

REPRESENTATION OF ISLAMIC FEMINISM IN ABIDAH EL KHALIEQY'S NOVELS

Dipa Nugraha¹⁾ dan Suyitno²⁾

¹⁾Universitas Muhammadiyah Surakarta dan ²⁾Universitas Sebelas Maret Surakarta
email: dipa.nugraha@ums.ac.id

Abstract

The Indonesian literary tradition during the reform period was marked by the rise of female writers who raised the issue of feminism. Within the framework of locality and contextuality, the feminism movement echoed by female writers comes in diverse expressions. This study aims to describe the reference figures and issues of Islamic feminism that are represented in novels by Abidah El Khalieqy. This research uses a feminist literary criticism approach. The data sources of the research are three novels by Abidah El Khalieqy, namely *Perempuan Berkalung Sorban*, *Geni Jora*, and *Mataraisa*. The technique used to gather feminist voices in the three novels is close reading. The analysis was conducted using a descriptive qualitative method. The results of the study are as follows. First, Islamic feminist figures who were referred to by the feminism movement were Fatima Mernisi and Riffat Hassan. Fatima Mernisi is known as a misogynic hadith critic, while Riffat Hassan uses the hermeneutic principle in the interpretation of the Quran. Second, the issues of feminism represented are: the lives of women in the pesantren tradition, the position of women in the family, the view of normal sexual relations and relationships, and the interpretation of the hadiths and verses of the Qur'an relating to women. Islamic feminism voiced by Abidah El Khalieqy brings its own color compared to the voice of other Indonesian feminist writers known as Sastrawangi which refers to the concept of *écriture féminine*.

Keywords: Islamic Feminism, *écriture féminine*, Indonesian literary history, politics of difference, intersectionality

REPRESENTASI FEMINISME ISLAM DALAM NOVEL-NOVEL KARYA ABIDAH EL KHALIEQY

Abstrak

Tradisi sastra Indonesia masa reformasi ditandai maraknya penulis perempuan yang mengangkat permasalahan feminisme. Dalam bingkai lokalitas dan kontekstualitas, gerakan feminisme yang digaungkan para penulis perempuan hadir dalam ekspresi yang beragam. Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan tokoh rujukan dan persoalan feminisme Islam yang direpresentasikan dalam novel-novel karya Abidah El Khalieqy. Penelitian ini menggunakan pendekatan kritik sastra feminis. Sumber data penelitian adalah tiga novel karya Abidah El Khalieqy, yaitu *Perempuan Berkalung Sorban*, *Geni Jora*,

dan *Mataraisa*. Teknik yang dipakai untuk mengumpulkan suara-suara feminisme di dalam ketiga novel adalah pembacaan cermat (close reading). Analisis dilakukan dengan metode deskriptif kualitatif. Hasil penelitian sebagai berikut. *Pertama*, tokoh feminis Islam yang menjadi rujukan gerakan feminisme adalah Fatima Mernisi dan Riffat Hassan. Fatima Mernisi dikenal dengan kritik hadist misogonis, sedangkan Riffat Hassan dengan prinsip hermeneutika dalam tafsir Alquran. *Kedua*, persoalan feminisme yang direpresentasikan adalah: kehidupan perempuan dalam tradisi pesantren, kedudukan perempuan dalam keluarga, pandangan terhadap relasi dan hubungan seksual yang normal, dan tafsir terhadap hadist dan ayat Al-quran berkaitan dengan perempuan. Feminisme Islam yang disuarakan Abidah El Khalieqy membawa warna tersendiri dibandingkan dengan suara penulis perempuan lainnya yang masuk kelompok Sastrawangi yang merujuk pada konsep *écriture feminine*.

Kata kunci: feminisme Islam, *écriture feminine*, sejarah sastra Indonesia, politik perbedaan, interseksionalitas.

PENDAHULUAN

Keberadaan penulis perempuan sudah lama ada di dalam tradisi sastra Indonesia. Walaupun secara kuantitatif lebih sedikit dibandingkan dengan penulis laki-laki, keberadaan penulis perempuan tetap dapat mewarnai kehidupan sastra sesuai dengan masanya. Setiap periode muncul pengarang perempuan dengan keistimewaan dan karakteristik tema yang diangkat.

Pada masa reformasi ditandai dengan maraknya penulis perempuan yang menjadi sorotan dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya (Aveling, 2007: 7). Para penulis perempuan ini selain lebih bebas menulis dibandingkan dengan masa sebelum reformasi, juga mulai lebih berani bereksperimen dengan tulisan mengenai pengalaman pribadi dan sosialnya sebagai perempuan, subjektivitas perempuan, dan tubuh mereka. Karya-karya sastra penulis perempuan yang menghadirkan ekspresi dan eksplorasi seksualitas ini disebut sebagai

pembawa kebaruan napas feminisme di dalam sastra Indonesia (Machali & Nurhayati, 2005; Budiman, 2005: 111-112). Sastra Indonesia kontemporer disebut mengalami kebaruan dengan hadirnya para penulis perempuan ini.

Salah satu pengarang perempuan yang menonjol pada masa reformasi adalah Ayu Utami. Ayu Utami melejit berkat novelnya *Saman* (1998). Bersanding dengan nama Ayu Utami, nama penulis perempuan lain yang sering disebut adalah Djenar Maesa Ayu. Keduanya dianggap sebagai penulis yang mampu membongkar tabu seksualitas di masyarakat (Arivia & Subono (2017: 19). Titik mula dari pembicaraan tentang feminisme kontemporer ini adalah *Saman*. Dari *Saman*-lah dan karya-karya sastra dengan gaya penulisan dan pesan feminis serupalah kemudian muncul istilah Sastrawangi.

Novel *Saman* menawarkan kebaruan di dalam tradisi sastra Indonesia sebab menampilkan protagonis perempuan

sebagai penutur narasi akan aktivitas seksnya (Hatley, 1999: 453). Novel *Saman* disebut berbeda dengan tradisi sebelumnya yang menampilkan protagonis perempuan sebagai lugu, lembut, korban, dan tidak mudah tergoda pada hubungan seks. Jikapun ada hubungan seks yang dilakukan oleh protagonis perempuan, maka ia dituturkan oleh penutur narasi yang berbeda dengan protagonis perempuan di dalam cerita. *Saman* dianggap membongkar segala hambatan ekspresi pengalaman oleh perempuan Indonesia lewat sastra dari pengalaman sosial, politik, hingga seksualitas tubuh.

Tetapi perlu dicatat bahwa pujian atas kebaruan *Saman* di dalam menyibak tabu dan ekspresi seksualitas di dalam sastra Indonesia juga bukan tanpa kritik. Di dalam tradisi sastra Indonesia, tema tentang hubungan seksual oleh tokoh protagonis yang berlaku sebagai narator sudah pernah ada di dalam sastra Indonesia. Penggambaran hubungan seksual di dalam sastra Nusantara dan sastra Indonesia bukanlah hal yang baru (Budiman, 2005: 109-111). Sebagaimana contoh dapat dilihat dari kontroversi yang dimunculkan prosa lirik *Pengakuan Pariyem* di tahun 80-an. Hanya saja, *Saman* muncul dengan penulis seorang perempuan.

Bukan hanya sekedar pendobrak tabu, Budiman (2005) menyebut bahwa *Saman* merefleksikan *écriture féminine*. *Écriture féminine* adalah pemikiran feminis yang berangkat dari pergulatan pengalaman perempuan Barat yang mempunyai pijakan metafisika falogosentris. Gerakan feminis itu juga berkembang dari diskursus filsafat Perancis Descartes, Derrida, Lacan, Foucault, dan berkem-

bang lewat feminis Perancis, Helene Cixous (Sellers, 1986; Banting, 1992). *Saman* adalah sambutan dari provokasi Cixous untuk merayakan dan mengekspresikan kenikmatan seksual dan eksplorasi tubuh lewat tulisan. *Saman* juga dikaitkan dengan gagasan *jouissance* dalam rangka membongkar oposisi biner logosentrisme dan falosentrisme (Budiman, 2005: 112-113, 116-117). Provokasi Cixous dan feminis Perancis secara umum sebenarnya dikritik oleh feminis Anglophone di Kanada, Amerika Serikat, dan Inggris sebab terjerat pada pandangan esensialis akan tubuh (Jones, 1981: 254-255, 260-261; Banting, 1992: 225; Holmes, 1996: 229-230). Selain itu, perkembangan feminis Cixous jejaknya juga terikat kuat dengan mitologi gender, tradisi budaya, dan bahasa Perancis (Aneja, 1992: 21; Holmes, 1996: 218-219).

Dalam nuansa lokalitas dan atau adaptasi kontekstual terhadap pluralisme gerakan feminisme global, perlu pula untuk dilihat fenomena pluralitas gerakan feminisme di Indonesia. Pluralitas ini muncul karena adanya perbedaan pijakan ideologi, pengalaman perempuan, tujuan dan cara pandang dunia, bahkan agenda politik yang tidak selalu sama.

Sampai saat ini, kesadaran dan pengakuan akan adanya pluralitas di dalam gerakan feminisme di dalam tradisi sastra Indonesia kontemporer tampaknya belum banyak dibicarakan. Stone (2004: 150-53) menyarankan bahwa pengakuan akan perbedaan di dalam gerakan kolektif untuk nasib perempuan kadang diperlukan di dalam saling memberikan kontribusi pada interpretasi ulang femininitas. Senada dengan hal itu, Steans (2007) juga

menyiratkan kebutuhan untuk saling mengakui perbedaan antargenerasi feminisme justru demi solidaritas dan saling pengertian.

Di dalam gaung feminisme global juga dibicarakan tentang pengalaman perempuan yang nonesensial dan tidak monolitik. Tidak ada perspektif yang selalu relevan dan bisa diterapkan untuk semua perempuan yang hidup dalam situasi patriarkis yang berbeda-beda (Jones, 1981: 257; Sawicki, 1986; Kandiyoti, 1988; Robertson, 1992: 169). Perempuan di seluruh dunia tidaklah hidup dalam sistem patriarki yang sama. Hal itulah yang kemudian turut membawa pada kesadaran dan pengakuan akan pluralisme di dalam tradisi sastra kontemporer Indonesia. Pengakuan pluralitas dalam konteks interseksionalitas (*intersectionality*) dan politik perbedaan (*the politics of difference*) antara penulis perempuan yang kosmopolitan dan berkelindan dengan tradisi dominasi patriarki yang bersifat sekuler dengan mereka yang berpengalaman dalam situasi tradisi dominasi patriarki Islam.

Budiman (2005: 112-119) lewat pembacaan kritik sastra feminis atas *Saman* (1998) dan *Larung* (2001) memberikan kesimpulan bahwa Ayu Utami menanggapi seruan *écriture feminine* Cixousian lewat karya-karyanya. Dalam menyuarakan pengalamannya sebagai perempuan di dalam situasi patriarki tertentu. Tanggapan itu muncul untuk merayakan dan mengekspresikan kenikmatan seksual dan eksplorasi tubuh lewat tulisan. Karya-karya Ayu Utami hadir untuk menyambut *jouissance* dalam rangka membongkar oposisi biner logosentrisme dan falosentrisme.

Hal yang perlu mendapat perhatian adalah penulis perempuan yang mempunyai pengalaman dan situasi berbeda dengan Ayu Utami seperti Abidah El Khalieqy selama ini dimasukkan ke dalam kelompok yang sama dengan Ayu Utami, dengan sebutan penulis Sastrawangi. Belum pernah ada penelitian apakah Abidah El Khalieqy menanggapi seruan Cixous seperti Ayu Utami sehingga dapat dimasukkan ke dalam kelompok yang sama atau harus dipisahkan ke dalam kelompok yang berbeda. Di titik inilah Abidah El Khalieqy perlu dibahas dalam konteks pluralitas wacana gerakan feminisme dalam sastra Indonesia.

Abidah El Khalieqy adalah salah satu penulis perempuan yang dikenal menulis dari pengalaman hidupnya dalam tradisi pesantren dan Islam. Ketika ciri khas yang menandai *écriture feminine* adalah ketidakpedulian pada moralitas dan kebebasan perempuan di dalam mengeksplorasi atau menyuarakan tubuhnya dalam tulisan, fokus penelitian ini terletak pada isu moralitas dan seksualitas yang terefleksikan lewat karya Abidah El Khalieqy. Penelitian ini diharapkan dapat mengisi celah absennya penelitian yang mengungkap tema seksualitas dalam kaitannya dengan moralitas. Pengisian celah ini diperlukan untuk mendefinisikan ulang pemetaan Sastrawangi di dalam sastra kontemporer Indonesia. Pemetaan tersebut dalam konteks interseksionalitas dan politik perbedaan antara penulis perempuan yang terpengaruh oleh gerakan menulis feminis Perancis dan penulis perempuan yang menulis dalam semangat feminisme Islam.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kritik sastra feminis. Pendekatan ini memiliki beberapa opsi. Tiga di antaranya yaitu: membaca sebagai perempuan yang menyadari ketidakadilan kepada perempuan yang ada di dalam sistem patriarki, membaca tulisan yang berisi pengalaman perempuan, atau membaca dengan perspektif seorang feminis dalam rangka memunculkan suara perempuan di dalam dominasi sistem patriarki (Milech, 1991: 129). Penelitian ini fokus pada opsi ketiga yakni mendeskripsikan suara seorang penulis feminis, Abidah El Khalieqy, lewat karya-karya novelnya.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif. Data-data yang diperlukan diperoleh dengan teknik pembacaan cermat (*close reading*) atas tiga karya Abidah El Khalieqy: *Perempuan Berkalung Sorban* (PBS), *Geni Jora*, dan *Mataraisa*. Edisi novel yang dipakai di dalam penelitian ini adalah edisi pertama kecuali untuk novel *Perempuan Berkalung Sorban* yang memakai edisi revisi terbitan tahun 2008.

Di dalam teknik pembacaan cermat, bagian-bagian dari teks yang relevan dengan fokus penelitian diambil untuk dielaborasi di dalam analisis (Jänicke dkk., 2015: 84). Suara feminis Abidah El Khalieqy di dalam pembahasan akan dibandingkan dengan suara feminis Sastrawangi termuka, Ayu Utami, dalam temuan Kris Budiman (2005) yang terpengaruh *écriture feminine*.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hasil

Sesuai dengan fokus, hasil penelitian ini mencakup dua aspek, yaitu: tokoh feminisme Islam yang menginspirasi atau menjadi rujukan dan persoalan-persoalan feminisme yang direpresentasikan dalam karya-karya Abidah El Khalieqy. Hasil penelitian diuraikan sebagai berikut.

Pertama, feminisme Islam berkembang di Indonesia melalui pemikiran tokoh-tokoh feminis yang menyebar lewat artikel atau tulisan di jurnal-jurnal dan buku-buku (Robinson 2006). Dalam konteks Indonesia, wacana feminisme Islam yang berkembang umumnya merujuk kepada beberapa nama pemikir Islam, di antaranya adalah Nawal El Sadawi, Fatima Mernisi, Riffat Hassan, Asgar Ali Engineer, dan Aminah Wadud.

Kedua, persoalan feminisme yang diangkat dalam ketiga novel Abidah El Khalieqy secara umum berkaitan dengan relasi perempuan dan laki-laki, utama dalam bingkai keluarga atau rumah tangga. Di samping itu, diungkapkan pula hal-hal yang berkaitan dengan pemikiran dan anggapan umum yang lazim dilekatkan oleh masyarakat terhadap eksistensi wanita. Misalnya, tentang keterdidikan perempuan, konsep penciptaan perempuan, adab berpakaian, dan relasi laki-laki perempuan sebelum pernikahan.

Dua hal yang menjadi fokus penelitian tersebut di atas tampil dan disajikan dalam tiga novel karya Abidah El Khalieqy dengan cara dan karakteristik yang berbeda-beda. Cara dan karakteristik tersebut antara lain muncul melalui

Tabel Representasi feminisme Islam dalam Novel-novel Karya Abidah El Khalieqy

| No. | Fokus | Deskripsi |
|-----|---|--|
| 1. | Tokoh yang menjadi rujukan gagasan feminisme | a. Fatimah Mernissi b. Riffat Hassan |
| 2. | Persoalan feminisme yang direpresetasikan dalam novel | a. Kehidupan perempuan dalam tradisi pesantren b. Kedudukan perempuan dalam keluarga c. Pandangn terhadap relasi dan hubungan seksualitas yang normal d. Tafsir baru bernuansa Feminisme Islam terhadap hadist dan ayat Al-quran berkaitan dengan perempuan |

tokoh-tokoh perempuan yang menjadi pusat tindakan dan pelaku rangkaian peristiwa. Hal yang menandai kesamaan ketiga novel tersebut adalah latar pesantren yang mewarnai kehidupan tokoh-tokoh perempuan yang menjadi penegas hadirnya gagasan feminisme Islam.

Pembahasan

Sebagaimana sajian pada subbagian hasil, pada subbagian pembahasan ini juga disajikan dua fokus, yakni tokoh feminisme Islam yang menginspirasi dan persoalan-persoalan feminisme yang direpresentasikan dalam karya-karya Abidah El Khalieqy. Pembahasan selengkapnya diuraikan sebagai berikut.

Tokoh yang Menjadi Rujukan Gagasan Feminisme Islam

Di dalam kritik sastra feminis, seorang pengarang adalah pribadi yang secara aktif bernegosiasi dengan teks yang dominan di dalam memperjuangkan agenda-agenda politisnya melalui peneunan teks (Landwehr, 2002: 4). Seorang penulis feminis akan memilih teks-teks yang bisa dirujuk sebagai dasar pengembangan pemikirannya dan berguna bagi

agenda politisnya baik secara terbuka atau implisit. Teks tidak pernah bisa lepas dari keberadaan dan atau jejak teks-teks lain serta figur penciptanya. Di samping itu, karya sastra adalah dialektika antara dunia nyata dengan kemungkinan tak terbatas dunia imajinatif pengarangnya. Oleh sebab itulah, proyeksi pemikiran seorang pengarang ke dalam teks ciptanya bisa dilihat lewat berbagai karya dan melalui berbagai karakter yang mampu menampilkan konsistensi, variasi, atau bahkan perkembangan pemikiran terhadap suatu isu.

Lewat pembacaan atas tiga novel tersebut, bisa dikatakan bahwa Abidah El Khalieqy mengenal beberapa tokoh feminisme Islam. Meskipun tidak ada seorang nama pun tokoh Feminisme Islam yang disebut di dalam PBS, tetapi di dalam sebuah wawancara terhadap kontroversi yang ditimbulkan oleh ekranisasi PBS, Abidah El Khalieqy menyebut inspirasi dirinya untuk tertarik pada gerakan perempuan dan bertahun kemudian tertarik menulis PBS disulut oleh gerakan feminisme Nawal El Sadawi di masa awal ia kuliah (Syaifullah, 2009).

Berbeda dengan PBS, di dalam novel *Geni Jora* (2004: 24, 60), nama seorang

tokoh feminis Islam, Fatimah Mernissi, disebut. Kejora (2004: 24) menyebut Fatimah Mernissi sebagai “guru intelektual para perempuan terpelajar yang mencintai kesetaraan dan keadilan, yang konsen terhadap kondisi para perempuan.” Selanjutnya, di dalam *Mataraisa* nama Fatima Mernissi kembali muncul. Raisa, karakter utama novel *Mataraisa*, menyebut Mernissi sebagai nama yang “pernah menjadi sumber inspirasi cukup kuat di masa-masa pencarian” (hlm. 151-152). Selain nama Fatima Mernissi, nama feminis Islam lainnya yang disebut di dalam *Mataraisa* adalah Riffat Hassan. Di dalam novel ini, Riffat Hassan disebut oleh Raisa sebagai pakar (hlm. 88).

Feminisme Islam berkembang di Indonesia dengan mulai tersebarnya pemikiran-pemikiran Riffat Hassan, Fatimah Mernissi dan feminis-feminis Islam global lainnya lewat jurnal dan penerjemahan buku (Robinson, 2006). Sementara wacana Feminisme Islam yang bergulir di Indonesia menunjukkan ada empat nama yang paling sering dirujuk dan mendapat kritik yaitu Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Asgar Ali Engineer, dan Aminah Wadud (Wahid, 2000; Ilyas, 2001; Burhanudin & Fathurahman, 2004; Robinson, 2006; Widyastini, 2008; Nurmila, 2011; Hakim, 2012; Ma’shumah, 2012; Mutrofin, 2013; Untung & Idris, 2013; Bidayah, 2013; Apandi, 2015; Yuberti, 2015; Ismail, 2015).

Penelitian atas tiga novel karya Abidah El Khalieqy ini menunjukkan adanya jejak pengaruh dua tokoh Feminisme Islam yaitu Fatima Mernissi dan Riffat Hassan. Melihat tahun pertama terbitnya PBS yaitu tahun 2001,

bisa dikatakan bahwa Feminisme Islam di dalam sastra kontemporer Indonesia berlangsung hampir bersamaan dengan *écriture feminine* Cixousan yang bermula dari karya Ayu Utami, *Saman* (1998) dan *Larung* (2001).

Sementara di PBS pengaruh Fatima Mernissi terlihat dan di *Geni Jora* jelas disebut nama Fatima Mernissi, di dalam *Mataraisa* terjadi perubahan. Pengaruh Riffat Hassan, seorang tokoh Feminisme Islam lainnya, yang justru kini terlihat. Pengaruh Riffat Hassan terlihat di dalam *Mataraisa* lewat sodoran penafsiran baru atas istilah *gowwam* dan posisi Hawa dibandingkan dengan Adam di dalam penciptaan.

Feminisme Islam bukanlah sesuatu yang monolitik. Terdapat pluralitas di dalam gerakan Feminisme Islam di kalangan Muslim global mulai dari resistensi dan perdebatan penggunaan istilah feminisme hingga kemajemukan wacana, faktor depedensi (negara, keluarga, mazhab, aliran sunni atau syiah), strategi, serta afiliasi sumber pendanaan, ormas, dan politik (Goss, 2007; Ahmed-Ghosh, 2008; Schneider, 2009; Qibtiyah, 2009: 184; Fazaeli, 2017: 57-58). Di dalam gerakan Feminisme Islam, juga terdapat perbedaan antara feminis yang membaca ulang atau memberikan tafsiran baru atas skriptur Islam dengan cara hermeneutika Barat atau menyuarakan suara Muslimah di dalam pembaruan fikih yang sesuai dengan perkembangan zaman dengan tetap bersiteguh dengan tradisi atau metode tafsir Islami (Mojab, 2001; Saleh, 2013; Seedat, 2013; Muhibbu-din, 2019).

Dinamika diskursus, sebagaimana terjadi di dalam feminisme, menciptakan

pluralitas di dalam gerakan dengan segala kekompleksannya lewat kacamata politik perbedaan dan interseksionalitas. Begitu juga dengan pertemuan antara feminisme dengan Islam yang melahirkan Feminisme Islam serta urgensi pemahaman akan adanya perbedaan antara Feminisme Islam dengan feminisme Cixousan. Feminisme Islam Abidah El Khalieqy selain harus dilihat sebagai bentuk pluralitas wacana feminisme di Indonesia juga perlu untuk dilihat sebagai salah satu wacana dalam pluralitas feminisme Islam yang ada dan berkembang di Indonesia.

Persoalan-persoalan Feminisme yang Direpresentasikan

Sebagaimana disajikan pada tabel hasil penelitian, persoalan-persoalan feminisme yang direpresentasikan dalam ketiga novel Abidah El Khalieqy disarikan dalam beberapa aspek. Untuk memudahkan pemahaman, aspek-aspek tersebut diuraikan sebagai berikut.

Pertama, tokoh perempuan yang hidup dalam tradisi pesantren. Pesantren menjadi salah latar yang dominan dalam ketiga novel yang menjadi sumber data penelitian ini. Tokoh-tokoh perempuan dikisahkan pernah menjalani hidup dan dibesarkan dalam tradisi pesantren. Pengalaman kehidupan dalam pesantren itulah yang mewarnai dan membentuk jiwa dan karakter tokoh-tokoh perempuan, yang dijadikan tokoh utama novel. Berlatar kehidupan pesantren, Annisa karakter utama novel PBS mulai mempertanyakan beberapa pantangan atas dirinya yang diberlakukan orang tuanya dibandingkan kedua saudaranya Rizal dan Wildan (hlm. 6-7). Di ruang

kelas pun Annisa merasa butuh protes saat mendapati narasi dalam buku pelajaran bahasa Indonesia yang menempatkan ayah pergi ke kantor sementara ibu berbelanja ke pasar dan memasak di dapur. Gurunya yang menjelaskan bahwa pergi ke kantor adalah kegiatan khas laki-laki sedangkan perempuan bertempat di pasar dan dapur tambah kian membuatnya bertanya-tanya mengapakah perempuan pergi ke kantor dianggap sebagai tidak normal. Guru pelajaran bahasa Indonesia di kelas Annisa juga menambahkan beberapa kewajiban perempuan sebagai istri di dalam kehidupan rumah tangga yang berkutut dengan pekerjaan domestik. Hal ini semakin membuat ia bertanya-tanya betapa banyaknya kewajiban perempuan di kehidupan rumah tangga dibandingkan laki-laki (hlm. 10-13). Kian bertambah rasa ingin protesnya kala ia mendapati dari pelajaran mengaji kitab kuningnya bagaimana di dalamnya diberikan perbedaan-perbedaan antara laki-laki dan perempuan (hlm. 70-81). Annisa yang mendapati posisi perempuan di dalam ajaran skriptur Islam lebih rendah dibandingkan laki-laki bahkan sampai bertanya-tanya di dalam benaknya apakah ia bakal tetap menjadi muslimah jikalau ia tidak boleh menolak perintah agama yang bertentangan dengan hati nuraninya (hlm. 77-78).

Geni Jora menceritakan Kejora yang besar dalam tradisi pesantren. Di dalam kehidupan pesantren yang penuh batasan dan peraturan, Kejora muda menghabiskan malam-malamnya dengan begadang di luar kamar melihat langit dan menikmati suara hewan-hewan malam (hlm. 43-44). Di pesantren ini,

Kejora berteman baik dengan Elya Huraibi. Elya Huraibi adalah salah satu santri yang berpengaruh di pondok pesantren tempat Kejora belajar agama. Tidak hanya berpengaruh, Elya juga merupakan perempuan yang berkarisma, menarik dan romantis (hlm. 50, 53). Kejora mendapatkan teman mencurahkan hati yang penuh pengertian dalam diri Elya. Bahkan, Kejora juga merasakan gejolak yang berbeda tiap kali ia bersentuhan tubuh dengan dan dipuji oleh Elya (hlm. 57-58, 92, 100-101). Kedekatan Kejora dengan Elya menimbulkan beredarnya kabar di lingkungan pesantren bahwa Kejora dan Elya adalah sepasang kekasih lesbian. Kabar yang beredar menjadi reda setelah Kejora sengaja menjauhkan diri dari Elya (hlm. 102) meskipun batin Kejora tersiksa selama jauh dari Elya (hlm. 107).

Diterbitkan tahun 2012, *Mataraisa* bercerita tentang seorang penulis novel yang terkenal bernama Raisa Fairuza. Ia cantik, wangi, namun tidak suka memasak (hlm. 21, 163). Raisa adalah perempuan cerdas lulusan sebuah pondok pesantren di Jawa Timur. Novel *Mataraisa* dibuka dengan acara bedah buku novel karya Raisa, *Perempuan Batu Nilam*, yang menciptakan kontroversi di masyarakat. Novel ini begitu terkenal sehingga diangkat ke layar lebar. Pada saat bedah buku yang menghadirkan seorang Kyai penulis buku *Wanita Shalihah* bernama Kopiah Miring dan seorang kritikus sastra, Raisa mendapatkan apresiasi dari hadirin. Kopiah Miring yang mengkritik pedas *Perempuan Batu Nilam* sebagai karya yang berlawanan dengan ajaran agama Islam, mendapatkan cemooh dari hadirin. Sesampai di rumah,

Kopiah Miring juga mendapatkan kritikan dari istrinya (Umami Farhan) karena menghujat Raisa. Umami Farhan mengutip bagaimana Imam al Ghazali yang menempatkan perempuan sebagai makhluk domestik agar laki-laki bisa bekerja di luar dan menuntut ilmu sementara seharusnya baik laki-laki dan perempuan dianjurkan untuk menuntut ilmu dan maju bersama-sama (hlm. 27). Saat Raisa bertemu dengan Umami Farhan di kesempatan lainnya, Raisa justru mendapatkan dukungan dari Umami Farhan untuk terus menyaringkan suara dan memperjuangkan impian. Di bagian lain dari novel ini (hlm. 254), Raisa menjelaskan bahwa ia menulis untuk menciptakan revolusi pemikiran terhadap posisi perempuan di masyarakat terutama setelah perubahan zaman memaksa mereka kini menjadi independen secara intelektual dan finansial. Ia menekankan perlunya perubahan pemahaman yang baru dari tafsir di dalam agama Islam akan sebutan manusia yang tidak eksklusif berlaku kepada laki-laki sebagai kalifah Tuhan di muka bumi.

Geni Jora menampilkan kehidupan Kejora dari masa kecil dari ayah poligami, mirip dengan Raisa di *Mataraisa*. Sama-sama mengalami kehidupan pesantren, di dalam *Geni Jora* karakter utama Kejora memiliki trauma masa kecil atas perlakuan nenek dan kedua pamannya sementara Raisa tidak mendapati pengalaman traumatik di masa kecilnya.

Kedua, kedudukan perempuan dalam keluarga. Di dalam PBS dibicarakan mengenai hubungan suami istri di dalam kehidupan rumah tangga. PBS meny-

dorkan ide perlunya istri dilibatkan di dalam pengambilan keputusan yang dilakukan oleh suami (hlm. 236). Di dalam hubungan seksual antara suami dan istri harus ada rasa saling pengertian. Kedua-duanya mempunyai hak untuk berinisiatif dalam berhubungan seksual dan saling menghargai kondisi masing-masing ketika hubungan seksual tidak bisa dilakukan (hlm. 237, 253). Suami istri, sebagaimana dimodelkan lewat kisah rumah tangga Lek Khudori dan Annisa, juga harus saling bekerja sama di dalam masa kehamilan istri hingga kelahiran anak (hlm. 291-294) dan pekerjaan domestik (hlm. 298-299).

PBS juga berbicara solusi modern terhadap pasangan suami istri yang belum dikarunia anak. Dibandingkan dengan opsi poligami kepada laki-laki yang kerap muncul saat istri tak kunjung juga hamil (hlm. 272), Lek Khudori sebagai karakter laki-laki atau suami di dalam PBS memberikan jalan lain ketika Annisa gelisah tidak kunjung dikarunia anak. Ia memberikan contoh bahwa memungut anak dari panti asuhan bisa dijadikan solusi kepada pasangan suami istri yang belum dikarunia anak. Bahkan ia juga mengusulkan, dengan klausul jika Annisa istrinya setuju, program inseminasi bayi tabung yang sesuai pandangan Islam (hlm. 250-252).

Masalah kuantitas keturunan di dalam tujuan orang hidup berumah tangga yang selama ini ditekankan di dalam tradisi Islam mengikuti apa yang pernah dinasehatkan oleh Nabi Muhammad saw. Melalui karakter Annisa, novel PBS memberikan ide bahwa kuantitas akan baik jika berkualitas. Jika tidak ada jaminan mengenai

kualitas kehidupan yang bisa diberikan pada keturunan, maka kualitaslah yang seharusnya dijadikan penekanan (hlm. 258-259). PBS diakhiri dengan kematian Lek Khudori yang mengalami pendarahan otak karena benturan benda keras di kepalanya dalam kecelakaan. Annisa berjanji pada diri sendiri untuk kuat menjalani hidup mengasuh Mahbub anak satu-satunya bersama kenangan indah yang ditinggalkan Lek Khudori di dalam hidupnya.

Dalam novel *Geni Jora* diceritakan kehidupan masa kecil Kejora. Kejora terlahir dari seorang perempuan berstatus istri kedua dari seorang laki-laki kaya (hlm. 63-64). Masa kecil Kejora diwarnai dengan kenangan akan karakter Nenek yang selalu memaksa Kejora untuk mengalah kepada Prahara, saudara laki-laki Kejora. Nenek menasihati Kejora bahwa perempuan harus berlatih untuk mengalah di hadapan laki-laki (hlm. 62). Kejora juga mengingat bagian dari kisah masa kecilnya yang mendapat kebebasan yang berbeda dibandingkan dengan Prahara (hlm. 63, 75). Kejora juga hidup dengan kenangan akan kedua pamannya yang suka melakukan pelecehan seksual kepada kakak perempuannya Bianglala (hlm. 68-69, 84-88).

Geni Jora menampilkan Kejora yang mengkritik justifikasi poligami atas laki-laki di dalam tradisi Islam sementara perempuan dilarang poliandri padahal beberapa perempuan juga mempunyai kecenderungan berpoliandri (hlm. 207-208). Novel ini juga mengkritik bagaimana di dalam kehidupan rumah tangga para istri bekerja sebagai koki dengan jam kerja yang jauh lebih panjang tetapi tidak dibayar dan tidak dihargai

tinggi sebagaimana para laki-laki yang bekerja sebagai koki (hlm. 24). Begitu juga muncul kritik terhadap perbedaan stigma antara laki-laki dengan perempuan berkenaan dengan pengembaraan cinta. Bagi laki-laki, pengembaraan justru menjadi pujian sementara bagi perempuan menjadi stigma negatif (hlm. 29).

Di dalam *Mataraisa*, tokoh Raisa menekankan meski antara laki-laki dan perempuan memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing yang dianugerahkan Tuhan, akan tetapi perempuan istimewa. Keistimewaan perempuan itu antara lain sebagai berikut. Pertama, perempuan memiliki alat reproduksi sebagai lambang penciptaan beserta dispensasi yang diberikan Tuhan di dalam ibadah yang berkenaan dengan jalan proses reproduksi serta status syahid jika meninggal di dalam proses reproduksi tersebut. Kedua, surga di bawah telapak kaki para perempuan yang menjadi ibu. Ketiga, perempuan diberi kelebihan Tuhan mental yang tabah dan tahan uji dibandingkan laki-laki. Keempat, perempuan adalah tiang negara, kembang peradaban, subjek kemajuan sebuah negeri sehingga perempuan harus berpendidikan dan menjadi pribadi yang aktif mewarnai zaman (hlm. 216-222).

Percakapan yang menyentuh isu-isu tersebut terjadi di dalam safari bedah novel karya Raisa lewat interaksi dalam tanya jawab dengan hadirin, wawancara yang dialami Raisa, sesi berbagi kisah dan motivasi kepada adik-adik santri almamater Raisa, konferensi pers, dan percakapan interaksi Raisa dengan karakter-karakter lain di dalam novel.

Novel ini ditutup dengan rencana perkawinan antara Raisa dengan manajer pribadinya Fozan.

Di dalam *Mataraisa* dibicarakan mengenai marginalisasi perempuan di dalam ilmu dan agama (hlm. 27, 91), subordinasi perempuan (hlm. 309), poligami dan harem (hlm. 116-117, 156), stereotipe perempuan sebagai makhluk berotak bodoh dan lemah (hlm. 118-121), domestifikasi perempuan (hlm. 48-50), solidaritas perempuan (hlm. 141), dan kekerasan fisik terhadap perempuan di dalam hubungan laki-laki perempuan (hlm. 140).

Ketiga, relasi dan hubungan seksualitas yang normal. Penulis perempuan *écriture feminine* menolak adanya tabu, melepaskan diri dari belenggu moral dan norma kesusilaan, serta tidak terpancang kepada hubungan heteroseksual (Sellers, 1986; Budiman, 2005). Di sisi lain, feminisme Islam Abidah El Khalieqy sebagaimana tercerminkan lewat *Perempuan Berkalung Sorban, Geni Jora*, dan *Mataraisa* tidak menabrak norma kesusilaan dan moralitas. Di dalam ketiga novel juga tampak adanya normalisasi pada hubungan heteroseksualitas sebagai norma yang berlaku di dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan.

Di dalam PBS, heteroseksualitas adalah norma hubungan. Pernikahan juga bukan sekedar untuk memuaskan nafsu badaniah akan tetapi juga untuk mendapatkan rahmat Tuhan. Konsep heteroseksualitas di dalam PBS tidak berlangsung di dalam nuansa sekulerisme (PBS, hlm. 124). Sementara itu, di dalam *Geni Jora*, hubungan antara Kejora dan

Zakky menuju perkawinan memberikan bentuk normalisasi atas hubungan heteroseksualitas. Begitu juga kisah percintaan yang berlanjut kepada pernikahan antara Raisa dengan Fozan tidak hanya memberikan contoh hubungan heteroseksual, akan tetapi juga ejawantah dari pesan bahwa penciptaan laki-laki dan perempuan oleh Tuhan untuk saling melengkapi (*Mataraisa*, hlm. 216-217, 309-310) dalam pernikahan dan bukan dalam hubungan seksual di luar lembaga pernikahan (hlm. 276).

Dibandingkan feminisme Cixousan yang tidak peduli dengan dosa, justru di dalam karya-karya Abidah El Khalieqy dosa dibicarakan. Ia muncul dari penolakan terhadap hubungan seksual anal sebab itu berdosa di dalam agama (PBS, hlm. 137). Penolakan terhadap hubungan kelamin sebelum menikah sebab itu perbuatan dosa dan buruk (*Geni Jora*, hlm. 132-133). Perlunya pertobatan atas zina dan kehamilan di luar nikah (*Mataraisa*, hlm. 140-142).

Di dalam *Geni Jora*, kedekatan Kejora dengan Elya, teman pondok pesantrennya, bisa dilihat sebagai bentuk lesbianisme. Beberapa kali Kejora menyatakan rindu kepada Elya dan ingin bersamanya melewati waktu. Suatu ketika, saat Kejora gelisah karena jauh dari Elya, ia berkata:

Aku gelisah. Ingin menemui Elya dan menanyakan kabarnya, mencium bau parfum dan menghirup aroma kopinya di malam-malam saat dunia masih lelap di atas mimpi-mimpi. Aku ingin berdua dengan dia mengarang malam seperti bulan-bulan yang silam

... Kurindukan Elya membacakan puisi-puisi cinta. Kumau ia hanya memperhatikanku dan bukan yang lainnya. ... Kupikir aku mulai takut kehilangan Elya, kehilangan perhatian dan kasih sayangnya. (hlm. 105).

Meskipun demikian, Elya dilihat oleh Kejora seolah sebagai seorang kakak yang penuh perhatian (hlm.89) yang menggantikan peran kakak kandungnya Bianglala (Lola) yang sedang kuliah dan bukan sebagai pasangan lesbianisme. Getaran-getaran seksual yang dirasakan oleh Kejora ketika bersentuhan tubuh dengan Elya tidak diteruskan oleh Kejora lewat tindak seks. Justru ketika Kejora merasakan keanehan atas dirinya, ia tidak menyamakan perasaannya kepada Elya sebagai perasaan lesbian. Jika ada yang menuduh bahwa ia menginginkan Elya sebagai pasangan seksual, ia menganggapnya sebagai sesuatu yang tidak benar dan hanyalah fitnah (hlm. 94).

Di dalam *Geni Jora*, hubungan yang dinormalkan adalah hubungan heteroseksual. Interaksi antara laki-laki dan perempuan ditampilkan sangat bebas dari saling menjamah bagian tubuh tertentu bahkan hingga percumbuan namun seks sebelum menikah ditentang. Ada beberapa bagian di *Geni Jora* ditampilkan bagaimana Kejora berinteraksi secara bebas dengan karakter laki-laki seperti dengan Zakky, pacarnya, dan Asaav Muscovich, teman Zakky (hlm. 132, 187). Persetubuhan di luar atau sebelum menikah dianggap sebagai zina sebagaimana Kejora menolak Zakky dengan membawakan dalil surat Al Isra: 32 (hlm. 132-133). Kejora hanya akan melakukan hubungan kelamin jika sudah menikah saja meskipun ia tidak menepis cumbu

raba dari gejalak nafsu kekasihnya Zakky (hlm. 138-139).

Keempat, tafsir dan pemahaman terhadap atribut yang melekat pada perempuan. Novel PBS terlihat menampilkan banyak kritikan terhadap hadist (atau yang dianggap hadist) di dalam tradisi Islam yang dianggap tidak adil bagi perempuan. Karakter Annisa berkata di dalam benaknya betapa ngerinya menjadi seorang istri. Hal itu dikarenakan banyaknya kewajiban atas istri untuk selalu bersikap pasrah dan subordinat terhadap laki-laki di dalam kehidupan pernikahan. Annisa berkata:

“Aku ngeri memikirkan bagaimana menjadi seorang istri dari seorang laki-laki pada saatnya kelak. Bagaimana tidak ngeri jika mendengar atau membaca kalimat-kalimat seperti ini. ‘Apabila seorang perempuan berkata kepada suaminya. Ceraikan aku! Maka ia akan datang pada hari kiamat nanti dengan muka ... jika semua kalimat [dalam hadist (atau dianggap hadist)] itu benar dan tidak bertentangan dengan al-quran, maka aku harus berpikir-pikir lagi, haruskah aku menjadi muslimah.” (hlm. 76-78).

Tentu saja di dalam kritik sastra feminis, kengerian karakter Annisa untuk menikah dengan tradisi Islam yang menjustifikasi para suami untuk tidak bisa dimintai cerai dengan alasan apapun adalah bagian dari penenunan teks terpilih seorang feminis. Sebab, sebenarnya di dalam tradisi Islam ada kebolehan permintaan cerai dari pihak istri ketika

ada alasan seperti buruknya akhlak suami atau KDRT seperti dalam beberapa hadist sahih atas kisah Tsabit bin Qais.

Novel PBS juga bercerita tentang perjalanan cinta Annisa dengan Lek Khudori. Lek Khudori adalah paman dari pihak ibu. Ia adalah laki-laki cerdas, ganteng, dan sopan. Lek Khudori seorang lulusan Gontor yang kemudian melanjutkan kuliah di Al Azhar, Kairo. Ialah yang selalu memberi semangat kepada Annisa agar terus belajar dan berbagi mengenai hal-hal di luar tradisi pesantren (hlm. 60-62, 112). Lek Khudori kerap membela Annisa di hadapan orang tuanya setiap ia melanggar larangan-larangan. Dari Lek Khudori jugalah Annisa memperoleh jawaban-jawaban memuaskan atas pertanyaan-pertanyaan mengenai posisi perempuan menurut kacamata agama dibandingkan jawaban yang diberikan oleh orang tua dan guru di pondok pesantren tempat ia belajar (hlm. 46-50, 84-86, 170-173).

Di dalam PBS, isu jilbab juga dimunculkan. Dimulai dari protes Annisa akan perbedaan kewajiban menutup aurat antara laki-laki dan perempuan, Annisa membandingkan dirinya yang diperintahkan bapaknya untuk berjilbab sementara kakaknya Rizal yang sudah lebih dari sepuluh tahun masih berkeliaran ke mana saja dengan memakai celana kolor pendek (hlm. 44-45). Lewat karakter Lek Khudori yang memberikan penjelasan kepada Annisa yang protes dengan perbedaan kewajiban berpakaian antara laki-laki dan perempuan, PBS menyodorkan pendapat tentang jilbab yang dipandang sebagai upaya pencegahan terhadap pelecehan terhadap perempuan di daerah yang rentan gangguan.

Percakapan antara Annisa dan Lek Khudori berlangsung sebagai berikut.

“Lalu jilbab sesungguhnya apa, Lek?”
“Menurutku, jilbab adalah syarat popularitas dan upaya pencegahan pelecehan bagi perempuan. Jika seorang perempuan di lingkungan asing dan tak ada seorangpun yang mengenalnya sebagai orang baik-baik, sebaiknya ia mengenakan jilbab untuk menghindari gangguan.”
“Bagaimana jika di lingkungan yang sudah mengenalnya sebagai orang terhormat, misalnya di lingkungan rumahnya, tetangga, dan teman-temannya, di sekolah, di kantor di mana seorang perempuan telah dikenal sebagai orang terhormat atau orang baik-baik.”
“Al-quran mengatakan ... yang demikian itu (berjilbab) agar mereka mudah dikenal dan tidak diganggu. Jadi ada satu kondisi yang mengharuskan seorang perempuan mengenakan jilbab, yaitu kondisi tidak dikenal identitasnya. Jika kondisi ini sudah dimilikinya, otomatis kewajiban itu hilang bersamanya. Menurutku begitu.” (hlm. 47).

Pandangan mengenai tidak wajibnya jilbab bagi perempuan Muslim ketika kondisi lingkungannya aman bagi dirinya menurut Lek Khudori, di dalam PBS disebutkan sebagai seorang alim lulusan Gontor, sesungguhnya berasal dari suara feminis Islam Fatima Mernissi dalam *The Veil and the Male Elite* (1991).

Lewat karakter Raisa yang ditampilkan sebagai penulis dalam sebuah misi tafsir baru hermeneutika Quran (hlm. 310), novel *Mataraisa* menolak pemakna-

an istilah *qowwam* sebagai pemimpin kepada diri laki-laki di dalam kehidupan rumah tangga sebagaimana tafsir yang selama ini lazim diberikan atas ayat 34 surat An-Nisa sebagai justifikasi subordinasi istri oleh suaminya, *Mataraisa* menyodorkan tafsiran baru atas kata *qowwam* yang senada dengan pendapat Riffat Hassan (Hassan, 2001; bdk. Mutrofin, 2013).

“Mari kita baca ayatnya. Arrijalu qawwamuna ‘ala an-nisa’. Laki-laki adalah qawwamun bagi perempuan. Apa makna qawwamun? Di sinilah letak ganjil yang sama kita rasakan. Sejak berabad-abad yang lalu, dari waktu ke waktu, dari tahun ke tahun, oleh para mufassir klasik, kita diindoktrinasi pemahaman makna qawwamun adalah pemimpin. Benarkah demikian? Ternyata para cendekiawan muslim dari kalangan perempuan telah sama lahir dan melalui daya kritis dan kecerdasan mereka, telah ditemukan makna yang lebih tepat bagi makna qawwamun.” Jeda napas.
“Menurut kamus Arab yang paling kuno dan masih terus dipakai hingga hari ini, kata qawwamun memiliki arti pembimbing, mitra seajar, dan teman sharing. Tak ada satu pun yang merujuk arti pemimpin. Untuk arti pemimpin, biasanya dipakai kata ra’in. Seperti hadis Nabi yang mengatakan ‘kullukum ra’in.’ Kalian semua adalah pemimpin.” (*Mataraisa*, 2012: 307-308).

Qowwam yang asosiatif kepada suami di dalam kehidupan domestik diartikan di dalam *Mataraisa* sebagai pembimbing, mitra seajar, dan teman berbagi. Semen-

tara mitra sejajar dan teman berbagi menjadikan istilah *qowwam* yang ditawarkan *Mataraisa* memiliki arti berbeda dengan pemimpin, makna lainnya yakni pembimbing justru menjadikan sodoran pemaknaan baru atas istilah ini menjadi ganjil. Padahal jelas kata pembimbing di dalam bahasa Indonesia adalah seseorang yang menuntun atau yang memimpin.

Pengaruh Riffat Hassan lainnya juga terlihat di dalam penjabaran Raisa mengenai penciptaan Hawa, perempuan pertama, yang disanggah berasal dari tulang rusuk Adam. Riffat Hassan (2001; bdk. Roded, 2012: 281; Hakim, 2012) menolak tafsir ayat Quran yang disokong dengan hadist-hadist meski diriwayatkan oleh Bukhari Muslim mengenai asal mula penciptaan perempuan pertama Hawa dari tulang rusuk Adam. Ajaran ini dianggap menjadikan posisi perempuan menjadi inferior dan diletakkan sesudah laki-laki. *Mataraisa* mengutarakan pandangan yang serupa lewat pernyataan Umi Lubna.

Karena gagal memperoleh jawab dari Ibu, Raisa menggandeng kakaknya, berdua bersama Hasina menghadap Umi Lubna.

“Umi, benarkah perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki?”

“Ah! Siapa bilang? Semua manusia diciptakan dari tanah, baik laki-laki atau perempuan.”

“Ayah bilang dari tulang rusuk, yang bengkok lagi.”

“Itu cerita Israiliyat, karangan bangsa Israil. Kita orang Islam dijelaskan oleh Al Qur’an bahwa manusia diciptakan dari tanah. Unsur-unsur tanah itulah yang akan membentuk manusia, ya

kita ini, setelah melalui proses yang bertahap.” (hlm. 120).

Pandangan ini diulangi lagi lewat penjelasan Raisa di hadapan para santri yang hadir dalam acara berbagi Raisa di bekas pondok pesantrennya dulu. Kutipan di bawah ini merupakan penegasan hal tersebut.

Perempuan diciptakan Tuhan dari tanah lempung, sama seperti laki-laki dan semua manusia diciptakan Tuhan dari tanah.” (Al An’am: 2; Al A’raf: 12; Al Mukminun: 12; As Sajdah: 7; Ash Shaffat: 11; Shaad: 71, 76).

“Tapi kak, ada ayat yang berbunyi ‘yakhruju bin baini ash shulbi wa attara-ib.’ Menurut kak Raisa, apa maknanya?”

“Maknanya bahwa semua manusia, baik laki-laki atau perempuan, diciptakan dengan tahapan-tahapan, sejak dari saripati tanah, terus berproses hingga nuthfah yang ‘ma’in dafiq’ (air yang terpancar), yang keluar dari antara shulbi (tulang laki-laki) dan tara-ib (tulang perempuan). Jadi shulbi itu bukan bahan mentah terjadinya perempuan, namun proses tahapan terciptanya, baik laki-laki atau perempuan (Ath Thariq: 6-7). Jelas sekarang?” “Jelaaas!” (hlm. 215-216)

Dalam *Mataraisa*, juga ditekankan pentingnya pendidikan bagi perempuan dan ajakan perempuan untuk berani bersuara dan menulis (hlm. 89, 91, 221-222). Di dalam novel ini, tokoh Raisa juga menjadi objek penelitian seorang mahasiswa doktoral dari sebuah kampus di Wellington, Australia bernama Arimbi

yang sedang menyelesaikan penelitiannya tentang sosok penulis bernama Raisa (hlm. 106-107, 132). Menolak disebut penulis feminis, Raisa di dalam *Mataraisa* mendaku hanya sebagai “perempuan sastrawan” yang tergugah untuk menulis memberikan pencerahan tentang ketidakadilan yang dialami perempuan (hlm. 88) dan menciptakan perubahan pemikiran terhadap posisi perempuan di dalam berbagai bidang termasuk tafsir keagamaan (hlm. 254). Meskipun di beberapa tempat di dalam novel *Mataraisa* disebutkan bahwa novel adalah karya fiksi yang tidak ada kaitannya dengan diri pengarangnya, akan tetapi karakter penulis novel Raisa, dalam beberapa hal, menjadi semacam proyeksi dari diri Abidah El Khalieqy.

SIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa Feminisme Islam di dalam sastra Indonesia kontemporer mulai muncul lewat Abidah El Khalieqy. Jika proyek Feminisme Islam dalam karya sastra yang dikerjakan Abidah dimulai dari *Perempuan Berkalung Sorban* (2001) berlanjut kemudian lewat *Geni Jora* yang terbit tiga tahun sesudahnya (lih. Arimbi, 2009) maka *Mataraisa* sebagai novel yang terbit sesudah kedua novel tersebut dapat memberikan informasi mengenai perubahan dan perkembangan pemikiran Feminisme Islam Abidah El Khalieqy. Di dalam *Mataraisa*, karakter utamanya menyatakan bahwa Fatima Mernissi sebagai masa lalu sementara Riffat Hassan sebagai rujukannya kini. Artinya jika karya-karya ini adalah refleksi pemikiran Feminisme Islam Abidah El Khalieqy, maka ketiga novel ini dapat

dilihat sebagai sumber kronik perubahan rujukan Abidah El Khalieqy dari Fatima Mernissi yang dikenal dengan kritik hadist misoginisnya kepada Riffat Hassan dengan hermeneutika di dalam tafsir Quran.

Penelitian atas ketiga novel karya Abidah El Khalieqy ini juga menunjukkan adanya perbedaan antara Feminisme Islam dengan *écriture féminine* Cixousan. Abidah seharusnya tidak dimasukkan dalam satu kelompok dengan Sastrawangi yang lebih identik kepada pengaruh *écriture féminine* Cixousan. Bila selama ini di dalam sejarah sastra Indonesia hanya dicatat bahwa di sekitar masa reformasi *écriture féminine* sebagai satu-satunya hal yang baru di dalam gerakan feminisme Indonesia dan penting untuk dijadikan tonggak di dalam perjalanan sejarah sastra Indonesia (lih. Arivia & Subono, 2017), hasil penelitian ini memberikan bukti bahwa di sekitaran reformasi wacana feminisme yang berkembang di dalam sastra bukan hanya *écriture féminine*.

Suara-suara perempuan yang marak terartikulasikan lewat pena di sekitar masa reformasi semuanya harus mendapat tempat di dalam tonggak sejarah sastra Indonesia. Selain apa yang disimpulkan oleh tulisan ini, tentu saja penelitian lanjutan menjadi terbuka lebar dalam kerangka politik perbedaan dan interseksionalitas yang ada di balik pluralitas feminisme di Indonesia. Kajian mengenai afiliasi, patron, lembaga-lembaga donor yang ikut membentuk dinamika feminisme di Indonesia, hingga pendekatan Foucauldian dan Bourdieuan di dalam menjelaskan kuasa, legitimasi, dan panggung atas siapa yang dikucilkan, dikerdilkan, atau dibesarkan bisa kemudian dilakukan sebagai impli-

kasi atas penelitian ini.

UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terima kasih kami sampaikan kepada Universitas Muhammadiyah Surakarta dan Universitas Sebelas Maret yang telah mendukung penelitian kami ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Agustinus, L.S. (1981). *Pengakuan Pariyem: Dunia Batin Seorang Wanita Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Ahmed-Ghosh, H. (2008). Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and Feminisms. *Journal of International Women's Studies*, 9(3), 99-116. <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol9/iss3/7>
- Aneja, A. (1992). The Medusa's slip: Hélène Cixous and the underpinnings of écriture feminine. *Lit: Literature Interpretation Theory*, 4(1), 17-27. <https://doi.org/10.1080/10436929208580093>
- Apandi, T. (2015). Kritik atas Pemahaman Kaum Feminis terhadap Otoritas Mufasir Laki-Laki. *Jurnal Kalimah*, 13(1), 1-20. DOI: 10.21111/klm.v13i1.276
- Arimbi, D.A. (2009). *Reading Contemporary Indonesian Muslim Women Writers: Representation, Identity and Religion of Muslim Women in Indonesian Fiction*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Arivia, G. & Subono, N. I. (2017). Seratus Tahun Feminisme di Indonesia: Analisis terhadap Para Aktor, Debat, dan Strategi. Jakarta: Friedrich-Ebert-Stiftung Indonesia. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/indonesien/15114.pdf>
- Aveling, H. (2007). Indonesian Literature after Reformasi: the Tongues of Women. *Kritika Kultura*, 8(2007): 005-034. <http://dx.doi.org/10.13185/1524>
- Banting, P. (1992). The body as pictogram: Rethinking Hélène Cixous's écriture Feminine. *Textual Practice*, 6(2), 225-246. <https://doi.org/10.1080/09502369208582139>
- Bidayah, A. (2013). Riffat Hassan dan Wacana Baru Penafsiran. *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 11(2), 305-319. DOI: 10.21111/klm.v11i2.98
- Budiman, K. (2005). Membongkar Tubuh dan Seksualitas: Dua Buah Novel Ayu Utami. Dalam Budiman, Kris. *Pelacur dan Pengantin adalah Saya*, hlm. 107-125. Yogyakarta: Penerbit Pinus.
- Budiman, M. (2005). Ketika Perempuan Menulis. *Media Perempuan Multikultural SRINTHIL*, No. 8, hlm. 8-37. https://www.academia.edu/768592/Ketika_Perempuan_Menulis
- Burhanudin, J. & Fathurahman, O. (2004). *Tentang perempuan Islam: Wacana dan gerakan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama & Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat UIN.
- Fazaeli, R. (2017). *Islamic Feminisms: Rights and Interpretations Across Generations in Iran*. London & New York: Routledge.
- Goss, K. A. (2007). Foundations of Feminism: How Philanthropic Patrons Shaped Gender Politics. *Social Science Quarterly*, 88(5), 1174-1191. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6237.2007.00497.x>
- Hakim, L. (2012). Kritik atas Teologi Kesetaraan Gender Riffat Hassan. *INPAS (Institut Pemikiran & Peradaban*

- Islam*) Online. Diakses 1 September 2019 dari: <https://inpasonline.com/kritik-atas-teologi-kesetaraan-gender-riffat-hassan/>
- Hassan, R. (2001). Challenging the Stereotypes of Fundamentalism: An Islamic Feminist Perspective. *The Muslim World*, 91(1-2), 55–70. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2001.tb03707.x>
- Hatley, B. (1999). New directions in Indonesian women's writing? The novel Saman. *Asian Studies Review*, 23(4), 449-460. <https://doi.org/10.1080/10357829908713250>
- Holmes, D.. (1996). *French Women's Writing 1848 – 1994*. London: The Athlone Press.
- Ilyas, Y.(2001). Perspektif Gender dalam Islam: Pendekatan Tafsir Al-qur'an dan Kritik Hadits. *Mimbar*, 17(3), 238-251. <https://doi.org/10.29313/mimbar.v17i3.43>
- Ismail, N. (2015). Rekonstruksi tafsir perempuan: Membangun Tafsir Berkeadilan Gender. *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies*, 1(1), 39-50. <http://dx.doi.org/10.22373/equality.v1i1.778>
- Jänicke, S., Franzini, G., Cheema, M. F., & Scheuermann, G. (2015). On Close and Distant Reading in Digital Humanities: A Survey and Future Challenges. Dalam *Eurographics Conference on Visualization (EuroVis) - (STARs)*, hlm. 83-103. <https://www.informatik.uni-leipzig.de/~stjaenicke/Survey.pdf>
- Jones, A. R. (1981). Writing the Body: Toward an Understanding of L'écriture Feminine. *Feminist Studies*, 7(2), 247-263. DOI: 10.2307/3177523
- Kandiyoti, Deniz. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3) Special Issue to Honor Jessie Bernard, 274-290. <https://www.jstor.org/stable/190357>
- Landwehr, M. (2002). Introduction: Literature and the Visual Arts; Questions of Influence and Intertextuality. *College Literature*, 29(3), 1-16. <https://www.jstor.org/stable/25112655>
- Ma'shumah, L. A. (2012). Teks-teks Keislaman dalam Kajian Feminisme Muslim. *SAWWA*, 7(2), 67-90. <http://dx.doi.org/10.21580/sa.v7i2.650>
- Machali, R. & Nurhayati, I. (2005). Challenging Tradition: The Indonesian Novel Saman. *GEMA: Online Journal of Language Studies*, 5(1), 1-19. <http://ejournal.ukm.my/gema/article/view/199/172>
- Mernissi, F. (1991). *The Veil and the Male Elite* (terj. Lakeland, M.J.). Cambridge, Mass.: Perseus Books.
- Milech, B.H. (1991). Poetry and Gender. Dalam Buchbinder, D. *Contemporary Literary Theory and the Reading of Poetry*. Melbourne: The Macmillan Company of Australia PTY LTD.
- Mojab, S. (2001). Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism.' *Feminist Review*, 69(1), 124–146. <https://www.jstor.org/stable/1395633>
- Muhibbu-din, M. O. (2019). Feminism and Modern Islamic Politics: The Fact and the Fallacy. *International Journal of Islamic Thought*, 15(Juni), 44-59. <https://doi.org/10.24035/ijit.15.2019.005>

- Mutrofin. (2013). Kesetaraan Gender dalam Pandangan Amina Wadud dan Riffat Hassan. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 3(1) 235-266. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2013.3.1.234-266>
- Nurmila, N. (2011). The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminist Discourse. *Al-Jami'ah*, 49(1), 33-64. <https://doi.org/10.14421/ajis.2011.491.33-64>
- Qibtiyah, A. (2009). Indonesian Muslim Women and The Gender Equality Movement. *Journal of Indonesian Islam*, 3(1), 168-196. <http://dx.doi.org/10.15642/JIIS.2009.3.1.168-196>
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
- Robinson, K.. (2006). Islamic Influences on Indonesian Feminism. *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 50(1), 171-177. <https://www.jstor.org/stable/23181949>
- Roded, R. (2012). Human Creation in the Hebrew Bible and the Qur'an – Feminist Exegesis. *Religion Compass*, 6(5), 277–286. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2012.00352.x>
- Saleh, A. (2013). Paradigms of Knowledge in Islamic Feminism. Dalam Abou-bakr, O. (ed.), *Feminist & Islamic Perspectives: New Horizons of Knowledge and Reform*. hlm. 10-20. Mohandeseen, Mesir: The Women and Memory Forum. <https://www.wmf.org/eg/wp-content/uploads/2015/04/Final-English-Islamic.pdf>
- Sawicki, J. (1986). Foucault and Feminism: Toward a Politics of Difference. *Hypatia*, Vol. 1, No. 2, Motherhood and Sexuality (Autumn, 1986), hlm. 23-36. <https://www.jstor.org/stable/3809894>
- Schneider, N. C.. (2009). Islamic Feminism and Muslim Women's Rights Activism in India: From Transnational Discourse to Local Movement - or Vice Versa? *Journal of International Women's Studies*, 11(1), 56-71. <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol11/iss1/5>
- Seedat, F.. (2013). Islam, Feminism, and Islamic Feminism: Between Inadequacy and Inevitability. *Journal of Feminist Studies in Religion*. 29(2) 25-45. DOI: 10.2979/jfemistudreli.29.2.25
- Sellers, S.. (1986). Writing woman: Helene Cixous' political 'sexts.' *Women's Studies International Forum*, 9(4), 443-447. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(86\)90017-8](https://doi.org/10.1016/0277-5395(86)90017-8)
- Smith, A.. (2007). Introduction: The Revolution Will Not Be Funded. Dalam Incite! Women of Color against Violence (ed.), *The Revolution Will Not Be Funded: Beyond the non-profit industrial complex*, hlm. 1-18. Cambridge, MA: South End Press.
- Steans, J.. (2007). Negotiating the Politics of Difference in the Project of Feminist Solidarity. *Review of International Studies*, 33, hlm. 729-743. <https://www.jstor.org/stable/20097969>
- Stone, A. (2004). Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy,

- Journal of Moral Philosophy*, 1.2 (2004), hlm. 135-153. <https://doi.org/10.1177/174046810400100202>
- Syaifullah, M. (2009, 14 Februari). Saya Cinta Kiai dan Pesantren. Wawancara dengan Abidah El Khalieqy. *Koran Tempo*. Diakses dari: <https://koran.tempo.co/read/156860/saya-cinta-kiai-dan-pesantren>
- Untung, Syamsul H. & Idris, A. (2013). Telaah Kritis terhadap Hadis Misoginis. *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 11(1), 37-53. DOI: 10.21111/klm.v11i1.483
- Wahid, H. N. (2000). Kajian atas Kajian Dr. Fatima Mernissi tentang Hadis Misogini. Dalam Wahid, Hidayat N. *Membincang Feminisme: Diskursus gender perspektif Islam*, hlm. 3-36. Surabaya: Risalah Gusti.
- Widyastini. (2008). Gerakan Feminisme Islam dalam Perspektif Fatimah Mernissi. *Jurnal Filsafat*, 18(1), 59-73. <https://doi.org/10.22146/jf.3517>
- Yuberti. (2015). Relasi Gender dan Kekuasaan dalam Islam Indonesia. *ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman*, 15(2), 519-548. <https://doi.org/10.24042/ajsk.v15i2.734>