya adalah mahasiswa.

[...] Dicatcalling, dipegang-pegang bagian tubuh tanpa sepezerizinan saya sendiri oleh teman laki-laki [...] (AN, 04 Januari 2022)

5. Subjek 5

Partisipan mengalami pelecehan seksual di Surabaya selama menjadi mahasiswi sebanyak satu kali. Pelecehan seksual tersebut terjadi di luar kampus dan pelakunya adalah temannya sendiri.

[...] Pelaku tiba tiba mengangkat sweater yang saya gunakan dan menyentuh punggung hingga dada. [...] (ASH, 05 Januari 2022)

6. Subjek 6

Partisipan mengalami pelecehan seksual di Surabaya selama menjadi mahasiswi sebanyak dua kali. Salah satu pelecehan seksual tersebut terjadi di ruang lingkup kampus dan pelakunya adalah mahasiswa.

[...] Mencoba mengelak [...] (A, 05 Januari 2022)

Dari semua kronologi di atas dapat disimpulkan bahwa pelaku pelecehan seksual berasal dari orang yang dikenal dan orang lain. Dengan begitu, tidak dapat dibenarkan bahwa orang yang dikenal tidak akan mempunyai niat dan melakukan tindakan keji itu. Maka, mahasiswi tidak dapat menaruh kepercayaannya kepada orang yang dikenal begitu saja, mereka harus bersiap-siap dan menjaga diri untuk kemungkinan terburuk yang dapat terjadi.

Kemudian data di atas juga menunjukkan bahwa para partisipan mengalami pelecehan seksual selama menjadi mahasiswi di Surabaya yang berbeda-beda jenisnya. Para partisipan juga mengalami pelecehan seksual sekali, dua bahkan ada yang sampai tiga kali. Hal ini bisa menjadi bukti bahwa perempuan masih dianggap lemah sehingga

mereka selalu dijadikan objek untuk pelecehan seksual. Para pelaku menganggap perempuan hanya alat pemuas hasrat seksualnya.

Respon Orang Terdekat Penyintas Pelecehan Seksual

Terdapat berbagai respon yang didapat oleh penyintas ketika mereka menceritakan kasus pelecehan seksual yang dialami. Mereka ada yang bercerita ke keluarga, sahabat atau temannya. Adapaun beberapa respon yang kami dapat dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

Pertama, partisipan tidak menceritakan pelecehan seksual yang dialaminya, tetapi dia berpendapat bahwa jika dia bercerita maka akan dihina, hal ini sungguh fakta yang memilukan ketika korban tidak mampu berbagi cerita dan menganggap bahwa dengan bercerita maka dia akan merasa lebih takut karena mendapatkan respon jelek dari orang yang diceritakannya.

[...] Mungkin mereka akan memandang saya rendah [...] (LD, 04 Januari 2022)

Kedua, partisipan menceritakan pelecehan seksual yang dialaminya kepada orang terdekatnya. Kemudian mereka juga memberikan empati kepada penyintas dengan begitu mampu meringankan dampak dari pelecehan seksual yang dialaminya.

[...] Turut merasa kesal dan prihatin, serta tetap memberikan saya semangat [...]
(NFF, 04 Januari 2022)

Ketiga, partisipan menceritakan pelecehan seksual yang dialaminya dan mendapatkan respon berupa tindakan pengolokkan oleh orang yang diceritakan kepada pelaku pelecehan seksual.

[...] Mereka hanya mengolok-olok pelaku [...] (ASH, 05 Januari 2022)

Keempat, partisipan tidak menceritakan pelecehan seksual yang dialaminya, tetapi dia berpendapat sebagai berikut.

[...] Tidak tahu, bisa jadi mencela [...] (A, 05 Januari 2022)

Dampak Pelecehan Seksual Bagi Penyintas

Ada banyak sekali dampak yang didapatkan oleh penyintas pelecehan seksual yang masih berstatus mahasiswa. Mereka mengalami trauma, perasaan sedih, ketakutan, kecemasan dan lain sebagainya. Berikut pernyataan-pernyataan penyintas pelecehan seksual.

[...] Perasaannya tidak karuan dan takut. [...] (WA, 04 Januari 2022)

[...] Sedih, kecewa, malu [...] (LD, 04 Januari 2022)

[...] Saya merasa sangat kesal dan sedih [...] (NFF, 04 Januari 2022)

[...] *Marah, cemas, takut, dan menimbulkan trauma yang berkepanjangan* [...] (AN, 04 Januari 2022)

[...] *Syok, takut, lemas* [...] (ASH, 05 Januari 2022)

[...] *Sedih dan tidak habis pikir* [...] (A, 05 Januari 2022)

Dari berbagai pernyataan tersebut dapat dilihat berapa besar dampak pelecehan seksual yang dialami oleh perempuan. Mereka mengalami tekanan psikologis yang berat setelah mengalami hal itu. Kemudian, apakah kita hanya diam melihat perempuan dijadikan objek untuk memuaskan nafsu laki-laki saja? Penyintas juga memiliki hak-hak yang seharusnya didapatkan setelah mengalami kejadian tersebut. mereka harus mendapatkan dukungan dari orang terdekat untuk bangkit dari rasa ketakutan yang dialaminya.

Ketidakadilan Gender Melahirkan Pelecehan Seksual

Gender sendiri mulai tahun 1980an telah masuk dalam ruang lingkup pada setiap diskusi dan tulisan yang membahas tentang perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Demikian juga di negara Indonesia, gender dan berbagai permasalahannya menjadi bahasan oleh kalangan organisasi nonpemerintah dalam hampir setiap uraian yang ditujukan untuk program pengembangan masyarakat maupun pembangunan (Fakih 2008).

Lantas, apa yang dimaksud dengan gender? Terlebih dahulu kita harus mampu membedakan antara jenis kelamin dengan gender agar dapat menemukan makna sebenarnya tentang gender itu sendiri. Jenis kelamin atau seks adalah sebuah pemberian sifat atau pembagian dua jenis kelamin manusia. Pembagian tersebut dilakukan dengan ketentuan-ketentuan biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu. Misalnya, manusia yang dikategorikan menjadi jenis kelamin laki-laki adalah manusia yang memiliki seperti daftar berikut ini: laki-laki adalah manusia yang memiliki organ bernama penis, memiliki jakala, dan mampu memproduksi sperma. Sedangkan perempuan memiliki alat reproduksi seperti rahim dan saluran untuk proses melahirkan, memproduksi sel telur, memiliki vagina, dan mempunyai alat untuk menyusui. Secara biologis alat-alat yang disebutkan tersebut melekat pada manusia jenis perempuan dan laki-laki selamanya, maksudnya alat-alat itu tidak dapat kita tukar, misalnya alat-alat yang ada pada laki-laki tidak dapat ditukar dengan perempuan (Fakih 2008).

Sementara seperti yang disebutkan di awal ada satu konsep lagi bernama gender. Gender adalah suatu sifat atau karakteristik yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya, laki-laki biasanya dianggap memiliki sifat kuat, berpikir secara rasional, jantan dan juga perkasa. Sementara perempuan dikenal akan sifat lemah lembutnya, kecantikan, lebih emosional, atau memiliki sifat keibuan. Ciri dari sifat-sifat tersebut merupakan sifat-sifat yang dapat dipertukarkan. Kita dapat melihat ada laki-laki yang memiliki sifat perempuan seperti lemah lembut, keibuan, sementara ada juga perempuan yang kuat dan tangguh seperti laki-laki, ada yang berpikir rasional dan lain sebagainya. Perubahan ciri dari sifat-sifat itu dapat terjadi dari satu waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat yang lain. Misalnya, pada zaman tertentu ada suku yang menganggap perempuan jauh lebih kuat dan perkasa

daripada laki-laki, kemudian pada suatu masa ada suku yang menganggap laki-laki lebih kuat (Fakih 2008).

Dalam membahas tentang gender maka kita harus melihat secara objektif karena gender antara satu tempat dengan tempat lain bisa berbeda. Kaum laki-laki di suatu daerah diidentikkan dengan pekerjaannya sebagai nelayan dan perempuan hanya mengurus berbagai pekerjaan rumah tangga seperti memasak, membersihkan rumah, mengurus anak-anak dan lain sebagainya, akan tetapi terdapat satu suku yang bekerja sebagai nelayan adalah perempuan. Hal ini membuktikan bahwa peta geografis menentukan adanya gender di masyarakat. Kita tidak bisa menilai atau memaksakan gender yang berkembang di daerah kita dengan daerah lain secara subjektif.

Peran lingkungan sekitar mempengaruhi kondisi masyarakatnya. Orang-orang yang tinggal di daerah pesisir memiliki kecenderungan untuk berlayar dan menjadi seorang nelayan. Sementara orang-orang yang bertempat tinggal di dataran rendah dapat memiliki berbagai jenis pekerjaan. Adapun masyarakat di dataran tinggi biasanya memilih untuk berkebun.

Kondisi sosial masyarakat yang berbeda-beda itu dapat menimbulkan berbagai resiko karena adanya kemajemukan yang nyata. Perbedaan gender yang kita bahas di atas telah membuat ketidakadilan gender terjadi di mana-mana, baik kaum laki-laki atau perempuan mengalami hal tersebut. Kaum perempuan yang didasarkan pada asumsi manusia yang lemah, lembut, emosional dan berbagai sifat yang melekat padanya menjadi sasaran paling banyak dari ketidakadilan-ketidakadilan gender yang ada di dunia. Ketidakadilan gender adalah suatu sistem dan struktur yang menjadikan baik laki-laki dan perempuan menjadi korban daripada sistem itu sendiri (Fakih 2008).

Ada berbagai bentuk ketidakadilan gender yang terbentuk dari adanya perbedaan gender. Pertama, munculnya proses pemiskinan dalam sektor ekonomi atau yang dikenal dengan istilah marginalisasi. Kedua, adanya subordinasi politik di mana muncul anggapan-anggapan yang tidak diprioritaskan atau diabaikan karena tidak penting. Ketiga, adanya pembentukan stereotipe melalui pelabelan negatif. Keempat, adanya tindak kekerasan yang muncul di mana-mana. Kelima, adanya beban kerja yang lebih banyak atau lebih panjang dalam sistem tertentu. Keenam, adanya sosialisasi nilai peran gender. Macam-macam ketidakadilan gender ini saling berkaitan satu sama lainnya sehingga tidak dapat dipisah-pisahkan (Fakih 2008).

Penelitian ini berfokus kepada kekerasan berupa pelecehan seksual yang muncul dari adanya ketidakadilan gender sehingga dibutuhkan definisi kekerasan yang tepat. Kekerasan adalah serangan terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang. Kekerasan pada dasarnya berasal dari berbagai sumber, namun salah satu kekerasan terhadap satu jenis kelamin tertentu disebabkan oleh anggapan gender (Fakih 2008).

Pada dasarnya ketidaksetaraan kekuatan yang terjadi di masyarakat menyebabkan terjadinya kekerasan gender. Banyak sekali bentuk dan macam kejahatan yang bisa dikategorikan dalam bentuk kekerasan gender. Salah satunya adalah pelecehan seksual yang sangat umum dilakukan masyarakat. Pelecehan seksual sendiri memiliki berbagai bentuk dan yang paling sering kita lihat adalah *unwanted attention form men* atau perhatian yang tidak diinginkan dari laki-laki. Tentunya yang menjadi korban pelecehan seksual dalam bentuk ini ialah perempuan (Fakih 2008).

Pelecehan seksual bisa terjadi dalam berbagai bentuk yang dapat dikategorikan, yaitu:

1. Menyampaikan lelucon-lelucon jorok secara vulgar kepada seseorang dengan cara yang dirasakan sangat ofensif.
2. Menyakiti ataupun mempermalukan seseorang dengan omongan kotor.
3. Menginterogasi seseorang tentang kehidupan pribadi atau kegiatan seksual yang dilakukan.
4. Meminta imbalan seksual dengan memberikan janji untuk kepentingan kerja, promosi atau janji-janji lainnya.
5. Menyentuh atau menyenggol bagian tubuh tanpa ada kerelaan atau izin]n dari orang yang bersangkutan (Fakih 2008).

Dari uraian tersebut menandakan bahwa pelecehan seksual dapat terjadi dalam berbagai cara yang digunakan oleh pelaku. Seperti halnya data yang diperoleh pada hasil penelitian jurnal ini menunjukkan berbagai bentuk pelecehan seksual yang dialami oleh mahasiswi selama menjalani pendidikannya di kampus Surabaya, seperti ada yang disentuh badannya tanpa izin, mendapatkan kata-kata kotor, memperlihatkan alat kelamin di depan mahasiswi, dan seterusnya.

Pelecehan seksual terhadap mahasiswi ini menjadi poin penting dalam membahas gender terutama di masyarakat Surabaya. Para pelaku menjadikan perempuan yang masih menjalani pendidikan itu untuk kepuasan diri mereka sendiri. Mereka menganggap dirinya memiliki kekuatan lebih untuk melakukan pelecehan seksual tanpa merasa bersalah sedikitpun. Hal ini merupakan fakta yang sangat menyedihkan dan harus dilakukan berbagai tindakan yang dapat menanggulangi dan memberikan fasilitas-fasilitas bagi penyintas yang mengalami trauma psikologis.

Tindakan Preventif Untuk Mencegah Pelecehan Seksual Pada Perempuan

Pembahasan tentang perempuan yang menjadi mangsa bagi para pelaku pelecehan seksual tidak terbatas dalam prosesnya saja, tetapi juga dalam berbagai tindakan yang dapat dilakukan untuk mencegah terjadinya hal itu. Berikut beberapa tindakan preventif yang dapat dilakukan oleh perempuan:

1. Jangan berdiam diri ketika sedang mengalami tindakan dari orang lain dengan indikasi akan terjadinya pelecehan seksual. Kita dapat melotot ke arah pelaku, membentak, atau mendatanginya dan menyampaikan rasa tidak suka kita atas tindakannya.
2. Ketika menjadi mahasiswi pasti seringkali menghabiskan waktu di kampus sampai malam hari, sehingga ketika pulang kita akan melewati jalanan yang sepi atau gelap. Maka untuk menjaga diri kita harus membawa peluit, semprotan cabe atau barang-barang lain yang berguna untuk membantu kita saat terjadi tindakan pelecehan seksual.
3. Jika terjadi tindakan penghadangan di jalan atau dipeluk paksa oleh pelaku secara tiba-tiba, maka kita dapat merespon dengan menyemprotkan semprotan cabe ke mata pelaku, meniup peluit yang dapat digunakan sebagai sarana meminta bantuan kepada orang lain, atau melakukan perlawanan seperti menendang pelaku atau memukulnya dengan barang bawaan kita seperti tas, buku, sepatu, dan lain sebagainya (Retyaningtyaz 2017).

SIMPULAN

Gender menjadi masalah sosial yang sangat sering terjadi di masyarakat kita. Ketidakadilan gender menyebabkan munculnya kekerasan gender, baik pada laki-laki ataupun perempuan. Perempuan yang dengan sifat-sifat alamiahnya yang lemah, lembut,

dan sering dianggap manusia golongan kedua setelah laki-laki menjadi korban utama dari setiap kekerasan seksual yang terjadi. Salah satu bentuk kekerasan seksual yang paling sering kita temukan adalah pelecehan seksual terhadap perempuan. Mahasiswa yang seharusnya mendapatkan kedamaian dan ketenangan dalam menjalankan studinya menjadi terbebani rasa takut, cemas, dan perasaan-perasaan negatif lain yang muncul karena adanya kasus pelecehan seksual. Surabaya yang idealnya dapat menjadi tempat yang mendukung proses perkuliahan menjadi kehilangan kredibilitasnya karena tindakan-tindakan pelecehan seksual yang terjadi. Feminisme yang berusaha memperjuangkan hak-hak kesetaraan gender, memperkuat posisi perempuan, dan melindungi perempuan dari segala bentuk penindasan berdasarkan gender semata. Upaya-upaya feminisme dapat membuat jalan baru bagi kehidupan perempuan yang sering dianggap tidak penting bagi masyarakat dunia. Selain melakukan penyetaraan hak-hak kemanusiaan, perempuan juga dituntut untuk dapat menjaga diri sendiri karena tidak setiap waktu mereka mendapatkan perlindungan dan tidak setiap tempat mereka berada aman dari segala kejahatan seperti pelecehan seksual. Demikian pembahasan pelecehan seksual terhadap mahasiswa di Surabaya dengan menggunakan kerangka studi feminisme. Semoga tulisan yang kami buat dapat menjadi rujukan bagi penelitian yang akan datang. Dengan adanya tulisan ini juga kami berharap ada tindakan serius baik dari pihak kampus untuk menjamin mahasiswanya untuk dapat berkuliah dengan aman dan nyaman, pemerintah diharapkan dapat membuat undang-undang yang khusus untuk tindakan pelecehan seksual, baik di ruang lingkup pemerintah daerah Surabaya maupun pemerintah pusat dan bagi para peneliti dapat melanjutkan penelitian ini lebih lanjut ataupun dengan pendekatan-pendekatan yang berbeda sesuai latarbelakang keilmuan yang dimiliki.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, Saidul. 2013. "PASANG SURUT GERAKAN FEMINISME." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender* 12(2):146. doi: 10.24014/marwah.v12i2.520.
- Amin, Saidul. 2015. *Filsafat Feminisme (Studi Kritis Terhadap Gerakan Pembaharuan Perempuan Di Dunia Barat Dan Islam)*. Pekanbaru: ASA Riau.
- Fakih, Mansour. 2008. *Analisis Gender Transformasi Sosial*. Yogyakarta: INSISTPress.
- Hardani, Nur Hikmatul Auliya, Helmina Andriani, Roushandy Asri Fardani, Jumari Ustiawaty, Evi Fatmi Utami, Dhika Juliana Sukmana, and Ria Rahmatul Istiqomah. 2020. *Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu.
- Hasyim, Zulfahani. 2012. "Perempuan Dan Feminisme Dalam Perspektif Islam." *Jurnal Muwazah* 4(1):70-86.
- Karim, Abdul. 2014. "KERANGKA STUDI FEMINISME (Model Penelitian Kualitatif tentang." 2(1):18.
- Maulana, Abdullah Muslich Rizal. 2013. "Feminisme sebagai Diskursus Pandangan Hidup." 11(2):16.

Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial
(Volume 01, Nomor 01, Tahun 2022)

Muthahhari, Murtadha. 2012. *Filsafat Perempuan Dalam Islam: Hak Perempuan Dan Relevansi Etika Sosial*. Yogyakarta: Rausyanfikir Institute.

Retyaningtyaz, Lathiefah Widuri. 2017. *Aku, Kamu, Lawan Kekerasan Seksual Mari Bersama Wujudkan Kampus Aman Dan Bebas Dari Pelecehan Seksual*. 1st ed. Jaringan Muda.

Survei Partisipan melalui Google Form tanggal 04-05 Januari 2022.



Analisis Semiotik Buku Cerita Bergambar “Kenapa Berbeda?”: Pendidikan Seksual Dini Melalui Buku Cerita Bergambar

Musrifah^{1*}

¹Institut Agama Islam Tarbiyatut Tholabah, Indonesia

*Correspondence: musrifahmedkom99@gmail.com

Abstract

Sexual education needs to be given from an early age. Given the sexual violence that afflicts early childhood continues to increase every year. In addition, children are not always with parents or adults who love them. Therefore, children need to receive early sexual education to protect themselves. The purpose of this study focuses on picture book as an interesting educational medium for early childhood. The book is entitled “Why Is It Different?” which is the first in the book series “I am a brave child, I can protect myself” by Watiek Ideo was deliberately chosen because it contains the basic concepts of sexual education. That is the difference between male and female gender. With a qualitative approach and a semiotic analysis method using Ferdinand De Saussure's model, it was found that the combination of text and illustrated images which is a sign can contain a signified in the form of associative meanings from both. The revealed meanings include the biological differences between men and women from birth as a basic knowledge in early sexual education. The use of the word “pubic” in gender gives children an understanding that these body parts are not appropriate for others to see or touch because it will cause embarrassment. Hence the picture story book “Why Is It Different?” can be used as a literacy media for early sexual education so that early childhood can protect themselves so as to prevent sexual violence against them.

Keywords: children; picture book; sex education

Abstrak

Pendidikan seksual *perlu* diberikan sejak anak usia dini. Mengingat kekerasan seksual yang menimpa anak usia dini terus mengalami peningkatan setiap tahun. Selain itu, anak tidak selalu bersama orangtua atau orang dewasa yang menyayanginya. Oleh karenanya, anak perlu mendapat pendidikan seksual dini untuk melindungi dirinya sendiri. Tujuan penelitian ini berfokus pada buku cerita bergambar (*picture book*) sebagai media pendidikan yang menarik bagi anak usia dini. Buku berjudul “Kenapa Berbeda?” yang merupakan seri pertama dari buku “Aku Anak yang Berani, Bisa Melindungi Diri Sendiri” karangan Watiek Ideo sengaja dipilih dikarenakan memuat konsep dasar pendidikan seksual. Yakni perbedaan jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Dengan pendekatan kualitatif dan metode analisis semiotik model Ferdinand De Saussure ditemukan bahwa kombinasi teks dan gambar ilustrasi yang merupakan pertanda (*signifier*) dapat mengandung petanda (*signified*) berupa makna asosiatif dari keduanya. Makna yang terungkap antara lain adanya perbedaan biologis laki-laki dan perempuan sejak dilahirkan sebagai suatu pengetahuan dasar dalam pendidikan seksual dini. Penggunaan kata “kemaluan” pada jenis kelamin memberikan pemahaman kepada anak bahwa bagian tubuh tersebut tidak patut dilihat atau disentuh orang lain karena akan menimbulkan rasa malu. Oleh karenanya buku cerita bergambar “Kenapa Berbeda?” dapat digunakan sebagai media literasi pendidikan seksual dini agar anak usia dini dapat melindungi dirinya sendiri sehingga mencegah terjadinya kekerasan seksual pada dirinya.

Kata kunci : anak; buku bergambar; pendidikan seksual

PENDAHULUAN

Kasus kekerasan seksual pada anak di Indonesia setiap tahun mengalami peningkatan. Pada 2019, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak mencatat 6.454 anak menjadi korban kekerasan seksual. Jumlah tersebut meningkat di tahun 2020 sebesar 8,14 persen. Kemudian di 2021, peningkatan terjadi sebesar 25,07 persen.

Sejak Januari hingga Mei 2022, data di Robinopsnal Bareskrim POLRI mencatat 2.267 anak di seluruh wilayah di Indonesia menjadi korban kejahatan. Sementara data Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (PPPA) menyebutkan 11.952 kasus kekerasan terhadap anak terjadi sepanjang tahun 2021, dan mayoritasnya adalah kekerasan seksual.

Kekerasan seksual terhadap anak membuka mata publik bahwa anak-anak, terlebih anak usia dini yang bahkan belum memahami makna seksualitas tidak luput dari incaran pelaku kekerasan seksual. Fenomena kekerasan seksual terhadap anak dapat dikatakan merata di banyak kota maupun kabupaten di Indonesia. Ironinya pelaku kekerasan seksual seringkali terbukti dilakukan oleh orang-orang di lingkungan terdekat anak sendiri seperti orangtua, saudara, keluarga dekat di rumah serta guru, teman, dan pekerja di lingkungan sekolahnya.

Kekerasan seksual terjadi jika seseorang melibatkan, membujuk, atau memaksa anak dalam kegiatan seksual, termasuk mendorong anak berperilaku seksual yang tidak pantas. Kekerasan seksual dapat terjadi secara langsung, terhadap kemaluan dan atau anggota tubuh anak dengan atau tanpa pakaian. Kekerasan seksual juga termasuk paparan aktivitas seksual, pembuatan film dan prostitusi.

Studi neuroimaging membuktikan kekerasan seksual masa kanak-kanak mempengaruhi perkembangan otak, menyebabkan perbedaan anatomi otak dan fungsinya yang berdampak pada kesehatan mental yang negative seumur hidup (Child Abuse Review dalam Sygma, 2021).

Kekerasan seksual pada masa kanak-kanak terkait dengan banyak konsekuensi psikologis jangka panjang, termasuk diantaranya adalah bunuh diri, gangguan stres pascatrauma (PTSD), depresi, *attention-deficit/ hyperactivity disorder*, gangguan perilaku (*conduct disorder*), *intergenerational effects*, ketidakstabilan afektif, dan penyalahgunaan narkoba (*The Journal of Clinical Psychiatry*, dalam Sygma, 2021).

Hukum perundang-undangan telah tegas menyikapi kejahatan kekerasan seksual pada anak. Hubungan seksual antara orang dewasa dan anak walaupun dilakukan tidak dengan cara mengancam atau memaksa secara hokum, tindakan tersebut masuk dalam kategori tindak pidana "Pemeriksaan terhadap anak" (*statutory rape*). Persetubuhan dengan orang yang berusia dibawah 16 tahun adalah persetubuhan yang melanggar ketentuan hukum pidana. Sangat penting untuk di ketahui bentuk-bentuk kekerasan seksual terhadap anak memiliki cakupan yang sangat luas, antara lain, pemeriksaan, sodomi, seks oral, seksual gestur (serangan seksual secara visual termasuk eksibisionisme), seksual remark (serangan seksual secara verbal), pelecehan seksual (Parliansyah, dkk, 2022: 370).

Sayangnya, kasus kekerasan seksual seringkali tidak terungkap karena adanya penyangkalan pelaku terhadap peristiwa kekerasan seksual yang terjadi. Pelaku kekerasan seksual umumnya memiliki kekuatan lebih dibanding korban dan keluarga korban. Hal itu bisa dikarenakan pelaku memiliki sejumlah alibi, legalitas, bahkan modal finansial untuk menutupi kejahatannya.

Sementara disisi lain, kekerasan seksual yang terjadi pada anak-anak lebih sulit terungkap, karena anak-anak korban kekerasan seksual relative tidak mengerti bahwa dirinya menjadi korban. Anak-anak tersebut tidak mengerti bahwa apa yang dilakukan orang dewasa pada dirinya adalah sebuah kejahatan. Anak-anak korban kekerasan seksual juga tidak mudah mempercayai dan menceritakan kronologi kejadian pada orang lain sehingga lebih memilih merahasiakan seorang diri. Belum lagi ancaman yang dilakukan pelaku membuat anak semakin takut untuk melapor dan menceritakan pada orang lain.

Oleh karenanya sangat penting bagi anak mendapat pendidikan seksual, bahkan sejak usia dini, untuk melindungi dirinya sendiri. Pendidikan seksual merupakan suatu keterampilan dan pengetahuan yang perlu diberikan sedini mungkin kepada anak mengenai perilaku seksual untuk menghadapi hal-hal yang akan terjadi di masa depan seiring bertambahnya usia serta membentuk karakter dan pola perilaku agar mampu terhindar dari perilaku-perilaku yang beresiko terhadap pelecehan seksual maupun perilaku seksual menyimpang (Rahayu, 2021)

Sebagaimana ditulis dr. Fadhli Rizal Makarim, orang pertama yang harus memberikan pendidikan seksual pada anak usia dini adalah orangtua anak itu sendiri. Namun kenyataannya, masih banyak orangtua yang merasa tabu menjelaskan perihal seksual pada anaknya. Pendidikan seks perlu diberikan pada anak, agar mereka tidak mendapatkan informasi yang keliru mengenai pendidikan seks. Sudah seharusnya orangtua yang mengajarkan pendidikan seks pada anak, bukannya orang lain (Makarim, 2021).

Bahkan, dr. Makarim menjelaskan, pendidikan seksual bisa mulai diajarkan sejak anak berusia dibawah tiga tahun. Misalnya dengan cara mengenalkan nama-nama bagian tubuh dari kepala hingga kaki, termasuk juga alat kelamin laki-laki dan perempuan. Sedangkan di usia 4-5 tahun anak sudah bisa diajarkan nama-nama dari bagian tubuh internal dan eksternal, khususnya bagian-bagian reproduksi. Misalnya saat anak merasa ingin tahu bagaimana seorang bayi bisa berada di dalam perut ibu. Namun demikian, bahasa yang digunakan harus disesuaikan dengan usianya, bukan dengan bahasa vulgar (Makarim, 2021).

Anak perlu tahu konsep dasar jenis kelamin. Anak perlu tahu bahwa dirinya laki-laki atau perempuan. Anak perlu tahu perbedaan kedua jenis kelamin tersebut serta siapa saja yang boleh melihat dan menyentuhnya. Ini merupakan pendidikan seksual dasar yang harus dimengerti anak usia dini untuk menghindarkannya dari kekerasan seksual dan melindungi dirinya sendiri.

Buku Anak Bergambar (*picture book*)

Buku cerita bergambar adalah cerita berbentuk buku, dimana terdapat gambar sebagai perwakilan cerita yang saling berkaitan dan juga terdapat tulisan yang dapat mewakili cerita yang ditampilkan oleh gambarnya. Melalui media gambar dapat memperkuat daya ingat serta mempermudah pemahaman dalam memahami isi cerita.

Buku cerita bergambar adalah buku bacaan cerita yang menampilkan teks narasi secara verbal dan disertai gambar-gambar ilustrasi. Gambar atau ilustrasi dalam buku cerita bergambar merupakan dua media yang berbeda, namun dalam buku cerita keduanya secara bersama membentuk perpaduan (Lukens, 2003: 38).

Mitchell menyebutkan (2003: 87), "*Picture storybooks are books in which the picture and text are tightly intertwined. Neither the pictures nor the words are self-sufficient; they need each other to tell the story*", maksudnya bahwa buku cerita bergambar adalah buku yang di dalamnya terdapat gambar dan kata-kata, yang tidak berdiri sendiri-sendiri, melainkan saling menjalin dan bergantung menjadi sebuah kesatuan cerita.

Pendapat lain diungkapkan oleh Rothlein dan Meinbach (1991:90), "*a picture storybooks conveys its message through illustrations and written text; both elements are equally important to the story*". Menurutnya, buku cerita bergambar adalah buku yang memuat pesan melalui ilustrasi yang berupa gambar dan tulisan. Gambar dan tulisan tersebut membentuk kesatuan yang utuh.

Keduanya menegaskan bahwa buku cerita bergambar biasanya memang disajikan untuk anak-anak. Teks dan ilustrasi atau gambar di dalamnya sengaja dibuat untuk membantu anak dalam proses memahami dan memperkaya pengalaman dari cerita.

Oleh karenanya, buku cerita bergambar yang baik harus mengandung gambar yang berkualitas serta komunikatif sehingga anak terpengaruh untuk membaca cerita. Begitu juga dengan kata-kata dan teks untuk bacaan anak harus menggunakan bahasa yang sehingga dapat dengan mudah dipahami anak. Teks dan ilustrasi dalam buku cerita bergambar merupakan kesatuan yang saling mendukung dan melengkapi sehingga keduanya dapat membentuk pemahaman anak.

Buku cerita bergambar biasanya ditujukan untuk anak-anak. Cerita dalam buku cerita bergambar umumnya seputar keseharian anak-anak atau hal-hal yang dekat dan disukai anak seperti permainan, kisah-kisah binatang, makanan dan benda-benda favorit anak, serta kisah-kisah di sekolah. Selain ceritanya yang sederhana dan menghibur, buku cerita anak juga ditulis dengan bahasa sederhana dan kalimat-kalimat pendek sehingga mudah dimengerti anak-anak. Tentu saja yang paling menarik dalam buku cerita bergambar adalah gambar itu sendiri yang umumnya lebih mendominasi daripada teksnya. Namun demikian, buku cerita bergambar tetap membawa pesan untuk anak. Pesan moral yang sering ditemui misalnya agar anak hidup bersih, menyayangi saudara dan teman, rajin belajar, serta bersikap baik pada orangtua.

Buku cerita bergambar banyak diteliti sebagai media pendidikan yang efektif dalam pengajaran. Seperti pemanfaatan buku cerita bergambar sebagai sumber bacaan siswa SD (Adipta, Maryaeni, dkk, 2016), pengaruh buku cerita anak terhadap perkembangan

bahasa anak (Retuningtyas & Hasibuan, 2022), serta pengaruh penggunaan buku cerita bergambar terhadap kemampuan berbicara anak (Ratnasari & Zubaidah, 2019).

Tujuan Penelitian



Buku cerita bergambar berjudul “Aku Anak Berani, Bisa Melindungi Diri Sendiri” yang ditulis oleh Watiek Ideo saat ini dapat dikatakan sebagai satu-satunya buku anak di Indonesia bertemakan pendidikan seksual dan kekerasan seksual pada anak. Sebagaimana tertulis di covernya, buku ini berisi sepuluh cerita dan tip mencegah kejahatan seksual pada anak.

Namun dalam artikel ini hanya berfokus pada cerita pertama berjudul “Kenapa Berbeda?”. Lebih tepatnya artikel ini bertujuan menggali makna tanda-tanda (*signs*) dalam teks dan gambar yang terdapat dalam buku “Kenapa Berbeda?” tersebut.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan paradigma kualitatif dimana hasil penelitian diuraikan secara deskriptif. Jenis penelitian ini adalah studi literasi/media dimana objek penelitiannya adalah buku cerita bergambar yang ditujukan sebagai bahan bacaan anak yang dapat pula digunakan sebagai media pendidikan anak usia dini.

Sedangkan fokus penelitian ini ada pada buku cerita bergambar berjudul “Kenapa Berbeda?” yang merupakan seri pertama dari buku “Aku Anak yang Berani, Bisa Melindungi Diri Sendiri” karangan Watiek Ideo. Sementara, data berupa isi buku yang terdiri dari teks dan gambar ilustrasi dianalisis menggunakan kajian semiotik model Ferdinand De Saussure.

Secara singkat, analisis semiotik merupakan cara atau metode untuk menganalisis dan memberikan makna-makna terhadap lambang-lambang yang terdapat suatu paket lambang-lambang pesan atau teks. Teks yang dimaksud dalam konteks penelitian ini adalah segala bentuk serta sistem lambang (*signs*) yang terdapat pada media buku cerita bergambar.

Manurut Saussure, studi tentang bahasa pada dasarnya adalah studi tentang sistem lambing-lambang. Saussure menggunakan istilah semiologi dengan makna suatu *science that studies the life of signs within society* (ilmu yang mempelajari seluk-beluk lambing-lambang yang ada atau digunakan dalam masyarakat) (Pawito, 2007).

Semiotika pada umumnya digunakan untuk menunjuk studi tentang lambang-lambang (*signs*) secara luas baik dalam konteks kultural maupun natural (misalnya asap dengan api) (Malone dalam Pawito, 2007).

Saussure menyarankan pengelompokkan lambang menjadi dua jenis: *signifier (the concept)* dan *signified (the sound-image)*. *Signifier* menunjuk pada aspek fisik dari

lambang, misalnya ucapan, gambar, lukisan. Sedangkan *signified* menunjuk pada aspek mental dari lambang, yakni pemikiran bersifat asosiatif tentang lambang. Kedua jenis lambang ini saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan.

Bahasa adalah skema tanda dan berpola dari dua bagian yaitu penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Penanda merupakan unsur yang terlihat, terdengar dan terasa pada sebuah objek. Sedangkan petanda adalah konsep, makna, esensi dan pikiran dari apa yang terlihat, terdengar dan terasa pada objek. Kedua unsur ini saling berhubungan dan menjadi hal utama dalam teori semiotik Saussure (Bisri, 2020:43 dalam Sobur, 2004:46).

Tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*) dalam buku cerita bergambar “Kenapa Berbeda?” sehingga dapat disimpulkan tepat atau tidaknya buku tersebut sebagai media pendidikan seksual pada anak usia dini.

PEMBAHASAN

Data 1 (Cover berjudul “Kenapa Berbeda?”)

Penanda (Signifier):

Teks : “Kenapa Berbeda?”

Gambar : Dalam buku ini terdapat tiga tokoh yakni seorang perempuan dewasa sebagai ibu muda dan kedua anaknya. Yakni seorang anak perempuan dan seorang bayi. Setting tempat dalam buku ini digambarkan sebagai sebuah kamar dimana terdapat sebuah ranjang tempat tidur bayi. Bayi digambarkan terbaring menggunakan popok instan serta selempang alas di bawah tubuhnya.



Ibu tersenyum pada bayinya dan posisi tubuhnya membungkuk mendekat pada bayi. Tangan kanannya memegang betis bayi sedang tangan kirinya memegang bagian atas popok di perut bayi. Sementara si bayi tersenyum melihatnya. Gambar lain menunjukkan gadis kecil yang merupakan kakak bayi. Kedua matanya melirik adik bayinya sementara salah satu tangannya menyentuh dagu.

Petanda (Signified):

Gambaran tokoh pada buku ini menunjukkan seorang ibu muda yang biasa tinggal di perkotaan dengan gaya rambut pendek dan gaya berpakaian semi casual (santai kekinian). Pilihan si ibu menggunakan popok instan pada bayinya juga menunjukkan gaya hidup ibu-ibu metropolis pada umumnya. Begitu pula dengan tempat tidur bayi berupa ranjang kecil khusus bayi yang berarti tidur terpisah dari ibunya adalah umum ditemui pada keluarga yang memiliki bayi dan tinggal di perkotaan.

Aktivitas yang digambarkan menunjukkan bahwa si ibu baru saja mengganti popok bayi. Bahasa tubuh dan wajahnya menunjukkan ketulusan dan kasih sayang. Makna ini diperkuat dengan gambar bayi yang tersenyum sebagai petanda telah merasa bersih dan

nyaman karena popoknya telah diganti. Sementara raut wajah dan bahasa tubuh si kakak perempuan menunjukkan rasa penasaran pada adik bayinya.

Data 2: Halaman 6

Penanda (Signifier):

Teks: "Hari ini amat special bagiku. Aku punya adik baru."

Gambar: anak perempuan tersenyum pada adik bayinya. Wajahnya berbinar cerah. Tangannya tampak ingin menyentuhnya. Sementara si bayi menunjukkan ekspresi ceria.

Petanda (Signified): kombinasi teks dan gambar pada halaman ini menunjukkan kebahagiaan anak perempuan karena kelahiran adik barunya. Raut wajahnya menunjukkan rasa kagum sekaligus sayang pada adiknya. Si adik bayi pun tampak senang dengan kehadiran kakak perempuannya.



Data 3: Halaman 7

Penanda (Signifier):

Teks: "Oeek! Oeek!". Ups, sepertinya dia mengompol! "Mama, boleh kubantu ambil popok?" tanyaku. Mama mengangguk.

Gambar bayi laki-laki sedang menangis di atas alas tidurnya yang tampak basah. Sementara kakak perempuannya tampak tergepoh-gepoh menemui ibunya. Gambar ibu sedang memegang botol susu bayi. Terdapat kaleng bertuliskan susu di dekatnya. Ibu menoleh pada anak perempuan yang menarik bajunya dari belakang.



Petanda (Signified):

Makna pada halaman ini adalah bayi sedang mengompol. Hal itu yang membuatnya tidak nyaman dan menangis. Bayi berharap kehadiran orang dewasa agar mendekat dan membantu mengatasi masalahnya.

Si kakak perempuan tampak antusias menawarkan bantuan mengambil popok menunjukkan perhatian dan rasa sayang yang besar pada adiknya. Penggunaan kata Mama menegaskan bahwa ketiga tokoh hidup di lingkungan modern yang biasa menggunakan kata Mama Papa sebagai kata ganti Ibu dan Bapak.

Sementara si ibu di gambarkan bersikap tenang dan tahu apa yang harus segera dilakukannya. Namun si ibu tetap bersikap manis pada si kakak. Ia tahu anak perempuannya itu sangat antusias karena menyayangi adiknya.

Halaman ini dapat dikatakan menjadi asal mula terjadinya konflik dalam buku ini. Dikarenakan bayi mengompol, maka ibu perlu melakukan sesuatu.

Data 4: Halaman 8

Penanda (Signifier):

Teks: Hei, sepertinya ada yang berbeda dengan adikku. "Apa itu?" tanyaku penasaran.

Gambar ibu menghampiri bayinya dan tersenyum padanya. Si ibu sedang melepas popok bayi yang basah. Mata bayi menatap ibunya dengan senang. Sementara si kakak perempuan tampak terkejut. Kedua matanya membesar keheranan melihat kemaluan adik laki-lakinya yang masih bayi itu. Sambil tangannya menunjuk, si kakak bertanya pada ibunya, apa itu?



Petanda (Signified):

Pada halaman inilah konflik sebuah cerita muncul. Si kakak terkejut melihat sesuatu yang berbeda pada adiknya begitu popoknya dilepas. Tanda ini dipertegas dengan kata "berbeda" yang diberi warna berbeda dengan teks lainnya.

Si kakak yang diliputi rasa penasaran seketika itu juga bertanya pada si ibu. Dengan jelas si kakak mempertanyakan bagian tubuh adik bayi yang ditunjuknya. Bagian tubuh itulah yang tampaknya berbeda, baru dilihatnya dan menimbulkan rasa ingin tahunya.

Data 5: Halaman 9

Penanda (Signifier):

Teks: "Ini namanya kemaluan," jelas Mama sambil mengganti popok yang basah. Aku amat heran melihatnya. "Kemaluan? Apa itu? Kok punya beda dengan adik?"

Gambar ibu sedang mengganti popok bayinya. Sementara si kakak perempuan berdiri sambil menarik ujung atas celananya sehingga dia bisa melihat kemaluannya. Tangan kanannya memegang dagu. Tanda tanya digambarkan banyak mengelilingi si anak perempuan



Petanda (Signified): Halaman ini selain bermakna kasih sayang seorang ibu pada bayinya dan juga anak perempuannya. Ia dapat dalam waktu bersamaan mengganti popok bayinya sekaligus memberi jawaban pada pertanyaan anak perempuannya. Gambar ini juga bermakna kecerdasan seorang anak perempuan yang mencoba memahami jawaban singkat ibunya. Ia tampak segera mencari tahu perbedaan bagian tubuh dirinya dengan adiknya untuk mengatasi rasa penasarannya.

Data 6: Halaman 10

Penanda (Signifier):

Teks: “Disebut kemaluan karena kita semua akan malu kalau area pribadi ini dilihat orang lain. Jadi kita harus menutupnya,” jelas Mama. “Lalu, mengapa berbeda? Tuhan memang menciptakan manusia dua jenis, laki-laki dan perempuan,” lanjut Mama.

Gambar ibu sedang memberikan penjelasan kepada anak perempuannya. Wajahnya tersenyum dan salah satu telapak tangannya menyentuh pipi anak perempuannya. Sementara si anak perempuan dengan wajah polosnya tampak menyimak dengan penuh kesungguhan.



Petanda (Signified): Posisi tubuh ibu yang duduk merendah agar sejajar dengan anaknya serta wajahnya yang tersenyum lembut dan tenang menunjukkan makna ketulusan dan kehati-hatiannya dalam memberikan pendidikan seksual dini pada putrinya. Kombinasi teks yang diberi warna berbeda seperti “malu” dan “Tuhan memang menciptakan manusia dua jenis, laki-laki dan perempuan” serta gambar ilustrasi laki-laki dan perempuan bermakna pengetahuan dasar seputar jenis kelamin atau dapat disebut sebagai pendidikan seksual dini. Pengetahuan ini digambarkan patut diberikan sebagai pendidikan seksual pada anak perempuan dalam cerita ini yang merupakan representasi anak usia dini (berusia sekitar 4-5 tahun).

Data 7: Halaman 11

Penanda (Signifier):

Teks: “Tidak hanya kemaluannya yang berbeda, beberapa bagian tubuh lainnya juga. Misalnya, Papa punya kumis, Mama tidak. Cara berpakaian kami pun berbeda. Kau pasti tahu, kan?” Aku mengangguk sambil membayangkan perbedaan-perbedaan lainnya.

Gambar: Anak perempuan dengan balon pikiran bergambar ayah ibunya menunjukkan si anak sedang membayangkan perbedaan-perbedaan yang dimiliki ayah dan ibunya.



Petanda (Signified):

Halaman ini bermakna kecerdasan seorang anak perempuan. Dengan penjelasan dari ibunya di halaman sebelumnya, dia terdorong untuk menggali ingatannya dan menemukan sendiri perbedaan-perbedaan lainnya dari laki-laki dan perempuan.

SIMPULAN

Gambaran umum buku cerita bergambar “Kenapa Berbeda?” terdiri dari teks dan gambar ilustrasi yang keduanya merupakan pertanda (signifier) yang menyimpan makna (signified). Makna yang terkandung di dalamnya yakni: (1) Orangtua, khususnya ibu

adalah orang pertama dan terdekat yang selayaknya dapat memberikan pendidikan seksual pada anak usia dini. (2) Pendidikan seksual dapat diberikan pada anak tanpa menunggu waktu belajar khusus, namun dapat terjadi setiap saat dalam kondisi yang tepat, misalnya seperti dalam cerita ini dimana anak penasaran kenapa bagian tubuh dirinya ada yang berbeda dengan bagian tubuh adiknya. (3) Pendidikan seksual sebagaimana pendidikan lainnya pada anak harus disampaikan dengan bahasa yang sederhana dengan pilihan kata yang mudah dipahami anak. (4) Pendidikan seksual pada anak harus disampaikan dengan penuh kasih sayang dan kelembahlembutan serta kehati-hatian. (5) Pendidikan seksual dini yang pertama kali harus diketahui anak adalah pengetahuan bahwa terdapat dua jenis kelamin yang berbeda di dunia ini dan ia memiliki salah satunya yang tidak boleh dilihat atau disentuh orang lain. Melihat makna-makna di dalamnya, maka buku “Kenapa Berbeda?” tepat digunakan sebagai media pendidikan seksual pada anak usia dini.

DAFTAR PUSTAKA

- Adipta, Hendra. (2016). *Pemanfaatan Buku Cerita Bergambar Sebagai Sumber Bacaan Siswa SD*. Jurnal Pendidikan: Teori, Penelitian, Pengembangan. Vol 1 No 5. Hal. 989-992.
- Al Haq, Arini Fauziyah., dkk. (2015). *Kekerasan Seksual pada Anak di Indonesia*. Prosiding KS: Riset & PKM. Vol. 2 No. 1. Hal. 31-36.
- Humaira B, Diesmy., dkk. (2015). *Kekerasan Seksual Pada Anak: Telaah Relasi Pelaku Korban dan Kerentanan Pada Anak*. Jurnal Psikologi Islam (JPI). Pusat Penelitian dan Layanan Psikologi. Volume 12. Nomor 2. Hal. 6-10.
- Ideo, Watiek. (2014). *Aku Anak yang Berani, Bisa Melindungi Diri Sendiri*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Lukens, R. J. (2003). *A Critical Hand Book of Children Literature*. Newyork: Longman.
- Makarim, dr. Fadhli Rizal. (2021). *Usia yang Tepat untuk Mulai Pendidikan Seks Pada Anak*. halodoc.com. diakses 30 Oktober 2022. Pukul 16.21 WIB.
- Mitchell, D. (2003). *Children Literature: Animation to the World*. USA: Allyn and Bacon
- Rahayu, Dewi. (2021). *Pentingnya Pendidikan Seks Pada Anak Usia Dini di Era Digital*. Program Pascasarjana Magister Teknologi Pendidikan Universitas Jambi. Diakses 30 Oktober 2022 pukul 16.19 WIB.
- Parliansyah, Dandi. (2022). *Kekerasan Seksual Pada Anak di Bawah Umur*. Seminar Nasional Hukum, Sosial, dan Ekonomi. Fakultas Hukum Universitas Sumatera Utara.
- Pawito. (2007). *Penelitian Komunikasi Kualitatif*. Yogyakarta: LKIS.
- Pusiknas.polri.go.id
- Ratnasari, Eka Mei & Eny Zubaidah. (2019). *Pengaruh Penggunaan Buku Cerita Bergambar Terhadap Kemampuan Berbicara Anak*. Scholaria: Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan. Vol. 9. No. 3. Hal. 267-275.

- Restuningtys, Nindiya., Hasibuan, Rachma. (2022). *Pengaruh Buku Cerita Bergambar Terhadap Perkembangan Bahasa Anak Kelompok B di TK TADIKA PURI Surabaya*. Jurnal PAUD Terate. Vol. 11. No. 1. Hal. 59-64.
- Septiana, Tanti & Khaerunnisa. (2022). Penanda dan Petanda Pada Cerpen Anak “Ke Hutan” Karya Yosep Rustandi: Pendekatan Semiotik Ferdinand De Saussure. Jurnal Pena Indonesia. Vol. 8. No. 1. Hal. 1-8.
- Sobur, Alex (2004). *Analisis Teks Media*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Sadiman. (2012). *Media Pendidikan (Pengertian, pengembangan dan pemanfaatannya)*.
- Tim Sygma Media Inovasi. (2021). *Parents Guide Neurosains dalam Wahana Bermain Anak Cerdas*. Bandung: Syamil Books.



Rekonstruksi Peran Ayah dalam Pengenalan Pendidikan Seks Pada Anak Usia Dini di Kecamatan Tengulun Kabupaten Aceh Tamiang

Nurul Hikmah^{1*}, Khairunnisa², Irwanto³, Nurul Khansa Fauziyah⁴

^{1,2,3,4}IAIN Lhokseumawe, Indonesia

*Correspondence: nurulhikmah@iainlhokseumawe.ac.id

Abstract

The role of parents in introducing sex education in early childhood (2-6 years) is very important in preventing sexual violence. In reality, public opinion that sex education is something avoided. A result study that found 82.3% of people do not agree if fathers teach sex education to their children. This condition is a contradiction between the perception that is still taboo and the involvement of fathers in the upbringing and psychological development of children. So that this polemic must be found interventions and solutions to find the right solution. This research uses critical analysis method or critical paradigm through social construction analysis. Subject selection was determined using purposive sampling with the criteria, fathers who have children 2-6 years old, that 3 fathers. The research findings, the role of fathers in sex education can be divided into 3 groups. First, an active fathers role in teaching sex education to children. Second, parents who introduce sex education as a whole are still limited to only girls. Third, the category of fathers who are not involved in the introduction of sex education (the mother who has the right to explain), and believes that the child will understand himself in the future. Based on family system theory, reconstruction of the father's role can be done through determining the functions and roles of fathers and mothers in the family. The father's role in the introduction of sex must be present and actively participate in providing information, supervision and protection.

Keywords: *Father's Role; Sex education; Child; Family System Theory*

Abstrak

Peran orang tua dalam mengenalkan pendidikan seks pada masa kanak-kanak awal (2-6 tahun) sangat penting dilakukan sebagai upaya preventif dalam pencegahan kekerasan seksual. Realitanya, persepsi masyarakat masih menganggap bahwa pendidikan seks adalah hal tabu untuk dibahas, terlebih seorang ayah yang mengenalkan pendidikan seks pada anak. Sebuah penelitian mengungkapkan bahwa 82,3% orang kurang setuju jika ayah yang mengajarkan pendidikan seks pada anak. Kondisi ini menjadi kontradiksi antara persepsi masyarakat tentang pendidikan seks yang dihindari dengan harusnya keterlibatan ayah dalam kepengasuhan dan pengembangan psikologis anak. Sehingga, polemic ini harus ditemukan intervensi dan solusi sehingga menemukan solusi yang tepat. Penelitian ini menggunakan metode analisis wacana kritis atau paradigma kritis melalui analisis konstruksi sosial. Pemilihan subjek penelitian ditentukan dengan menggunakan *purposive sampling* dengan kriteria, ayah yang memiliki anak 2-6 tahun yaitu, berjumlah 3 orang. Dari temuan penelitian dapat disimpulkan, peran ayah dalam pendidikan seks dapat dikelompokkan ke dalam 3 golongan. Pertama, ayah berperan aktif dalam mengajarkan pendidikan seks pada anak. Kedua, orang tua yang mengenalkan pendidikan seks namun tidak menyeluruh, masih terbatas hanya kepada anak perempuan saja. Ketiga, katagori ayah

yang tidak terlibat dalam pengenalan pendidikan seks (ibu yang berhak menjelaskan), dan berpandangan bahwa anak akan mengerti dengan sendirinya di masa yang akan datang. Rekonstruksi peran ayah dapat dilakukan melalui memetakan dan menentukan fungsi dan peran ayah dan ibu dalam keluarga, sehingga peran ayah dan ibu dapat berjalan seimbang. Peran ayah dalam pengenalan edukasi seks harus hadir dan berpartisipasi aktif yang bersifat pemberian informasi, pengawasan dan perlindungan.

Kata Kunci: Peran Ayah; Pendidikan Seks; Anak; Family System Theory.

PENDAHULUAN

Maraknya fenomena kekerasan seksual yang terjadi pada anak, membuat Indonesia berada dalam kondisi darurat kekerasan terhadap anak. Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (PPPA) mencatat sepanjang tahun 2021 terdapat 11.952 kasus kekerasan pada anak, sebanyak 7.004 kasus adalah kekerasan seksual. Artinya 58,6% di antaranya adalah kasus kekerasan seksual. Selain itu, terdapat 8.478 kasus kekerasan terhadap perempuan di mana 1.272 kasus (15%) di antaranya merupakan kasus kekerasan seksual (Prabowo, 2022).

Di Aceh Tamiang kasus-kasus dalam kategori seksual pada anak tahun 2020 meningkat dari dua tahun sebelumnya. Pada tahun 2018 terdapat 4 kasus, tahun 2019 bertambah menjadi 5 kasus, dan meningkat pada tahun 2020 menjadi 11 kasus. (*Data Kasus Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan Dan Anak Aceh Tamiang Tahun 2020*, 2020). Pelaku yang kerap melakukan kekerasan seksual pada anak adalah orang terdekat seperti keluarga, kerabat dan orang di sekitar. Orang terdekat yang seharusnya memberikan perlindungan dan contoh pada anak, menjadi pelaku utama dalam kejahatan tersebut.

Menurut Indanah (dalam (Afnita, Bahri, & Rosita, 2019) pengetahuan orang tua, penerapan pola asuh, dan wawasan anak tentang kesehatan reproduksi dikenal sejak dini kepada anak menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi berkurangnya resiko terjadinya pelecehan seksual pada anak. Perlunya mengajarkan anak bahwa siapapun dilarang menyentuh bagian-bagian tubuh tertentu, seperti: kemaluan, bokong, dada, diajak ketempat-tempat sepi, dan menolak ketika tidak merasa tidak mendapat perlakuan yang baik.

Secara bahasa, seks berarti jenis kelamin. Di kalangan masyarakat sosial telah terjadi pergeseran makna tentang seks itu sendiri. Kata seks sering diartikan dengan hubungan intim atau cara berhubungan intim. Kondisi ini yang menyebabkan pendidikan seks menjadi sesuatu yang tabu untuk diperbincangkan. Ketidakjelasan makna seks dan pendidikan seks yang sebenarnya, menyebabkan pendidikan seks adalah hal yang terlalu vulgar dan sensitif untuk dibahas, termasuk tabu untuk diajarkan kepada anak-anak. Masyarakat menyakini bahwa pengetahuan tentang seks adalah pembahasan untuk orang dewasa dan bagi anak-anak mereka akan mengerti dengan sendirinya saat dewasa kelak (Justicia, 2016). Secara istilah pendidikan seks dapat diartikan sebagai proses pemberian informasi dan pengetahuan tentang kesehatan reproduksi dan fungsi alat kelamin pada

manusia yang harus diajarkan sejak dini pada anak. (Noeratih, 2016). Pendidikan seks merupakan pengetahuan tentang kesehatan reproduksi, pengetahuan tentang anatomi seks pada manusia, bahaya penyakit kelamin dan mengajarkan pemahaman tentang arti, fungsi, dan tujuan seks yang sebenarnya, sehingga bisa menyalurkan kebutuhan seks secara benar dan tepat (Wulandari&Suteja: 2019: 64).

Orang tua menepati urutan pertama dalam sumber pengasuhan dan pendidikan (Ayun, 2016; Komarudin & Puspita, 2022), termasuk di dalamnya menjadi sumber utama dalam pengajaran pendidikan seks pada anak. Pendidikan seks jauh lebih efektif bila sejak dini diberikan oleh lingkungan keluarga, sebab orang tua yang paling dekat dan paling tahu kondisi dan perkembangan psikologis anak. Idealnya orang tua merupakan informasi seksualitas yang paling penting, selain menyampaikan fakta juga menyampaikan nilai-nilai di dalamnya. Peran dan tanggung jawab orang tua terhadap anak adalah sebagai berikut: perawatan, pengasuhan, perlindungan dan pendidikan (Subdit Bina Keluarga Sakinah Diektorat Bina KUA dan Keluarga Sakinah, 2017).

Ibu merupakan sosok yang paling dekat dengan anak, memiliki hubungan erat bahkan sejak dalam kandungan. Sikap dan hubungan yang dibentuk oleh ibu terhadap anaknya akan mempengaruhi perilaku anaknya. Karena itu ibu mempunyai peranan yang sangat penting dalam pembentukan tingkah laku anaknya. Menurut teori Talcott-Parson, sosok ayah memegang peran instrumental yang mempunyai fungsi yang menghubungkan keluarga ke masyarakat. Karena ayah lebih dikaitkan dengan bekerja dan memiliki kesibukan lebih dibandingkan ibu. Talcott juga menyatakan bahwa ayah adalah pelaksana kehidupan keluarga yang mempunyai peran, memberi otoritas atau kewenangan, disiplin serta mempunyai sifat netral, objektif dan dapat mengambil kebijaksanaan yang baik. Sedangkan ibu adalah orang yang mengambil peran dalam keluarga yang bersifat ekspresif, integratif, dan suportif. Dengan demikian, kekurangan akan peran ayah pada keluarga akan menimbulkan kepincangan dalam mengambil keputusan-keputusan yang baik, objektif, dan netral (Notosoedirjo, 2014).

Jika ibu dianggap memiliki hubungan yang sangat dekat dengan anak, termasuk dalam pengenalan pendidikan seks. Maka keberadaan dan peran ayah juga penting dalam pemberian informasi, pendidikan dan pengawasan, sehingga dapat membentuk pemahaman dan perilaku anak. Sosok ayah juga harus ikut andil dalam mengenalkan pendidikan seks sejak dini, baik kepada anak laki-laki maupun anak perempuannya. Keberadaan dan kepemimpinan ayah sebagai kepala rumah tangga dianggap mampu memberikan pendidikan yang efektif dan optimal dalam pembentukan pemahaman, kepribadian dan perilaku anak.

Pendidikan seks pada usia dini sangat penting diajarkan pada masa kanak-kanak awal yaitu 2-6 tahun, sebab masa prasekolah rentan terhadap kekerasan seksual. Perkembangan pendidikan setiap anak berbeda-beda sesuai dengan usianya, pada usia 2-4 tahun seorang anak mulai memahami identitas gender yang terdapat pada dirinya, seperti saya laki-laki atau saya perempuan. Selain itu anak di usia ini secara umum mulai suka menyentuh organ genetikal yang dimilikinya, berkeinginan untuk mengetahui bagian

tubuh dari teman bermainnya, mulai membangun fondasi identitas gender, serta cenderung mencari hubungan yang lebih kuat dengan orang tua yang sesama jenis, misalnya anak laki-laki cenderung membangun kedekatan dengan ayah dan anak perempuan cenderung membangaun kedekatan dengan ibu (Aziz, 2017). Pada usia 5-7 tahun anak mulai mengekspresikan bagian tubuh yang dimilikinya, mulai memahami perbedaan jenis kelamin namun belum terlalu tertarik kepada lawan jenis, mulai memahami peran laki-laki dan perempuan, serta sebagian anak mulai bermain dengan organ genetikal yang dimiliki karena sudah merasakan sesuatu yang berbeda.

Freud mengemukakan berbagai tahapan perkembangan psikoseksual pada manusia terdiri dari 5 fase yaitu: a. fase oral (fase kenikmatan dan aktivitas bayi yang berorientasi pada mulut), fase anal (12 bulan-3 tahun); fase bayi mendapatkan kepuasan dari menahan dan mengeluarkan kotoran. Daerah kepuasannya adalah bagian anal, dan pelatihan toilet merupakan kegiatan penting pada fase ini, c. fase falik (2-6 tahun) kelekatan anak dengan orang tua yang berbeda jenis), d. fase laten (6 tahun-pubertas); fase pencarian jati diri dan fase *strom and stress*, e. fase genital (pubertas-dewasa) Munculnya kembali dorongan- dorongan seksual pada masa *phallic*, disalurkan ke seksualitas dewasa yang matang (Corey, 2016). Selama fase *phallic* ini kehidupan anak berpusat pada genitalnya dan area tubuh yang sensitif. Anak mulai mempelajari adanya perbedaan jenis kelamin dan mulai memahami identitas gender (anak sering meniru ibu atau bapak dalam berpakaian), anak mulai suka pada lawan jenis.

Pendidikan seks yang diberikan menjadi upaya preventif dalam menanggulangi kekerasan seksual. Lingkungan keluarga di rumah yang sehat dan komunikasi yang baik oleh kedua orang tua adalah tempat terbaik untuk menyampaikan informasi tentang seks kepada anak-anak dapat dilakukan secara individu dan bertahap. Namun, pada realitanya pendidikan seks masih sangat tabu dibicarakan dalam masyarakat. Temuan penelitian di Pondok Betung, Kota Tangerang Selatan Provinsi Banten menunjukkan 85,3% individu menyatakan kurang setuju jika seorang ayah yang memberikan pendidikan seks pada anak (Nurfadhilah, Reymas, & Utomo, 2020).

Polemik antara persepsi masyarakat yang masih menganggap edukasi seks tabu dan keterlibatan ayah dalam kepegasuhan masih membutuhkan intervensi dan kontruksi sosial untuk meluruskan persepsi dan keterlibatan ayah dalam edukasi seks agar tidak lagi dianggap tabu dan tidak sesuai dengan budaya. Dalam perspektif teori *Family System*, keluarga dipandang sebagai sebuah hubungan yang interaktif dan sistematis. Setiap anggota keluarga terhubung sebagai sebuah sistem. Perubahan yang terjadi pada suatu sistem akan mengakibatkan perubahan di bagian lain. Perilaku disfungsional yang muncul pada anggota keluarga adalah akibat dari gagalnya interaksi dan system yang terbentuk dalam keluarga tersebut. Setiap tindakan anggota keluarga akan mempengaruhi anggota keluarga yang lain, dan reaksi mereka akan memiliki efek timbal balik pada individu. Sehingga untuk mengembalikan keluarga sebagai sebuah system, maka perlu intervensi agar setiap anggota keluarga berperan dan berfungsi dengan baik (Corey, 2016). Dalam konteks

mengembalikan peran ayah secara optimal, pendekatan *family system therapy* dapat diterapkan.

Penelitian ini menggunakan metode analisis wacana kritis atau paradigma kritis melalui analisis konstruksi sosial (Sugiyono, 2011). Bertujuannya menganalisis dan mengkritisi fenomena yang ada di masyarakat serta memberikan alternatif pengetahuan dan merekonstruksi peran ayah dalam sebuah keluarga untuk bisa menghasilkan tatanan sosial yang lebih baik.

PEMBAHASAN

Subjek I

Data yang dihasilkan dari SF (36 tahun), seorang ayah yang memiliki anak laki-laki berusia 5 tahun. SF berperan aktif dalam mengenalkan pendidikan seks sejak dini, langkah yang telah diajarkan adalah mengenalkan alat kelamin dengan sebutan “burung”, mengajarkan memakai handuk setelah mandi, memakai celana setelah buang air kecil dan besar. Mengajarkan *toilet training* dengan cara menemani anak ke kamar mandi karena anaknya belum mampu mengambil air di dalam bak, memantau saat anaknya membersihkan kemaluan, membantu menyiramkan air dan meminta anaknya untuk membersihkan sendiri, melarang jika ada orang lain yang memegang kemaluan. Menumbuhkan rasa malu jika tidak berpakaian di depan orang lain, melarang memakai pakaian perempuan (seperti mukena), mengkomunikasikan dengan baik batasan dan peran antara laki-laki dan perempuan.

Pendidikan yang diberikan orang tua kepada AF sudah dilakukan dengan baik, bapak dan ibu bekerjasama dan saling melaksanakan perannya. Bapak juga menjelaskan permainan yang sesuai dengan anak laki-laki. Sebagai seorang ayah, SF telah memiliki pengalaman dalam mendidik 2 anak sebelumnya. Pemahaman SF tentang pengenalan pendidikan seks juga termasuk dalam katagori baik. Kendala yang ditemukan adalah pendidikan seks lebih diutamakan kepada anak perempuan dibandingkan anak laki-laki. Tidak menggunakan kata yang benar dalam penyebutan kelamin laki-laki dan perempuan. Hal itu seharusnya diajarkan oleh orang tua agar anak tidak salah paham tentang penyebutan dan bisa menjadi lelucon dalam penyebutannya.

Subjek II

MM seorang ayah berusia 32 tahun memiliki anak laki-laki (MA) berusia 5 tahun. Pengenalan pendidikan seks yang diberikan meliputi: menemani anaknya ke kamar mandi, sebab posisi kamar mandi yang masih diluar rumah, mengajarkan anak untuk membersihkan kemaluannya setelah buang hajat, jika dinilai kurang bersih, maka akan dibantu membersihkan kemaluan dan anusny setelah BAK/BAB. Peran MM sebagai seorang ayah juga membiasakan shalat dengan menggunakan peci dan mengajaknya ke masjid untuk shalat Jumat, bagi MM ini adalah cara untuk mengenalkan peran seorang anak laki-laki. Selain itu juga diajarkan agar bagian tubuh tertentu tidak boleh dipegang oleh orang lain. Namun, kondisinya terlihat peran seorang ayah masih belum maksimal

ditandai dengan masih rendahnya kontrol orang tua Ketika anak tidak berpakaian di depan umum, tidak menegur jika anak buang air sembarangan. Menandakan bahwa pengawasan ayah terhadap anak belum menyeluruh dan menganggap anak akan memahami sendiri jika kelak sudah dewasa.

Subjek III

Subjek ketiga merupakan seorang ayah (FS) berusia 39 tahun yang memiliki anak perempuan (VA) berusia 2 tahun. VA masih belum diajarkan untuk mampu ke kamar mandi dan membersihkan kemaluan sendiri. FS belum memberikan pendidikan tentang kesehatan alat reproduksi, *toilet training*, dan jenis kelamin. FS menyerahkan sepenuhnya kepada ibu dengan alasan anak perempuan lebih bagus diurus oleh ibunya dan kesibukan FS bekerja membuat intensitas bertemu anak menjadi sedikit. Selain itu, ayah dan ibu masih menganggap mengajarkan pendidikan seks merupakan suatu yang aneh. Anggapan anak akan mampu mengetahuinya ketika sudah dewasa juga merupakan kendala tidak tersampainya pendidikan seks kepada anak. Selama wawancara berlangsung orang tua merasa sangat canggung dalam menjawab setiap pertanyaan yang peneliti sampaikan. Pada usia antara 2 dan 3 tahun, anak sudah mulai mengetahui identitas gender laki-laki dan perempuan dengan label ayah/bapak/papa/abi dan bunda/ibu/mama/ummi, serta mampu memanggil keduanya dengan tepat. Tetapi anak masih membutuhkan waktu untuk memahami bahwa jenis kelamin merupakan atribut yang permanen (Jatmikowati, T. E., Angin, R., & Ernawati, 2015).

Kecenderungan kuat timbulnya *transeksualisme* pada anak, disebabkan oleh dominannya salah satu peran orang tua dalam keluarga. Seorang istri yang sangat dominan terhadap suami akan ditiru anak perempuan dan bagi anak laki-laki ia akan kehilangan peran seorang laki-laki. Walaupun ia tau jenis kelaminnya laki-laki namun perkembangan identitas akan cenderung kepada perempuan (Lestari, 2015). Dalam pengenalan pendidikan seks, keterlibatan kedua orang tua merupakan aspek penting, pembagian tugas antara ayah dan ibu juga ditentukan oleh komunikasi dan kelekatan yang dibangun. Ayah merupakan figure utama merepresentasikan dari figur laki-laki dan ibu merupakan representasi figur seorang perempuan. Sehingga, anak mudah mengetahui aspek-aspek seksualitas secara seimbang dan komprehensif (Wahyuni, 2018). Dengan demikian, rekonstruksi peran ayah dianggap upaya preventif untuk mencegah timbulnya kesalahpahaman anak dalam pengembangan identitas gendernya.

Mengasuh dan mendidik anak adalah tanggung jawab bersama kedua orang tuanya. Imam Al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya Ulumuddin*, menerangkan bahwa pendidikan adalah urusan yang sangat penting dan harus diutamakan oleh orang tua dibandingkan urusan lainnya. Orang tua yang mendidik anak dengan baik, akan mendapatkan pahala dan ganjaran yang berlimpah. Kepengasuhan dan kelekatan orang tua dan anak harus dibentuk sejak dini, sehingga orang tua tidak meninggalkan hutang kepengasuhan di masa yang akan datang (Subdit Bina Keluarga Sakinah Direktorat Bina KUA dan Keluarga Sakinah, 2017)

Bandura dalam teori belajar sosialnya menyatakan bahwa manusia mempelajari perilaku sosial melalui proses mengamati dan meniru kondisi di sekitar (Ainiyah, 2017; Rahmawati, Komarudin, & Suherman, 2022; Widiyasari et al., 2022). Proses meniru atau belajar melalui pengamatan dan observasi kepada orang lain disebut dengan *observational learning*. Manusia mempelajari perilakunya dengan sendirinya melalui proses meniru orang terdekatnya seperti orang tua, teman, keluarga, tontonan (Corey, 2016). Melalui pembelajaran sosial, orang dapat memperoleh pengetahuan dan pemahaman secara lebih cepat dengan menyerap pengalaman orang-orang di sekitar mereka, daripada hanya mengandalkan pengalaman langsung mereka sendiri. Proses ini dimulai sejak usia dini, memungkinkan orang untuk membentuk banyak kebiasaan dan perilaku berdasarkan kebiasaan dan hasil mengamati sekitar. Dalam proses ini, pemilihan model belajar menjadi aspek penting, artinya orang tua sebagai *life model* bagi anak, harus menjadi acuan dan tumpuan anak dalam mengamati dan meniru. Dalam konteks pengenalan Pendidikan seks, ayah dan ibu dapat mengajarkan anak melalui proses *modelling* yang diberikan secara tepat, secara sederhana peran, sikap dan perilaku orang tua harus ditunjukkan dengan baik dalam peran dan fungsinya sebagai laki-laki ataupun perempuan. Sehingga anak memiliki referensi dari sumber utama bagaimana berperilaku, berfungsi dan berperilaku sesuai dengan gendernya masing-masing.

Rekonstruksi Peran Ayah dalam Mengajarkan Pendidikan Seks Pada Anak

Dalam literatur dan penelitian psikologi telah banyak ditemukan bahwa peran seorang ayah sangat besar dalam kehidupan seorang anak dalam membentuk keberhargaan diri, kepribadian dan perilaku. Beberapa di antaranya adalah konsep *fathering*. *Fathering* diartikan sebagai kehadiran atau keterlibatan seorang ayah dalam kehidupan anak. Ketidakhadiran ayah dalam struktur keluarga akan mengganggu struktur keluarga dan disfungsi keluarga. Ketidakhadiran seorang ayah dapat dimaknai dengan peran ayah yang hanya memenuhi kebutuhan dan tunjangan anak seperti (bayar sekolah, tunjangan anak, asuransi Kesehatan). Kualitas hubungan ayah dan anak ditentukan dari kualitas keterlibatan dan kehadiran ayah dalam pola asuh keluarga (Flouri, 2004). Ketika anak tidak mendapatkan figure seorang ayah (tidak hanya ayah biologis, namun juga peran, kehadiran dan kelekatan), maka anak akan mencari figure laki-laki pada orang lain. Hasil penelitian Jesse menunjukkan bahwa hubungan antara ayah dan anak secara positif lebih bagus dibangun sejak umur 1 tahun (Jessee, A, & JS, 2018). Keterlibatan ayah dalam kepengasuhan sejak kecil akan membangun hubungan dan kelekatan bagi anak yang akan bermanfaat bagi anak di masa depan, anak akan merasakan bahwa keluarga sebagai *support system*. Kelekatan ayah dan anak memberikan dampak positif bagi perkembangan psikologis anak, pengembangan bahasa dan mengurangi resiko gangguan kesehatan mental anak (M. Yogman & Garfield, 2016). Penelitian Chang tahun 2017 menunjukkan bahwa ada korelasi positif antara keterlibatan ayah dengan perilaku prosial anak. Selanjutnya, keterlibatan ayah mengurangi pengaruh negatif depresi ibu, sehingga

berdampak dalam mengurangi resiko perilaku bermasalah terhadap anak-anak yang memiliki ibu depresi (M. W. & A. M. E. Yogman, 2022).

Dalam perspektif Islam, peran ayah diabadikan dalam Alquran diantaranya adalah kisah kepengasuhan Luqman dalam QS. Luqman: 16-18. Serta dalam QS. Al-Baqarah: 233 tentang petintah menjaga keluarga dari api nereka. Urutan perintah dalam ayat tersebut (*tartibul kalimat*) adalah memelihara diri (*quanfusakum*) lebih dahulu, dari pada memelihara keluarga (*ahlikum*) dari api neraka. Hal ini menegaskan bahwa, tidak mungkin orang tua dapat mendidik anak-anaknya, tanpa mendidik dirinya terlebih dahulu. Abdullah bin Umar dalam *Tuhfah al Maudud* menjelaskan, “*Didiklah anakmu karena sesungguhnya engkau akan dimintai pertanggung jawaban mengenai pendidikan yang telah engkau berikan kepadanya*”. Ayat tersebut memberikan tanggung jawab yang besar pada setiap orang, terlebih ayah sebagai kepala keluarga dan ibu juga berperan penting dalam kehidupan keluarganya. Pola asuh orang tua dan didikan orang tua sangat penting dalam kehidupan anak, sama halnya juga dengan mengajarkan tentang ketauhidan kepada anak, orang tua juga berperan penting dalam pendididkan lainnya yang mengajarkan anak untuk mengetahui yang baik dan buruk, dan hal-hal yang menjauhkan seorang anak dari ancaman dan kerusakan, termasuk juga di dalamnya pendidikan seks.

Dalam Islam, penerapan edukasi seks dibagian menjadi beberapa tahapan. Tahap pertama adalah persiapan (masa kanak-kanak), yaitu dengan: pemisahan tempat tidur, *isti'zdan* (meminta izin jika ingin masuk kamar orang tua/ kamar saudaranya), belajar bersuci (membersihkan setelah BAK/BAB, bahkan diajarkan bersuci setelah haid bagi anak perempuan, dan setelah mimpi basah bagi anak laki-laki). Tahap kedua, tahap memasuki masa remaja mengajarkan hukum tentang aurat di depan non-mahram, menjelaskan hukum hubungan laki-laki dan perempuan serta memberikan informasi tentang melarang perilaku-perilaku yang mengarahkan kepada amoral. Tahap ketiga, tahap menuju pernikahan. Fase ini anak dianggap sudah memiliki pengetahuan yang matang sehingga mampu memasuki fase menikah (Fuadah, 2022).

Jika melihat konsep Islam dalam menempatkan pendidikan seks sejak usia dini, tentu mengajarkan anak tentang edukasi seks bukan suatu hal yang tabu dan bertentangan dengan nilai norma dan agama. Sebab, Islam sendiri mengatur dengan detail tahap pengenalan edukasi seks. Menurut teori *family system*, rekonstruksi peran ayah dapat dimulai dengan menggabungkan anggota keluarga (ayah, ibu dan anak), kemudian menentukan dan memetakan fungsi dan peran masing-masing. Kemudian hubungan disfungsional dalam keluarga ditentukan menjadi pola yang lebih sehat (Cavaiola, 2020).

Dalam konteks pengenalan pendidikan seks yang lebih spesifik, figur ayah harus hadir dengan informasi dan pemahaman yang tepat terhadap fungsional alat kelamin dan reproduksi pada manusia. Peran ayah ditunjukkan melalui partisipasi aktif, membangun kelekatan, komunikasi, serta memberikan pengawasan dan perlindungan kepada anak. Anak dikenalkan dengan konsep aurat, menggunakan pakaian yang sesuai syariat, anak dikenalkan dengan kebersihan alat kelamin dan konsep bersuci (agar anak tidak BAK/BAB sembarangan tanpa membersihkannya), menumbuhkan rasa malu jika tubuhnya terlihat

oleh non-mahram. Mengajarkan agar tubuh anak tidak dipegang oleh orang lain. Figur ayah harus hadir melalui pemberian informasi, pengawasan dan perlindungan.

Porsi antara ayah dan ibu haruslah seimbang, orang tua dapat berdiskusi dalam menyusun strategi dan metode yang akan diterapkan, agar tidak terjadi miskomunikasi dan perbedaan dalam mengajarkan dan membiasakan anak dalam pendidikan seks. Jika ditinjau dari teori *Family System*, maka setiap anggota keluarga berpartisipasi aktif dan bersama-sama membangun komunikasi sehingga tujuan yang ingin dicapai dapat dilakukan serta keberfungsian setiap anggota keluarga berjalan dengan baik.

SIMPULAN

Berdasarkan temuan penelitian dapat disimpulkan bahwa peran ayah dalam pendidikan seks dapat dikelompokkan ke dalam 3 golongan. Pertama, ayah berperan aktif dalam mengajarkan pendidikan seks pada anak, disebabkan pengalaman mengurus anak sebelumnya dan latar belakang pendidikan dan pemahanan ayah yang mencoba mengenal pendidikan seks pada anak usia dini, meliputi; mengenalkan fungsi alat kelamin, mengenalkan perbedaan laki-laki dan perempuan. Kedua, orang tua yang mengenalkan pendidikan seks namun tidak menyeluruh, masih terbatas hanya kepada anak perempuan saja. Belum mengajarkan penyebutan alat kelamin yang benar yaitu penis/vagina. Ketiga, katagori ayah yang tidak terlibat dalam pengenalan pendidikan seks (ibu yang berhak menjelaskan), dan berpandangan bahwa anak akan mengerti dengan sendirinya di masa yang akan datang.

Rekonstruksi peran ayah dapat dilakukan melalui pemahaman ayah terhadap pentingnya edukasi seks sejak dini dan seberapa besar peran ayah bagi seorang anak. Kontruksi sosial tentang penerimaan pendidikan seks oleh ayah akan terus berkembang seiring perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan. Dalam kontek keluarga sebagai sebuah system, edukasi seks pada anak dapat dimulai dengan mengkomunikasikan pola asuh dan metode yang akan diajarkan. Sehingga, pola dan metode yang diterapkan ayah dan ibu tidak berlawanan. Peran ayah harus hadir dan berpartisipasi aktif melalui pemberian informasi, pengawasan dan perlindungan. Keberfungsian peran setiap anggota dalam keluarga akan membangun hubungan emosional dan psikologis yang dapat mendukung perkembangan psikologis yang optimal.

DAFTAR PUSTAKA

- Afnita, E., Bahri, S., & Rosita, D. (2019). Upaya P2TP2A Banda Aceh Dalam Melakukan Pembinaan Anak Korban Kekerasan Seksual. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Bimbingan Dan Konseling, Volume 4 N(4)*, 12–17.
- Ainiyah, Q. (2017). Social learning theory dan perilaku agresif anak dalam keluarga. *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 2(1).

- Ayun, Q. (2016). Pendidikan dan Pengasuhan Keluarga dalam Membentuk Perkembangan Kepribadian Anak: Perspektif Psikologi Perkembangan Islam. *Attarbiyah*, 26, 91–118.
- Aziz, S. (2017). *Pendidikan Seks Perspektif Terapi Sufistik Bagi LGBT*. Kendal: Ernest.
- Cavaiola, A. A. (2020). Family Systems Theory. In *A Comprehensive Guide to Addiction Theory and Counseling Techniques* (pp. 55–86). New York: Routledge.
- Corey, G. (2016). *Theory and Practice of Counselling and Psychotherapy (10th Ed.)*.
- Data Kasus Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak Aceh Tamiang Tahun 2020*. (2020).
- Fuadah, D. R. O. B. A. (2022). Analisis Peran Ayah Dan Ibu Dalam Mengajarkan Pendidikan Seksual Kepada Anak Sebagai Usaha Pencegahan Kekerasan Seksual Terhadap Anak Di Desa Telaga Murni. *Islamika Jurnal Keislaman Dan Ilmu Pendidikan*, 4(3), 273–288.
- Jatmikowati, T. E., Angin, R., & Ernawati, E. (2015). A Model and Material of Sex Education for Early-Aged-Children. *Cakrawala Pendidikan*, No. 03, 434–448.
- Jessee, V. K. A., A, S., & JS, B. (2018). Father Involvement and Father-Child Relationship Quality: An Intergenerational Perspective. *Physiology & Behavior*, 18(1), 28–44. <https://doi.org/10.1080/15295192.2018.1405700>.Father
- Justicia, R. (2016). Program Underwear Rules untuk Mencegah. *Jurnal Pendidikan Usia Dini*, 9(2), 217–232.
- Komarudin, K., & Puspita, L. (2022). Optimalisasi Video Edukasi: Upaya Meningkatkan Kesadaran Masyarakat Dalam Mematuhi Protokol Kesehatan Di Era New Normal. *KAIBON ABHINAYA: JURNAL PENGABDIAN MASYARAKAT*, 4(1), 18–25.
- Lestari, W. (2015). Peran Orang Tua dalam Pendidikan Seks pada Remaja. Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Noeratih, Seli. (2016). *Peran Orang Tua Terhadap Pendidikan Seks Untuk Anak Usia 4- 6 Tahun*. Universitas Negeri Semarang.
- Notosoedirjo, M. & L. (2014). *Kesehatan Mental Konsep dan Penerapan*. Malang: UMM.
- Nurfadhilah, Reymas, B. F., & Utomo, E. (2020). Pendidikan Seks Oleh Ayah, Mau Tapi Malu. *Seminar Dan Diskusi Nasional Pendidikan Dasar*, 1–8.
- Prabowo, A. (2022). Kementerian PPPA: 11.952 Kasus Kekerasan terhadap Anak Terjadi Sepanjang 2021, Mayoritasnya Kekerasan Seksual Artikel ini telah tayang di Kompas.com dengan judul "Kementerian PPPA: 11.952 Kasus Kekerasan terhadap Anak Terjadi Sepanjang 2021, Mayoritasnya . Retrieved from <https://nasional.kompas.com/read/2022/03/24/15034051/kementerian-pppa-11952-kasus-kekerasan-terhadap-anak-terjadi-sepanjang-2021>
- Rahmawati, N. D., Komarudin, K., & Suherman, S. (2022). Pengembangan instrumen penilaian matematika berbasis HOTS pada calon Guru Sekolah Dasar. *AKSIOMA: Jurnal Program Studi Pendidikan Matematika*, 11(2).

- Subdit Bina Keluarga Sakinah Diektorat Bina KUA dan Keluarga Sakinah, B. I. (2017). *Fondasi Keluarga Sakinah*.
- Sugiyono. (2011). *Metodologi Penelitian*. Bandung: Alfabeta.
- Wahyuni, D. (2018). Peran Orang Tua dalam Pendidikan Seks Bagi Anak Untuk Mengantisipasi LGBT. *Jurnal Ilmiah Kesejahteraan Sosial*, No. 14 (25).
- Widiyasari, E., Mujib, M., Suherman, S., Komarudin, K., Anggoro, B. S., & Mardiyah, M. (2022). CORE Teaching Model Based Mnemonic Technique Impact Students' Mathematical Creative Thinking Ability and Metacognitive Awareness. *AlphaMath: Journal of Mathematics Education*, 8(1), [49-59].
- Yogman, M., & Garfield, C. F. (2016). Fathers' roles in the care and development of their children: The role of pediatricians. *Pediatrics*, 138(1), 1-15. <https://doi.org/10.1542/peds.2016-1128>
- Yogman, M. W. & A. M. E. (2022). The Role of Fathers in Child and Family Health. In *Contributions to Management Science*. https://doi.org/10.1007/978-3-030-75645-1_12



Analisa Peran Keluarga Dalam Pelibatan Budaya Anti Kekerasan Seksual Pada Anak

Syahril Ramadhon Alamsyah^{1*}, Boris Brahmono², M Agus Mariyanto³, Noviyatri Pratiwi⁴

^{1,2,3} Stebis Pagar Alam, Indonesia

⁴ Puskesmas Pendopo Empat Lawang, Indonesia

*Correspondence: Syahril.Ramadhon1203@gmail.com

Abstract

This article provides a comprehensive overview of the role of the family in engaging in a culture of anti-sexual violence against children. This study examines sexual violence against children, the prevalence and risk factors for various types of sexual violence and discusses public knowledge and perceptions of this violence. Also examines the role of the family in a culture of anti-sexual violence in children and critically examines the meaning of a culture of anti-sexual violence in children, a variety of literature studies is the main qualitative method in this article accompanied by the main focus of studies on the role of the family in anti-violence in children. examines specific cultural factors that do not only focus on cultural factors in general, but must examine the culture of non-violence in the context of modern society and the consensus of international standards on human rights which become recommendations for further research.

Keywords: Family Role, Culture, sexual violence against children

Abstrak:

Artikel ini memberikan gambaran komprehensif tentang peran keluarga dalam pelibatan budaya anti kekerasan seksual pada anak. Kajian ini mengkaji tentang kekerasan seksual pada anak, prevalensi dan faktor risiko berbagai jenis kekerasan seksual dan membahas pengetahuan dan persepsi masyarakat tentang tindakan kekerasan tersebut. Juga mengkaji tentang peran keluarga dalam budaya anti kekerasan seksual pada anak serta mengkaji secara kritis mengenai makna budaya anti kekerasan seksual pada anak, keragaman kajian literature menjadi metode kualitatif yang utama pada artikel ini disertai dengan fokus utama kajian mengenai peran keluarga dalam anti kekerasan pada anak, mengkaji tentang faktor-faktor khusus budaya yang tidak hanya berfokus pada faktor-faktor budaya pada umumnya, melainkan harus mengkaji budaya anti kekerasan dalam konteks masyarakat modern dan konsensus standar internasional tentang hak asasi manusia yang menjadi rekomendasi untuk penelitian selanjutnya.

Kata Kunci : Peran Keluarga, Budaya, kekerasan seksual pada anak

PENDAHULUAN

Kekerasan seksual yang sering terjadi pada anak-anak saat ini, adalah dampak dari perkembangan dunia modern, yang tanpa di imbangi oleh kesiapan peran keluarga,

internalisasi modal pada jaman modern ini sudah tidak lagi semata-mata ditandai dengan meningkatnya pertukaran komoditi material. Pertukaran modal, ini justru yang terpenting, telah juga merambah ke dunia informasi dan hiburan (Kayowuan Lewoleba & Helmi Fahrozi, 2020)

Kasus kekerasan seksual di Indonesia setiap tahunnya mengalami peningkatan. Masalah sosial adalah suatu permasalahan yang nyata di mana hal tersebut yang dihadapi oleh masyarakat itu sendiri sehingga permasalahan sosial adalah permasalahan bersama. Masalah sosial merupakan suatu situasi di mana keadaan di realita bertentangan dengan nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat tersebut ditambah lagi peran keluarga yang belum maksimal dalam rangka memutus rantai kekerasan pada anak yang sering terjadi di lingkungan keluarga, masyarakat sekitar maupun di sekolah.

Lembaga perlindungan Saksi dan Korban (LPSK) mencatat terjadi peningkatan kasus kekerasan seksual di Indonesia, pada tahun 2018 terdapat 401 kasus, di 2019 terjadi peningkatan sehingga menjadi 507 kasus, Dalam berita dari CNN Indonesia, terdapat 963 kasus pada korban usia 13-18 tahun, 289 kasus usia 6-12 tahun dan 24 kasus korban usia dibawah lima tahun (Fey, 2020), padahal tahun 2020 merupakan masa pandemi tetapi justru terjadi peningkatan kasus kekerasan terhadap anak (Kemenpppa, 2020). Dari data- data yang telah ada tersebut dapat diketahui bahwa kasus kekerasan anak di Indonesia setiap tahunnya mengalami peningkatan terlepas hal tersebut pada masa pandemi atau tidak. Kekerasan seksual ini tidak hanya terjadi terhadap orang dewasa saja, tetapi remaja bahkan anak-anak dapat mengalami kekerasan seksual (Masruroh, 2022)

Terdapat berbagai bentuk kekerasan terhadap anak yaitu kekerasan fisik, psikologi, sosial dan juga kekerasan secara seksual (Noviana, 2015a). Kekerasan seksual terhadap anak yaitu setiap perbuatan yang cenderung memaksakan hubungan seksual dengan tidak wajar dan tidak disukai (Zahirah, Nurwati, & Krisnani, 2019). Kekerasan seksual terhadap anak meliputi tindakan menyentuh atau mencium organ seksual anak, tindakan seksual atau pemerkosaan terhadap anak, melihatkan media/benda porno, menunjukkan alat alat kelamin pada anak dan sebagainya.

Maka dapat ditarik kesimpulan kekerasan seksual anak merupakan suatu hal atau tindakan yang disengaja dan dapat memberikan dampak buruk pada kondisi fisik dan psikologis anak (Zahirah et al., 2019). Istilah-istilah seperti kekerasan dalam keluarga, pelecehan, perlakuan buruk, dan agresi telah didefinisikan dan dipahami dalam berbagai cara dan sering digunakan secara bergantian. Untuk tujuan artikel ini, kami menggunakan istilah peran keluarga dalam pelibatan budaya anti kekerasan seksual pada anak yang didefinisikan secara luas untuk mencakup pelecehan penelantaran fisik, psikologis, dan ekonomi,

Penulisan ini menggunakan jenis penelitian kualitatif deskriptif. Jenis penelitian deskriptif yang berdasarkan tujuan untuk memberikan deskriptif, gambaran mengenai fakta-fakta, sifat-sifat, serta hubungan antar fenomena yang diteliti, termasuk hubungan kegiatan-kegiatan, sikap-sikap, pandangan-pandangan, serta proses-proses yang sedang berlangsung dan pengaruh-pengaruh dari suatu fenomena, atau untuk menentukan frekuensi distribusi suatu gejala atau frekuensi adanya hubungan tertentu antara suatu gejala dengan gejala lain (Silaen, 2013).

Penelitian ini menggunakan hasil penelusuran pustaka yang berisi teori-teori yang relevan dengan masalah penelitian. Dalam penelitian ini dilakukan pengkajian mengenai konsep dan teori yang digunakan berdasarkan literature yang terkait dengan topik dan yang tersedia. Dalam penelitian ini kajian pustaka berfungsi sebagai suatu hal yang membangun konsep atau teori yang menjadi dasar studi dalam penelitian. Selain itu kajian pustaka juga merupakan sebuah pendekatan penelitian yang diwajibkan dalam sebuah penelitian yang tujuan utamanya untuk dapat mengembangkan aspek teoritis ataupun aspek manfaat praktis. Penelitian ini termasuk penelitian deskriptif, penelitian deskriptif berfokus pada penjelasan sistematis tentang fakta yang diperoleh saat penelitian dilakukan.

PEMBAHASAN

Kekerasan seksual pada masa kanak-kanak merupakan faktor risiko yang signifikan untuk berbagai gejala psikologis disertai dengan depresi, fobia, gangguan obsesif-kompulsif, gangguan panik, gangguan stres pasca trauma, gangguan seksual, dan ide dan upaya bunuh diri semuanya terkait dengan pelecehan seksual masa kanak-kanak (Briere & Elliott, 2003)

Ada beberapa teori tentang pelecehan seksual anak yang juga dapat menjelaskan perilaku yang menunjukkan bahwa kerentanan seseorang untuk terlibat dalam perilaku seksual yang menyimpang didorong oleh interaksi faktor perkembangan dan situasional. Teori lain yang lebih spesifik adalah model empat faktor, yang meliputi kesesuaian emosional, gairah seksual, penyumbatan, dan rasa malu (Finkelhor, 1999)

Meskipun berada di luar cakupan tinjauan saat ini untuk menguraikan teori-teori ini, mereka semua dapat menjelaskan pelecehan seksual terhadap anak-anak secara umum dan di lingkungan keluarga, masyarakat maupun sekolah (Bjørnseth & Szabo, 2018)

Dalam analisa peran keluarga dalam pelibatan budaya anti kekerasan seksual pada anak, penulis membagi menjadi empat bagian analisa

1. Pengertian Kekerasan seksual terhadap anak
2. Peran keluarga dalam budaya anti kekerasan seksual pada anak
3. Budaya anti kekerasan seksual pada anak.

1. Pengertian Kekerasan Seksual Terhadap Anak-Anak

Kekerasan seksual pada anak secara sederhana diartikan sebagai ketidaknyamanan yang dialami seseorang anak akibat suatu tingkah laku agresif sebagai pelampiasan dorongan nurani untuk menyakiti dan mencederai yang dilakukan seseorang, kekerasan merupakan daya upaya untuk terjadinya suatu tindak pidana, definisi tentang kekerasan secara terminologis dan teori sangat beragam salah satunya adalah suatu tingkah laku agresif yang dilakukan seseorang terhadap orang lain secara sengaja untuk menyebabkan korban mengalami penderitaan lahir batin.

Pada umumnya tindakan agresif dapat digambarkan sebagai pelampiasan dorongan naluri berhasil menyakiti atau mencederai pihak lain yang dijadikan sasarannya. Keberhasilan dari tindakan itu dengan sendirinya berakibat meredanya daya dorongan itu. Dari sinilah muncul satu teori kekerasan yaitu teori agresif-frustrasi (*frustration-aggression theory*) yang menerangkan adanya peraturan langsung antara derajat frustrasi tingkah laku yang dialami seseorang dengan timbulnya kecenderungan bertingkah laku agresif (Kayowuan Lewoleba & Helmi Fahrozi, 2020)

Semakin banyaknya kasus-kasus kekerasan pada anak terutama kasus kekerasan seksual (*sexual violence againts*) dan menjadi fenomena tersendiri pada masyarakat modern saat ini. Anak-anak rentan untuk menjadi korban kekerasan seksual karena tingkat ketergantungan mereka yang tinggi. Sementara kemampuan untuk melindungi diri sendiri terbatas. Berbagai faktor penyebab sehingga terjadinya kasus kekerasan seksual terhadap anak dan dampak yang dirasakan oleh anak sebagai korban baik secara fisik, psikologis dan sosial. Trauma pada anak yang mengalami kekerasan seksual akan mereka alami seumur hidupnya. Luka fisik mungkin saja bisa sembuh, tapi luka yang tersimpan dalam pikiran belum tentu hilang dengan mudah. Hal itu harus menjadi perhatian karena anak-anak. Selain memang wajib dilindungi, juga karena di tangan anak-anaklah masa depan suatu daerah atau bangsa akan berkembang. Kekerasan seksual pada anak dapat terjadi di mana saja dan kapan saja serta dapat dilakukan oleh siapa saja, baik itu anggota keluarga, pihak sekolah, maupun orang lain. Oleh karena itu, anak perlu (Carmody & Carrington, 2000)

Istilah pemerkosaan, penyerangan seksual, pelecehan seksual, dan kekerasan seksual terkhusus pada anak memiliki arti yang tumpang tindih, dan mereka sering digunakan secara bergantian dalam laporan dan dokumen. Menurut Organisasi Kesehatan Dunia (WHO), kekerasan seksual mengacu pada setiap tindakan seksual, upaya untuk mendapatkan tindakan seksual, komentar atau kemajuan seksual yang tidak diinginkan, atau tindakan untuk memperdagangkan, atau diarahkan, terhadap seksualitas seseorang dengan menggunakan paksaan (yaitu, psikologis intimidasi, kekuatan fisik, atau ancaman bahaya), oleh siapa pun tanpa memandang hubungannya dengan korban, dalam situasi apa pun, termasuk namun tidak terbatas pada rumah dan tempat kerja (Krug et al., 2002)

Setiap tahun kasus kekerasan seksual mengalami peningkatan, korbannya bukan hanya orang dewasa melainkan terdapat pula anak-anak bahkan balita yang menjadi sasaran para pelaku kekerasan seksual. Fenomena kekerasan seksual pada anak semakin sering terjadi bukan hanya terjadi di dalam negeri tetapi terdapat pula di luar negeri. Dari banyaknya kasus kekerasan seksual pada anak tragisnya pelaku merupakan kebanyakan dari lingkungan keluarga atau lingkungan sekitar anak itu berada, seperti di dalam rumahnya sendiri, lingkungan sosial dan juga sekolah. Hal ini dapat dibuktikan dari maraknya kasus kekerasan seksual dalam keluarga di media sosial. Berdasarkan info dari KPAI, Dalam kurun waktu tiga tahun terakhir bisa dikatakan menjadi tahun yang sangat memprihatinkan bagi anak Indonesia. KPAI atau Komisi Perlindungan Anak Indonesia menemukan ratusan kasus kekerasan seksual terhadap anak yang diduga dilakukan oleh orang terdekat anak. Jasra Putra selaku Komisioner KPAI mengungkapkan bahwa terdapat data yang menunjukkan bahwa terdapat 218 kasus kekerasan seksual anak pada tahun 2015, 120 kasus kekerasan seksual pada anak di tahun 2016, dan pada tahun 2017, terdapat 116 kasus. Dari data tersebut KPAI menyatakan bahwa pelaku kekerasan seksual pada anak ialah orang terdekat seperti orangtua korban/ayah tiri dan kandung, keluarga terdekat dan teman korban. Dalam kasus kekerasan seksual yang marak terjadi, anak menjadi kelompok yang sangat rentan terhadap kekerasan seksual karena anak selalu diposisikan sebagai sosok yang lemah dan tidak berdaya (Zahirah et al., 2019).

Jenis tindakan yang dianggap sebagai kekerasan seksual bervariasi dari satu negara ke negara lain. Pada dasarnya, mereka termasuk pemerkosaan dan kontak seksual yang tidak diinginkan (mengabaikan hubungan pelaku dengan korban), pelecehan seksual terhadap individu yang tidak mampu membela diri (termasuk orang dewasa dan anak-anak yang cacat mental atau fisik), keterlibatan paksa dalam suatu hubungan (termasuk pernikahan atau kumpul kebo) (Chan, 2009)

Definisi survei kejahatan kekerasan dalam rumah tangga tidak memiliki detail yang cukup tentang konteks, tingkat keparahan dan frekuensi untuk memungkinkan perbedaan antara kekerasan berulang yang terkontrol dan insiden kekerasan yang mencerminkan ketegangan hubungan pasangan (Johnson, 2006). Bias pelaporan mungkin terjadi, karena pasien dan kontrol mungkin memiliki ambang batas yang berbeda untuk mengungkapkan kekerasan, meskipun tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa orang dengan SMI melaporkan pengalaman ini secara berlebihan (Khalifeh et al., 2015)

Diperlukan studi-studi yang membumikan terhadap konsepsi anak-anak yang lebih luas tentang peran orang tua dan menempatkannya dalam konteks keluarga. Studi-studi ini membuat kita bertanya-tanya apa yang telah dipelajari anak-anak tentang kekerasan seksual dan hubungannya ketika mereka menjadi saksi kekerasan dalam keluarga, lingkungan sekolah maupun masyarakat, Diperlukan tindakan baru, yang didasarkan pada pengetahuan

klinis tentang keyakinan anak-anak terhadap kekerasan seksual. Selain itu, diperlukan suatu ukuran yang melampaui penyimpangan umum dan ringan anak-anak dari keyakinan peran keluarga dalam meyakinkan atas penyimpangan terhadap peran keluarga yang diharapkan dimiliki oleh beberapa anak. (Graham-Bermann & Brescoll, 2000)

2. Peran Keluarga Dalam Budaya Anti Kekerasan Seksual Pada Anak

Keluarga adalah suatu unit terkecil yang ada di masyarakat di mana dalam keluarga terdiri dari beberapa orang yang berkumpul dan bertempat tinggal di satu rumah dengan keadaan saling ketergantungan. Keluarga dapat juga didefinisikan pula sebagai kelompok sosial di masyarakat yang terkecil dan terdiri dari orang tua dan anak, Keluarga dipahami juga sebagai kelompok primer yang terdiri dari dua atau lebih orang yang didalamnya mempunyai interaksi interpersonal di mana antar satu orang dengan yang lainnya terdapat ikatan perkawinan, ikatan darah dan adopsi. Di keluarga, individu diajarkan bagaimana bersikap dan bertindak (Masruroh, 2022)

Dibandingkan dengan anak-anak dari keluarga tanpa kekerasan, anak-anak pelaku kekerasan telah ditemukan menunjukkan lebih banyak masalah perilaku eksternalisasi dan internalisasi, memiliki harga diri yang lebih rendah, dan memiliki tingkat kompetensi sosial yang lebih rendah, mereka juga lebih mungkin mengembangkan gejala yang berhubungan dengan gangguan stres pascatrauma; yaitu, tingkat kecemasan yang tinggi, ketidakmampuan untuk memusatkan perhatian, mimpi buruk, respon terkejut yang berlebihan, dan kekhawatiran yang berlebihan terkait dengan kekerasan, meskipun studi terbaru telah membahas berbagai faktor protektif dan risiko yang mempengaruhi penyesuaian saksi anak terhadap kekerasan dalam rumah tangga, sejauh ini hanya ada sedikit pemeriksaan tentang sejauh mana kekerasan dalam keluarga berhubungan dengan sikap sosial dan sistem kepercayaan sosial anak (Graham-Bermann & Brescoll, 2000)

Kekerasan seksual cenderung menimbulkan dampak traumatis baik pada anak maupun pada orang dewasa. Namun, kasus kekerasan seksual sering tidak terungkap karena adanya penyangkalan terhadap peristiwa kekerasan seksual yang terjadi. Lebih sulit lagi adalah jika kekerasan seksual ini terjadi pada anak-anak, karena anak-anak korban kekerasan seksual tidak mengerti bahwa dirinya menjadi korban. Korban sulit mempercayai orang lain sehingga merahasiakan peristiwa kekerasan seksualnya. Selain itu, anak cenderung takut melaporkan karena mereka merasa terancam akan mengalami konsekuensi yang lebih buruk bila melapor, anak merasa malu untuk menceritakan peristiwa kekerasan seksualnya, anak merasa bahwa peristiwa kekerasan seksual itu terjadi karena kesalahan dirinya dan peristiwa kekerasan seksual membuat anak merasa bahwa dirinya mempermalukan nama keluarga. Dampak pelecehan seksual yang terjadi ditandai dengan adanya *powerlessness*, dimana korban merasa tidak berdaya dan tersiksa ketika mengungkap peristiwa pelecehan seksual tersebut (Noviana, 2015b)

Sebagian besar kebijakan pencegahan kekerasan dalam rumah tangga di antara orang dewasa usia kerja berfokus pada kekerasan pasangan, tetapi temuan kami menunjukkan bahwa kekerasan seksual juga menjadi focus utama juga yang harus di cegah secara dini dengan pelibatan keluarga dalam budaya anti kekerasan seksual pada anak (Khalifeh et al., 2015)

Menurut beberapa penelitian yang dilansir oleh *Protective Service for Children and Young People Department of Health and Community Service (1993)* keberadaan dan peranan keluarga sangat penting dalam membantu anak memulihkan diri pasca pengalaman kekerasan seksual mereka. Orang tua (bukan pelaku kekerasan) sangat membantu proses penyesuaian dan pemulihan pada diri anak pasca peristiwa kekerasan seksual tersebut. Pasca peristiwa kekerasan seksual yang sudah terjadi, orang tua membutuhkan kesempatan untuk mengatasi perasaannya tentang apa yang terjadi dan menyesuaikan diri terhadap perubahan besar yang terjadi. Selain itu juga, orang tua membutuhkan kembali kepercayaan diri dan perasaan untuk dapat mengendalikan situasi yang ada. Proses pemulihan orang tua berkaitan erat dengan resiliensi yang dimiliki oleh orang tua sebagai individu dan juga resiliensi keluarga tersebut (Noviana, 2015b)

3. Budaya Anti Kekerasan Seksual

Anak didefinisikan sebagai asset bangsa yang merupakan generasi penerus, memiliki cita-cita dan harapan untuk membangun bangsanya menjadi lebih baik, sudah seharusnya anak-anak mendapatkan perlindungan dari orangtua, keluarga, masyarakat, dan negara Anak harus mendapatkan perlindungan khusus terhadap kepentingan fisik maupun mentalnya. Hal ini bertujuan agar anak dapat bertumbuh kembang dengan baik, serta terlindung dari ancaman kejahatan yang membahayakan sesuai dengan Undang-undang nomor 35 tahun 2014 tentang Perlindungan Anak (Solehati et al., 2022)

Melihat dampak yang diakibatkan oleh kekerasan seksual yang dialami oleh anak-anak yang menjadi korban, maka dalam penanganan kekerasan seksual terhadap anak sangat penting peran aktif masyarakat, individu, dan pemerintah. Perlu adanya pendekatan berbasis sistem dalam penanganan kekerasan seksual anak. Sistem perlindungan anak yang efektif mensyaratkan adanya komponen-komponen yang saling terkait. Komponen-komponen ini meliputi sistem kesejahteraan sosial bagi anak-anak dan keluarga, sistem peradilan yang sesuai dengan standar internasional, dan mekanisme untuk mendorong perilaku yang tepat dalam masyarakat. Selain itu, juga diperlukan kerangka hukum dan kebijakan yang mendukung serta sistem data dan informasi untuk perlindungan anak (Noviana, 2015b)

Salah satu peluang yang hilang dalam banyak pendidikan pencegahan kekerasan seksual adalah hubungan antara perilaku seksual kaum muda dan bagaimana hal ini dapat menginformasikan strategi pendidikan pencegahan kekerasan seksual. Bandura dalam teori belajar sosialnya menyatakan bahwa manusia mempelajari perilaku sosial melalui proses mengamati dan meniru kondisi di sekitar (Ainiyah, 2017; Rahmawati, Komarudin, & Suherman, 2022; Widiyarsari et al., 2022). Proses meniru atau belajar melalui pengamatan dan observasi kepada orang lain disebut dengan *observational learning* (Bulan & Subekti, 2019; Komarudin, 2022; Suri, Anggoro, Komarudin, & Fahmi, 2022). Teori mengenai pentingnya budaya anti kekerasan seksual pada anak sangat penting untuk pemahaman kita tentang seksualitas dan kejahatan kekerasan seksual dan telah terjadi sejumlah pergeseran mengenai makna budaya anti kekerasan seksual khususnya pada anak, inti dari makna makna budaya tersebut adalah semua aktifitas dalam ruang lingkup keluarga, masyarakat dan sekolah berorientasi pada aktifitas dalam hal mencegah kekerasan seksual khususnya pada anak dan itu menjadi jelas ketika pemerintah ikut serta dalam membetnuk tataran legal formal dalam undang-undang.

Pada tataran legal-formal di Indonesia, kekerasan seksual yang diakui oleh negara ialah perkosaan (lihat Kitab Undang-Undang Hukum Pidana), pelecehan seksual (lihat Kitab Undang-Undang Hukum Pidana), dan perdagangan manusia untuk tujuan seksual (lihat Undang-Undang No 21/2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang).

Dengan demikian, setidaknya ketika penelitian ini dilakukan, diperlukan adanya peraturan yang mewajibkan warga masyarakat dalam pelibatan anti kekerasan seksual pada anak dimulai dari peran keluarga. masalah personal harus dipahami berada dalam kerangka struktural, artinya kekerasan seksual hadir karena dibakukan dalam struktur masyarakat yang patriarkal. Meskipun demikian, harus dipahami pula bahwa kekerasan tidak berhenti pada kekerasan langsung dan struktural, tetapi juga pada aspek kekerasan kultural (Ramadhan, 2018)

KESIMPULAN

Sejumlah fakta empiris mengenai fenomena kekerasan seksual pada anak dengan segenap implikasi psikologisnya, mengisyaratkan perlunya upaya prevensi maupun intervensi yang melibatkan segenap pihak yang bertanggung jawab untuk menghindarkan dan menyelamatkan anak dari kekerasan seksual. Dibutuhkan nya peran aktif lingkungan keluarga dalam upaya pencegahan kekerasan seksual yang bersifat direktif dan edukasional yang khusus diperuntukkan bagi anak.

Upaya pencegahan yang dilakukan masih berskala makro dan kurang terkoordinasi. Anak yang selama ini dianggap lemah serta tidak berdaya, pada kenyataannya budaya anti

kekerasan dapat diartikan sebagai sarana memberi pemahaman kepada anak tentang kekerasan seksual serta memberikan beragam keterampilan yang dapat menghindarkan dirinya dari tindak kekerasan. Dan apabila upaya ini dikembangkan dapat menjadi faktor protektif yang menjauhkan anak dari gangguan predator atau pelaku kekerasan seksual.

DAFTAR PUSTAKA

- Ainiyah, Q. (2017). Social learning theory dan perilaku agresif anak dalam keluarga. *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 2(1).
- Bjørnseth, I., & Szabo, A. (2018). Sexual Violence Against Children in Sports and Exercise: A Systematic Literature Review. *Journal of Child Sexual Abuse*, 27(4), 365–385. <https://doi.org/10.1080/10538712.2018.1477222>
- Bulan, D. S., & Subekti, S. (2019). Proses Pembelajaran Sosial Perkandangan pada Peternak Kambing. *UNEJ E-Proceeding*.
- Carmody, M., & Carrington, K. (2000). Preventing sexual violence? *Australian and New Zealand Journal of Criminology*, 33(3), 341–361. <https://doi.org/10.1177/000486580003300306>
- Chan, K. L. (2009). Sexual violence against women and children in Chinese societies. *Trauma, Violence, and Abuse*, 10(1), 69–85. <https://doi.org/10.1177/1524838008327260>
- Graham-Bermann, S. A., & Brescoll, V. (2000). Gender, power, and violence: Assessing the family stereotypes of the children of batterers. *Journal of Family Psychology*, 14(4), 600–612. <https://doi.org/10.1037/0893-3200.14.4.600>
- Kayowuan Lewoleba, K., & Helmi Fahrozi, M. (2020). Studi Faktor-Faktor Terjadinya Tindak Kekerasan Seksual Pada Anak-Anak. *Esensi Hukum*, 2(1), 27–48. <https://doi.org/10.35586/esensihukum.v2i1.20>
- Khalifeh, H., Moran, P., Borschmann, R., Dean, K., Hart, C., Hogg, J., ... Howard, L. M. (2015). Domestic and sexual violence against patients with severe mental illness. *Psychological Medicine*, 45(4), 875–886. <https://doi.org/10.1017/S0033291714001962>
- Komarudin, K. (2022). STEM-Based E-Module in Improving Students' Mathematical Creative Thinking Ability: A Needs Analysis for Indonesian Students. *Cartesian: Jurnal Pendidikan Matematika*, 2(1), 124–136.
- Masruroh, I. S. (2022). Kesetaraan Gender Perempuan Bali dalam Pandangan Amina Wadud. *Jurnal Hawa: Studi Pengarus Utamaan Gender Dan Anak*, 4(1), 104–115. <https://doi.org/10.29300/hawapsga.v4i1>

- Noviana, I. (2015a). Kekerasan seksual terhadap anak: Dampak dan penanganannya. *Sosio Informa: Kajian Permasalahan Sosial Dan Usaha Kesejahteraan Sosial*, 1(1).
- Noviana, I. (2015b). Kekerasan Seksual Terhadap Anak: Dampak Dan Penanganannya. *Sosio Informa*, 1(1). <https://doi.org/10.33007/inf.v1i1.87>
- Rahmawati, N. D., Komarudin, K., & Suherman, S. (2022). Pengembangan instrumen penilaian matematika berbasis HOTS pada calon Guru Sekolah Dasar. *AKSIOMA: Jurnal Program Studi Pendidikan Matematika*, 11(2).
- Ramadhan, F. R. (2018). "Kekerasan Bisa Dimaknai Berbeda-Beda": Ragam Pemaknaan Atas Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Praktik Gerakan Sosial Aliansi Laki-Laki Baru. *Paradigma, Jurnal Kajian Budaya*, 7(2), 103. <https://doi.org/10.17510/paradigma.v7i2.169>
- Solehati, T., Septiani, R. F., Muliani, R., Nurhasanah, S. A., Afriani, S. N., Nuraini, S., ... Mediani, H. S. (2022). Intervensi Bagi Orang Tua dalam Mencegah Kekerasan Seksual Anak di Indonesia: Scoping Review. *Jurnal Obsesi: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, 6(3), 2201–2214. <https://doi.org/10.31004/obsesi.v6i3.1914>
- Suri, F. I., Anggoro, B. S., Komarudin, K., & Fahmi, R. R. (2022). Improving mathematic communication ability through islamic math e-comic media: A study on building flat sides. *Desimal: Jurnal Matematika*, 5(2), 223–234.
- Widiyasari, E., Mujib, M., Suherman, S., Komarudin, K., Anggoro, B. S., & Mardiyah, M. (2022). CORE Teaching Model Based Mnemonic Technique Impact Students' Mathematical Creative Thinking Ability and Metacognitive Awareness. *AlphaMath: Journal of Mathematics Education*, 8(1), [49-59].
- Zahirah, U., Nurwati, N., & Krisnani, H. (2019). Dampak dan penanganan kekerasan seksual anak di keluarga. *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat*, 6(1), 10.