

**ANALISIS PERFORMATIVITAS GENDER JUDITH
BUTLER PERSPEKTIF FILSAFAT PEREMPUAN
MURTADHA MUTHAHHARI**

Oleh:

QADRI RIZALDI PUTRA

NIM: 18.7.1.211.028

Dosen Pembimbing:

Nano Warno, Ph.D

Skripsi ini diajukan kepada Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI)
Sadra Jakarta untuk memenuhi Gelar Sarjana Agama (S.Ag)

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA
2025**

KATA PENGANTAR

Assalamualaikum Wr.Wb.

Puji syukur penulis panjatkan atas kehadiran Allah swt. Berkat segala limpahan rahmat dan hidayah-Nya, sehingga peneliti selalu diberikan kesehatan dan semangat untuk menyelesaikan penelitian ini. Tak lupa salawat serta salam tercurahkan kepada baginda Rasulullah, beserta ahlu bait yang telah membimbing umat manusia dari peradaban jahiliah menuju peradaban yang terang benderang ini. Suatu kerendahan hati bagi penulis dalam menyelesaikan skripsi ini. Penulis menyadari bahwa skripsi ini bukanlah karya sempurna dan tentunya butuh saran dan kritik demi kesempurnaan keberlanjutannya. Tetapi terlepas dari semua itu, semoga karya sederhana ini bisa mencapai sumbangsih besar dalam pemikiran, keputakaan maupun di ranah sosial. Karya ini tidak akan ada di hadapan pembaca, tanpa adanya orang-orang hebat yang membantu dan mendukung dalam proses penyusunannya. Dengan demikian, penulis menyampaikan banyak terima kasih, kepada:

1. Dr. Otong Sulaeman, selaku Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra Jakarta yang telah memfasilitasi penulis untuk menyelesaikan penelitian ini.
2. Nano Warno, Ph.D. selaku dosen pembimbing yang terus meluangkan waktunya untuk membimbing dengan mengarahkan, serta memberi masukan, dan yang tidak kalah penting ialah terus memberi harapan yang dengannya peneliti tetap stabil dalam menyelesaikan penelitian ini.
3. Nurdin Mirza Wijaya, M.Pd. sebagai dosen PAWA yang memberi nasehat-nasehat dan solusi ketika peneliti mendapati masalah dalam aktivitas akademik.
4. Basrir Hamdani, Ph.D. selaku manajemen tesis, yang terus mengingatkan agar terus isqomah dan sesekali memberi inspirasi yang sangat berguna dalam penelitian ini.
5. Para dosen dan staf yang tidak dapat peneliti sebutkan satu persatu namanya.

6. Kepada kedua orangtuaku tercinta, Zuchrizal dan Haeriah, sosok yang dengan penuh cinta telah menghadirkan aku ke dunia ini. Dalam dekapan kasih dan bimbingan mereka, aku tumbuh belajar mengeja kehidupan dari langkah-langkah pertama hingga akhirnya mampu menapaki jenjang pendidikan tinggi ini. Dan pengorbanan yang mereka beri tanpa henti. Dalam setiap lembar skripsi ini, terukir semangat mereka. Dalam setiap kata yang kutulis, ada jejak cinta mereka. Kalian adalah alasan aku sampai di titik ini.

Wassalāmu'alaikum Wr.Wb.

Jakarta, 28 Juli 2025



Qadri Rizaldi Putra

LEMBAR PENGESAHAN BEBAS PLAGIASI

ANALISIS PERFORMATIVITAS JUDITH BUTLER PERSPEKTIF FILSAFAT PEREMPUAN MURTADHA MUTHAHHARI

Disusun oleh:
Qadri Rizaldi Putra
NIM: 18.7.1.211.028

Dosen Pembimbing:
Nano Warno S.Ag.

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penulisan proposal skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam laporan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik dalam bentuk apapun sebagaimana kebijakan kampus STAI Sadra

Jakarta, 28 Juli 2025



Qadri Rizaldi Putra

LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG SKRIPSI

Proposal Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Qadri Rizaldi Putra

NIM : 18.7.1.211.029

Judul : **Analisis Performatif Gender Judith Butler Perspektif Filsafat Perempuan Muradha Muthahhari**

Telah disetujui oleh Dosen Peninjau untuk disidangkan pada Seminar Proposal Skripsi. Demikian lembar persetujuan ini dibuat agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya

Jakarta, 28 Juli 2025



Nano Warno, Ph. D


(Dosen Pembimbing)


LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI


Skripsi ini disusun oleh:


Nama : Qadri Rizaldi Putra
NIM : 18.7.1.211.028
Prodi : Akidah dan Filsafat Islam
Judul : **Analisis Performativitas Gender Judith Butler Perpektif Filsafat Perempuan Murtadha Muthahhari**

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

Abdullah Abdul Qadir, MA:
(Ketua Sidang & Penguji I) Tanggal: 8/9²⁵ ()

Ahmad Hafidz Al - Kaf, MA:
(Penguji II) Tanggal: 9/9²⁵ ()

Nano Warno, Ph.D:
(Dosen Pembimbing) Tanggal: 9/9²⁵ ()

Dede Jery Adrian M, pd:
(Sekretaris sidang) Tanggal: 9/9²⁵ ()

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini, adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian, sebagai berikut;

A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

B. Vokal

Pendek :	a = َ	i = ِ	u = ُ
Panjang :	ā = َ	ī = ِ	ū = ُ
Diftong :	ay = ِ	aw = ُ	

C. *Tā' Marbūṭah* (ة)

Tā' marbutah yang di-*idāfah*-kan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله ditulis *fi ma'rifat Allāh*. Jika *tā' marbutah* yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi *mudaf*, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Shaddah

Shaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقليّة ditulis ‘*aqliyyah*, فعليّة ditulis *fi’liyyah*, dan قوّة ditulis *qūwwāh*. Adapun, jika tasydid yang berada di akhir kata, maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, seperti عدوّ ditulis ‘*aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya, adalah huruf *shamsiyyah*, maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf *al-qamariyyah*.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan atau telah diserap dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن ditulis ‘*Abdurrahmān* dan جلال الدين ditulis *Jalāluddīn*

ABSTRAK

Persoalan gender terus menjadi topik perdebatan yang kompleks, terutama ketika konsep tradisional tentang gender dan peran sosial mulai dipertanyakan. Judith Butler, melalui teori performativitasnya, berpendapat bahwa gender hanyalah hasil konstruksi sosial yang terbentuk melalui tindakan berulang. Pendekatan ini memengaruhi diskursus modern, termasuk legitimasi identitas yang fleksibel dan gerakan queer. Namun, pandangan ini memunculkan tantangan besar bagi nilai-nilai tradisional, khususnya dalam konteks filsafat Islam yang melihat gender sebagai bagian dari harmoni penciptaan ilahi. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis teori performativitas Butler dari perspektif epistemologi filsafat perempuan Murtadha Muthahhari. Penelitian menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi literatur, yang memadukan analisis tekstual atas karya Butler dan Muthahhari, serta mengkaji relevansi pandangan mereka dalam konteks isu-isu kontemporer. Metode yang digunakan dalam penelitian ini untuk memahami konsep gender dan seksualitas secara menyeluruh dengan mengaitkan dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis dari pemikiran Judith Butler dan Murtadha Muthahhari dalam satu kesatuan analisis yang integratif dan dialogis. Penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep gender dan seksualitas dalam dialog antara Judith Butler dan Murtadha Muthahhari memperlihatkan pertentangan mendasar antara dekonstruksi identitas berbasis wacana sosial yang fleksibel dan anti-esensialis, dengan pandangan etis-teologis yang menegaskan fitrah, tanggung jawab moral, serta keterikatan manusia pada tatanan ilahiah sebagai dasar keadilan dan makna hidup

Kata kunci: *Filsafat Perempuan, Gender, Judith Butler, Murtadha Muthahhari, Performativitas*

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG SKRIPSI	v
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN	vi
ABSTRAK	ix
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah	8
C. Pembatasan Masalah	9
D. Rumusan Masalah	9
E. Tujuan Penelitian	9
F. Manfaat Penelitian.....	9
G. Kajian Pustaka	10
H. Metode Penelitian.....	13
1. Jenis penelitian	13
2. Sumber Data	14
3. Teknik Pengumpulan Data.....	15
4. Teknik Analisis Data.....	16
I. Sistematika Penulisan.....	16
BAB II	19
DISKURSUS FEMINISME: KAJIAN GENDER BARAT DAN ISLAM	19
A. Pengertian dan Sejarah Umum Gerakan Feminisme	20
B. Aliran-aliran dalam Feminisme serta Gender sebagai Objek Kajiannya.....	35
C. Kajian Gender dalam Islam	50

BAB III	67
JUDITH BUTTLER DAN MURTADHA MUTHAHHARI	67
A. Judith Butler dan Pemikirannya	67
1. Biografi.....	68
2. Landasan Pemikiran	70
3. Performatif Gender.....	75
B. Murtadha Muthahhari dan Pemikirannya	81
1. Biografi.....	81
2. Landasan Pemikiran	87
3. Filsafat Perempuan	95
BAB IV	105
PERFORMATIF GENDER DAN FILSAFAT PEREMPUAN: DIALOG KRITIS ANTARA JUDITH BUTLER DAN MURTADHA MUTHAHHARI	105
A. Eksistensialisme Keperempuanan	105
B. Konstruksi Sosial dan Pengetahuan Ilahiah.....	113
C. Kebebasan Seksualitas dan Etika Seksual	119
BAB V	129
PENUTUP	129
A. Kesimpulan.....	129
B. Saran dan Masukan.....	131
DAFTAR PUSTAKA	133

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Judith Butler, seorang pemikir gender, menolak pandangan tradisional yang melihat sex, gender, dan seksualitas sebagai tiga hal yang saling berkaitan secara mutlak. Dalam pandangan tradisional, peran sosial laki-laki dan perempuan dianggap ditentukan oleh sifat bawaan dari jenis kelamin mereka.¹ Laki-laki yang dipandang maskulin dan memiliki fisik lebih kuat diposisikan sebagai kepala keluarga, bertugas mencari nafkah, sekaligus menjadi representasi utama keluarga di hadapan masyarakat. Sebaliknya, perempuan yang dipandang feminin lebih banyak ditempatkan pada ranah domestik, mengurus rumah tangga, dan mengatur kebutuhan keluarga sehari-hari.

Pembagian peran ini seringkali tidak dilihat sebagai keputusan yang sewenang-wenang, melainkan dijustifikasi melalui kondisi biologis. Perempuan, misalnya, memiliki rahim yang berfungsi sebagai tempat berkembangnya generasi penerus dan secara alami berperan sebagai pendidik pertama bagi anak. Karena alasan ini, kalangan tradisional menilai pembagian peran antara laki-laki dan perempuan sebagai sesuatu yang wajar. Pola pemikiran inilah yang kemudian dipetakan kembali dan dikritisi oleh feminis generasi kedua. Sebelum masuk pada kritik Butler terhadap pandangan tradisional, penting untuk memahami lebih dulu apa yang dimaksud dengan gender, bagaimana latar belakang kemunculannya, siapa tokoh-tokoh yang merumuskannya, serta apa tujuan yang ingin dicapai.

Mansour Fakih dalam salah satu karyanya menegaskan perlunya membedakan seks dari gender. Seks mengacu pada perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan yang ditentukan oleh organ reproduksi.² Seseorang dengan penis, organ penghasil sperma, jakun, dan postur tubuh besar digolongkan sebagai laki-laki. Sebaliknya,

¹ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, (New York: Routledge 2018), hal. 183

² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi* (Yogyakarta: INSISPress 2008), hal. 8

seseorang dengan rahim dan organ menyusui digolongkan sebagai perempuan. Perbedaan ini bersifat biologis sekaligus empiris, karena organ reproduksi tidak bisa dipertukarkan dan berfungsi utama sebagai alat berkembang biak. Pandangan semacam ini sejalan dengan kalangan tradisional, termasuk agama, yang menilai perbedaan tersebut sebagai kodrat atau hukum alam.

Berbeda dengan seks, gender dipahami sebagai sifat yang dilekatkan pada laki-laki dan perempuan melalui proses sosial maupun kultural. Pemahaman ini tampak jelas dalam berbagai contoh. Laki-laki yang secara biologis memiliki tubuh lebih besar dan kuat sering diasosiasikan dengan sifat rasional, kuat, dan melindungi. Karakteristik ini dikenal sebagai sifat maskulin. Sebaliknya, perempuan yang secara biologis memiliki rahim, menjalani kehamilan, serta dianggap lebih mengutamakan perasaan, dilekatkan dengan sifat lembut, keibuan, dan emosional. Karakteristik ini kemudian disebut sifat feminin.³

Sifat-sifat tersebut bukanlah bawaan kodrati, melainkan hasil konstruksi sosial. Konstruksi sosial ini tidak bersifat tetap, tetapi dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti budaya, ajaran agama, dan kondisi lingkungan yang terus berubah. Pandangan ini sejalan dengan analisis Fakih yang mengutip Caplan dalam *The Cultural Construction of Sexuality*. Caplan menegaskan bahwa konstruksi gender terbentuk melalui proses sosial dan kultural yang dinamis, berbeda dengan seks biologis yang tetap dan tidak berubah.⁴

Pemahaman gender sebagai konstruksi sosial membawa konsekuensi tertentu, terutama ketika terjadi kerancuan antara konsep seks dan gender. Kerancuan inilah yang sering menimbulkan ketidakadilan atau kesenjangan gender, ketika sifat-sifat yang dilekatkan pada laki-laki atau perempuan tidak diposisikan secara seimbang dan bahkan menguntungkan salah satu pihak.

Realitas gender saat ini memperlihatkan nilai sosial dan budaya masyarakat yang masih memprioritaskan kepentingan laki-laki dibandingkan perempuan. Kondisi ini dikenal dengan istilah patriarki. Salah satu sumber utama masalah tersebut adalah kebijakan yang

³ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi*, hal. 9

⁴ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi*, hal. 76

menempatkan kepentingan dan hak laki-laki pada posisi lebih tinggi, sementara perempuan dipandang berada di bawahnya.⁵ Ketimpangan ini berlangsung lama, hingga membentuk pandangan bahwa perempuan cukup berada di rumah dan tidak memiliki peran penting dalam kehidupan sosial.

Sebagai respons terhadap kondisi ini, lahirlah feminisme. Feminisme merupakan paham sekaligus gerakan sosial yang bertujuan mengubah status perempuan yang selama ini tertekan oleh aturan dan kebijakan yang merugikan mereka.⁶

Salah satu tokoh feminis penting adalah Simone de Beauvoir, pemikir asal Prancis yang menjadi rujukan utama feminisme eksistensialis. Ia berpendapat bahwa perempuan pada dasarnya memiliki kemampuan yang sama dengan laki-laki dalam berbagai bidang, tetapi sering terjebak dalam peran tradisional sebagai ibu dan istri. Pandangan ini dirangkum dalam kalimat terkenalnya, “*On ne naît pas femme, on le devient*” (*One is not born, but rather becomes, a woman*).⁷

Simone mengkritik struktur patriarki yang menempatkan perempuan sebagai milik keluarga, dengan tanggung jawab utama mengurus rumah tangga dan bergantung pada suami. Sementara laki-laki ditempatkan sebagai pelindung sekaligus penopang ekonomi keluarga. Menurutnya, kondisi tersebut hanyalah bentuk kurungan sosial yang sengaja diciptakan untuk membatasi ruang gerak perempuan dan menghambat potensi mereka.

Pandangan Simone ini kemudian dijawab oleh Judith Butler sebagai feminis generasi ketiga. Ia menegaskan bahwa sifat feminin pada perempuan bukanlah sesuatu yang alamiah, melainkan hasil konstruksi sosial budaya. Butler menekankan bahwa hubungan antara

⁵ Rustina, “Implementasi Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Keluarga” dalam MUSAWA, (Palu: Universitas Islam Negeri Datokarama, Vol. 9 No.2 2017) hal. 283

⁶ Muhammad Taufik, “Sejarah Perkembangan Gerakan Feminisme”, https://www.researchgate.net/publication/366658656_SEJARAH_PERKEMBANGAN_GERAKAN_FEMINISME, diakses pada tanggal 26 November 11.00

⁷ Nursyahbani Chusnul Novita, Ris’an Rusli, Yen Fikri Rani, *FEMINISME BARAT DAN TIMUR, Studi Komparasi Pemikiran Simone de Beauvoir dan Murthadha Muthhar* dalam Nursyahbani (Repository Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2023), hal. 5

jenis kelamin dan gender tidak bersifat langsung. Gender terbentuk melalui praktik sosial yang kompleks dan berlangsung lama, sehingga menghasilkan formula tertentu tentang bagaimana perempuan dan laki-laki seharusnya dipandang. Meskipun seseorang lahir dengan perbedaan biologis, distribusi kekuatan sosial maupun ekonomi seharusnya merata bagi semua orang.⁸ Dengan kata lain, perbedaan biologis yang dianggap alami kemudian dikonstruksikan secara sosial dan dilekatkan pada individu sebagai identitas gender.

Pemikiran Butler tidak lahir dalam ruang kosong. Ia banyak terinspirasi oleh gagasan Michel Foucault. Foucault menjelaskan bahwa konstruksi sosial gender tidak bisa dipisahkan dari mekanisme kekuasaan dan disiplin yang mengatur perilaku individu. Butler kemudian mengadopsi kerangka ini untuk menegaskan bahwa norma tentang bagaimana laki-laki dan perempuan seharusnya berperilaku selalu terkait dengan relasi kuasa.⁹

Hal ini tampak dalam standar sosial mengenai bagaimana seseorang berpakaian, bertindak, hingga menjalankan tanggung jawab di masyarakat. Dengan kata lain, identitas gender dibentuk melalui interaksi berlapis antara tubuh, bahasa, dan kekuasaan.¹⁰ Bahkan menurut Butler, dalam diskursus identitas gender, baik heteroseksual, homoseksual, maupun transseksual, kategori sex sebagai dasar biologis pun tidak bebas dari konstruksi sosial.¹¹

Konsep *performativity* menjadi inti dari pemikiran Butler. Menurutnya, gender bukan identitas bawaan, tetapi hasil dari tindakan berulang yang dipaksakan secara sosial. Identitas gender terbentuk karena individu terus-menerus melakukan praktik tertentu hingga tampak alami.¹²

⁸ Roxana Elena Doncu, “*Feminist Theory of Subjectivity: Judith Butler and Julia Kristeva*”, dalam JOURNAL OF ROMANIAN LITERARY STUDIES 2017 Issue no. 10/2017, hal. 333

⁹ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought : A More Comprehensive Introduction*, hal. 183.

¹⁰ Rosemarie Tong, dkk., *Feminist Thought : A More Comprehensive Introduction*, hal. 184

¹¹ Roxana Elena Doncu, “Feminist Theory of Subjectivity : Judith Butler and Julia Kristeva”, hal. 333.

¹² Sara Salih, *On Judith Butler and Performativity*, lihat di, https://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD2020/IPD2020%20No.2/Salih-Butler-Performativity-Chapter_3.pdf diakses pada tanggal 15 September 14:06

Contoh yang sering digunakan Butler adalah heteroseksualitas. Norma ini secara konsisten diterapkan dalam masyarakat hingga dianggap “normal”. Sebaliknya, identitas lain ditempatkan di luar kategori tersebut. Proses pengulangan inilah yang membuat konstruksi gender terlihat seolah esensial, padahal hanya hasil praktik sosial.

Dari sini, Butler menyimpulkan bahwa gender tidak memiliki dasar ontologis. Ia tidak bersumber dari hakikat manusia, tetapi dari rangkaian tindakan sosial yang dilembagakan. Secara epistemologis, pengetahuan tentang gender juga tidak berasal dari sifat bawaan, melainkan dibentuk melalui bahasa dan interaksi sosial yang diatur oleh kekuasaan.

Dengan kesimpulan ini, Butler berusaha menawarkan jalan keluar dari belenggu patriarki. Ia mendorong pembebasan individu dari konstruksi sosial yang memaksakan konsep gender biner. Pandangan ini kemudian memberi arah baru bagi feminisme kontemporer dan menjadi landasan bagi gerakan queer serta komunitas LGBT.

Implikasi dari pemikiran Butler meluas pada gerakan sosial. Konsep performativity tidak hanya memberi dasar bagi feminisme generasi ketiga, tetapi juga bagi gerakan queer dan komunitas LGBT. Mereka menggunakan argumen ini untuk menegaskan bahwa identitas gender bersifat cair.

Setiap orang berhak menentukan identitasnya sendiri tanpa terikat pada konstruksi sosial. Dari sini muncul tuntutan agar hak kelompok non-heteroseksual dan transgender diakui setara dengan kelompok heteroseksual. Tujuan utamanya adalah memperoleh pengakuan sosial dan perlindungan hukum.

Pandangan ini memicu perdebatan keras. Bagi kalangan tradisional maupun agama, konsep gender cair dianggap meruntuhkan tatanan masyarakat. Mereka menolak gagasan di luar gender biner yang mendasarkan identitas pada jenis kelamin biologis.

Dalam konteks global, terutama sejak era globalisasi, arus informasi yang cepat mempercepat penyebaran pemikiran ini. Isu LGBT semakin terlihat, termasuk di Indonesia yang berpenduduk

muslim terbesar kedua di dunia.¹³ Normalisasi, baik sengaja maupun tidak, membuat fenomena ini semakin terbuka dalam ruang publik.

Situasi ini menjadi tantangan besar bagi kalangan tradisional dan agama, khususnya Islam. Pemikiran tentang gender cair dan gerakan LGBT banyak menyasar generasi muda. Menjawab tantangan ini tidak cukup hanya dengan dalil agama. Pelaku non-heteroseksual sering dipandang negatif, dicap pendosa, lalu dikucilkan. Akibatnya, mereka semakin menjauh dari masyarakat dan agama.

Untuk memberikan jawaban, peneliti menggunakan pendekatan filsafat Islam. Salah satu tokoh yang relevan adalah Murtadha Mutahhari. Ia adalah filsuf Islam yang menempatkan gender sebagai bagian integral dari hakikat manusia ciptaan Allah SWT. Menurut Mutahhari, perbedaan gender bukan hasil konstruksi sosial semata, tetapi memiliki dasar ontologis yang berasal dari penciptaan ilahi. Karena bersumber dari Sang Pencipta, perbedaan ini sempurna.

Mutahhari menegaskan bahwa perbedaan gender tidak ditujukan untuk menciptakan ketidaksetaraan, tetapi untuk mencerminkan keadilan sesuai sifat dan fungsi masing-masing. Dalam *The Rights of Women in Islam*, ia menjelaskan bahwa keadilan bukan berarti penyamaan mutlak, melainkan pemberian hak sesuai kapasitas individu.¹⁴ Dengan demikian, pembagian peran laki-laki dan perempuan merupakan rancangan Ilahi, bukan sekadar konstruksi sosial.

Pandangan Mutahhari kemudian berkembang lebih jauh dalam kritiknya terhadap konsep kesetaraan mutlak. Menurutnya, penyamaan total antara laki-laki dan perempuan mengabaikan perbedaan biologis dan psikologis yang nyata. Hal ini justru berpotensi menimbulkan disfungsi sosial.¹⁵

¹³ Chadra Dewi, *10 Negara Dengan Umat Muslim Terbanyak Di Dunia, RI Nomor Berapa?*, lihat di, <https://www.cnbcindonesia.com/research/20240310150636-128-521083/10-negara-dengan-umat-muslim-terbanyak-di-dunia-ri-nomor-berapa> diakses pada tanggal 1 Januari 14:02

¹⁴ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Perempuan dalam Islam: Hak Perempuan dan Relevansi Etika Sosial*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi (Yogyakarta: Rausyanfikir Institute 2012), hal. 135

¹⁵ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Perempuan dalam Islam: Hak Perempuan dan Relevansi Etika Sosial*, hal. 23

Salah satu contoh yang ia soroti adalah peran perempuan sebagai ibu. Bagi Mutahhari, peran ini bukan sekadar fungsi biologis, melainkan tanggung jawab mulia yang tidak bisa disamakan dengan peran lain dalam masyarakat. Ia menegaskan, “Peran ibu adalah fondasi peradaban manusia; mengabaikan nilai peran ini adalah sebuah ketidakadilan.”¹⁶

Dalam kerangka pemikirannya, keseimbangan antara kewajiban spiritual, sosial, dan personal harus tetap dijaga. Karena itu, Mutahhari menolak gagasan yang menghilangkan perbedaan gender dengan alasan kesetaraan. Bagi dia, perbedaan adalah jalan menuju harmoni, bukan sumber diskriminasi.

Berbeda dengan Judith Butler yang menolak esensialisme dalam identitas gender, Mutahhari justru menekankan adanya esensi fundamental pada gender. Bagi Mutahhari, identitas gender tidak bisa direduksi hanya sebagai konstruksi sosial, karena ia terkait dengan misi dan tujuan hidup manusia.

Ia menulis bahwa manusia diciptakan untuk mengenal dirinya sendiri dan Tuhannya, dan perbedaan gender merupakan bagian dari jalan menuju pengenalan tersebut (QS. 51:56). Dengan kata lain, gender bagi Mutahhari tidak hanya menyangkut urusan sosial, tetapi juga berkaitan langsung dengan aspek ontologis dan spiritual manusia.

Dari sisi epistemologis, Mutahhari mengakui bahwa norma sosial mengenai peran gender memang dapat berubah seiring waktu. Meski begitu, perubahan itu tetap harus selaras dengan prinsip-prinsip Islam. Contoh yang ia berikan adalah dukungan terhadap hak perempuan untuk menempuh pendidikan tinggi dan bekerja, selama tidak bertentangan dengan nilai keluarga dan agama.

Berdasarkan perbedaan mendasar antara pandangan Butler dan Mutahhari, penelitian ini berupaya memberikan respon kritis terhadap teori performativity Butler, khususnya implikasinya terhadap perkembangan LGBT. Dalam perspektif Islam, konsep gender queer ditolak secara tegas. Oleh karena itu, penting meninjau teori tersebut

¹⁶ Murtadha Muthahhari, *Wanita dan Hak-hak nya dalam Islam*, diterjemahkan oleh M Hashem (Bandung: PUSTAKA 1986), hal. 92

melalui kacamata filsafat Islam agar jelas batasan antara kebebasan individu dan ketentuan syariat.

Di sisi lain, penelitian ini tidak serta-merta menolak gagasan Butler, tetapi mencoba memahami akar pemikiran yang melatarbelakanginya. Dengan memahami dasar-dasar pandangan Butler dan faktor-faktor yang membentuk gagasannya, diskusi menjadi lebih utuh. Pendekatan ini juga memungkinkan dialog akademik yang tidak berhenti pada perdebatan normatif, melainkan membuka ruang kajian lebih kritis dan komprehensif. Oleh karena itu, penulis akan mengambil penelitian ini dengan judul: Analisis Kritis Performatif Gender Judith Butler dalam Perspektif Murtadha Mutahhari.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian sebelumnya, persoalan gender menurut Judith Butler menghadirkan paradigma baru melalui konsep *performativity*. Pandangan tentang gender cair ini mendorong resistensi terhadap konsep gender biner yang sudah mengakar kuat dalam masyarakat. Implikasi dari pandangan tersebut semakin terlihat besar seiring berkembangnya komunitas LGBT dan *gender queer*. Kondisi ini menimbulkan kontras tajam dengan pola gender biner yang telah berlangsung lama. Situasi tersebut juga menjadi konsekuensi dari tuntutan zaman yang terus berubah. Oleh karena itu, dibutuhkan penafsiran agama yang relevan agar umat tetap mampu bertahan tanpa terhanyut oleh arus perubahan.

Dari penjabaran di atas, masalah penelitian dapat dirumuskan dalam beberapa poin berikut:

1. Pandangan Judith Butler tentang gender sebagai sesuatu yang performatif telah mengguncang tatanan masyarakat yang menjadikan gender biner sebagai dasar perilaku laki-laki dan perempuan.
2. Implikasi pandangan ini tampak dari pesatnya perkembangan di tingkat global hingga masuk ke kalangan Islam. Kondisi ini membingungkan masyarakat karena kurangnya pemahaman mengenai dilema gender yang sedang ramai diperbincangkan.
3. Masyarakat tradisional dan agama, khususnya Islam, menghadapi tantangan besar dalam merespons pemikiran

Butler serta gerakan LGBT, karena keduanya berpotensi memengaruhi generasi muda dan nilai-nilai yang dianut.

C. Pembatasan Masalah

Penelitian ini membatasi dua masalah sebagai berikut:

1. Fokus pada Teori Performatif: Penelitian ini akan membatasi analisis pada teori performatif Judith Butler dan tidak akan membahas secara mendalam teori-teori gender lainnya yang mungkin relevan, seperti teori feminis lainnya.
2. Studi Kasus Tertentu: Skripsi ini tidak akan mencakup semua isu gender yang ada, tetapi akan mengambil beberapa studi kasus tertentu yang relevan untuk mendukung analisis, seperti dampak gerakan LGBT di Indonesia.

D. Rumusan Masalah

Dalam bagian ini, rumusan masalah dibagi menjadi dua struktur, yaitu primer dan sekunder:

Primer

1. Bagaimana konsep *performativity* gender Judith Butler dikaji melalui filsafat perempuan Murtadha Muthahhari?

Sekunder

1. Bagaimana konsep *performativity* gender Judith Butler?
2. Bagaimana konsep filsafat perempuan Murtadha Muthahhari dalam menjelaskan gender?

E. Tujuan Penelitian

1. Menjelaskan konsep performativitas gender dalam pemikiran Judith Butler.
2. Menguraikan filafat perempuan Murtadha Muthahhari, terutama dalam konteks peran gender.
3. Menganalisis konsep gender sebagai konstruksi sosial dalam pemikiran Butler melalui teori fitrah Murtadha Muthahhari.

F. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat pada penelitian ini dapat dirasakan dari dua bagian;

1. Manfaat Teoritis
Penelitian ini akan menambah wawasan mengenai perdebatan antara pemikiran postmodern tentang gender dan pandangan Islam.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini dapat memberikan perspektif baru bagi akademisi dan cendekiawan Islam untuk menafsirkan ulang peran gender dalam konteks modern, serta memberikan kerangka pemikiran yang lebih inklusif terhadap dinamika gender.

G. Kajian Pustaka

Ada beberapa tulisan sebelumnya yang relevan dengan penelitian yang peneliti lakukan, di antaranya:

1. Jurnal berjudul "*Feminist Theories of Subjectivity: Judith Butler and Julia Kristeva*" karya Roxana Elena Doncu dalam *Journal of Romanian Literary Studies* edisi ke-10 tahun 2017. Jurnal ini membahas gagasan Judith Butler tentang identitas gender yang bersifat *performatif*. Dalam pandangan Butler, gender bukanlah sesuatu yang alamiah, melainkan hasil dari tindakan yang terus-menerus diulang berdasarkan norma sosial yang berlaku di masyarakat. Jurnal ini juga menjelaskan bahwa identitas sosial perempuan tidak bersifat esensial atau alami, melainkan terbentuk dari interaksi kompleks antara budaya dan masyarakat. Selain itu, jurnal ini membahas pandangan Julia Kristeva tentang objek sebagai entitas yang terus berubah dan tidak tetap, yang merupakan inspirasi sekaligus kritik terhadap Freud dan Lacan yang mendukung tatanan hierarkis dan konsep identitas gender tetap.¹⁷ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang dilakukan penulis terletak pada fokus kajian. Jurnal ini berusaha menjembatani pemikiran Butler dan Kristeva, sementara penelitian penulis menempatkan Butler dalam dialog dengan filsafat Islam melalui Murtadha Muthahhari.
2. Skripsi berjudul "*Film Shrek sebagai Dongeng Perlawanan terhadap Internalisasi Stereotipe Perempuan: Sebuah Analisis Filosofis melalui Pemikiran Judith Butler*" karya Giska Admiko. Penelitian ini membahas bagaimana teori performativitas Judith Butler digunakan untuk menganalisis representasi gender dalam budaya populer. Admiko menunjukkan bahwa film *Shrek* menjadi media kritik terhadap stereotip perempuan yang

¹⁷ Roxana Elena Doncu, "*Feminist Theory of Subjectivity: Judith Butler and Julia Kristeva*", dalam JOURNAL OF ROMANIAN LITERARY STUDIES 2017 Issue no. 10

dilegitimasi secara sosial, sekaligus memperlihatkan fleksibilitas teori Butler dalam mengkritisi norma gender melalui media dongeng.¹⁸ Berbeda dengan penelitian Admiko yang berfokus pada media populer sebagai objek analisis, penelitian ini berupaya mengeksplorasi performativitas Butler melalui perspektif filsafat perempuan Murtadha Muthahhari. Penelitian ini tidak hanya menyoroti konstruksi sosial gender, tetapi juga memperluas kajian ke ranah normatif dan spiritual melalui filsafat Islam, sehingga menghadirkan pendekatan komparatif yang lebih mendalam.

3. Artikel berjudul “*Performativity and Performance*” karya Moya Lloyd dalam *Repository* Universitas Loughborough. Artikel ini membahas konsep *performativity* dan *performance* dalam teori feminis dengan menelusuri perkembangan gagasan Judith Butler, mulai dari tulisan awal hingga karya-karya seperti *Gender Trouble* dan *Bodies That Matter*. Artikel ini menunjukkan bahwa argumen awal Butler dipengaruhi oleh fenomenologi dan studi performa, di mana tindakan dipahami dalam istilah teatral. Lloyd juga mengulas teori linguistik *performativity* yang dikembangkan oleh J. L. Austin dan Jacques Derrida, serta penggunaannya oleh feminis seperti Catharine MacKinnon, Rae Langton, dan Butler dalam menganalisis isu-isu seperti pornografi dan ujaran kebencian.¹⁹ Berbeda dengan penelitian Lloyd yang berfokus pada pengembangan teoritis *performativity* dan aplikasinya pada isu ujaran kebencian dan pornografi, penelitian ini berusaha mengeksplorasi perbandingan antara konsep *performativity* Butler dengan filsafat perempuan Murtadha Muthahhari dalam kerangka epistemologis.
4. Jurnal berjudul “*Feminisme Barat dan Timur (Studi Komparasi Simone de Beauvoir dan Murtadha Muthahhari)*” karya Nursyahbani Chusnul Novita, Ris’an Rusli, dan Yen Fikri Rani dalam *Repository* UIN Raden Fatah Palembang. Jurnal ini membandingkan pemikiran Simone de Beauvoir dan Murtadha Muthahhari dalam konteks feminisme. Fokus kajian ini terletak

¹⁸ Giska Admiko, *Film Shrek Sebagai Dongeng Perlawanan Terhadap Internalisasi Stereotype Perempuan: Sebuah Analisis Filosofis Melalui Pemikiran Judith Butler* (FIB, Universitas Indonesia, 2010)

¹⁹ Moya Lloyd, “*Performativity and Performance*,” dalam *Repository* Universitas Loughborough 2019 chapter 29

pada persamaan keduanya dalam memperjuangkan hak perempuan, seperti kesetaraan gender dan hak sosial, serta perbedaan pandangan terkait definisi dan kewajiban perempuan berdasarkan latar belakang budaya dan keagamaan masing-masing. Penelitian ini bersifat deskriptif-komparatif dengan pendekatan studi pustaka.²⁰ Perbedaan penelitian tersebut dengan kajian ini adalah terletak pada objek bahasan. Penelitian ini mengkaji konsep *performativity* Butler dalam kerangka epistemologi filsafat perempuan Murtadha Muthahhari.

5. Jurnal berjudul "*Feminisme dalam Perspektif Islam dan Barat: Perbandingan antara Arthur Schopenhauer dan Murtadha Muthahhari*" karya Anisa Wati, Novita Tresa, Nuraini, dan Syefriyeni. Jurnal ini membahas perspektif Arthur Schopenhauer dan Murtadha Muthahhari mengenai feminisme. Dengan pendekatan kualitatif dan metode deskriptif-historis, penelitian ini menggunakan sumber literatur untuk menganalisis pandangan kedua tokoh. Hasil kajian menunjukkan bahwa Schopenhauer memandang feminisme sebagai isu yang masih diperdebatkan, sementara Muthahhari menegaskan bahwa feminisme telah memiliki landasan yang jelas dalam Al-Qur'an.²¹ Perbedaan penelitian tersebut dengan kajian ini terletak pada objek yang dikaji. Penelitian ini berfokus pada Judith Butler dengan teori *performativity*-nya, menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitis.
6. Jurnal berjudul "*Pembebasan Seksualitas dan Gender dalam Film The Danish Girl: Studi Analisis Teori Performativitas Judith Butler*." Jurnal ini mengkaji bagaimana teori performativitas Judith Butler diaplikasikan dalam narasi film *The Danish Girl* sebagai representasi perjalanan identitas gender tokoh transgender, Lili Elbe. Fokus penelitian terletak pada analisis tindakan-tindakan performatif yang dilakukan Lili dalam mengekspresikan identitas gender, serta bagaimana tindakan

²⁰ Nursyahbani Chusnul Novita, Ris'an Rusli, Yen Fikri Rani, *FEMINISME BARAT DAN TIMUR (Studi Komparasi Pemikiran Simone de Beauvoir dan Murthadha Muthahari)* dalam Nursyahbani (Repository Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2023).

²¹ Anisa Wati, Novita Tresa, Nuraini, dan Syefriyeni, *Feminisme dalam Perspektif Islam dan Barat: Perbandingan antara Arthur Schopenhauer dan Murtadha Muthahhari*, dalam El-Fikr: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam Vol. 3 No 2 Desember 2022 : 57-67

tersebut membentuk identitas melalui repetisi simbolik yang bersinggungan dengan norma sosial, stigma, dan tantangan medis di awal abad ke-20. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui analisis konten film dengan teori Butler sebagai pisau analisis utama.²² Perbedaan mendasar dengan penelitian ini terletak pada pendekatan dan ruang lingkup objek kajian. Jika penelitian tersebut terbatas pada representasi performativitas gender dalam karya fiksi dengan pendekatan sosiologis-kultural, penelitian ini memakai pendekatan filsafat secara holistik untuk membandingkan pemikiran Judith Butler dengan Muthahhari dalam kerangka konseptual ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Selain itu, penelitian ini tidak berhenti pada uraian teori performativitas, melainkan mengkritisnya melalui filsafat perempuan dalam pandangan Islam menurut Muthahhari, sehingga menghadirkan dialog pemikiran lintas tradisi antara postmodernisme Barat dan etika teistik Islam.

H. Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Dengan metode ini, penelitian mempertahankan bentuk dan isi data serta menganalisis kualitas yang terkandung di dalamnya. Pengumpulan data dilakukan melalui studi pustaka, observasi, dan wawancara. Berbeda dengan metode kuantitatif yang menekankan penghitungan data dalam bentuk angka, penelitian kualitatif menyajikan data dalam bentuk kata-kata, catatan, serta makna yang berkaitan dengan nilai dan pemahaman tertentu.²³ Menurut Meleong, metode kualitatif merupakan pendekatan ilmiah yang bertujuan membantu peneliti memahami suatu fenomena, baik sosial maupun konseptual. Metode ini menekankan proses interaksi dan komunikasi yang mendalam antara peneliti dengan fenomena yang diteliti.²⁴

²² Zuni Rohmatul Inayah dkk, "Pembebasan Seksualitas dan Gender dalam Film *Girl*: Studi Analisis Teori Performativitas Judith Butler", dalam *Paradigma*, Volume 13, Nomor 01, 2024

²³ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta:Penerbit Paradigma, 2005), hal. 5

²⁴ Haris Hardiansyah, *Metodologi Penelitian Kualitatif Untuk Ilmu-Ilmu Sosial*, (Salemba: Humanika, 2002), hal. 9

Selain bersifat kualitatif, penelitian ini juga memiliki karakter holistika-analisis. Sifat analitis ditunjukkan dengan pemaparan data yang disertai analisis dan klarifikasi, sehingga menghasilkan data yang lebih valid.²⁵ Lebih khusus, penelitian ini berbentuk studi pustaka (*library research*). Studi pustaka dilakukan dengan menghimpun data dari literatur berupa artikel dalam jurnal, buku, berita, maupun penelitian akademik seperti skripsi, tesis, dan disertasi.²⁶ Dalam penelitian ini, sumber utama adalah literatur yang membahas konsep *performativity* Judith Butler serta filsafat perempuan Murtadha Muthahhari. Literatur-literatur tersebut dijadikan dasar untuk membangun analisis komparatif yang menjadi fokus penelitian.

2. Sumber Data

Data dalam penelitian ini berasal dari sumber primer dan sekunder. Sumber primer memberikan data utama yang menjadi dasar analisis, sedangkan sumber sekunder memberikan dukungan dan memperkaya penelitian.

Sumber primer adalah literatur yang terkait langsung dengan masalah penelitian, yaitu karya-karya Murtadha Muthahhari mengenai gender dan filsafat perempuan, serta tulisan Judith Butler tentang *performativity* dan gender. Contoh literatur utama yang digunakan adalah *Hak-hak Wanita dalam Islam* karya Muthahhari dan *Gender Trouble* karya Judith Butler.

Sumber sekunder adalah literatur lain yang masih berhubungan dengan masalah penelitian, meskipun tidak secara langsung menjadi objek kajian utama. Sumber ini berfungsi sebagai pendukung analisis dan memperkuat data primer.

a. Data Primer

Data primer merupakan data utama yang diperoleh melalui studi pustaka, langsung dari literatur yang otoritatif dan relevan dengan masalah penelitian. Data ini mencakup buku, artikel jurnal, publikasi di website resmi, maupun tulisan lain

²⁵ Wirnano Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, (Bandung: Tarsito, 1994), hal. 139

²⁶ Joko Subagyo, *Metodologi Penelitian, Teori dan Praktek*, (Jakarta: Rhineka Cipta, 1991), hal. 109

yang membahas konsep gender. Selain Muthahhari dan Butler, penelitian ini juga merujuk pada pemikiran beberapa filsuf Islam dan Barat lain yang memiliki keterkaitan dengan topik.²⁷

b. Data Sekunder

Data sekunder berfungsi sebagai data pendukung untuk memperjelas analisis dan membantu proses penarikan kesimpulan. Data ini berasal dari literatur yang tidak secara langsung menjadi objek utama penelitian, tetapi tetap memiliki relevansi. Meskipun sifatnya tidak utama, data sekunder penting untuk memperkuat argumen dan melengkapi pemahaman terhadap persoalan gender yang dikaji.²⁸

3. Teknik Pengumpulan Data

Setelah mengetahui data dan sumber data yang digunakan dalam penelitian ini, langkah selanjutnya adalah menentukan teknik pengumpulan data yang sesuai. Penelitian ini menggunakan metode studi pustaka (*library research*) karena objek yang diteliti berupa pemikiran tokoh dan literatur tertulis.

Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara menelusuri, membaca, serta mendokumentasikan sumber-sumber yang relevan. Sumber tersebut meliputi buku, jurnal, artikel ilmiah, website resmi, berita, maupun dokumen lain yang berhubungan langsung dengan tema penelitian. Setiap data yang terkumpul akan diorganisasi berdasarkan relevansi dengan fokus penelitian, yaitu pemikiran Murtadha Muthahhari tentang gender dan filsafat perempuan, serta Judith Butler dengan konsep performativity-nya.

Dalam praktiknya, teknik ini tidak hanya berhenti pada pengumpulan literatur, tetapi juga mencakup proses pencatatan sistematis, pengkodean tema, serta

²⁷ M. Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, (Jakarta: Kencana, 2017), hal. 124

²⁸ Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), hal. 124

pengelompokan data berdasarkan kategori tertentu. Langkah ini diperlukan agar data yang diperoleh lebih mudah dianalisis dan dikaitkan dengan rumusan masalah penelitian.

Dengan teknik pengumpulan data seperti ini, penelitian dapat memperoleh bahan yang memadai untuk melakukan analisis perbandingan secara konseptual, serta menghasilkan kesimpulan yang terukur dan relevan dengan tujuan penelitian.

4. Teknik Analisis Data

Setelah melakukan proses pengumpulan data, penulis melakukan analisa terhadap informasi yang diperoleh dari sumber primer dan sekunder untuk memperoleh wacana dan diskursus mengenai gender dari kedua pandangan Murtadha dan Butler secara eksplanatif dan komprehensif. Adapun tahap-tahap dilakukan oleh penulis sehingga dapat menganalisa dan menyimpulkan, sebagai berikut; Pertama, peneliti menentukan objek penelitian yang akan dibahas. Kedua, mengumpulkan dan mendeskriptifkan pandangan tentang Gender dan mengkaji epistemologinya dari masing-masing tokoh. Ketiga, menganalisis pandangan Butler tentang performatifnya melalui epistemologi Murtadha.

I. Sistematika Penulisan

Dalam sistematika penulisan, penulis menguraikan garis besar (*outline*) penelitian ini dalam bentuk bab-bab pembahasan yang disusun secara runtut dan saling berkaitan. Dengan sistematika ini diharapkan penelitian dapat diarahkan pada jawaban atas permasalahan yang diajukan. Adapun sistematika penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan. Bab ini meliputi latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian terdahulu, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan. Bagian ini memberikan gambaran umum mengenai alasan urgensi penelitian serta arah penelitian yang akan dilakukan.

Bab kedua adalah landasan teori. Bab ini berisi kajian sejarah feminisme beserta alirannya yang mengantarkan pada penjelasan mengenai dasar konsep *performativity* Butler. Selanjutnya, pembahasan diarahkan pada kajian gender dalam Islam yang menjadi jalan menuju pemikiran Murtadha Muthahhari.

Bab ketiga adalah kajian umum dan analisis mengenai konsep *performativity* Judith Butler serta filsafat perempuan Murtadha Muthahhari. Bab ini memaparkan bagaimana Murtadha memahami persoalan gender sekaligus menjelaskan aspek epistemologis filsafat perempuan yang ia ajukan.

Bab keempat adalah analisis komparatif. Pada bagian ini peneliti membandingkan konsep *performativity* Butler dengan filsafat perempuan Murtadha, baik dari sisi ontologis maupun epistemologis, untuk memperoleh data yang lebih mendalam sebagai dasar penyusunan hasil penelitian.

Bab kelima adalah penutup. Bab ini berisi kesimpulan dari penelitian serta saran bagi penelitian selanjutnya yang relevan dengan tema ini

BAB II

DISKURSUS FEMINISME: KAJIAN GENDER BARAT DAN ISLAM

Bab II ini disusun sebagai landasan teori sekaligus pisau analisis untuk membedah pemikiran dua tokoh yang berasal dari latar belakang pemikiran yang sangat berbeda secara ideologis dan epistemologis: Judith Butler dan Murtadha Muthahhari. Butler mewakili arus feminisme poststruktural dari Barat, yang menekankan konstruksi sosial dan bahasa dalam membentuk identitas gender. Sementara itu, Muthahhari sebagai filsuf Muslim modern mengedepankan prinsip keadilan dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan, dengan titik tekan pada tanggung jawab moral dan hakikat kemanusiaan. Karena penelitian ini merupakan studi komparatif antara keduanya, maka pengenalan atas diskursus masing-masing tokoh perlu diawali dengan pemetaan pemikiran feminisme sebagai basis kelahiran konsep gender yang menjadi objek utama kajian ini.

Untuk memahami pemikiran keduanya secara utuh dan terstruktur, penting untuk menelusuri sejarah dan konteks sosial yang melahirkan gerakan mereka masing-masing. Baik feminisme di Barat maupun gagasan keadilan gender dalam Islam tidak muncul dalam ruang kosong, melainkan merupakan respons atas situasi sosial, budaya, dan keagamaan pada masanya. Dengan memahami awal mula lahirnya feminisme beserta transformasinya, kita dapat melihat bagaimana pemikiran Judith Butler mengambil bentuknya dalam gelombang ketiga feminisme. Begitu pula, pemahaman terhadap keadilan relasional menurut Muthahhari menjadi lebih komprehensif bila diletakkan dalam konteks perkembangan pemikiran Islam. Oleh karena itu, pembahasan dalam bab ini akan dibagi menjadi tiga subbagian utama: (A) Sejarah Umum Gerakan Feminisme, (B) Aliran-Aliran dalam Feminisme dan Objek Kajian Gender, dan (C) Kajian Gender dalam Islam.

Dengan penjelasan tersebut, maka langkah awal yang relevan dalam membedah persoalan gender dalam perspektif Barat adalah menelusuri sejarah lahir dan berkembangnya gerakan feminisme. Pemahaman terhadap latar sosial dan politik yang melatarbelakangi kemunculan gerakan ini menjadi penting, karena dari situlah titik-titik awal pembentukan konsep gender mulai dirumuskan dan diperdebatkan. Subbab berikut akan memaparkan perkembangan historis feminisme dari fase awalnya hingga kemunculan gelombang ketiga, yang menjadi titik tolak lahirnya pemikiran Judith Butler.

A. Pengertian dan Sejarah Umum Gerakan Feminisme

Feminisme secara bahasa berasal dari kata *Feminism* atau *Feminitasa* dalam bahasa Prancis, *Feminine* merupakan kata sifat yang berarti kewanitaan atau menunjukkan sifat kewanitaan.²⁹ sebuah gerakan yang percaya tentang kesetaraan secara sosial, ekonomi, dan politik antara kedua jenis kelamin (laki-laki dan perempuan). Meskipun kajian feminisme berasal dari barat, tapi ide-ide nya tersebut ini pun meluas dan termanifestasikan di seluruh dunia karena mewakili kepentingan hak-hak perempuan.³⁰ Dapat dikatakan feminisme adalah sebuah gerakan sosial politik yang memperjuangkan hak-hak perempuan yang tertindas dari kondisi ketidakadilan dan ketidakbebasan baik di ranah sosial, ekonomi, dan politik.

Untuk memahami bagaimana dan mengapa feminisme ini terjadi terlebih dahulu mari kita memahami konteks peristiwa yang melatarbelakangi hal tersebut. Pada saat itu, gereja memegang peranan yang sangat tinggi dalam kehidupan masyarakat. Paus tidak hanya berperan sebagai otoritas spiritual tetapi juga sebagai simbol dan pusat kekuasaan. Hegemoni ini berlangsung hingga abad ke-17, dan pandangan-pandangan yang dianggap mengancam otoritas Gereja

²⁹ Umam, *Apa itu Feminisme? Ketahui Segala Hal Pentingnya!*, lihat di https://www.gramedia.com/literasi/feminisme/?srsltid=AfmBOoq9R4culH6mYhUIKpRvrw1pvQcvksz65n-TWTbP4Z_3eXS2VSvu, diakses pada tanggal 1 Mei 2025, 10.43

³⁰ Laura Brunell, Elinor Burkett, *What is Feminism?*, lihat di <https://www.britannica.com/topic/feminism>, diakses 1 Mei 2025, 13.19

akan dianggap sebagai *Heresy* (ajaran sesat) dan akan diadili oleh Mahkamah Inkuisisi.³¹

Kondisi perempuan pada masa itu sangat tertekan oleh doktrin gereja yang keras, bahkan sering kali bertentangan dengan fitrah kemanusiaan. Sejarawan McKay mencatat bahwa antara tahun 1560 hingga 1648 terjadi kemunduran dalam status perempuan di masyarakat Eropa, seperti halnya perempuan dianggap sebagai manusia kelas dua dan bahkan menjadi sumber dosa. Bahkan pada saat itu seorang perempuan tidak memiliki hak untuk mengajukan perceraian dengan alasan apapun.³²

Kerasnya realitas hidup yang dihadapi perempuan di Eropa pada masa kekuasaan gereja tergambar jelas dalam esai Francis Bacon berjudul *marriage and single life* yang diterbitkan pada tahun 1612. Bacon menuliskan pengamatannya pada saat kondisi perempuan Inggris sangat tertindas, salah satunya terlihat dalam kehidupan Ratu Elizabeth yang harus menghadapi situasi di mana Raja James I, sebagai penguasa saat itu, dikenal membenci perempuan. Pembakaran terhadap perempuan yang dituduh sebagai "penyihir", banyak dipimpin oleh kalangan pendeta, mencerminkan kebencian sistemik terhadap perempuan.³³

Beberapa masalah yang sudah dijelaskan sebelumnya telah menjadi salah satu faktor latar belakang perempuan barat yang kelam akhirnya memunculkan gerakan-gerakan perempuan yang menuntut hak dan kesetaraan dengan kaum laki-laki. Gerakan perempuan memunculkan sejumlah tokoh perempuan seperti Susan B. Anthony dan Elizabeth Cady Staton, yang memiliki surat kabar sendiri yaitu *The Revolution*. Melalui surat kabar ini perempuan-perempuan itu menuliskan pemikiran mereka yang mempersoalkan masalah

³¹ Robi Sugara, S dkk, *Kesetaraan Gender di Indonesia (Studi Kiprah Megawati, Najwa Shihab dan Siti Baroroh)*" (Jambi: SINGKAI: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam, Vol. 1, No. 2, 2023), hal. 23

³² Dinar Dewi Kurnia, *Isu Gender : Sejarah dan Perkembangannya*, lihat di https://thisisgender.com/isu-gender-sejarah-dan-perkembangannya/#_ftnref10, diakses pada tanggal 01 Mei 2025 ,18.14

³³ Dinar Dewi Kurnia, *Isu Gender: Sejarah dan Perkembangannya* diakses pada tanggal 01 Mei 2025 18.18

perceraian, prostitusi dan peran gereja dalam mensubordinasi perempuan.³⁴

1. Awal Gerakan Perempuan (Women Movement)

Sebelum istilah *feminist* menjadi bagian dari kosa kata umum dalam bahasa Inggris, sejumlah ungkapan lain seperti *womanism*, *the woman movement*, dan *woman questions* telah lebih dahulu digunakan untuk merujuk pada isu-isu perempuan.³⁵ Istilah *feminist* sendiri pertama kali diperkenalkan pada awal abad ke-19 oleh seorang sosialis Prancis, Charles Fourier. Gagasannya menekankan pentingnya transformasi posisi perempuan dalam masyarakat melalui prinsip saling ketergantungan dan kerja sama, bukan melalui persaingan atau pengejaran keuntungan pribadi. Pandangan Fourier ini memberikan inspirasi luas, khususnya dalam menggabungkan cita-cita emansipasi pribadi dengan emansipasi sosial.³⁶

Seiring gelombang revolusi di Eropa berkembang, ruang bagi gerakan perempuan untuk menyuarakan kepentingan mereka pun terbuka lebih luas. Salah satu momen penting terjadi pada Revolusi Puritan di Inggris abad ke-17, ketika perempuan dari kalangan Puritan mulai mendefinisikan kembali peran dan wilayah aktivitas mereka. Mereka menantang otoritas dominan, yaitu ayah, laki-laki, pendeta, hingga pemimpin politik, dengan menggali legitimasi baru dari ajaran agama dan nilai-nilai sosial. Revolusi ini memunculkan fermentasi ideologis di tengah kelompok-kelompok radikal Inggris, yang mempertanyakan seluruh bentuk hierarki sosial.³⁷

³⁴ Robi Sugara, S dkk “Kesetaraan Gender di Indonesia (Studi Kiprah Megawati, Najwa Shihab dan Siti Baroroh)”, hal. 24

³⁵ Sheila Rowbotham, *Women in Movement : Feminism and Sosial Action*, (New York: Routledge, 1992), hal.11

³⁶ Sheila Rowbotham, *Women in Movement : Feminism and Sosial Action*, hal. 8

³⁷ Sheila Rowbotham, *Women in Movement : Feminism and Sosial Action*, hal. 19-20

Beranjak ke wilayah lain di Eropa, perjuangan perempuan di Prancis juga menunjukkan dinamika serupa. Pada saat itu, masyarakat Prancis terbelah menjadi dua kutub besar: kelompok moderat yang menginginkan konstitusi monarki, dan kelompok radikal yang mendorong penghapusan sistem monarki sepenuhnya. Kaum perempuan lebih banyak mendukung kelompok radikal karena sejalan dengan semangat pembebasan dan perubahan sistemik. Meskipun kemudian mereka terjebak dalam dinamika dan konflik antar faksi politik, perjuangan tersebut membuahkan hasil penting. Pada tahun 1792, perempuan di Prancis secara resmi mendapatkan hak untuk bercerai dari suaminya.³⁸

Memasuki akhir abad ke-19, tepatnya pada tahun 1890, istilah *feminism* mulai digunakan secara luas untuk menggambarkan perjuangan politik perempuan, terutama dalam konteks kampanye hak pilih. Pada masa ini, banyak organisasi di Inggris mulai menyebarkan gagasan-gagasan liberal tentang hak individu perempuan, menegaskan pentingnya transformasi posisi perempuan dalam masyarakat.³⁹

Menurut Hodgson-Wright, yang dikutip oleh Ni Komang dalam jurnalnya, perjuangan feminisme awal ini berlangsung melalui tiga metode. Pertama, usaha untuk merevisi aturan esensial terkait subkordinasi perempuan dalam ajaran Gereja. Kedua, menentang buku panduan atau aturan masyarakat yang mengekang perempuan. Ketiga, membangun komunitas antar penulis perempuan untuk mengembangkan ide-ide kebebasan hak-hak perempuan. Strategi-strategi ini kemudian menjadi

29 ³⁸ Sheila Rowbotham, *Women in Movement : Feminism and Sosial Action*, hal.

³⁹ Sheila Rowbotham, *Women in Movement : Feminism and Sosial Action*, hal.

inspirasi bagi pergerakan feminisme gelombang pertama yang lebih politis dan sistematis.⁴⁰

Melalui uraian sejarah umum gerakan feminisme, dapat dipahami bahwa pergulatan perempuan dalam memperjuangkan hak dan kesetaraan bukanlah sesuatu yang muncul tiba-tiba atau bersifat ahistoris. Gerakan ini lahir dari kondisi sosial, politik, dan keagamaan yang menindas, khususnya di Barat, di mana perempuan kerap diposisikan sebagai entitas subordinat dalam struktur kekuasaan patriarkal. Penindasan sistemik yang dialami perempuan pada masa kekuasaan Gereja, feodalisme, hingga revolusi politik di Eropa menjadi latar penting bagi munculnya kesadaran kolektif perempuan untuk menuntut pengakuan atas hak-hak dasar mereka sebagai manusia yang utuh. Oleh karena itu, pemahaman terhadap akar historis ini menjadi pijakan awal untuk menelusuri bagaimana ide-ide feminisme mengalami transformasi dan membentuk berbagai gelombang pemikiran, termasuk gagasan tentang gender yang menjadi fokus utama penelitian ini.

2. Feminisme Gelombang Pertama

The *Vindication of the Rights of Woman* karya Mary Wollstonecraft menjadi salah satu pencetus feminisme gelombang pertama dan landasan bagi perempuan menuntut hak pilih. Dalam tulisannya, Wollstonecraft menegaskan bahwa perempuan secara alamiah tidak lebih rendah daripada laki-laki, tetapi ketidaksetaraan muncul karena perempuan tidak memperoleh pendidikan setara laki-laki pada masa itu. Ia mengusulkan agar laki-laki dan perempuan dianggap setara di setiap aspek kehidupan, terutama bidang sosial dan politik. Perjuangan Wollstonecraft dilanjutkan oleh Harriet dan John Stuart Mill, yang memperjuangkan perluasan kesempatan kerja

⁴⁰ Ni Komang Arie Suwastini, *Perkembangan Feminisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme: Sebuah Tinjauan Teoretis*, (Bali: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora Vol. 2, No. 1), hal. 199

bagi perempuan serta hak-hak legal perempuan dalam pernikahan dan perceraian.⁴¹

Feminisme gelombang pertama di Inggris melibatkan tokoh-tokoh perempuan yang memperjuangkan hak setelah menikah dan hak asuh anak setelah perceraian. Salah satunya adalah Caroline Norton, yang dari pengalamannya menumbuhkan kesadaran mengenai ketertindasan perempuan, sehingga mendorong munculnya berbagai organisasi yang membela nasib perempuan. Aktivitas kaum feminis Inggris ini juga bergema di Amerika, mencapai tonggak penting pada *Seneca Falls Convention* (1848), yang menuntut penghapusan diskriminasi berdasarkan jenis kelamin.⁴²

Di Inggris, meningkatnya jumlah perempuan yang bekerja menuntut penyediaan sekolah yang mempersiapkan perempuan menjadi tenaga kerja profesional. Meski lapangan kerja sebagian besar berada di sektor domestik, hal ini mendorong meluasnya pendidikan untuk perempuan. Semakin banyak perempuan terlibat dalam dunia pendidikan, sehingga muncul ide bahwa perempuan berhak mendapatkan hak pilih. Isu ini memuncak pada 1895, ketika kata *feminist* digunakan untuk pertama kali dalam *Athenaeum*. Hak pilih bagi perempuan akhirnya tercapai pada 1918.⁴³

Menurut Sanders, yang dikutip dalam penelitian Ulfa, feminisme gelombang pertama memiliki beberapa ambivalensi. Para tokoh perjuangan pada gelombang ini sangat menjaga diri dari kehidupan yang tidak konvensional. Selain itu, gerakan ini hanya memperjuangkan perempuan lajang dari kelas menengah, terutama yang memiliki intelektualitas tinggi.

⁴¹ Ni Komang Arie Suwastini, *Perkembangan Feminisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme: Sebuah Tinjauan Teoretis*, hal. 200

⁴² Revi Nurmaola Salam, *Implementasi Feminisme dalam Melawan Kekerasan Seksual di Perguruan Tinggi pada Aktivistis Jaringan Muda Setara*, (Pasca Sarjana, Universitas Pendidikan Indonesia, 2023), hal. 15

⁴³ Revi Nurmaola Salam, *Implementasi Feminisme dalam Melawan Kekerasan Seksual di Perguruan Tinggi pada Aktivistis Jaringan Muda Setara*, hal. 16

Gerakan mereka hanya ditujukan pada isu-isu tertentu dan belum ada kesadaran mengenai gerakan feminisme yang lebih luas. Hanya perempuan kaya yang memiliki kesempatan untuk berkarir dan menjalani kehidupan domestik karena mereka mampu membayar pelayan untuk mengurus pekerjaan rumah tangga. Kritik paling mencolok adalah bahwa para feminis ini masih mengandalkan bantuan kaum laki-laki untuk mencapai tujuan mereka.⁴⁴

Gerakan ini tidak bersifat tunggal, melainkan mencerminkan keberagaman perempuan yang terlibat di dalamnya. Beberapa berasal dari latar belakang religius konservatif, seperti Frances Willard dalam Woman's Christian Temperance Union, sementara yang lain lebih progresif dan vokal, seperti Matilda Joslyn Gage, aktif secara independen maupun dalam organisasi hak pilih nasional. Selain isu politik, tokoh-tokoh tersebut juga menekankan hak-hak perempuan dalam bidang ekonomi, seksual, dan reproduktif, seperti Voltairine de Cleyre dan Margaret Sanger. Perjuangan panjang ini membuahkan hasil pada tahun 1919 dengan pengesahan Amendemen Kesembilan Belas di Amerika Serikat, memberikan hak suara bagi perempuan di seluruh negara bagian. Istilah "feminisme gelombang pertama" baru digunakan setelah lahirnya gelombang kedua, yang memperluas ruang perjuangan ke ranah sosial dan budaya, menunjukkan bahwa perjuangan perempuan terus berkembang seiring waktu.⁴⁵

Dari uraian sebelumnya, corak utama feminisme gelombang pertama adalah liberal dan legal-formal, dengan fokus pada perjuangan hak-hak sipil dan politik perempuan dalam kerangka hukum yang berlaku. Pendekatan ini

⁴⁴ Ulfa Nadiyah Mahmudah, *Representasi Perjuangan Perempuan Melawan Penindasan (Studi Wacana Kritis Sara Mills dalam Cerpen Perempuan Preman Karya Seno Gumira Ajidarma)*, (Pasca Sarjana, IAIN Ponogoro, Ponogoro, 2018), hal. 23

⁴⁵ *History and theory of feminism*, lihat di http://gender.cawater-info.net/knowledge_base/rubricator/feminism_e.htm, diakses pada tanggal 2 Mei 2015, 11.51

menempatkan perempuan sebagai individu otonom yang seharusnya memiliki akses setara terhadap pendidikan, pekerjaan, dan politik. Namun, gerakan ini memiliki sejumlah keterbatasan. Ia didominasi oleh perempuan kelas menengah, sebagian besar berkulit putih dan terdidik, serta belum menyentuh kompleksitas pengalaman perempuan dari latar belakang ras, kelas, atau status pernikahan yang berbeda. Kritik juga muncul karena ketergantungan gerakan ini pada dukungan laki-laki untuk mencapai tujuannya, serta belum adanya kesadaran kolektif mengenai pentingnya pembebasan perempuan secara struktural dan kultural.

Meskipun demikian, feminisme gelombang pertama menjadi fondasi awal bagi tumbuhnya kesadaran gender dalam gerakan sosial modern. Gerakan ini membuka jalan bagi kehadiran perempuan di ruang-ruang publik dan menjadi titik awal diskursus kesetaraan gender yang lebih luas. Dengan menegaskan bahwa perempuan memiliki kapasitas rasional dan hak-hak politis, gelombang pertama meletakkan pijakan penting bagi kelahiran feminisme gelombang kedua, yang memperluas perjuangan ke ranah personal, budaya, dan ideologis.

3. Feminisme Gelombang Kedua

Feminisme gelombang kedua muncul pada awal 1960-an dengan terbitnya karya *The Feminine Mystique* dan diikuti berdirinya *National Organization for Women* (NOW), serta munculnya kelompok-kelompok *Conscious Raising* (CR) pada akhir dekade tersebut. Gelombang kedua ini mengusung tema besar *women's liberation*, yang dipandang sebagai gerakan kolektif dan revolusioner.⁴⁶

Seiring munculnya gerakan ini, latar belakang sosial dan politik yang melandasinya menjadi lebih jelas. Perempuan

⁴⁶ Sarah Gamble (ed), *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism* (New York: Routledge 2006), hal. 25

merasa tidak puas terhadap berbagai bentuk diskriminasi yang masih berlangsung, meskipun hak-hak hukum dan politik telah diakui sejak gelombang pertama. Oleh karena itu, feminis gelombang kedua memfokuskan perhatian pada isu-isu yang langsung memengaruhi kehidupan perempuan, seperti reproduksi, pengasuhan anak, kekerasan seksual, seksualitas, dan peran domestik.⁴⁷

Berdasarkan konteks tersebut, muncul perbedaan pendekatan dalam gerakan feminisme di Amerika. Menurut Thornham dalam *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, feminisme gelombang kedua di Amerika terbagi menjadi dua aliran. Aliran pertama bersifat liberal, bertujuan memperjuangkan partisipasi perempuan di seluruh aspek kehidupan sosial dengan hak dan kewajiban yang setara dengan laki-laki. Aliran ini didukung oleh organisasi National Organization for Women (NOW), yang didirikan oleh Betty Friedan pada 1966.⁴⁸

Di sisi lain, muncul reaksi yang lebih radikal terhadap feminisme liberal. Aliran kedua, yaitu feminisme radikal, lahir sebagai respons terhadap keterbatasan feminisme liberal (NOW) yang dianggap kurang memfasilitasi perempuan dari berbagai ras dan kelas, sekaligus sebagai bentuk protes terhadap kekejaman Amerika selama Perang Vietnam. Konsep utama aliran ini adalah *consciousness raising*, yaitu pencerahan mengenai penindasan perempuan oleh sistem patriarki, dengan prinsip *the personal is political*. Prinsip ini menegaskan bahwa kekuasaan patriarki bekerja melalui institusi personal, seperti pernikahan, pengasuhan anak, dan kehidupan seksual. Menurut aliran ini, patriarki memaksa perempuan untuk bersikap apolitis, mengalah, dan lemah lembut. Para feminis radikal juga menentang kontes kecantikan, karena dianggap sebagai sarana

⁴⁷ Revi Nurmaola Salam, *Implementasi Feminisme dalam Melawan Kekerasan Seksual di Perguruan Tinggi pada Aktivistis Jaringan Muda Setara*, hal. 17

⁴⁸ Ni Komang Arie Suwastini, “*Perkembangan Feminisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme: Sebuah Tinjauan Teoretis*”, hal. 201

yang menanamkan standar kecantikan tertentu dan melemahkan posisi perempuan.⁴⁹

Sejalan dengan tuntutan praktis tersebut, muncul juga upaya untuk membangun kerangka teoretis yang memayungi gerakan. Perjuangan serupa berlangsung di Inggris dengan dinamika lokal yang khas. Kelompok kanan terbentuk kuat di kalangan perempuan pekerja, melaksanakan pemogokan untuk menuntut persamaan upah, sementara kelompok kiri sangat dipengaruhi oleh paham Sosialis Marxis. Pada *The British National Women's Liberation Conference* tahun 1970, aliran kanan dan kiri bersatu, menyerukan satu feminisme. Secara kompak, mereka menuntut persamaan upah, persamaan pendidikan dan kesempatan kerja, tempat penitipan anak 24 jam, alat kontrasepsi gratis, serta aborsi sesuai kebutuhan. Tuntutan-tuntutan ini menunjukkan bahwa feminisme gelombang kedua berfokus pada isu perempuan sebagai kelompok tertindas, dengan tubuh perempuan menjadi situs utama penindasan.⁵⁰

Sejalan dengan tuntutan praktis tersebut, muncul upaya membangun kerangka teoretis yang memayungi gerakan. Salah satu ciri utama feminisme gelombang kedua, baik di Inggris maupun Amerika, adalah usaha merumuskan teori yang memayungi seluruh perjuangan feminis. Dalam konteks ini, menurut Thornham, buku *The Second Sex* (1956) karya Simone de Beauvoir menjadi acuan utama feminisme pada 1970-an. De Beauvoir menentang determinisme biologis dalam fisiologi, determinisme dorongan bawah sadar dalam psikoanalisis Freud, serta determinisme subordinasi ekonomi dalam teori Marx. Ia berpendapat bahwa teori-teori tersebut mendorong internalisasi konsep perempuan sebagai yang lain (*the Other*), di mana

⁴⁹ Ni Komang Arie Suwastini, “Perkembangan Feminisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme: Sebuah Tinjauan Teoretis”, hal. 201

⁵⁰ Ulfa Nadiyah Mahmudah, *Representasi Perjuangan Perempuan Melawan Penindasan (Studi Wacana Kritis Sara Mills dalam Cerpen Perempuan Preman Karya Seno Gumira Ajidarma)*, hal. 24

perempuan menjadi “wanita” karena konstruksi sosial patriarkis. Bagi de Beauvoir, perempuan harus merebut kesempatan untuk mencapai kesetaraan ekonomi dan sosial agar menjadi subjek yang setara dengan laki-laki.⁵¹

Pandangan ini kemudian dilanjutkan oleh para feminis di Inggris dan Perancis, masing-masing dengan pendekatan khas. Di Inggris, Juliet Mitchell berpendapat bahwa penindasan perempuan terutama terjadi secara ideologis melalui *psychology of femininity*. Ideologi ini diinternalisasi oleh perempuan melalui pengekokan gagasan yang terstruktur, kemudian diwujudkan dalam perilaku seksual privat dan pengabdian pada keluarga. Berbeda dengan Firestone, Mitchell menekankan bahwa pembebasan perempuan terletak pada penguasaan atas produksi, reproduksi, seksualitas, dan pendidikan anak.⁵² Sementara itu, di Perancis, analisis psikoanalisis digunakan untuk menelisik subordinasi perempuan. Luce Irigaray, Hélène Cixous, dan Julia Kristeva sejalan dengan de Beauvoir dalam menekankan bahwa perempuan menginternalisasi peran mereka sebagai yang liyan. Dengan merujuk pada psikoanalisis Lacan, mereka menelusuri subordinasi perempuan melalui perbedaan seksual yang dikonstruksi dalam bahasa dan budaya. Namun, gerakan feminisme gelombang kedua dikritisi oleh perempuan kulit hitam, lesbian, dan perempuan pekerja, karena *women's liberation* dianggap hanya mengutamakan perempuan kulit putih dan gagal mengangkat isu kelas serta ras.⁵³

Secara keseluruhan, meski ada rasa solidaritas, kompleksitas tetap muncul di antara para feminis gelombang kedua. Teori-teori feminis gelombang kedua dapat dipandang

⁵¹ Sarah Gamble (ed), *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, hal. 29

⁵² Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, hal. 72

⁵³ Ni Luh Kadek Alit Arsani dkk. *Peranan Program Pkpr (Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja) Terhadap Kesehatan Reproduksi Remaja di Kecamatan Buleleng*, (Bali Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora, Vol.2 no. 1), hal. 202

sebagai setengah ramalan dan setengah utopia. Perbedaan latar belakang kelas, ras, dan etnis membuat pencarian feminisme yang mampu mewakili seluruh perempuan menjadi sebuah utopia. Realitas perbedaan ini mendorong teori feminisme berkembang ke berbagai arah. Gelombang kedua dianggap berakhir pada 1975, dan pada akhir 1980-an, feminisme berkembang secara divergen ke arah gelombang ketiga, bersamaan dengan munculnya postfeminisme yang kontroversial.⁵⁴

Dari uraian feminisme gelombang kedua yang telah disebutkan, dapat disimpulkan bahwa gelombang ini hadir sebagai respons terhadap ketimpangan sosial yang masih dialami perempuan, meskipun hak-hak hukum dan politik telah diperoleh dalam gelombang pertama. Corak khas gelombang kedua adalah pergeseran fokus perjuangan ke ranah personal, seperti tubuh, seksualitas, pengasuhan anak, kekerasan seksual, dan peran domestik, dengan gagasan utama bahwa persoalan privat juga merupakan masalah politik. Berbagai aliran muncul, dari liberal hingga radikal, serta pendekatan teoretis yang beragam, mulai dari psikoanalisis hingga teori sosial, menunjukkan kompleksitas perjuangan pada periode ini. Namun, feminisme gelombang kedua dikritik karena kurang inklusif terhadap isu ras, kelas, dan orientasi seksual, sehingga membuka kesadaran baru bahwa perjuangan perempuan tidak bersifat tunggal. Dari sinilah jalan menuju gelombang ketiga terbuka, membawa semangat yang lebih plural dan interseksional.

4. Feminisme Gelombang Ketiga

Berbagai kritik terhadap universalisme dalam feminisme gelombang kedua mendorong terjadinya pendefinisian kembali konsep-konsep feminisme pada akhir 1980-an. Menurut Brooks,

⁵⁴ Ulfa Nadiyah Mahmudah, *Representasi Perjuangan Perempuan Melawan Penindasan (Studi Wacana Kritis Sara Mills dalam Cerpen Perempuan Preman Karya Seno Gumira Ajidarma)*, hal. 27

ada tiga faktor utama yang mendorong reartikulasi konsep-konsep feminisme. Pertama, dari dalam feminisme itu sendiri, mulai muncul kesadaran bahwa konsep-konsep sebelumnya bersifat rasis dan etnosentris, hanya mewakili perempuan kulit putih kelas menengah, serta memarginalkan perempuan dari kelompok etnis dan kelas lain. Kedua, feminisme gelombang kedua dianggap belum cukup inklusif dalam menangani kompleksitas pengalaman perempuan. Ketiga, di luar feminisme, berkembang teori-teori postmodernisme, poststrukturalisme, dan postkolonialisme yang kemudian mulai berinteraksi dengan perkembangan feminisme gelombang ketiga.⁵⁵

Dengan berpaduannya banyak suara yang sebelumnya tak terwakili dalam feminisme gelombang kedua dan pengaruh postmodernisme, feminisme sejak akhir 1980-an berkembang menjadi sangat majemuk. Postmodernisme menolak wacana monolitik dan klaim kebenaran tunggal, serta meruntuhkan batas antara budaya tinggi dan budaya populer. Melalui pendekatan postmodernis ini, banyak kelompok perempuan yang sebelumnya terpinggirkan kini memperoleh ruang untuk bersuara dan didengar. Akibatnya, perkembangan feminisme pasca gelombang kedua mencakup beragam aliran dan perspektif yang berbeda.⁵⁶

Dikotomi antara feminisme gelombang ketiga dan postfeminisme menjadi salah satu permasalahan utama dalam memahami perkembangan feminisme pasca 1970-an. Jika keduanya dipandang sebagai perkembangan berbeda, maka keduanya terjadi hampir bersamaan. Sebaliknya, jika dianggap sebagai perkembangan yang sama, beberapa feminis berusaha mendefinisikan diri mereka sebagai gelombang ketiga atau postfeminist. Kedua istilah ini tidak hanya sering dimaknai

⁵⁵ Ann Brooks, *Postfeminisms: feminisms, cultural theory, cultural form*, (London: Routledge, 2003), hal.8

⁵⁶ Ni Luh Kadek Alit Arsani dkk., *Peranan Program Pkpr (Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja) Terhadap Kesehatan Reproduksi Remaja di Kecamatan Buleleng*, hal. 203

bertentangan, tetapi juga memiliki definisi yang tumpang tindih dan kadang saling bertolak belakang.⁵⁷

Istilah postfeminisme kembali muncul pada 1980-an dengan makna yang beragam. Menurut Brooks, ada empat pengertian postfeminisme. Pertama, postfeminisme sebagai titik temu antara feminisme dengan postmodernisme, poststrukturalisme, dan postkolonialisme, menunjukkan postfeminisme sebagai kajian yang lebih kritis terhadap feminisme sebelumnya. Shelley Budgeon, yang dikutip oleh Arsani, melihat feminisme gelombang ketiga sebagai gerakan yang sangat dipengaruhi budaya populer. Baginya, feminisme gelombang ketiga menempatkan budaya populer sebagai objek kajian kritis dan menolak oposisi biner yang memarginalkan budaya populer. Feminisme gelombang ketiga merupakan perkembangan feminisme yang mendekonstruksi dan mengevaluasi kembali feminisme sebelumnya agar terus berkembang dan memfasilitasi perempuan pasca feminisme tahun 1970-an.⁵⁸

Zeisler memandang feminisme gelombang ketiga sebagai istilah yang memayungi berbagai perkembangan feminisme pasca gelombang kedua, dengan definisi yang sering saling bertentangan. Sebaliknya, postfeminisme dipandang sebagai bentuk protes dari generasi feminis non-akademis yang menilai feminisme telah mencapai tujuannya dan karenanya dianggap tidak relevan untuk dilanjutkan. Menurut Zeisler, kemajemukan definisi feminisme gelombang ketiga muncul karena para pelopornya merumuskan gelombang ini berdasarkan pengalaman individual atau kelompok mereka sendiri. Dengan demikian, feminisme gelombang ketiga muncul sebagai bentuk respons terhadap keterbatasan dan homogenitas feminisme gelombang

⁵⁷ Ann Brooks, *Postfeminisms: feminisms, cultural theory, cultural form*, hal.4

⁵⁸ Ni Luh Kadek Alit Arsani dkk. *Peranan Program PKPR (Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja) Terhadap Kesehatan Reproduksi Remaja di Kecamatan Buleleng*, hal. 204

kedua, sehingga dianggap sebagai perkembangan yang lebih individual.⁵⁹

Menurut Brooks, postfeminisme merupakan

*“a conceptual frame of reference encompassing the intersection of feminism with a number of antifoundationalist movements, represent(ing) feminism ‘coming of age’, its maturity into a confident body of theory and politics, representing pluralism and difference and reflecting on its position in relation to other philosophical and political movements similarly demanding change.”*⁶⁰

Uraian ini menegaskan bahwa feminisme gelombang ketiga lahir sebagai respons terhadap kekakuan, universalisme, dan homogenitas feminisme gelombang kedua yang terlalu memusatkan perjuangan pada pengalaman perempuan kulit putih kelas menengah. Kritik dari perempuan kulit berwarna, kelompok LGBT, dan kelas pekerja, serta pengaruh teori-teori pascamodernisme, postkolonialisme, dan poststrukturalisme mendorong munculnya feminisme yang lebih majemuk, reflektif, dan inklusif. Gelombang ini menolak klaim kebenaran tunggal, oposisi biner, dan determinisme, serta menekankan perbedaan, pengalaman subjektif, dan identitas yang cair.

Corak utama feminisme gelombang ketiga terlihat dari keberaniannya menembus batas antara akademik dan budaya populer. Gerakan ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga aktif di ranah praktik, media, dan ekspresi budaya. Salah satu ciri khasnya adalah keterbukaan terhadap pluralitas suara perempuan, serta perhatian terhadap bagaimana struktur sosial dan budaya membentuk pemaknaan terhadap tubuh, seksualitas, dan agensi perempuan. Di tengah perdebatan mengenai istilah postfeminisme yang sering tumpang tindih, feminisme gelombang ketiga tetap mempertahankan semangat kritis untuk mengevaluasi warisan feminisme sebelumnya,

⁵⁹ Ulfa Nadiyah Mahmudah, *Representasi Perjuangan Perempuan Melawan Penindasan (Studi Wacana Kritis Sara Mills dalam Cerpen Perempuan Preman Karya Seno Gumira Ajidarma)*, hal. 33

⁶⁰ Ann Brooks, *Postfeminisms: feminisms, cultural theory, cultural form*, hal.1

sekaligus membuka jalan bagi pengembangan teori yang lebih kontekstual dan responsif terhadap keragaman global.

B. Aliran-aliran dalam Feminisme serta Gender sebagai Objek Kajiannya

Gerakan feminisme tidak hadir sebagai satu arus tunggal, melainkan berkembang dalam beragam aliran pemikiran yang muncul dari konteks historis, politik, dan sosial yang berbeda. Seiring pergeseran zaman dan perubahan dinamika sosial, arah perjuangan feminis juga mengalami transformasi, melahirkan spektrum pemikiran yang luas mulai dari liberal, radikal, sosialis, hingga postmodern. Setiap aliran membawa fokus isu dan pendekatan yang khas dalam memandang posisi serta perjuangan perempuan dalam masyarakat. Dengan demikian, memahami aliran-aliran dalam feminisme menjadi penting untuk menelusuri bagaimana gerakan ini membentuk, mendefinisikan, dan mengkritisi berbagai konstruksi sosial yang berkaitan dengan gender.

Pembagian feminisme ke dalam tiga gelombang utama gelombang pertama, kedua, dan ketiga, menjadi salah satu kerangka yang paling umum digunakan untuk menelaah perkembangan pemikiran feminis. Tiap gelombang menandai fase perjuangan yang tidak hanya berbeda secara tematik dan strategis, tetapi juga memperlihatkan keragaman aliran di dalamnya. Dalam kerangka inilah, konsep gender muncul sebagai objek kajian utama dalam feminisme, terutama sejak gelombang kedua dan mencapai eksplorasi kritis yang mendalam pada gelombang ketiga. Oleh karena itu, sebelum mengupas lebih lanjut bagaimana konsep gender diperlakukan dalam masing-masing aliran, penting untuk terlebih dahulu memahami akar dan corak utama dari tiap gelombang feminisme.

1. Gelombang Pertama

a. Feminisme Liberal

Feminisme liberal muncul sebagai respons kritis terhadap teori politik liberal yang meskipun menjunjung tinggi nilai otonomi, kebebasan individu, kesetaraan, dan moralitas, namun

dianggap masih menyisakan diskriminasi terhadap perempuan. Dalam pandangan ini, masalah yang dihadapi perempuan tidak dilihat sebagai akibat dari struktur atau sistem sosial yang timpang, melainkan lebih kepada kurangnya akses atau kesempatan individu. Bagi feminis liberal, kebebasan dan kesetaraan lahir dari rasionalitas manusia serta pemisahan antara ranah privat dan publik. Oleh karena itu, perjuangan mereka difokuskan pada tuntutan akan hak dan kesempatan yang sama bagi semua, tanpa membedakan laki-laki dan perempuan karena keduanya dianggap memiliki potensi rasional yang setara. Konsekuensinya, ketika perempuan tertinggal atau gagal bersaing, feminisme liberal cenderung menilai bahwa hal itu disebabkan oleh kelemahan individu perempuan itu sendiri, bukan karena adanya ketidakadilan sistemik.⁶¹

Feminisme liberal tidak banyak menyinggung soal dominasi patriarki seperti yang ditekankan oleh feminisme radikal, atau ketimpangan struktur sosial sebagaimana dikritik oleh feminis sosialis. Meski pemikirannya sudah ada sejak akhir abad ke-19, feminisme liberal baru benar-benar mengemuka pada tahun 1960-an dan menjadi dominan di banyak wacana tentang perempuan, termasuk di negara-negara berkembang. Gagasan mereka melihat keterbelakangan perempuan sebagai penghalang bagi kemajuan ekonomi dan pembangunan, yang dianggap muncul karena keterikatan pada nilai tradisional dan rendahnya partisipasi perempuan. Maka, melibatkan perempuan dalam sektor industri dan pembangunan dianggap sebagai cara utama untuk meningkatkan posisi mereka di masyarakat dan memperkecil kesenjangan biologis antara laki-laki dan perempuan.⁶²

Berdasarkan uraian yang telah dijelaskan sebelumnya, feminisme liberal merupakan salah satu bentuk respons awal terhadap ketimpangan gender yang dihadapi perempuan, terutama dalam akses terhadap hak-hak sipil, politik, dan

⁶¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: InsistPress, 2008), hal, 85

⁶² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, hal, 85

ekonomi. Dengan menitikberatkan pada rasionalitas, kebebasan individu, dan kesetaraan formal di ranah publik, feminisme liberal berupaya untuk menghapus hambatan-hambatan hukum serta diskriminasi sosial yang membatasi peran perempuan.

Namun, pendekatan ini lebih menekankan tanggung jawab individu ketimbang membongkar sistem atau struktur sosial yang bersifat patriarkal. Meskipun menjadi landasan awal bagi perjuangan emansipasi, feminisme liberal dinilai belum sepenuhnya menjawab kompleksitas persoalan yang dihadapi perempuan dari berbagai latar belakang sosial, ekonomi, dan budaya. Hal inilah yang kemudian mendorong lahirnya bentuk-bentuk feminisme yang lebih radikal dan struktural dalam gelombang-gelombang berikutnya.

b. Feminisme Radikal

Feminisme radikal muncul pada tahun 1960-an sebagai reaksi terhadap budaya seksisme dan ketimpangan berbasis gender yang kuat di Barat. Aliran ini berperan penting dalam melawan kekerasan seksual dan pornografi, serta menolak pemisahan antara ranah personal dan politik. Bagi mereka, penindasan terhadap perempuan bersumber dari jenis kelamin laki-laki itu sendiri dan ideologi patriarki yang melekat padanya. Dengan kata lain, laki-laki baik secara biologis maupun politis dianggap bagian dari masalah. Dominasi fisik laki-laki terhadap perempuan, termasuk dalam hubungan seksual, dipandang sebagai bentuk penindasan paling mendasar. Patriarki dipahami sebagai sistem hierarki seksual yang menempatkan laki-laki dalam posisi superior dan berkuasa secara ekonomi.⁶³

Berdasarkan uraian yang telah dijelaskan sebelumnya, feminisme radikal merupakan aliran yang secara tegas mengaitkan penindasan perempuan dengan sistem patriarki yang dianggap melekat dalam relasi biologis dan politis antara laki-laki dan perempuan. Dengan menolak dikotomi antara

⁶³ Nur Azizah, "Aliran Feminis dan Teori Kesetaraan Gender dalam Hukum", dalam jurnal *SPECTRUM: Journal of Gender and Children Studies Vol. 1, No. 1 2021*, hal. 5

ranah personal dan politik, feminisme ini berupaya menggugat akar penindasan hingga ke wilayah paling privat sekalipun. Fokus utamanya bukan pada akses atau partisipasi dalam sistem yang ada, tetapi pada perlunya perubahan mendasar terhadap struktur sosial dan budaya yang menopang ketimpangan berbasis gender.

Meskipun pendekatannya kerap menuai kritik, terutama karena dianggap reduktif dan ahistoris dalam memaknai relasi kuasa gender, feminisme radikal tetap memberi sumbangan penting dalam sejarah gerakan perempuan. Konsep bahwa pengalaman pribadi perempuan mencerminkan persoalan politis yang lebih luas menjadi salah satu warisan teoritis paling berpengaruh dari aliran ini. Dengan demikian, feminisme radikal menandai fase perjuangan yang menekankan urgensi transformasi struktural dan kultural secara menyeluruh dalam rangka membebaskan perempuan dari dominasi patriarki.

c. Feminisme Marxis

Feminisme Marxis merupakan salah satu cabang teori konflik yang menolak pandangan feminisme radikal yang mengaitkan penindasan gender dengan faktor biologis. Bagi kelompok ini, akar dari penindasan terhadap perempuan bukan terletak pada jenis kelamin, melainkan pada struktur kelas dalam sistem produksi kapitalis. Penindasan perempuan dipahami sebagai bagian dari relasi kelas dan akumulasi kapital. Marx sendiri tidak terlalu mendetail membahas posisi perempuan, namun ia menyinggung bahwa relasi antara suami-istri mencerminkan relasi antara kelas borjuis dan proletar, dan bahwa kemajuan suatu masyarakat dapat diukur dari posisi sosial perempuannya. Sementara itu, Engels dalam bukunya *The Origin of the Family, Private Property and the State*, menjelaskan bahwa kemunduran status perempuan terjadi akibat munculnya kepemilikan pribadi, terutama setelah berkembangnya pertanian menetap dan kepemilikan hewan ternak. Dalam masyarakat seperti ini, laki-laki menguasai produksi dan perdagangan, sementara perempuan ditempatkan

sebagai properti dalam sistem sosial-politik yang didominasi laki-laki.⁶⁴

Dalam sistem kapitalisme modern, feminis Marxis menilai bahwa penindasan perempuan dipertahankan karena menguntungkan bagi kepentingan kapitalis. Pertama, melalui apa yang disebut sebagai “eksploitasi domestik”, yaitu ketika buruh laki-laki yang lelah dieksploitasi di tempat kerja kembali ke rumah untuk mendapatkan dukungan emosional dan layanan domestik dari istri mereka, relasi yang secara tidak langsung memperkuat produktivitas kerja mereka. Kedua, perempuan dianggap penting bagi kapitalisme karena berperan dalam mereproduksi generasi buruh baru secara murah. Ketiga, masuknya perempuan ke dalam sektor kerja dinilai menguntungkan karena mereka dibayar lebih rendah, serta menciptakan cadangan buruh yang besar, yang dapat digunakan kapitalis untuk menekan upah dan merusak solidaritas buruh. Oleh karena itu, bagi feminis Marxis, patriarki bukanlah sumber utama penindasan, melainkan sistem kapitalisme itu sendiri. Solusi yang ditawarkan adalah perubahan struktural melalui revolusi kelas. Setelah revolusi, kesetaraan formal belum cukup—perempuan juga harus terbebas dari beban kerja domestik. Sebagaimana ditegaskan oleh Engels, kecuali pekerjaan rumah tangga dan pengasuhan anak dijadikan tanggung jawab publik dan dikelola secara kolektif, maka kesetaraan sejati tidak akan tercapai. Dalam pandangan ini, emansipasi perempuan hanya bisa diraih melalui industrialisasi dan keterlibatan perempuan dalam proses produksi, bukan dengan tetap membebani mereka dengan pekerjaan rumah yang tak terlihat.⁶⁵

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa feminisme Marxis memusatkan kritiknya bukan pada kodrat biologis atau relasi personal semata, tetapi pada struktur ekonomi dan sistem produksi kapitalis yang dinilai menjadi akar dari penindasan perempuan. Berbeda dengan aliran

⁶⁴ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, hal, 91

⁶⁵ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, hal, 93

feminisme lainnya, pendekatan ini menekankan bahwa perubahan sosial sejati hanya bisa dicapai melalui transformasi sistemik dan revolusi kelas, bukan sekadar pemberdayaan individu. Penindasan perempuan dalam pandangan ini bukanlah persoalan relasi antar jenis kelamin, melainkan bentuk eksploitasi dalam logika kapitalisme yang memanfaatkan kerja domestik perempuan secara gratis dan membayar mereka secara tidak setara di ranah publik. Maka, pembebasan perempuan harus melibatkan pembongkaran struktur ekonomi yang timpang dan penataan ulang sistem kerja domestik secara kolektif.

d. Feminisme Sosialis

Penganut aliran konflik yang ketiga adalah feminisme sosialis. Aliran ini, menurut Jaggar (1983), melakukan sintesis antara metode historis materialis Marx dan Engels dengan gagasan personal is political dari kaum feminis radikal. Bagi banyak kalangan, aliran ini dianggap lebih memiliki harapan di masa depan karena analisis yang mereka tawarkan lebih dapat diterapkan oleh umumnya gerakan perempuan. Bagi feminisme sosialis, penindasan perempuan terjadi di kelas mana pun, bahkan revolusi sosialis ternyata tidak serta merta menaikkan posisi perempuan. Atas dasar itu mereka menolak visi marxis klasik yang meletakkan eksploitasi ekonomi sebagai dasar penindasan gender. Sebaliknya, feminisme tanpa kesadaran kelas juga menimbulkan masalah. Oleh karena itu analisis patriarki perlu dikawinkan dengan analisis kelas. Dengan demikian kritik terhadap eksploitasi kelas dari sistem kapitalisme harus dilakukan pada saat yang sama dengan disertai kritik ketidakadilan gender yang mengakibatkan dominasi, subordinasi dan marginalisasi atas kaum perempuan.⁶⁶

Namun banyak orang menganggap bahwa feminisme sosialis ini merupakan pengembangan dari Marxisme. Feminis sosialis mulai dikenal tahun 1970an. Aliran ini memiliki ketegangan antara kebutuhan kesadaran feminin di satu pihak

⁶⁶ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, hal, 94

dan kebutuhan menjaga integritas materialisme marxisme di pihak lain, sehingga analisis patriarki perlu ditambahkan dalam analisis *made of production*. Mereka mengkritik asumsi umum tentang hubungan antara perempuan dengan ekonomi. Hubungan antara partisipasi perempuan dalam ekonomi memang perlu, tapi tidak selalu akan menaikkan status perempuan. Rendahnya tingkat partisipasi berkorelasi dengan rendahnya status perempuan. Tetapi keterlibatan perempuan justru dianggap menjerumuskan perempuan, karena mereka akan dijadikan budak (*virtual slaves*). Bagi feminisme sosialis meningkatnya partisipasi perempuan dalam ekonomi lebih berakibat pada peran antagonis seksual ketimbang status.⁶⁷

Berdasarkan uraian yang telah dijelaskan sebelumnya, feminisme sosialis hadir sebagai bentuk sintesis antara kritik struktural ala Marxisme dan pendekatan kesadaran personal dari feminisme radikal. Aliran ini mengakui bahwa penindasan terhadap perempuan tidak hanya bersumber dari sistem ekonomi kapitalis semata, tetapi juga dari konstruksi sosial patriarkal yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat. Dengan pendekatan ganda terhadap kelas dan gender, feminisme sosialis menekankan perlunya perubahan sistemik yang tidak hanya mencakup revolusi ekonomi, tetapi juga transformasi ideologi dan struktur sosial yang bias gender. Pandangan ini membuka ruang bagi strategi perjuangan yang lebih komprehensif dan realistis, karena tidak menggantungkan harapan hanya pada revolusi kelas atau perubahan kultural semata, melainkan pada integrasi keduanya secara kritis.

2. Gelombang Kedua

a. Psikoanalisis

Meskipun Sigmund Freud bukan seorang feminis, banyak feminis psikoanalitik menemukan dalam pemikirannya landasan penting untuk memahami asal-usul penindasan terhadap perempuan. Freud berpendapat bahwa seksualitas manusia berkembang melalui tahap-tahap psikoseksual sejak

⁶⁷ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, hal, 95

masa kanak-kanak, yaitu tahap oral, anal, phalik, laten, dan genital. Identitas gender, menurut Freud, bukanlah bawaan biologis semata, melainkan hasil dari keberhasilan atau kegagalan individu dalam melewati tahapan-tahapan tersebut. Dalam karya *Three Contributions to the Theory of Sexuality*, Freud menolak pandangan umum pada zamannya yang menganggap anak-anak tidak memiliki dorongan seksual. Ia justru menegaskan bahwa seksualitas anak bersifat *polimorfik-pervers*, di mana seluruh tubuh anak menjadi medan potensial kenikmatan seksual. Anak yang berkembang secara normal akan mengalami pengalihan libido dari kenikmatan tubuh yang menyebar menjadi terfokus pada relasi heteroseksual genital di masa pubertas.⁶⁸

Puncak dari drama psikoseksual terjadi dalam tahap phalik, terutama saat anak menghadapi kompleks Oedipus. Pada anak laki-laki, kompleks ini ditandai dengan dorongan untuk memiliki ibu dan menyingkirkan ayah sebagai pesaing. Namun dorongan ini bercampur dengan rasa cinta dan kagum pada sang ayah, yang menimbulkan konflik emosional. Ketika anak laki-laki menyadari bahwa perempuan tidak memiliki penis, ia menganggap perempuan telah dikastrasi, dan timbul ketakutan bahwa ia pun akan mengalami nasib serupa jika bertindak mengikuti hasratnya. Ketakutan ini mendorongnya menjauh dari sang ibu dan memasuki masa laten, di mana dorongan seksual ditekan. Selama masa ini, ia mulai menginternalisasi nilai-nilai sang ayah dan membentuk superego, yaitu kesadaran moral yang mewakili suara otoritas patriarkal. Keberhasilan melewati kompleks Oedipus menjadi kunci bagi anak laki-laki untuk tumbuh sebagai pria dewasa yang taat pada norma sosial dan siap memikul tanggung jawab budaya.⁶⁹

Sebaliknya, pengalaman anak perempuan dalam kompleks Oedipus jauh lebih rumit. Anak perempuan awalnya

⁶⁸ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, hal.118

⁶⁹ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, hal.119

juga mencintai ibunya, tetapi harus mengalihkan objek cintanya kepada ayah, yang melambangkan apa yang tidak ia miliki penis. Freud menyebut kondisi ini sebagai *penis envy*, yaitu kecemburuan terhadap penis yang muncul ketika anak perempuan menyadari “kekurangannya”. Ia pun mulai membenci ibunya, baik karena ibunya juga tidak memiliki penis, maupun karena ibunya menjadi saingan dalam mendapatkan perhatian ayah. Transisi dari mencintai ibu ke mencintai ayah tidak hanya menyakitkan tetapi juga lebih sulit daripada yang dialami anak laki-laki. Karena tidak ada ancaman kastrasi, anak perempuan tidak memiliki dorongan kuat untuk tunduk pada hukum ayah dan membentuk superego yang kokoh. Akibatnya, perempuan dianggap memiliki kecenderungan narsistik, lebih mementingkan penampilan fisik, serta memiliki rasa malu yang berlebihan. Freud menyimpulkan bahwa perempuan, karena tidak mengalami ketakutan akan kastrasi, cenderung memiliki superego yang lebih lemah dibandingkan laki-laki, dan oleh karena itu dianggap secara moral dan psikologis lebih inferior dalam masyarakat patriarkal.⁷⁰

Berdasarkan uraian sebelumnya, feminisme psikoanalitik lahir dari pembacaan kritis terhadap teori Freud, khususnya dalam hal bagaimana struktur psikoseksual membentuk identitas gender dan relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan. Meskipun Freud tidak secara eksplisit membela kepentingan perempuan, teorinya justru menjadi pijakan penting untuk memahami bagaimana penindasan perempuan dimulai sejak masa kanak-kanak melalui proses internalisasi nilai-nilai patriarkal. Konsep seperti *penis envy*, kompleks Oedipus, dan pembentukan superego menunjukkan bahwa pengalaman psikologis perempuan dibentuk dalam konteks yang tidak setara, bahkan sebelum mereka berhadapan langsung dengan struktur sosial. Dengan demikian, corak utama feminisme psikoanalitik adalah menggali ketimpangan gender

⁷⁰ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, hal.120

dari ranah psikologi terdalam dan memahaminya sebagai hasil konstruksi kultural yang sangat dini, bukan sekadar akibat ketimpangan sosial yang kasat mata.

b. Eksistensialis

Simone de Beauvoir adalah salah satu tokoh paling berpengaruh dalam sejarah pemikiran feminis modern. Ia dikenal luas sebagai pemikir Prancis yang tidak hanya aktif dalam dunia filsafat eksistensial, tetapi juga secara konsisten mengkritik tatanan masyarakat yang menempatkan perempuan dalam posisi tidak setara. Dalam bukunya yang sangat terkenal, *The Second Sex*, Beauvoir menulis pernyataan yang kini menjadi kutipan klasik dalam studi gender: “Seseorang tidak dilahirkan sebagai perempuan, tetapi menjadi perempuan.”⁷¹ Pernyataan ini menunjukkan bahwa identitas perempuan bukanlah sesuatu yang tetap atau alamiah, melainkan dibentuk oleh kebudayaan, pendidikan, norma, dan kebiasaan sosial yang diwariskan dari generasi ke generasi.

Sebagai seorang eksistensialis, Beauvoir memandang bahwa manusia pada dasarnya adalah makhluk bebas yang bertanggung jawab atas dirinya sendiri. Namun ia juga menyadari bahwa kebebasan itu tidak selalu bisa dijalankan secara merata, terutama oleh perempuan yang sering terjebak dalam struktur sosial patriarkal. Dalam *The Ethics of Ambiguity*, ia menjelaskan bahwa hidup manusia selalu berada dalam ketegangan antara menjadi subjek yang bebas dan objek yang dibatasi oleh kondisi sosial atau “faktisitas”.⁷² Bagi perempuan, ketegangan ini menjadi lebih berat karena sejak awal mereka dibentuk untuk menjadi pasif menjadi “yang lain” yang tidak punya kuasa penuh atas pilihan hidupnya. Oleh karena itu, menurut Beauvoir, pembebasan perempuan menuntut kesadaran akan kondisi itu dan keberanian untuk mengambil peran sebagai subjek aktif dalam kehidupan.

⁷¹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, terj. H. M. Parshley (New York: Vintage Books, 2011), hal. 283.

⁷² Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, terj. Bernard Frechtman (New York: Citadel Press, 1947), hal. 40–41.

Pemikiran Beauvoir kemudian menjadi fondasi bagi banyak gerakan feminis setelahnya, terutama dalam gelombang kedua feminisme di Eropa dan Amerika. Ia tidak hanya menulis teori, tetapi juga terlibat langsung dalam berbagai aksi sosial, termasuk perjuangan untuk legalisasi aborsi dan kesetaraan hak kerja.⁷³ Melalui tulisannya, Beauvoir mengajak perempuan untuk tidak sekadar menerima nasib, tetapi merebut kembali ruang kebebasan dan menentukan eksistensinya sendiri. Gagasannya menjadi sangat relevan sampai sekarang karena membuka cara pandang baru dalam memahami relasi gender, tidak sebagai sesuatu yang kodrati, tetapi sebagai konstruksi sosial yang bisa diubah melalui kesadaran, pendidikan, dan tindakan kolektif.

Berdasarkan uraian sebelumnya, feminisme eksistensialis yang dipelopori oleh Simone de Beauvoir memiliki corak utama dalam menolak esensialisasi peran perempuan dan menekankan bahwa identitas gender adalah hasil konstruksi historis dan sosial. Dalam kerangka eksistensialisme, perempuan dipandang sebagai makhluk bebas yang memiliki tanggung jawab untuk menentukan eksistensinya sendiri. Namun, kebebasan ini kerap dikekang oleh norma-norma patriarkal yang telah tertanam sejak awal kehidupan. Dengan menyatakan bahwa “perempuan tidak dilahirkan, melainkan menjadi”, Beauvoir menantang keyakinan bahwa perbedaan gender bersifat alamiah. Sebaliknya, ia menawarkan cara pandang baru bahwa ketimpangan gender dapat dikoreksi melalui kesadaran reflektif, pendidikan, dan keterlibatan perempuan sebagai subjek aktif dalam menentukan jalan hidupnya. Feminisme eksistensialis dengan demikian membuka jalan bagi pemikiran feminis modern untuk terus menggugat ketidakadilan gender sebagai produk konstruksi sosial yang dapat diubah.

3. Gelombang Ketiga

a. Poststruktural

⁷³ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, hal. 98.

Michel Foucault tidak menyebut dirinya seorang feminis, namun pemikirannya telah menjadi pondasi penting bagi perkembangan feminisme poststruktural. Ia melanjutkan dan melampaui pemikiran strukturalis seperti Ferdinand de Saussure dan Claude Lévi-Strauss yang melihat bahasa dan budaya sebagai sistem yang dibentuk oleh perbedaan dan aturan tersembunyi. Foucault mengembangkan pendekatan ini dengan menunjukkan bahwa makna, kebenaran, bahkan identitas diri, tidak bersumber dari sesuatu yang tetap atau universal, melainkan dibentuk oleh relasi kuasa dan wacana yang berlaku dalam suatu masyarakat. Dalam *The Order of Things*, ia menyindir cara berpikir Barat yang mengklaim objektivitas, melalui contoh daftar hewan dari ensiklopedia fiktif Tiongkok, yang tampak tidak masuk akal bagi perspektif ilmiah modern. Hal ini menjadi simbol bahwa kategori dan tatanan pengetahuan apa pun termasuk yang mengatur tentang jenis kelamin dan tubuh sesungguhnya bersifat arbitrer dan historis, bukan kodrati atau netral.⁷⁴

Salah satu kontribusi paling berpengaruh Foucault terhadap feminisme adalah dekonstruksi terhadap konsep subjek modern. Berbeda dari gagasan filsuf seperti Kant yang memandang manusia sebagai makhluk rasional dan otonom, Foucault menyatakan bahwa subjek adalah hasil dari berbagai jaringan kekuasaan yang bekerja melalui institusi, bahasa, dan praktik sosial. Dalam *The History of Sexuality*, ia menjelaskan bahwa kekuasaan tidak hanya menindas dari luar, tetapi juga menciptakan subjek yang secara aktif mengawasi dan mengatur dirinya sendiri melalui internalisasi norma sosial. Fenomena ini sangat relevan dalam konteks tubuh perempuan, di mana standar kecantikan, perilaku sopan, dan ekspresi seksual dibentuk oleh wacana sosial yang menuntut perempuan untuk selalu “menjadi pantas.” Sejumlah feminis poststruktural seperti Sandra Bartky dan Naomi Wolf menggunakan kerangka Foucault ini untuk menganalisis praktik-praktik seperti bedah

⁷⁴ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, hal.181

kosmetik, diet ekstrem, hingga rutinitas kecantikan harian sebagai bentuk *self-surveillance*, perempuan mengawasi dirinya sendiri agar sesuai dengan norma patriarkal, tanpa merasa sedang ditekan.⁷⁵

Kritik feminis ini menunjukkan bahwa kekuasaan bekerja tidak hanya melalui larangan eksplisit, tetapi justru melalui normalisasi, pengetahuan medis, estetika, dan psikologis yang tampaknya wajar. Kathryn Pauly Morgan bahkan menyebut praktik bedah kosmetik sebagai bentuk “penjajahan tubuh perempuan” oleh kekuatan patriarki yang disamarkan sebagai pilihan bebas. Dalamacamata Foucaultian, inilah bentuk kekuasaan modern yang paling halus: ia tidak memaksa secara langsung, tetapi membuat individu merasa mereka sendirilah yang memilih untuk tunduk. Oleh sebab itu, bagi feminisme poststruktural, perlawanan bukan hanya berarti melawan hukum atau lembaga formal, tetapi juga membongkar cara-cara berpikir yang telah mengakar dalam keseharian. Foucault sendiri menegaskan bahwa tujuan kritiknya bukan untuk mengatakan “lihat, kalian terjebak,” tetapi untuk membuka kemungkinan bahwa kita bisa berpikir dan hidup secara berbeda. Maka dari itu, meskipun bukan feminis dalam arti politis, Michel Foucault menjadi tokoh sentral dalam membantu feminisme memahami bahwa tubuh dan identitas perempuan bukanlah realitas tetap, melainkan hasil dari kekuasaan yang bisa dan harus dikritik.⁷⁶

Berdasarkan uraian di atas, feminisme poststruktural memiliki corak utama dalam mendekonstruksi identitas gender sebagai sesuatu yang tidak tetap, melainkan sebagai produk dari wacana dan kekuasaan. Berangkat dari pemikiran Michel Foucault, aliran ini menolak pandangan bahwa identitas perempuan bersifat kodrati atau esensial. Sebaliknya, ia memandang tubuh dan subjektivitas perempuan sebagai hasil konstruksi historis yang dibentuk oleh mekanisme kuasa,

⁷⁵ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, hal. 182

⁷⁶ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, hal. 183

normalisasi sosial, dan praktik diskursif yang bekerja secara halus. Dalam kerangka ini, kekuasaan tidak selalu bersifat represif, melainkan juga produktif, ia membentuk cara individu memahami dirinya dan dunia sekitarnya.

Feminisme poststruktural melihat bahwa penindasan perempuan dapat berlangsung melalui proses internalisasi norma yang membuat perempuan secara sukarela menyesuaikan diri dengan standar sosial patriarkal. Oleh karena itu, bentuk perlawanan yang ditawarkan bukanlah melalui pertentangan langsung terhadap hukum atau sistem, tetapi melalui pembongkaran terhadap bahasa, konsep, dan pengetahuan yang selama ini digunakan untuk menundukkan perempuan. Dengan membuka ruang berpikir yang alternatif, feminisme poststruktural mengajak perempuan untuk memahami dan merumuskan kembali identitasnya di luar batas-batas yang dipaksakan oleh struktur kekuasaan yang mapan.

b. Postmodern

Jacques Derrida, meskipun tidak secara eksplisit berbicara tentang feminisme dalam pengertian politis, memberi sumbangsih besar terhadap fondasi teoritis feminisme postmodern melalui konsep dekonstruksinya. Bagi Derrida, masyarakat dibentuk oleh *Symbolic order*, sebuah sistem tanda, peran, dan ritual sosial yang harus diinternalisasi agar individu dapat berfungsi di dalamnya. Sistem ini mengatur bukan hanya bahasa, tetapi juga norma-norma tentang gender, ras, dan kelas yang harus diterima tanpa banyak pertanyaan oleh individu sejak masa kanak-kanak. Dengan kata lain, simbol dan bahasa sosial tidak hanya menyampaikan makna, tetapi membentuk cara manusia memahami dirinya dan dunianya. Kritik feminis kemudian membaca *Symbolic order* ini sebagai salah satu mekanisme utama dalam mereproduksi norma-norma patriarkal yang membatasi peran perempuan dan mengunci mereka dalam oposisi-oposisi biner seperti laki-laki/perempuan, rasional/emosional, aktif/pasif.⁷⁷

⁷⁷ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, hal. 186

Konsep utama Derrida, yaitu *différance*, menjadi penting bagi feminisme postmodern karena menolak gagasan bahwa terdapat makna tunggal, tetap, dan absolut dalam bahasa maupun identitas. Ia menunjukkan bahwa kata-kata memperoleh makna bukan karena menunjuk langsung pada suatu realitas, melainkan melalui perbedaan dengan kata-kata lain dalam sistem bahasa. Artinya, konsep seperti “perempuan” tidak memiliki makna tetap, melainkan terus berubah tergantung pada konteks, oposisi, dan relasi diskursif lainnya seperti “laki-laki,” “ibu,” atau “wanita ideal.” Dengan membongkar kepercayaan pada oposisi biner yang menjadi dasar banyak konstruksi sosial (termasuk tentang gender), Derrida memungkinkan feminisme untuk mengembangkan pendekatan yang lebih fleksibel, cair, dan inklusif dalam memahami perempuan dan seksualitas. Inilah mengapa tokoh-tokoh seperti Judith Butler banyak terinspirasi dari Derrida dalam membongkar konsep identitas gender sebagai sesuatu yang tidak stabil dan performatif. Dekonstruksi, dalam konteks feminisme, membuka kemungkinan untuk membaca ulang teks, norma, dan institusi yang selama ini dianggap “normal” dan netral, padahal sebenarnya mengandung bias patriarkal yang sangat halus. Seperti dijelaskan oleh Toril Moi, tidak ada satu pun kata, kalimat, atau wacana yang punya makna final. Oleh karena itu, feminisme postmodern yang terinspirasi Derrida tidak lagi mencari esensi dari “perempuan,” melainkan menyoroti bagaimana kategori tersebut dibentuk dan dipertahankan oleh wacana yang hegemonik. Dengan menolak pusat makna dan otoritas tunggal, feminisme dekonstruktif memberi ruang bagi suara-suara yang sebelumnya disingkirkan perempuan kulit berwarna, queer, miskin, atau yang tak sesuai dengan citra perempuan dominan. Derrida, dalam hal ini, menjadi tokoh penting yang mendorong feminisme untuk tidak hanya mengkritik isi patriarki, tetapi juga cara patriarki memproduksi makna dan realitas.⁷⁸

⁷⁸ Rosemarie Tong, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, hal. 187

Berdasarkan uraian sebelumnya, feminisme postmodern yang dipengaruhi oleh pemikiran Jacques Derrida menolak pencarian esensi tunggal tentang apa itu "perempuan". Identitas perempuan tidak dianggap sebagai sesuatu yang tetap dan universal, melainkan sebagai hasil konstruksi simbolik yang terus berubah sesuai konteks sosial dan wacana yang berlaku. Melalui konsep *différance* dan pendekatan dekonstruksi, feminisme ini menyoroti bagaimana makna tentang perempuan dibentuk oleh oposisi-oposisi biner seperti laki-laki/perempuan, aktif/pasif, rasional/emosional yang secara historis telah melanggengkan dominasi patriarki.

Corak utama dari feminisme postmodern terletak pada penolakannya terhadap klaim kebenaran tunggal dan pada upayanya untuk membuka ruang bagi identitas yang cair dan plural. Alih-alih memaksakan satu definisi tentang perempuan, feminisme ini justru menyoroti pentingnya memahami bagaimana kategori "perempuan" dibentuk, disebarkan, dan dipaksakan melalui norma dan budaya dominan. Dengan demikian, feminisme postmodern mendorong pembacaan kritis atas sistem representasi yang mengatur tubuh, seksualitas, dan posisi sosial perempuan, serta berupaya memberi tempat bagi pengalaman-pengalaman yang selama ini disingkirkan oleh arus utama, seperti yang dialami oleh perempuan kulit berwarna, kelompok LGBT, dan perempuan dari kelas sosial terpinggirkan. Dalam kerangka ini, feminisme tidak lagi diarahkan pada pencapaian satu bentuk kebebasan tertentu, melainkan pada pembongkaran cara-cara berpikir yang mengunci perempuan dalam definisi yang sempit dan hegemonik.

C. Kajian Gender dalam Islam

Kajian gender dalam Islam merupakan wilayah diskursus yang terus berkembang seiring dengan meningkatnya kesadaran akan pentingnya kesetaraan dan keadilan dalam kehidupan umat Muslim. Meski sering kali dianggap sebagai ajaran yang patriarkal, Islam dalam esensinya memuat nilai-nilai yang mendukung penghormatan terhadap martabat perempuan. Kajian ini bertujuan untuk menelusuri

dinamika historis, sosial, dan teologis mengenai bagaimana konsep gender dipahami, dipraktikkan, dan ditafsirkan dalam tradisi Islam. Dengan mengulas sejarah perkembangan gagasan gender dalam Islam, peran para penggiat kesetaraan, serta pemikiran feminis Muslim kontemporer, subbab ini menghadirkan perspektif kritis sekaligus konstruktif dalam memahami relasi gender dalam kerangka keislaman yang adil dan inklusif.

1. Sejarah Perkembangan

a. Periode Masa Awal Islam

Sebelum Islam hadir, masyarakat Arab pra-Islam (masa jahiliyah) memiliki sistem sosial yang sangat patriarkis. Perempuan dipandang lemah dan tidak memiliki nilai sosial. Praktik yang menonjol adalah penguburan bayi perempuan hidup-hidup karena dianggap sebagai aib dan beban ekonomi.⁷⁹ Perempuan juga tidak memiliki hak dalam warisan, bahkan mereka bisa diwariskan layaknya barang peninggalan.⁸⁰ Selain itu, posisi perempuan sangat terbatas pada ranah domestik tanpa akses ke ranah publik dan pendidikan. Situasi ini menunjukkan betapa timpangnya relasi gender pada masa itu.

Islam datang membawa perubahan sosial yang radikal. Ajaran Islam secara tegas mengancam praktik penguburan bayi perempuan sebagaimana tercantum dalam QS. al-Takwir [81]: 8–9, di mana bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup akan diminta pertanggungjawaban pada hari kiamat.⁸¹ Perubahan ini tidak berhenti pada aspek moral, melainkan juga menyentuh struktur hukum. Islam menghapus tradisi memperlakukan perempuan sebagai harta warisan, dan menggantinya dengan pengakuan perempuan sebagai subjek hukum yang memiliki hak dan kewajiban. Hal ini ditegaskan dalam QS. al-Nisa' [4]: 7, yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama

⁷⁹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985), hal. 95

⁸⁰ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 142.

⁸¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2005), hal. 595

berhak atas bagian warisan.⁸² Dengan demikian, Islam menghadirkan solusi konkret atas praktik jahiliyah yang merendahkan perempuan.

Selain memberi hak sosial dan hukum, Islam juga menekankan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan. QS. al-Ahzab [33]: 35 menegaskan bahwa keduanya memiliki tanggung jawab yang sama dalam beriman, beramal, dan mendapatkan pahala.⁸³ Pesan ini memperluas reformasi sosial ke ranah spiritual, sehingga perempuan tidak lagi dipandang rendah dalam hubungan mereka dengan Tuhan. Corak ini menjadi fondasi penting dalam konstruksi awal relasi gender di masyarakat Muslim.

Walaupun ruang gerak perempuan tetap banyak berada dalam lingkup keluarga, sejarah mencatat sejumlah figur yang melampaui batas domestik. Khadijah binti Khuwailid dikenal sebagai pedagang sukses dan pendukung utama Nabi Muhammad, sedangkan Aisyah binti Abu Bakar berperan besar dalam transmisi hadis dan pengetahuan agama.⁸⁴ Kehadiran tokoh-tokoh ini menunjukkan bahwa Islam tidak menutup kemungkinan bagi perempuan untuk aktif dalam bidang sosial, ekonomi, maupun keagamaan.

Corak kajian gender pada masa awal Islam bercirikan reformasi sosial dan spiritual. Islam merombak praktik-praktik jahiliyah yang menindas perempuan dengan memberi hak dasar dalam warisan, menghapus status perempuan sebagai objek warisan, serta menekankan kesetaraan dalam tanggung jawab keagamaan. Walau peran publik perempuan masih terbatas, masa ini menandai fondasi penting bagi pengakuan martabat perempuan dalam masyarakat Muslim

b. Periode Pertengahan Islam

⁸² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 52

⁸³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hal. 297

⁸⁴ Fatima Mernissi, *Wanita dalam Islam: Perempuan di Era Nabi* (Bandung: Pustaka, 1994), hal. 45

Setelah semangat reformasi sosial pada masa awal Islam, periode pertengahan memperlihatkan corak yang berbeda. Dunia Islam memasuki fase kemunduran politik dan peradaban. Sejak jatuhnya Baghdad oleh Mongol pada tahun 1258, umat Islam menghadapi fragmentasi politik dengan munculnya dinasti baru seperti Mamluk di Mesir, Turki Utsmani di Anatolia, dan Safawi di Persia. Situasi ini mendorong masyarakat lebih banyak berfokus pada upaya mempertahankan kekuasaan serta identitas di tengah tekanan eksternal, termasuk ekspansi Eropa dan sisa-sisa Perang Salib.⁸⁵

Dalam kondisi seperti itu, dinamika keilmuan ikut mengalami perubahan. Para ulama cenderung mempertahankan warisan fikih klasik tanpa membuka ruang inovasi. Budaya taqlid menguat karena ijtihad dianggap berisiko menimbulkan perpecahan internal di tengah kondisi politik yang tidak stabil.⁸⁶ Tradisi ilmiah lebih diarahkan pada pelestarian pendapat ulama terdahulu, sehingga tidak banyak respons baru terhadap persoalan sosial, termasuk yang terkait dengan relasi gender.

Situasi inilah yang kemudian membuat budaya patriarkis bertahan dan bahkan semakin menguat. Struktur kekuasaan dinasti yang hierarkis menempatkan laki-laki sebagai simbol otoritas, dan pola ini merembes ke dalam kehidupan sosial dan keluarga. Fikih klasik yang sudah mapan semakin meneguhkan peran domestik perempuan, sementara kondisi politik-militer yang genting menjadikan mereka diposisikan sebagai penjaga moralitas rumah tangga. Keterbatasan akses pendidikan formal mempersempit ruang aktualisasi, sehingga peran sosial perempuan makin tereduksi.⁸⁷

Meski demikian, perempuan tidak sepenuhnya hilang dari sejarah intelektual Islam. Masih ada ruang gerak terbatas yang dipertahankan melalui jalur keilmuan. Tokoh seperti Zaynab

⁸⁵ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hal. 271

⁸⁶ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Klasik dan Modern* (Jakarta: Gramedia, 2002), hal. 143

⁸⁷ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992), hal. 67

binti al-Kamal dan Aisyah binti Muhammad ibn ‘Abd al-Hadi tetap dihormati dalam transmisi hadis, menunjukkan bahwa otoritas perempuan dalam ilmu agama tidak sepenuhnya tertutup. Selain itu, di beberapa wilayah, perempuan berperan dalam pendirian lembaga pendidikan kecil melalui waqaf keluarga, meskipun kontribusi mereka lebih bersifat kultural dan keagamaan. Jejak ini memberi gambaran bahwa resistensi perempuan tetap ada, meski belum mampu menggoyahkan dominasi struktur patriarki.⁸⁸

Gambaran ini memperlihatkan adanya tarik-menarik antara struktur patriarkis yang menguat dengan upaya resistensi perempuan yang terbatas. Di satu sisi, faktor politik dan sosial mendorong peminggiran peran publik perempuan, tetapi di sisi lain, tradisi keilmuan Islam masih membuka sedikit ruang bagi mereka untuk diingat sebagai bagian dari otoritas agama. Tarik-menarik inilah yang menjadi wajah khas periode pertengahan, di mana perempuan tetap hadir, meski tidak dalam posisi menentukan arah perubahan sosial.

Corak kajian gender pada periode ini dapat digambarkan sebagai konservatif-defensif. Konservatif, karena pemikiran gender direduksi pada hukum keluarga klasik tanpa inovasi baru. Defensif, karena ajaran agama dijadikan benteng identitas menghadapi ancaman eksternal. Meski terbatas, adanya tokoh perempuan dalam bidang keilmuan menjadi penanda bahwa perempuan tidak sepenuhnya absen, melainkan tetap mencari ruang dalam kerangka yang diatur oleh struktur patriarki. Budaya patriarkis bertahan bukan semata-mata karena ajaran Islam, melainkan karena struktur sosial, dominasi fikih klasik, dan kebutuhan menjaga stabilitas politik. Perempuan tetap memiliki pengakuan hukum dasar, tetapi kehilangan ruang sosial yang lebih luas.

c. Periode Modern Islam

Memasuki abad ke-19, dunia Islam menghadapi perubahan besar. Kolonialisme Barat menancapkan pengaruhnya di Mesir,

⁸⁸ Mohammad Akram Nadwi, *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* (Oxford: Interface Publications, 2007), hal. 83

India, Aljazair, hingga Nusantara. Kekuasaan Turki Utsmani melemah, sementara dunia Barat menguasai sains, teknologi, dan militer. Dalam kondisi seperti ini, masyarakat Muslim dihadapkan pada dilema: mempertahankan tradisi lama atau melakukan pembaruan agar mampu bersaing.⁸⁹

Kehadiran Barat membawa gagasan baru tentang kebebasan individu, pendidikan modern, dan kesetaraan gender. Wacana ini menantang struktur sosial patriarkis yang selama berabad-abad dianggap normal. Kalangan reformis Muslim melihat bahwa kemunduran umat bukan hanya akibat dominasi kolonial, tetapi juga akibat keterbelakangan internal, termasuk terbatasnya peran perempuan dalam pendidikan dan ruang publik.⁹⁰

Budaya patriarkis masih bertahan karena dua faktor utama. Pertama, tafsir fikih klasik tetap dijadikan rujukan utama dalam hukum keluarga, sehingga perempuan tetap diposisikan dalam ruang domestik. Kedua, kolonialisme memanfaatkan struktur patriarkis untuk mengontrol masyarakat, dengan cara mempertahankan otoritas laki-laki sebagai perantara kekuasaan.⁹¹ Dengan begitu, patriarki tidak hanya dilanggengkan oleh tafsir keagamaan, tetapi juga oleh kepentingan politik kolonial.

Meski begitu, pada masa inilah mulai muncul gerakan perempuan Islam yang lebih terorganisasi. Di Mesir, tokoh seperti Qasim Amin menulis *Tahrir al-Mar'ah* (1899) yang menyerukan pentingnya pendidikan perempuan sebagai kunci kebangkitan umat.⁹² Di dunia Muslim lain, tokoh perempuan mulai tampil, seperti Huda Sha'rawi di Mesir yang aktif dalam organisasi sosial, atau Kartini di Nusantara yang memperjuangkan akses pendidikan bagi perempuan Jawa

⁸⁹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hal. 551

⁹⁰ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Klasik dan Modern*, hal. 189

⁹¹ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, hal. 164

⁹² Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah* terj. Laila Ar-Rasyid, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 5–7

melalui surat-suratnya.⁹³ Mereka mewakili fase baru, di mana perempuan tidak hanya diposisikan sebagai penjaga moralitas keluarga, tetapi mulai dipandang sebagai bagian dari proyek kebangkitan umat.

Gerakan perempuan ini tidak lahir dari ruang kosong, melainkan merupakan respon terhadap kebutuhan sosial yang berubah. Industrialisasi dan modernisasi menuntut peran perempuan di ruang publik, sementara wacana reformis Islam berusaha menyesuaikan ajaran agama dengan tantangan modern. Hal ini menciptakan ketegangan: sebagian ulama konservatif menolak, tetapi sebagian lain mendukung dengan argumen bahwa Islam sejak awal tidak menutup akses perempuan terhadap pendidikan dan partisipasi sosial.

Dengan demikian, periode modern awal memperlihatkan transisi penting: dari dominasi patriarki yang kokoh pada masa pertengahan, menuju wacana kritis tentang posisi perempuan. Tarik-menarik antara tradisi dan modernitas membuat perempuan mulai mendapat ruang baru, meskipun masih terbatas pada pendidikan dan peran sosial tertentu.

Adapun corak kajian gender pada periode ini dapat digambarkan sebagai reformis-kritis. Reformis, karena ada usaha untuk membaca ulang ajaran Islam sesuai kebutuhan zaman. Kritis, karena patriarki mulai dipertanyakan melalui wacana pendidikan dan kebangkitan perempuan. Perempuan tetap menghadapi batasan hukum keluarga klasik, tetapi mulai dilihat sebagai aktor penting dalam pembangunan umat

2. Pandangan Feminis Islam Modern

Pandangan feminis Islam modern tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan sebagai respons terhadap realitas sosial dan teologis yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat atas nama agama. Seiring berkembangnya kesadaran kritis di dunia Islam, sejumlah pemikir Muslim mulai mengevaluasi ulang warisan intelektual Islam melalui pendekatan yang lebih kontekstual, egaliter, dan berperspektif keadilan. Upaya ini

⁹³ Agnes Syukur, *Kartini: Surat-surat kepada Ny. Abendanon dan Suaminya* (Jakarta: Balai Pustaka, 1987), hal. 44

memadukan tradisi filsafat, teologi, dan hermeneutika untuk membongkar asumsi patriarkal yang telah lama membingkai relasi gender. Tokoh-tokoh seperti Qasim Amin, Husein Muhammad, dan Amina Wadud menjadi penting karena masing-masing mewakili fase dan pendekatan yang berbeda dalam perjuangan intelektual dan spiritual menuju kesetaraan gender dalam Islam. Pemikiran mereka memperlihatkan bahwa reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan bukanlah bentuk pembangkangan, melainkan usaha filosofis untuk mengembalikan ruh keadilan dalam ajaran Islam.

a. Qasim Amini

Qasim Amin (1865–1908) merupakan salah satu tokoh pembaharu dan feminis Muslim awal yang muncul dari Mesir. Gagasan-gagasannya tentang perempuan dan kebebasan berpikir muncul dari latar belakang intelektual yang kuat, termasuk pengaruh dari pemikir reformis seperti Muhammad Abduh. Pendidikan formalnya di Fakultas Hukum Universitas Montpellier di Prancis membuka cakrawala pemikiran Qasim terhadap kebudayaan Barat, khususnya dalam hal kesetaraan gender dan peran perempuan di masyarakat. Sekembalinya ke Mesir, ia melahirkan dua karya monumental: *Tahrir al-Mar'ah* (1900) dan *al-Mar'ah al-Jadidah* (1901), yang menjadi tonggak penting dalam diskursus emansipasi perempuan Muslim di dunia Islam modern.⁹⁴

Dalam pandangan Qasim Amin, penting untuk membedakan antara jenis kelamin (*sex*) dan peran sosial yang disandingkan pada jenis kelamin tersebut (*gender*). Ia tidak secara eksplisit menggunakan istilah-istilah modern ini, namun kerangka berpikirnya mengarah pada perbedaan antara kondisi biologis perempuan dan peran sosial yang dikonstruksikan secara historis. Menurutnya, perempuan kerap dipingit, dibatasi ruang geraknya, dan dijauhkan dari pendidikan serta aktivitas sosial bukan karena kodrat biologis mereka, tetapi karena struktur sosial yang diskriminatif. Ia

⁹⁴ Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah* (Pembebasan Perempuan), terj. Laila Ar-Rasyid (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 3.

menyebut praktik semacam ini sebagai penyebab utama keterbelakangan umat Islam.⁹⁵

Qasim menegaskan bahwa Islam sejatinya menempatkan perempuan setara dengan laki-laki dalam hal tanggung jawab moral dan hukum. Ia menolak pandangan bahwa perempuan tidak cukup rasional untuk menentukan kehendaknya sendiri. Ia mengkritik ketidakadilan sistemik yang memperlakukan perempuan sebagai agen moral hanya ketika mereka melakukan kesalahan, tetapi mengabaikan kebebasan mereka dalam situasi normal. “Jika perempuan dianggap cukup rasional untuk menerima hukuman atas tindak pidana,” tulis Qasim, “maka mereka juga harus diakui sebagai individu yang berhak atas kebebasan berpikir dan bertindak.”⁹⁶ Pandangan ini menunjukkan bahwa perbedaan biologis (*sex*) tidak dapat dijadikan dasar pembatasan peran sosial (*gender*).

Lebih lanjut, Qasim mengaitkan kebebasan perempuan dengan kemajuan masyarakat secara umum. Ia menegaskan bahwa kebebasan bukanlah bentuk penyimpangan moral, tetapi justru mendidik perempuan agar lebih bertanggung jawab atas dirinya. “Kebebasan akan menambah pemahaman perempuan akan kehormatan dan tanggung jawab pribadi mereka,” tulisnya dalam *Tahrir al-Mar’ah*.⁹⁷ Ia bahkan menyodorkan statistik dari negara-negara Eropa untuk mendukung pandangannya bahwa perempuan yang merdeka justru lebih dihormati, dan bukan sebaliknya.

Salah satu kritik tajamnya diarahkan kepada praktik pemingitan yang pada masanya merupakan norma sosial yang dominan di Mesir. Bagi Qasim, pemingitan perempuan adalah bentuk pelanggaran terhadap nilai-nilai keadilan dalam Islam. Solusi yang ia ajukan adalah pendidikan yang setara antara laki-laki dan perempuan. Ia menolak model pendidikan berbeda berdasarkan jenis kelamin. Menurutnya, memisahkan jenis pendidikan berdasarkan gender hanyalah reproduksi

⁹⁵ Qasim Amin, *Tahrir al-Mar’ah* (Pembebasan Perempuan), hal. 25

⁹⁶ Qasim Amin, *al-Mar’ah al-Jadidah* [Perempuan Baru], terj. M. Aminuddin (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. 43

⁹⁷ Qasim Amin, *al-Mar’ah al-Jadidah* [Perempuan Baru], hal. 25

ketidakadilan dan bentuk pembodohan yang sistematis terhadap separuh populasi masyarakat.⁹⁸ “Separuh dari bangsa ini adalah perempuan, dan membiarkan mereka dalam kebodohan berarti membiarkan separuh bangsa kita lumpuh,” tulisnya dalam *al-Mar’ah al-Jadidah*.⁹⁹

Melalui dua karya utamanya, Qasim mengembangkan ide bahwa gender bukanlah takdir tetap yang melekat pada seks biologis, melainkan hasil rekayasa sosial yang bisa dikoreksi. Ia menolak dikotomi klasik yang menganggap perempuan sebagai makhluk lemah, emosional, dan hanya layak di ranah domestik. Ia meyakini bahwa perempuan, bila diberi kesempatan yang setara, akan mampu berkontribusi dalam kemajuan masyarakat dan bangsa. Dengan demikian, Qasim menjadi pelopor dalam membangun pemikiran bahwa kesetaraan gender adalah bagian dari tujuan syariat Islam, bukan bertentangan dengannya.¹⁰⁰

Meskipun ide-idenya menuai kritik tajam dari kalangan ulama Al-Azhar, Qasim tetap mempertahankan pendiriannya. Ia menyatakan bahwa “memingit perempuan dan membatasi gerakannya justru bertentangan dengan syariat Islam yang menempatkan perempuan dan laki-laki dalam kedudukan yang sejajar dalam tanggung jawab sosial dan moral.”¹⁰¹ Dengan demikian, gagasan Qasim Amin tentang kesetaraan gender tidak hanya didasarkan pada pemikiran Barat semata, tetapi juga pada interpretasi rasional terhadap ajaran Islam yang menjunjung keadilan dan kesetaraan.

b. Amina Wadud

Amina Wadud Muhsin adalah salah satu pemikir feminis Muslim kontemporer yang memiliki pengaruh signifikan dalam kajian gender berbasis Islam. Ia lahir di Malaysia dan menempuh pendidikan tinggi di dalam dan luar negeri. Gelar master diperolehnya dari University of Michigan pada 1989,

⁹⁸ Qasim Amin, *Tahrir al-Mar’ah*, hal. 37

⁹⁹ Qasim Amin, *al-Mar’ah al-Jadidah*, hal. 62

¹⁰⁰ Qasim Amin, *al-Mar’ah al-Jadidah*, hal. 90

¹⁰¹ Qasim Amin, *Tahrir al-Mar’ah*, hal. 102

dan gelar doktor dari Harvard University pada 1993. Saat ini ia menjadi profesor di Universitas Commonwealth, Virginia, Amerika Serikat. Salah satu karya monumentalnya adalah *Qur'an and Woman* (1992), yang kemudian dilanjutkan dengan *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006). Dalam karyanya itu, Amina menunjukkan pembacaan ulang terhadap ayat-ayat Alquran dengan mempertimbangkan perspektif perempuan sebagai subjek aktif dalam teks dan sejarah Islam.¹⁰²

Amina Wadud mengawali kerangka pemikirannya dengan mengkritik tafsir-tafsir klasik yang dianggap bias maskulin. Menurutnya, sebagian besar karya tafsir yang berkembang selama berabad-abad ditulis secara eksklusif oleh laki-laki dan hanya merepresentasikan pengalaman, visi, dan kepentingan laki-laki. Pengalaman perempuan serta sudut pandangnya tidak mendapat ruang dalam konstruksi tafsir tersebut. Tafsir seperti itu disebutnya sebagai tafsir tradisional, yang ditulis dengan pendekatan atomistik, yakni dengan memisahkan ayat satu per satu tanpa membangun sintesis tematik yang kontekstual dan menyeluruh.¹⁰³ Dalam kerangka inilah, Amina secara implisit menyampaikan bahwa peran gender yang dilekatkan pada perempuan dalam tafsir-tafsir tersebut bukanlah turunan dari kehendak ilahi, melainkan hasil dari konstruksi sosial dan interpretasi manusia yang dibentuk oleh sistem patriarki.

Dalam kritik selanjutnya, Amina membagi corak tafsir yang berkembang mengenai perempuan ke dalam tiga kategori: tradisional, reaktif, dan holistik. Tafsir reaktif muncul sebagai tanggapan terhadap ketidakadilan gender, tetapi seringkali tidak memiliki akar kuat dalam Alquran itu sendiri. Tafsir ini cenderung bersifat ideologis dan kurang menyatu dengan semangat keislaman karena menggunakan

¹⁰² Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, terj. Nashiruddin Baidan dkk. (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. x-xi

¹⁰³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 7-8

pendekatan feminisme modern tanpa integrasi teologis yang memadai. Sementara itu, tafsir holistik, menurut Amina, adalah pendekatan ideal yang tidak hanya menyatukan beragam metode tafsir klasik dan kontemporer, tetapi juga mengaitkan Alquran dengan persoalan sosial, politik, dan moral masa kini. Tafsir jenis ini, yang digunakan Amina sendiri, menempatkan perempuan sebagai subjek interpretatif yang setara, dan membebaskan mereka dari narasi subordinatif yang selama ini dilekatkan melalui teks.¹⁰⁴

Dalam hal metodologi, Amina Wadud mengadopsi pendekatan neomodernis yang terinspirasi dari Fazlur Rahman. Ia percaya bahwa pesan Alquran tidak bisa dibatasi oleh konteks historis tempat wahyu diturunkan, namun harus ditafsirkan secara kontekstual sesuai realitas zaman. Dalam pandangan ini, makna teks bersifat dinamis dan harus dimaknai ulang oleh setiap generasi Muslim berdasarkan tantangan dan situasi sosial mereka. Konsep ini menjadi dasar dari metode tafsir Amina yang menekankan bahwa Alquran adalah teks yang hidup, yang perlu terus diperbaharui maknanya secara kritis dan reflektif.¹⁰⁵

Terkait dengan perbedaan antara gender dan seks, Amina tidak menafikan perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan (*sex*), namun ia menolak bahwa perbedaan biologis itu dijadikan dalih untuk membenarkan struktur sosial yang timpang (*gender*). Dengan kata lain, seks bersifat kodrati, tetapi gender adalah konstruksi sosial yang bisa dikritisi dan direkonstruksi. Amina tidak mencari pengganti patriarkisme dengan matriarkisme, melainkan menginginkan sistem yang adil dan kolaboratif antara dua jenis kelamin. Dalam *Qur'an and Woman*, ia menyatakan bahwa semangat

¹⁰⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 9-11

¹⁰⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 22-23; lihat juga Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hal. 5-7.

dasar ajaran Islam adalah keadilan dan kesetaraan, bukan dominasi satu jenis kelamin atas lainnya.¹⁰⁶

Konsepsi keadilan yang diusung Amina melampaui ranah publik seperti negara dan masyarakat, dan menjangkau relasi paling intim dan mikro dalam keluarga. Ia ingin agar keadilan gender diterapkan mulai dari ruang domestik, tempat relasi gender berlangsung setiap hari, hingga ke ranah institusional dan struktural. Dalam pemikirannya, perempuan memiliki hak penuh untuk menafsirkan agama, menjadi pemimpin, bahkan menjadi imam bagi laki-laki dan perempuan, seperti yang ia tunjukkan dalam peristiwa kontroversial ketika menjadi khatib dan imam shalat Jumat di New York tahun 2005. Peristiwa ini mengguncang banyak ulama dunia, termasuk Yusuf al-Qaradawi, dan memperlihatkan bahwa Amina tidak hanya menawarkan teori, tetapi juga praktik feminisme Islam yang radikal dan membebaskan.¹⁰⁷

Secara keseluruhan, Amina Wadud memperjuangkan reinterpretasi teks suci dari perspektif perempuan, dengan tujuan membangun kesetaraan dan menghapus diskriminasi yang terjadi akibat pembacaan yang bias gender. Ia mengusulkan agar umat Islam terus menggali makna Alquran secara kreatif dan kritis, bukan dengan membebek pada tafsir lama yang bersifat androsentris. Dalam hal ini, Amina Wadud menempatkan perempuan sebagai subjek aktif dalam proses keberagaman, bukan sebagai objek pasif dari doktrin dan hukum.¹⁰⁸

c. KH. Husein Muhammad

KH. Husein Muhammad adalah salah satu tokoh ulama kontemporer Indonesia yang menonjol dalam bidang fikih dan gender. Lahir di Cirebon tahun 1953, beliau merupakan alumni Pondok Pesantren Lirboyo dan Termas, serta lulusan Universitas Al-Azhar, Kairo. Ia dikenal luas sebagai ulama

¹⁰⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 35–36.

¹⁰⁷ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006), hal. 1-5

¹⁰⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 57–58

yang berpandangan progresif dalam isu-isu keadilan gender dan hak-hak perempuan. Selain aktif dalam jaringan ulama pro-perempuan dan organisasi seperti Rahima serta Komnas Perempuan, Husein juga menulis beberapa karya penting, seperti *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2001), *Islam Agama Ramah Perempuan* (2011), dan *Jihad Melawan Kekerasan terhadap Perempuan* (2014).

Dalam banyak karyanya, Husein Muhammad membedakan antara seks dan gender secara jelas. Menurutnya, seks adalah aspek biologis yang melekat pada tubuh manusia sebagai laki-laki dan perempuan, sementara gender adalah konstruksi sosial yang dibentuk oleh budaya, tradisi, dan sistem kekuasaan patriarkal. Ia menyatakan bahwa banyak ketimpangan yang dialami perempuan selama ini bukan disebabkan oleh kodrat biologisnya, tetapi oleh sistem penafsiran agama yang bias terhadap laki-laki. “Yang membuat perempuan tertindas bukanlah teks agama, melainkan tafsir dan praktik sosial yang tidak adil,” tegasnya dalam *Fiqh Perempuan*.¹⁰⁹

Husein menyoroti bahwa tafsir-tafsir fikih klasik yang menyudutkan perempuan seringkali dibentuk dalam ruang dan konteks masyarakat patriarkal, di mana laki-laki mendominasi sebagai subjek penafsir. Dalam masyarakat semacam ini, perempuan hanya hadir sebagai objek hukum, bukan sebagai subjek yang aktif dan setara. Oleh karena itu, ia mendorong lahirnya tafsir-tafsir baru yang melibatkan perempuan sebagai penafsir dan berangkat dari pengalaman serta realitas perempuan sendiri.¹¹⁰ Dengan kata lain, ia mendukung pendekatan tafsir partisipatif dan inklusif, sejalan dengan prinsip egalitarianisme Islam.

Dalam banyak forum, KH. Husein menegaskan bahwa nilai dasar ajaran Islam adalah keadilan dan kemaslahatan,

¹⁰⁹ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. xvi. ↵

¹¹⁰ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, hal. 25-27

bukan dominasi satu jenis kelamin atas yang lain. Hal ini membuatnya mengkritik keras praktik-praktik keagamaan yang meminggirkan perempuan, seperti pelarangan perempuan mengakses pendidikan, keterlibatan dalam kepemimpinan, atau pembatasan dalam ruang publik. Ia menekankan bahwa semua manusia, laki-laki dan perempuan, memiliki potensi dan hak yang sama untuk berkembang, sebagaimana tercermin dalam QS. al-Ḥujurāt [49]:13 tentang penciptaan manusia dari satu asal, serta QS. al-Taubah [9]:71 tentang keimanan dan tanggung jawab sosial laki-laki dan perempuan.¹¹¹

Dalam membongkar struktur gender dalam fikih, Husein tidak menolak tradisi secara membabi buta. Ia tetap menghargai kontribusi ulama klasik, namun menyerukan perlunya ijtihad kontekstual dalam menghadapi perubahan zaman. Ia percaya bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan terbuka terhadap pembacaan ulang, terutama dalam hal yang menyangkut hak-hak perempuan. Dalam hal ini, pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan hukum Islam) sangat penting sebagai dasar untuk menimbang keadilan substantif dalam relasi gender.¹¹²

Secara teologis, Husein juga mengkritisi penggunaan dalil-dalil yang menyudutkan perempuan secara tekstualis dan literal. Misalnya, dalam kasus pemahaman tentang kepemimpinan perempuan (QS. al-Nisā' [4]:34), ia menunjukkan bahwa makna *qawwāmūn* tidak serta-merta menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan, melainkan menunjukkan relasi tanggung jawab sosial yang dapat berubah sesuai konteks sosial dan budaya.¹¹³ Ia menyerukan tafsir yang berbasis kesetaraan, bukan hierarki gender.

¹¹¹ KH. Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hal. 45–47

¹¹² KH. Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hal. 55–56

¹¹³ KH. Husein Muhammad, *Jihad Melawan Kekerasan terhadap Perempuan* (Jakarta: Rahima, 2014), hal. 61–63.

KH. Husein juga menekankan bahwa hakikat kesalehan tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh ketaatan, etika, dan tanggung jawab sosial. Oleh karena itu, perempuan memiliki hak yang sama untuk menjadi pemimpin, pengajar, bahkan ulama. Dalam banyak pesannya, ia mendorong perempuan untuk masuk ke ruang-ruang otoritas keagamaan dan menjadi penafsir atas nasibnya sendiri. Ia bahkan menyatakan bahwa “perempuan memiliki otoritas penuh untuk menjadi mujtahidah dan ulama sebagaimana laki-laki.”¹¹⁴

Lebih jauh, Husein Muhammad menyadari bahwa perubahan sosial dan pembebasan perempuan tidak bisa hanya dilakukan melalui teori, tetapi juga praktik dan kebijakan konkret. Oleh karena itu, ia aktif dalam pemberdayaan perempuan korban kekerasan, pendidikan gender berbasis pesantren, serta advokasi hukum. Ia terlibat dalam penyusunan UU Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (UU PKDRT) dan berbagai kebijakan terkait perempuan. Ini menandakan bahwa perjuangannya bukan hanya wacana, tetapi juga aktivisme berbasis teologi.

Dengan demikian, pandangan KH. Husein Muhammad tentang gender dan seks menekankan pentingnya keadilan substantif, pembacaan ulang teks keagamaan yang kontekstual dan berperspektif perempuan, serta keterlibatan perempuan sebagai subjek aktif dalam ruang keagamaan dan sosial. Seks diakui sebagai realitas biologis yang tetap, tetapi gender adalah hasil konstruksi sosial dan budaya yang bisa diubah melalui pemikiran dan perjuangan. Pandangan ini membuat Husein Muhammad menjadi tokoh sentral dalam wacana feminisme Islam di Indonesia, yang berakar kuat dalam tradisi keilmuan Islam tetapi terbuka terhadap pendekatan kontemporer.

¹¹⁴ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hal. 92

BAB III

JUDITH BUTTLER DAN MURTADHA

MUTHAHHARI

Bab ini akan menguraikan secara komprehensif pemikiran dua tokoh penting yang berasal dari latar belakang filsafat dan tradisi intelektual yang sangat berbeda: Judith Butler, seorang filsuf postmodern asal Amerika Serikat yang terkenal melalui teori performativitas gender, dan Murtadha Muthahhari, seorang ulama sekaligus filsuf Iran yang berperan besar dalam pembentukan filsafat perempuan dalam kerangka Islam. Pemaparan ini dimulai dengan penelusuran atas biografi, latar intelektual, serta struktur pemikiran masing-masing tokoh, guna memahami landasan filosofis yang membentuk gagasan mereka tentang identitas gender, seksualitas, dan moralitas. Dengan menyandingkan dua tokoh ini secara sistematis, bab ini tidak hanya bertujuan membedah teori mereka secara deskriptif, tetapi juga membuka jalan bagi analisis perbandingan dalam bab berikutnya, terutama dalam hal bagaimana identitas perempuan dipahami, diproduksi, dan diberi nilai dalam ranah ontologis, epistemologis, dan aksiologis.

A. Judith Butler dan Pemikirannya

Dalam rangka memahami analisis performatif Judith Butler secara mendalam, langkah awal yang esensial adalah menelusuri landasan pemikiran yang melatarbelakangi teori performativitas gender yang ia kembangkan. Subbab ini akan membahas konsep dasar tentang gender sebagai titik tolak untuk menjelaskan kerangka epistemologis yang menjadi fondasi teori Butler.

Pemaknaan terhadap gender dalam perspektif Butler tidak sekadar merujuk pada perbedaan biologis atau identitas tetap yang melekat secara kodrati, melainkan merupakan hasil konstruksi sosial dan kultural yang terus-menerus diproduksi melalui tindakan-tindakan performatif. Oleh karena itu, memahami konsep gender dalam pemikiran Butler menjadi krusial untuk membedah bagaimana struktur sosial menciptakan, mempertahankan, dan menegosiasikan identitas-identitas gender dalam kehidupan sehari-hari.

1. Biografi

Judith Pamela Butler adalah salah satu tokoh paling berpengaruh dalam dunia filsafat kontemporer, khususnya dalam bidang teori gender, feminisme, dan kritik sosial. Ia lahir pada 24 Februari 1956 di Cleveland, Ohio, Amerika Serikat, dalam sebuah keluarga Yahudi Reform yang secara intelektual cukup terbuka. Minatnya terhadap filsafat telah tumbuh sejak usia remaja. Pada usia sekitar empat belas tahun, Butler mulai aktif berdiskusi dengan seorang rabi setempat mengenai isu-isu etika, eksistensialisme, dan fenomenologi sebuah pengalaman awal yang memperkuat fondasi intelektualnya.¹¹⁵

Butler menempuh pendidikan sarjana di Bennington College, dan kemudian melanjutkan ke Yale University, di mana ia memperoleh gelar B.A. pada tahun 1978 dan gelar-gelar lanjutan M.A., M.Phil., dan Ph.D. semuanya dalam bidang filsafat. Disertasinya berfokus pada penerimaan pemikiran G.W.F. Hegel di kalangan pemikir Prancis abad ke-20, khususnya dalam tradisi fenomenologi dan pascastrukturalisme, yang kelak menjadi dasar penting dalam arah pemikirannya sendiri.¹¹⁶

Karier akademik Butler dimulai di beberapa universitas ternama di Amerika Serikat, termasuk Wesleyan University, George Washington University, dan Johns Hopkins University.¹¹⁷ Sejak tahun 1993, ia bergabung dengan University of California, Berkeley, dan pada tahun 1998 diangkat sebagai Maxine Elliot Professor of Rhetoric and Comparative Literature.¹¹⁸

Selain sebagai akademisi, Butler juga dikenal sebagai aktivis hak asasi manusia yang vokal. Ia terlibat dalam berbagai organisasi seperti *Center for Constitutional Rights* dan *Jewish Voice for*

¹¹⁵ *Encyclopædia Britannica*, *Judith Butler*, lihat di <https://www.britannica.com/biography/Judith-Butler>, diakses pada tanggal 24 Juni 21.10

¹¹⁶ *Colorado State University, Women's History Month Profile: Judith Butler*, lihat di <https://english.colostate.edu/news/womens-history-month-judith-butler/>, diakses pada tanggal 24 Juni 21.14

¹¹⁷ *Colorado State University, Women's History Month Profile: Judith Butler*, lihat juga di *Wikipedia Judith Butler*

¹¹⁸ The European Graduate School, *Judith Butler Biography*, lihat di <https://pact.egs.edu/biography/judith-butler/>, diakses pada tanggal 24 Juni 21.27

Peace, serta aktif menyuarakan isu-isu keadilan sosial global termasuk advokasi untuk kebebasan akademik, penolakan terhadap kekerasan, dan solidaritas terhadap Palestina. Identitas pribadinya pun menjadi bagian dari perjuangannya. Sejak tahun 2020, Butler menyatakan diri sebagai non-biner dan memilih menggunakan kata ganti “*they/them*” dalam kehidupan publik mereka.¹¹⁹

Secara akademik, kontribusi Butler telah diakui secara luas. Mereka menerima berbagai penghargaan bergengsi seperti *Andrew Mellon Award for Distinguished Academic Achievement* (2009–2013), *Adorno Prize* dari Frankfurt (2012), dan *Brudner Prize* dari Yale University. Pada tahun 2014, pemerintah Prancis menganugerahkan gelar *Chevalier of the Order of Arts and Letters* atas kontribusinya dalam ranah humaniora. Mereka juga terpilih sebagai anggota tetap dalam lembaga-lembaga ilmiah prestisius seperti *American Academy of Arts and Sciences* dan *British Academy*.¹²⁰

Beberapa karya pentingnya antara lain: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (1993), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997), *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000), *Undoing Gender* (2004), *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence* (2004), *Giving an Account of Oneself* (2005), *Frames of War: When Is Life Grievable?* (2009), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), *Dispossession: The Performative in the Political*

¹¹⁹ *Research Biography Judith Butler* UC Berkeley, lihat di <https://vcresearch.berkeley.edu/faculty/judith-butler>, diakses pada tanggal 24 Juni 21.32

¹²⁰ Kathleen Maclay, *Judith Butler wins Mellon Award*, lihat di https://newsarchive.berkeley.edu/news/media/releases/2009/03/19_butler.shtml, diakses pada tanggal 24 Juni 21.38

(2013, bersama Athena Athanasiou), *Senses of the Subject* (2015), dan *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*.¹²¹

Karya-karya Butler ini telah membentuk arus utama dalam filsafat kontinental, teori kritis, feminisme, studi gender dan queer, serta etika politik. Mereka juga dipercaya menduduki jabatan internasional bergengsi seperti *Hannah Arendt Chair* di *European Graduate School*, serta menjadi pembicara utama dalam forum-forum akademik seperti *Wellek Lectures*, *Messenger Lectures*, dan *Tanner Lectures on Human Values*.¹²²

2. Landasan Pemikiran

Sebagai salah satu filsuf feminis dan teoritikus postmodern terkemuka, Judith Butler menyumbangkan paradigma baru dalam memahami identitas manusia melalui pendekatan dekonstruktif dan anti-esensialis. Landasan pemikirannya mencerminkan keterlibatannya dengan filsafat post-strukturalis, teori wacana, serta etika politik kontemporer. Pemikiran Butler dapat dijabarkan dalam tiga pilar utama sebagai berikut:

a. Post-Strukturalisme dan Anti-Esensialisme

Judith Butler adalah pemikir yang berakar kuat dalam tradisi post-strukturalisme, suatu aliran filsafat yang menolak pandangan bahwa makna, identitas, dan struktur sosial bersifat tetap dan universal. Dalam kerangka ini, realitas sosial dipandang tidak pernah final atau absolut, melainkan selalu dikonstruksi oleh bahasa, wacana, dan kekuasaan. Butler mengembangkan pendekatan ini untuk mengkritisi berbagai kategori identitas yang dianggap alamiah, seperti jenis kelamin, gender, atau seksualitas. Ia menolak anggapan bahwa identitas manusia memiliki esensi yang melekat sejak lahir; sebaliknya, identitas itu dibentuk melalui struktur sosial, budaya, dan sejarah tertentu yang senantiasa berubah.¹²³

¹²¹ Tyna Fritschy, *Judith Butler: Biography*, lihat di https://www.academia.edu/33338927/Judith_Butler_Biography, diakses pada tanggal 24 Juni 2022.

¹²² The European Graduate School, *Judith Butler Biography*, lihat di <https://pact.egs.edu/biography/judith-butler/>, diakses pada tanggal 24 Juni 2022.

¹²³ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), hal. viii–ix

Landasan filosofis ini sangat dipengaruhi oleh pemikiran Michel Foucault, terutama dalam hal bagaimana kekuasaan bekerja bukan hanya melalui represi, tetapi juga melalui pembentukan pengetahuan dan norma sosial. Bagi Butler, kekuasaan tidak hanya menekan individu dari luar, melainkan juga membentuk cara seseorang memahami diri sendiri. Ia menyatakan bahwa apa yang disebut sebagai “identitas” adalah hasil dari proses normatif yang mengatur cara-cara hidup tertentu agar dapat dikenali, diterima, dan dianggap wajar dalam suatu tatanan sosial.¹²⁴ Dalam pandangan ini, identitas bukanlah penemuan diri, melainkan hasil dari kerja kekuasaan yang telah berlangsung lama dalam sejarah.

Di sisi lain, pengaruh Jacques Derrida juga sangat penting dalam membentuk kerangka pikir Butler, terutama melalui metode dekonstruksi. Derrida menunjukkan bahwa oposisi-oposisi biner dalam filsafat Barat seperti laki-laki/perempuan, akal/tubuh, atau alam/budaya tidak bersifat netral, melainkan menyembunyikan relasi hierarkis. Butler menggunakan pendekatan ini untuk membongkar struktur oposisi yang selama ini membentuk cara masyarakat memahami manusia.¹²⁵ Dengan mendekonstruksi kategori-kategori ini, Butler membuka ruang bagi pemahaman identitas yang lebih inklusif, terbuka, dan tidak dikurung oleh definisi yang kaku.

Dalam bukunya *Gender Trouble*, Butler menyampaikan kritik terhadap kecenderungan filsafat dan teori sosial yang masih bergantung pada konsep identitas tetap. Ia menulis:

*“The challenge for rethinking subversive possibilities is to resist the knowing subject, the one who knows with certainty what it is, who it is, and what it must do.”*¹²⁶

Pernyataan ini mencerminkan upaya Butler untuk menjauh dari model pemikiran yang menganggap subjek manusia dapat benar-benar mengenali dan menentukan dirinya sendiri secara

¹²⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*, terj. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978), hal. 92–102

¹²⁵ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, terj. Gayatri C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), hal. 65–66

¹²⁶ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. xxi

utuh dan mutlak. Bagi Butler, setiap bentuk identitas selalu berada dalam konteks sosial tertentu yang membatasi dan membentuknya. Dengan demikian, pemahaman terhadap identitas tidak bisa dilepaskan dari kritik terhadap bahasa, norma, dan institusi yang menciptakannya.

Secara keseluruhan, pendekatan post-struktural dan anti-esensialis Butler tidak dimaksudkan untuk menolak eksistensi identitas, melainkan untuk mempertanyakan bagaimana identitas itu dibentuk, siapa yang berwenang mendefinisikannya, dan siapa yang tersingkir darinya. Inilah yang menjadikan pemikirannya relevan dalam konteks pembebasan kelompok-kelompok yang selama ini termarginalkan dalam sistem sosial yang normatif.

b. Kritik terhadap Subjek Modern dan Eksistensialisme

Salah satu aspek penting dalam pemikiran Judith Butler adalah kritiknya terhadap konsep subjek dalam filsafat modern, terutama terhadap model subjek yang otonom, rasional, dan memiliki identitas tetap. Dalam tradisi modern, subjek sering kali dipahami sebagai pusat kesadaran yang bebas menentukan dirinya sendiri sebagaimana tergambar dalam filsafat Descartes hingga eksistensialisme Sartre. Namun, bagi Butler, pemahaman seperti ini tidak hanya menyederhanakan realitas manusia, tetapi juga mengabaikan dimensi sosial, historis, dan normatif yang membentuk subjek sejak awal.¹²⁷

Eksistensialisme, khususnya dalam pemikiran Jean-Paul Sartre, menekankan bahwa manusia pada dasarnya bebas dan bertanggung jawab sepenuhnya atas pembentukan makna hidupnya. Sartre menyatakan bahwa “eksistensi mendahului esensi,” artinya manusia tidak memiliki kodrat bawaan dan harus menciptakan dirinya melalui tindakan.¹²⁸ Tetapi menurut Butler, gagasan tersebut masih terlalu mengidealkan kebebasan individu, tanpa mempertimbangkan kondisi sosial yang

¹²⁷ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), hal. 199–203.

¹²⁸ Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, terj. Carol Macomber (New Haven: Yale University Press, 2007), hal. 22.

membatasi pilihan dan menentukan arah kehidupan seseorang.¹²⁹

Butler melihat bahwa subjek manusia tidak pernah berada di luar jaringan kekuasaan dan bahasa. Dalam bukunya *The Psychic Life of Power*, ia mengajukan kritik terhadap filsafat yang mengandaikan adanya “diri sejati” yang bisa sepenuhnya dikenali dan diekspresikan. Ia menyatakan “*Subjection signifies the process of becoming subordinated by power as well as the process of becoming a subject.*”¹³⁰

Dengan kata lain, proses menjadi subjek selalu terkait erat dengan penaklukan terhadap norma. Seseorang hanya bisa menjadi “diri” yang dikenali secara sosial apabila ia tunduk pada aturan dan struktur yang telah ditetapkan masyarakat. Maka, menjadi subjek bukan hanya soal memiliki kesadaran, tetapi juga soal ditentukan dan dibatasi oleh kekuasaan yang telah bekerja bahkan sebelum seseorang mengenal dirinya sendiri.

Model pemikiran ini berbeda secara tajam dari konsep subjektivitas dalam filsafat humanisme klasik maupun eksistensialisme. Butler tidak memandang identitas sebagai sesuatu yang bisa ditentukan secara bebas, melainkan sebagai hasil dari relasi sosial dan historis yang kompleks, yang sering kali bersifat tidak disadari. Oleh karena itu, ia mendorong agar pemahaman tentang subjek mencakup kesadaran akan kondisi sosial yang membentuknya, bukan sekadar menekankan kehendak bebas atau otonomi personal.

Kritik Butler terhadap subjek modern ini berkaitan erat dengan upayanya untuk memperjuangkan mereka yang selama ini tidak diakui sebagai subjek sah dalam tatanan sosial. Subjek-subjek yang berbeda, yang tidak sesuai dengan norma dominan, sering kali disingkirkan atau dianggap menyimpang. Oleh karena itu, pemikiran Butler bertujuan membuka ruang bagi cara-cara baru dalam memahami dan mengakui subjektivitas

¹²⁹ Butler, *Gender Trouble*, hal. 30

¹³⁰ Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997), hal. 2

yang plural, rentan, dan terikat pada konteks sosial yang lebih luas.

c. Etika Kerentanan dan Politik Pembebasan

Meskipun Judith Butler banyak dikenal melalui kritik-kritiknya yang bersifat dekonstruktif terhadap identitas, ia juga mengembangkan suatu dimensi etis dan politis yang mendalam, terutama dalam karya-karyanya yang lebih belakangan. Salah satu tema utama yang ia usung adalah pentingnya kerentanan (precarity) sebagai dasar bagi etika dan perjuangan sosial. Menurut Butler, manusia adalah makhluk yang pada dasarnya rentan secara fisik, sosial, dan eksistensial karena kehidupan manusia selalu terikat pada orang lain, baik secara relasional maupun struktural.¹³¹

Butler memandang bahwa tidak semua kehidupan dianggap setara dalam sistem sosial yang berlaku. Ada kehidupan yang diperlakukan sebagai berharga dan layak dipertahankan, sementara yang lain seperti kaum minoritas seksual, rasial, atau masyarakat miskin dan pengungsi sering kali dianggap tidak layak untuk dilindungi atau bahkan untuk ditangisi.¹³² Dalam *Frames of War*, ia mengajukan pertanyaan tajam “*Whose lives are considered valuable, whose lives are mourned, and whose lives are considered ungrievable?*”¹³³

Melalui pertanyaan ini, Butler menantang struktur politik dan media yang membentuk persepsi publik tentang siapa yang dihitung sebagai manusia yang utuh. Ia menunjukkan bahwa pengabaian terhadap kerentanan kelompok-kelompok tertentu bukan sekadar kelalaian moral, tetapi merupakan bagian dari sistem kekuasaan yang mengatur representasi sosial dan nilai kehidupan.

Dari sini, muncul etika yang khas dalam pemikiran Butler yakni etika yang tidak didasarkan pada prinsip universal atau

¹³¹ Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), hal. 19–21.

¹³² Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, hal. 25–27

¹³³ Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?* (London: Verso, 2009), hal. 38

hukum moral absolut, tetapi pada pengakuan akan ketidaksempurnaan subjek dan keterikatan antar-manusia. Dalam *Giving an Account of Oneself*, ia menulis: “*One cannot give an account of oneself without giving an account of a social norm.*”¹³⁴ Artinya, ketika seseorang mencoba memahami atau menjelaskan dirinya, ia tidak pernah bisa lepas dari norma-norma sosial yang membentuknya. Kesadaran akan keterikatan ini menjadi dasar bagi sebuah etika yang bertumpu pada tanggung jawab terhadap *Liyan* yang rapuh, berbeda, dan mungkin tidak dapat dikenali dengan cara-cara yang biasa digunakan oleh masyarakat dominan.

Selain dimensi etis, pemikiran Butler juga memuat suatu semangat politik pembebasan. Namun berbeda dari model politik yang bersifat institusional atau revolusioner dalam arti klasik, Butler lebih menekankan pada bentuk-bentuk perlawanan yang muncul dari tepi dari tubuh-tubuh yang tidak sesuai dengan norma, dari ekspresi yang tidak bisa diklasifikasikan dalam sistem identitas yang mapan. Ia menyebut ini sebagai perjuangan melawan “normative violence”, yaitu kekerasan yang terjadi ketika identitas seseorang dipaksa untuk sesuai dengan kategori yang telah ditentukan.¹³⁵

Dengan demikian, bagi Butler, politik bukan hanya soal mengklaim hak, tetapi juga soal menggugat norma-norma yang menentukan siapa yang dianggap pantas memiliki hak. Ruang politik sejati adalah ruang di mana tubuh-tubuh yang selama ini dibungkam dapat hadir dan menuntut pengakuan, bukan atas dasar kesesuaian, melainkan atas dasar keberbedaan mereka.

3. Performatif Gender

a. Kritik Dikotomi antara Sex dan Gender

¹³⁴ Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), hal. 22

¹³⁵ Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), hal. 41–43

Ciri khas dari feminisme di Inggris tahun 1970-1980an adalah upaya untuk memisahkan antara *sex* (jenis kelamin) dengan gender. Seperti formulasi klasik: *sex* adalah istilah atau konteks secara biologis yang mengacu pada *sex* yang memberikan identitas seseorang itu adalah laki-laki atau perempuan, sedangkan gender adalah istilah atau konteks sosial yang mengacu pada peran seseorang (laki-laki atau perempuan) di masyarakat. Dari formulasi ini, jenis kelamin dianggap sebagai landasan biologis esensial yang menjadi acuan penentuan seseorang itu berperan, memiliki sifat maskulin atau feminin. Pemisahan antara gender dan jenis kelamin ini tidak bertujuan untuk menyingkirkan konsep jenis kelamin, tapi justru digunakan untuk mempertanyakan pandangan determinisme biologis yang keliru. Dengan adanya gender ini pun digunakan oleh feminis untuk membongkar asumsi jika ketimpangan sosial bersumber dari kodrat biologis dan menyoroti bahwa peran laki-laki dan perempuan secara sosial itu dapat dinegoisasikan dan bagi sebagian feminis dapat dihapuskan. Meskipun para feminis memiliki beragam pandangan terhadap relasi antara jenis kelamin dan gender tapi sebagian besar mereka tetap menerima dualitas ini.¹³⁶

Judith Butler dalam bukunya *Gender Trouble*, mempertanyakan relasi antara *sex* (jenis kelamin) dan gender (sosial) dan kemudian menunjukkan bahwa *sex* sesungguhnya juga merupakan konstruksi budaya sebagaimana gender. Melalui pendekatan yang radikal dan kontroversial, Butler menolak anggapan umum jika *sex* (perbedaan secara biologis) merupakan pondasi utama gender berasal. Butler berargumen berdasarkan pandangan Michel Foucault, Adrienne Rich, dan Monique Wittig bahwa justru gender yang menjadi perangkat atau apparatus yang memproduksi konsep *sex* itu sendiri “*gender must also designate the very apparatus of production whereby the sexes themselves are established.*”¹³⁷ Gagasan ini

¹³⁶ Moya Llyod, “*Performativity and Performance*,” dalam (Repository Universitas Loughborough, chapter 29, 2019), hal. 3

¹³⁷ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, (New York: Routledge, 2010), hal. 10

dikembangkan oleh Butler dalam kerangka yang disebut heterosexual matrix, yaitu sistem norma yang mengandaikan bahwa sex, gender dan orientasi heteroseksual harus selaras.¹³⁸

Dalam *Gender Trouble*, Butler juga menegaskan jika budaya saat ini mengkonstruksikan gender ini seolah-olah tidak dapat dilepaskan dari sex. Dikotomi ini diproduksi hingga sampai pada titik dimana ini merupakan hal yang alamiah. *“When the relevant ‘culture’ that ‘constructs’ gender is understood in terms of such a law or set of laws, then it seems that gender is as determined and fixed as it was under the biology-is-destiny formulation. In such a case, not biology, but culture, becomes destiny”*.¹³⁹ Berangkat dari kritiknya ini, Butler berpendapat bahwa pemisahan antara keduanya kurang tepat, karena baginya semua tubuh itu sejak awal keberadaannya sudah digenderkan atau dilihat dari kaca mata gender. Artinya, tiada tubuh yang terlepas dari gender dikarenakan menurutnya gender ini tidak merujuk kepada subjek memilikinya melainkan gender adalah sesuatu yang dilakukan, tindakan, atau lebih tepatnya suatu rangkaian tindakan. Gender lebih condong ke kata kerja *‘doing’* daripada kata benda *‘being’*.¹⁴⁰

Pandangan Butler ini dikutip dari pernyataan Nietzsche, khusus pandangannya dalam *On the Genealogy of Morals* yang menyatakan: *“there is no ‘being’ behind doing, acting, becoming; ‘the doer’ is merely a fiction imposed on the doing the doing itself is everything”*.¹⁴¹ Berdasarkan hal ini, Butler menambahkan pandangannya tentang gender bahwa tidak ada identitas gender yang mendasari ekspresi-ekspresi gender sebaliknya, identitas gender justru dibentuk oleh ekspresi-ekspresi tersebut. Dengan kata lain, kita tidak bertindak maskulin atau feminin karena sudah menjadi laki-laki atau

¹³⁸ Roxana Elena Doncu, *“Feminist Theory of Subjectivity: Judith Butler and Julia Kristeva”*, dalam (Journal of Romanian Literary Studies, issue no. 10, 2017), hal. 333

¹³⁹ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal.11

¹⁴⁰ Sara Salih, *On Judith Butler and Performativity*, lihat di https://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD2020/IPD2020%20No.2/Salih-Butler-Performativity-Chapter_3.pdf diakses pada tanggal 9 Juni 14:06, hal 55

¹⁴¹ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 34

perempuan, melainkan kita terlihat sebagai laki-laki atau perempuan karena terus-menerus menampilkan perilaku maskulin atau feminin.¹⁴²

b. Produksi Gender: Bahasa, Kekuasaan, dan Performatif

Dalam kerangka teorinya, Judith Butler memandang bahwa identitas gender bukanlah ekspresi dari esensi internal atau kodrat biologis, melainkan hasil dari proses sosial dan simbolik yang dibentuk melalui pengulangan norma-norma tertentu. Ia menyebut proses ini sebagai *performatifitas*, yaitu mekanisme di mana gender diwujudkan bukan karena sesuatu yang dimiliki, melainkan karena sesuatu yang secara terus-menerus dilakukan. Dengan kata lain, gender adalah hasil produksi oleh beberapa komponen seperti bahasa, norma sosial yang diregulasikan dan di pertegas dengan kekuasaan.

Konsep performatif ini awalnya berasal dari teori *speech act* yang dikembangkan oleh J. L. Austin dan kemudian diperdalam oleh Jacques Derrida, yang dalam perbacaanya terhadap Austin menyatakan bahwa performativitas merupakan sifat dari bahasa itu sendiri. Bukan sekedar tindakan yang tanpa makna atau mengikuti niat pembicara. Butler sendiri memang pada akhirnya mengacu secara eksplisit pada Derrida dan juga berinteraksi langsung dengan pemikiran Austin. Namun, gagasan performativitasnya justru tidak berakar langsung kepada keduanya, melainkan muncul dari penilaiannya yang terus berkembang terhadap pemikiran Simone de Beauvoir, khususnya kalimat ikonik dari Beauvoir: *One is not born, but rather become women*. Butler menyoroti dua klaim penting dari pernyataan Beauvoir yang menjadi fondasi pemikirannya. Pertama, tubuh bukanlah suatu fakta yang alami, melainkan sebuah gagasan historis yang memperoleh makna hanya melalui penandaan dalam wacana yang spesifik. Butler menafsirkan ini sebagai indikasi bahwa gender bukan berasal dari tubuh secara kodrati, melainkan konstruksi sosial yang seakan-akan alami. Kedua, pernyataan Beauvoir ini menjadi titik awal Butler untuk menggali bagaimana proses ‘menjadi’ berlangsung. Dia

¹⁴² Sara salih *On Judith Butler and Performativity*, hal. 56

menyimpulkan bahwa identitas gender tidak bersifat tetap dan esensial.¹⁴³

Dalam kerangka inilah peran kekuasaan menjadi sangat penting. Mengikuti Michel Foucault, Butler melihat bahwa kekuasaan dalam masyarakat modern tidak bekerja melalui represi semata, melainkan melalui produksi subjek. Kekuasaan hadir melalui sistem diskursif seperti hukum, ilmu pengetahuan, agama, dan institusi sosial lainnya yang menanamkan norma dan membentuk tubuh melalui bahasa dan pengetahuan. Oleh karena itu, tubuh tidak pernah netral ia selalu sudah ditata, diawasi, dan diregulasi oleh norma-norma kultural.

Dengan alasan tersebut Butler tidak menganggap gender sebagai sesuatu yang melekat secara alami pada tubuh, melainkan sebagai hasil dari tindakan-tindakan tertentu yang terus diulangi dan diatur dalam kerangka yang sangat kaku. Seperti yang disebutkan dalam bukunya:

*“Clearly this project does not propose to lay out within traditional philosophical terms an ontology of gender ... the ‘being’ of gender is an effect, an object of a genealogical investigation ... To claim that gender is constructed is not to assert its illusoriness or artificiality ... certain cultural configurations of gender take the place of ‘the real’ and consolidate and augment their hegemony through that felicitous self-naturalization.”*¹⁴⁴

Hal ini tanpa sadar telah menciptakan ilusi jika identitas atau tindakan yang diulang-ulang tersebut adalah sesuatu yang alamiah sejak awal, kesan alamiah tersebut menurut Butler hanya ilusi yang terbentuk dari kebiasaan dan tekanan sosial. Dalam kajian geneologi, jika hal tersebut ini terjadi menjadikan tindakan-tindakan tersebut sesuatu yang mutlak dan terawasi secara sosial.

Oleh karena itu, ia menekankan bahwa identitas gender terbentuk bukan hanya dari dalam diri, tapi juga oleh sistem sosial yang mengatur bagaimana peran dan identitas itu harus

¹⁴³ Moya Llyod, “Performativity and Performance,” hal. 4

¹⁴⁴ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 45

dijalani. Dia juga menjelaskan jika dalam diskursus metafisika substansi, gender terbukti bersifat performatif yang membentuk identitasnya sendiri. Identitas gender ini dibangun dan dibentuk melalui bahasa, jika diibaratkan bukan identitas yang ‘melakukan’ wacana atau bahasa, melainkan bahasalah yang ‘melakukan’ gender. Tidak ada ‘aku (subjek)’ diluar bahasa karena identitas ini hanyalah hasil dari praktek performatif saja.¹⁴⁵

c. Queer Theory

Setelah Judith Butler membongkar asumsi dasar dalam dikotomi sex dan gender, serta menjelaskan bahwa identitas gender dibentuk melalui tindakan sosial yang bersifat performatif dan berulang, maka arah dari keseluruhan teorinya tidak berhenti pada dekonstruksi identitas semata. Sebaliknya, teori ini mengarah pada konsekuensi yang lebih luas yaitu pembentukan kerangka teoritis dan politis yang dikenal sebagai queer theory.

Butler berpendapat bahwa karena gender tidak bersifat esensial, dan hanya terbentuk melalui repetisi tindakan-tindakan sosial yang diregulasi oleh norma, maka kategori-kategori identitas seperti laki-laki, perempuan, heteroseksual maupun homoseksual pun bersifat arbitrer dan dapat dipertanyakan. Dalam hal ini, queer theory berfungsi bukan sebagai penambahan label baru pada kategori identitas, melainkan sebagai gugatan terhadap keseluruhan sistem klasifikasi identitas itu sendiri. Pernyataan di bukunya: *“It was and remains my view that any feminist theory which restricts the meaning of gender in the presuppositions of its own practice sets up exclusionary gender norms within feminism, often with homophobic consequences”*.¹⁴⁶ Dalam pernyataannya ini, Butler mengkritik bagaimana bahkan feminisme bisa secara tidak sadar menciptakan norma eksklusif yang membatasi ekspresi dan tubuh non-normatif, termasuk orientasi seksual yang menyimpang dari arus utama. Hal ini sekaligus membuka

¹⁴⁵ Sara Salih *On Judith Butler and Performativity*, hal. 56

¹⁴⁶ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. viii

pembahasan tentang posisi seksualitas dalam konstruksi gender menurut Butler.

Dalam logika ini, seksualitas pun performatif, sama halnya dengan gender. Kita tidak memiliki orientasi seksual sebagai identitas tetap, melainkan kita membentuk dan dibentuk sebagai subjek seksual melalui repetisi tindakan, bahasa, dan representasi yang dipolitisasi. Oleh sebab itu, Butler menyatakan bahwa bahkan heteroseksualitas sendiri bukanlah orientasi alami, melainkan hasil dari imitasi terhadap ideal yang telah dinaturalisasi.¹⁴⁷

Dengan mengaburkan batas antara sex, gender, dan desire, Butler menggambarkan bagaimana seluruh tatanan identitas seksual yang dominan terutama heteroseksualitas sebenarnya rapuh dan dibentuk oleh ketakutan terhadap deviasi. Karena itu, queer theory menurutnya bukan hanya wadah untuk identitas-identitas marjinal, tetapi merupakan tindakan pembongkaran terhadap sistem pengetahuan dan kekuasaan yang menaturalisasi identitas dan hasrat. Kesimpulannya, performatif gender dan seksualitas adalah jalan menuju pembebasan dari kerangka identitas normatif, bukan untuk menciptakan identitas baru yang stabil, tetapi untuk menolak stabilitas itu sendiri sebagai bentuk penindasan.

Dengan demikian, queer theory adalah arah logis sekaligus politis dari proyek dekonstruktif Butler, yang bertujuan membongkar struktur dominan melalui tubuh, bahasa, dan hasrat.

B. Murtadha Muthahhari dan Pemikirannya

1. Biografi

Murtadha Muthahhari adalah salah satu pemikir dan ulama terkemuka Iran pada abad ke-20 yang memainkan peran penting dalam pembentukan landasan intelektual Revolusi Islam Iran tahun 1979. Ia lahir pada 2 Februari 1920 di sebuah kota kecil

¹⁴⁷ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 185

bernama Fariman, yang terletak di Provinsi Khorasan, Iran Timur Laut. Lingkungan tempat kelahirannya dikenal kuat dengan tradisi keagamaan dan keilmuan, dan Muthahhari sendiri tumbuh dalam keluarga ulama, di mana ayahnya adalah seorang ulama Syiah yang saleh dan dihormati, Hujjat al-Islam Shaykh Muhammad Husayn Muthahhari.¹⁴⁸

Sejak usia dini, Muthahhari telah menunjukkan minat yang mendalam terhadap ilmu agama dan filsafat. Pada usia 12 tahun, ia mulai menempuh pendidikan agama formal di madrasah setempat sebelum kemudian melanjutkan studi di Hauzah Ilmiyyah Mashhad, salah satu pusat pendidikan Islam tertua di Iran. Namun, dorongan intelektualnya yang besar membawanya pada usia 18 tahun untuk pindah ke kota Qom, pusat keilmuan terbesar di Iran pada masa itu. Di Qom inilah ia belajar di bawah bimbingan para ulama besar, termasuk Imam Khomeini, yang kelak menjadi tokoh utama Revolusi Islam.¹⁴⁹

Di Hauzah Qom, Muthahhari mendalami berbagai cabang ilmu keislaman, mulai dari fikih, ushul fiqh, tafsir, hingga filsafat Islam dan teologi. Ia sangat terpengaruh oleh pemikiran Mulla Sadra dan Ibnu Sina, serta berguru langsung kepada ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, seorang filsuf dan mufassir besar yang mengajarkan pendekatan rasional terhadap filsafat dan spiritualitas. Dari Imam Khomeini, ia mendapatkan dimensi revolusioner dan politik Islam, sedangkan dari Ṭabāṭabā’ī ia menyerap pendekatan filosofis yang mendalam dan kritis.¹⁵⁰

Salah satu karakteristik pemikiran Muthahhari adalah kemampuannya mengintegrasikan antara filsafat, mistisisme, dan syariah dalam satu kesatuan pemahaman Islam yang utuh. Ia menolak pemisahan antara aspek rasional dan spiritual dalam agama, dan percaya bahwa Islam memiliki jawaban rasional terhadap persoalan kontemporer manusia. Hal ini menjadikannya

¹⁴⁸ Ali Paya, *Murtada Mutahhari: His Life and Thought*, dalam *Religious Intellectuals and Political Islam in Iran*, (London: Routledge, 2011), hal. 33

¹⁴⁹ Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, (New York: NYU Press, 1993), hal. 132

¹⁵⁰ Mehdi Abedi & Gary Legenhausen (ed.), *Jahan-e Andisheh-ye Ustadh Shahid Muthahhari*, (Tehran: Sadra, 1989), hal. 57

salah satu tokoh penting dalam menyusun kerangka Islam modern yang tidak alergi terhadap ilmu pengetahuan dan modernitas.¹⁵¹

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Qom, Muthahhari pindah ke Teheran pada tahun 1950-an dan mulai mengajar filsafat dan ilmu-ilmu Islam di Universitas Teheran. Di sanalah ia mendapatkan reputasi intelektual yang luas, karena kemampuannya menjembatani diskursus keilmuan klasik Islam dengan kebutuhan zaman modern. Sebagai dosen, ia sangat dihormati karena kejernihan berpikir, kejelasan bahasa, dan kemampuannya merespons persoalan-persoalan aktual dengan pendekatan keislaman yang argumentatif dan inklusif.¹⁵²

Tidak hanya aktif di dunia akademik, Muthahhari juga terlibat dalam gerakan sosial-politik Islam. Ia menjadi anggota aktif dalam “*Jāmi‘eh-ye Rowhāniyat-e Mobārez*” (Perhimpunan Ulama Pejuang) dan sering kali memberikan ceramah publik yang mengkritik ketidakadilan, penindasan monarki Pahlavi, serta mengadvokasi keadilan sosial dari perspektif Islam. Hal ini menjadikannya salah satu tokoh yang tidak hanya berbicara dalam lingkup ruang kelas, tetapi juga di tengah masyarakat luas.¹⁵³

Dalam karya-karyanya, Muthahhari menulis dengan pendekatan yang tajam, sistematis, dan bersifat solutif. Salah satu karyanya yang sangat berpengaruh adalah *Insān va Sarnewesht* (Manusia dan Takdir), di mana ia membahas tentang kebebasan manusia, tanggung jawab moral, dan hubungan antara qadar dan ikhtiar dalam pandangan Islam. Karya ini banyak dirujuk dalam diskusi filsafat Islam modern karena mampu membahas tema klasik dengan bahasa yang kontekstual.¹⁵⁴

Karya lainnya yang cukup fenomenal adalah *Nahdhat-e Zanan dar Islam* (Gerakan Perempuan dalam Islam), di mana Muthahhari menanggapi isu-isu gender dengan perspektif yang progresif. Ia

¹⁵¹ Abdulaziz Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi‘ism*, (Albany: SUNY Press, 1981), hal. 112

¹⁵² Murtadha Muthahhari, *Introduction to Islamic Sciences*, (Tehran: Sadra, 1985), hal. 5–8

¹⁵³ Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Harian Jalal*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1997), hal. 104

¹⁵⁴ Muthahhari, *Manusia dan Takdir*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. 45.

membela hak-hak perempuan dalam Islam, namun juga menolak pendekatan liberal sekuler Barat yang ia anggap memisahkan kebebasan dari nilai spiritualitas. Di sini, ia membuktikan bahwa Islam memberikan tempat terhormat bagi perempuan, namun dalam kerangka peran dan tanggung jawab yang sesuai dengan fitrah manusia.¹⁵⁵

Sebagai murid langsung Imam Khomeini dan salah satu perumus ideologi Revolusi Islam, Muthahhari berperan dalam merumuskan teori *Wilāyat al-Faqīh* sebagai dasar pemerintahan Islam. Namun, berbeda dengan pendekatan politik radikal, ia lebih menekankan pentingnya dimensi intelektual dan moral dalam membentuk masyarakat Islam. Dalam pandangannya, revolusi bukan hanya soal pergantian kekuasaan, melainkan transformasi nilai-nilai dan kesadaran masyarakat.¹⁵⁶

Kepedulian Muthahhari terhadap pendidikan juga sangat besar. Ia menulis banyak buku dan makalah dengan bahasa yang mudah dicerna untuk generasi muda. Tujuannya adalah membekali umat Islam, khususnya pemuda, dengan pemahaman agama yang sehat, terbuka, dan tidak dogmatis. Ia sering memperingatkan tentang bahaya ekstremisme maupun sekularisme yang sama-sama menjauhkan Islam dari ruhnya yang murni.¹⁵⁷

Di tengah popularitasnya, Muthahhari menghadapi berbagai tantangan, baik dari pihak rezim Pahlavi maupun kelompok ekstremis. Ia sering menerima ancaman karena pidato dan tulisan-tulisannya yang mengkritik sistem kekuasaan dan ketimpangan sosial. Meskipun demikian, ia tetap aktif dalam mengisi pengajaran dan menulis buku, bahkan menjelang Revolusi 1979, ia menjadi salah satu penasehat utama Imam Khomeini dalam menyusun visi negara Islam.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Muthahhari, *Perempuan dalam Pandangan Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 19.

¹⁵⁶ Abdulkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), hal. 102. Lihat juga di Muthahhari, *Wilayah al-Faqih: Pemerintahan Islam*, (Jakarta: Lentera, 2005), hal. 33

¹⁵⁷ Muthahhari, *Pendidikan dan Pembentukan Karakter*, (Jakarta: Lentera, 2006), hal. 9.

¹⁵⁸ Agus Wahyudi, *Revolusi Islam Iran: Telaah Historis dan Ideologis*, (Yogyakarta: Gama Media, 2003), hal. 101.

Tragisnya, pada 1 Mei 1979, hanya beberapa bulan setelah Revolusi Islam berhasil menggulingkan Shah, Muthahhari dibunuh oleh kelompok ekstremis sekuler bernama Furqan. Pembunuhan itu mengejutkan banyak pihak, karena Muthahhari dianggap sebagai jembatan dialog antara kekuatan revolusioner dan kaum intelektual. Ia wafat dalam usia 59 tahun, meninggalkan duka mendalam di kalangan ulama, intelektual, dan rakyat Iran.¹⁵⁹

Kematian Muthahhari menjadi kehilangan besar bagi gerakan Islam Iran. Namun, warisan intelektualnya terus hidup. Imam Khomeini menyebutnya sebagai “buah hati revolusi Islam” dan menyatakan bahwa “kematianannya adalah awal dari kebangkitan intelektual yang lebih besar.”¹⁶⁰ Negara Iran kemudian menetapkan hari wafatnya sebagai Hari Guru Nasional sebagai penghormatan atas jasanya dalam bidang pendidikan dan pemikiran.

Pemikiran Muthahhari terus dikaji dan dibukukan oleh Dewan Penerbitan Karya dan Warisan Muthahhari di Teheran. Puluhan bukunya telah diterjemahkan ke berbagai bahasa, termasuk Arab, Urdu, Inggris, Prancis, bahkan Indonesia. Di Indonesia sendiri, karya-karya seperti *Filsafat Etika Islam*, *Hakikat Tauhid*, dan *Perempuan dalam Pandangan Islam* banyak digunakan sebagai referensi dalam kajian filsafat Islam kontemporer.¹⁶¹

Salah satu kekuatan pemikiran Muthahhari adalah kemampuannya berdiri di antara tradisi dan modernitas. Ia tidak menolak tradisi, tetapi mereformulasikannya; ia tidak menerima modernitas secara mentah, tetapi mengkritiknya dari sudut pandang Islam. Hal ini membuatnya mampu berbicara kepada dua audiens sekaligus: para pemikir klasik dan generasi muda yang haus akan jawaban Islam yang rasional dan kontemporer.¹⁶²

Dalam bidang akhlak dan spiritualitas, Muthahhari juga sangat menekankan pentingnya tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) sebagai

¹⁵⁹ Komaruddin Hidayat, *Islam Agama Ramah*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 87

¹⁶⁰ Ruhollah Khomeini, *Sahifah-ye Imam*, Jilid 10 (Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1999), hal. 71

¹⁶¹ Pusat Studi Muthahhari, *Bibliografi Karya Lengkap*, (Teheran: Sadra, 2004), hal. 9–14.

¹⁶² Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia*, hal. 105.

dasar dari reformasi sosial. Baginya, perubahan sistem tidak akan berarti tanpa perubahan moral individu. Ia menulis tentang peran puasa, shalat, dan ibadah lain sebagai sarana pembentukan karakter, bukan sekadar kewajiban ritual. Di sinilah tampak pengaruh tasawuf dalam pemikirannya, meski ia tidak menyebut dirinya sufi.¹⁶³

Di bidang filsafat, ia dikenal sebagai pembaru pemikiran Sadrian. Ia berusaha menyederhanakan konsep-konsep seperti *wujud mutlaq*, *harakat jawhariyyah*, dan *ittihad al-'aqil wa alma'qūl* agar dapat dipahami oleh kalangan muda dan akademisi. Hal ini tidak hanya membuat filsafat Islam hidup kembali, tetapi juga menjadikannya alat untuk membaca realitas modern secara lebih dalam.¹⁶⁴

Secara metodologis, Muthahhari mengedepankan pendekatan kritis, dialogis, dan rasional. Ia tidak ragu mengkritik bahkan tokoh-tokoh besar seperti Marx, Freud, dan Nietzsche, sambil mengakui sisi positif dari pemikiran mereka. Ia meyakini bahwa Islam harus berdialog dengan pemikiran dunia, bukan untuk menyerah, tetapi untuk menunjukkan keunggulannya melalui argumen dan moralitas.¹⁶⁵

Di mata banyak cendekiawan, Muthahhari adalah simbol ulama intelektual: seorang yang berpikir tajam, berakar pada tradisi, namun berani mengkritisi zaman. Dalam banyak hal, ia mirip dengan Muhammad Iqbal di Pakistan atau Ali Shariati di Iran, namun yang membedakannya adalah kapasitasnya sebagai faqih sekaligus filsuf. Hal ini menjadikannya sosok yang tidak hanya menulis di balik meja, tetapi juga membentuk wacana di tengah masyarakat.¹⁶⁶

Warisan Muthahhari masih sangat relevan hingga hari ini, terutama dalam menjawab tantangan relasi agama dan negara, etika sosial, serta pencarian spiritualitas dalam dunia modern. Ia

¹⁶³ Muthahhari, *Spiritualisme dan Pembangunan Karakter Muslim*, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 56

¹⁶⁴ Muthahhari, *Filsafat Islam dan Tantangan Zaman*, (Jakarta: Lentera, 2005), hal. 72.

¹⁶⁵ Muthahhari, *Kritik terhadap Filsafat Barat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 30.

¹⁶⁶ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hal. 94.

menunjukkan bahwa Islam tidak bertentangan dengan akal dan kemajuan, dan bahwa ulama dapat memainkan peran strategis dalam membentuk arah sejarah jika bersandar pada ilmu, akhlak, dan keberanian intelektual. Dengan demikian, Muthahhari tidak hanya milik Iran, tetapi milik seluruh dunia Islam yang mencari pencerahan.¹⁶⁷

2. Landasan Pemikiran

Sebagai salah satu pemikir dan ulama Syiah paling berpengaruh pada abad ke-20, Murtadha Muthahhari menawarkan kerangka pemikiran Islam yang luas, kritis, dan menyeluruh. Ia tidak hanya dikenal karena kedalaman filsafat dan kecakapan teologinya, tetapi juga karena keberaniannya merespons tantangan zaman modern secara argumentatif dan konstruktif. Pemikiran-pemikirannya menjadi fondasi penting dalam mengartikulasikan wajah Islam yang mampu berdialog dengan realitas kontemporer tanpa kehilangan identitas spiritualnya. Berangkat dari akar keilmuan tradisional di Hauzah Qom dan Mashhad, Muthahhari menempuh jalan ijtihad pemikiran yang menyatukan wahyu, akal, dan pengalaman sosial sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan.

Landasan pemikiran Muthahhari mencakup spektrum yang luas, mulai dari filsafat eksistensial, teologi tauhid, etika sosial-politik, hingga isu-isu aktual seperti peran perempuan dan pendidikan. Dalam setiap wacana yang ia bangun, tampak upayanya untuk menyeimbangkan antara idealitas normatif Islam dan kebutuhan praktis umat. Baginya, Islam bukan sekadar ajaran ritual, melainkan sistem nilai yang harus diwujudkan dalam tatanan masyarakat yang adil dan bermoral. Oleh karena itu, pemahaman terhadap landasan pemikirannya menjadi penting dalam membaca ulang semangat revolusioner, humanistik, dan intelektual dalam Islam yang ia perjuangkan. Pembahasan berikut akan mengurai tiga dimensi kunci dari fondasi pemikiran Muthahhari: dasar filosofis dan teologis, tauhid sosial sebagai basis gerakan, serta gagasan pendidikan dan pembelaan terhadap hak-hak perempuan.

¹⁶⁷ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, (Bandung: Mizan, 1991), hal. 88.

a. Filsafat dan Teologis

Pemikiran filosofis Murtadha Muthahhari berakar kuat pada tradisi filsafat Islam klasik, khususnya filsafat *hikmah al-muta'āliyah* yang dikembangkan oleh Mulla Sadra. Filsafat ini memandang bahwa realitas yang paling hakiki adalah eksistensi (*wujūd*), bukan esensi (*māhiyyah*). Dengan menerima pandangan ini, Muthahhari memandang bahwa seluruh entitas yang ada di alam semesta berada dalam suatu proses menuju kesempurnaan eksistensial. Filsafat ini ia pelajari secara mendalam di bawah bimbingan guru besarnya, Allāmah Ṭabāṭabā'ī, yang bukan hanya dikenal sebagai filsuf, melainkan juga seorang mufasir yang mengintegrasikan pendekatan filsafat dalam tafsir Al-Qur'an.¹⁶⁸ Dengan pengaruh ini, Muthahhari mengembangkan kerangka berpikir yang memadukan teologi, filsafat, dan mistisisme dalam menjelaskan eksistensi manusia dan Tuhan.

Salah satu kontribusi utama Muthahhari dalam bidang teologi adalah penolakannya terhadap dikotomi antara akal dan wahyu. Menurutnya, Islam adalah agama yang rasional dan bersifat argumentatif. Ia menolak pandangan sebagian kelompok yang hanya mengandalkan teks secara literal tanpa membuka ruang bagi penalaran filosofis. Dalam buku *Hakikat Tauhid*, ia menjelaskan bahwa akal merupakan alat yang sah dalam menyingkap kebenaran ilahi, dan wahyu datang sebagai penyempurna kemampuan akal manusia.¹⁶⁹ Oleh karena itu, Islam tidak mengajarkan iman yang buta, melainkan mendorong manusia untuk memahami, meneliti, dan merefleksikan keberadaan Tuhan dan makna kehidupan secara rasional.

Dalam pandangan Muthahhari, filsafat tidak hanya berperan dalam menyusun bangunan teologis, tetapi juga sebagai fondasi dalam menjelaskan hubungan antara manusia dengan Tuhan dan realitas. Ia membahas berbagai konsep penting dalam filsafat Islam seperti *ittihād al-‘āqil wa al-ma‘qūl* (penyatuan

¹⁶⁸ Muthahhari, *Filsafat Etika Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 23–25

¹⁶⁹ Muthahhari, *Hakikat Tauhid*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 17–19

subjek dan objek pengetahuan), *harakah jawhariyyah* (gerak substansial), dan *tashkīk al-wujūd* (gradasi eksistensi) secara sistematis dan kontekstual.¹⁷⁰ Pemikiran ini ia sampaikan tidak hanya dalam bentuk tulisan akademik, tetapi juga dalam bentuk kuliah umum dan pengajaran di kampus-kampus Teheran, dengan bahasa yang dapat dicerna oleh generasi muda.

Karya-karya Muthahhari tidak hanya mengedepankan argumentasi rasional, tetapi juga menunjukkan sensitivitas terhadap realitas sosial. Ia tidak menjadikan filsafat sebagai menara gading yang jauh dari kehidupan umat. Dalam banyak tulisannya, ia berupaya menghubungkan prinsip-prinsip metafisika dengan persoalan moral, sosial, bahkan politik.¹⁷¹ Filsafat tidak semata-mata menjawab "apa itu hakikat wujud", tetapi juga "bagaimana manusia harus hidup secara adil dan beradab dalam dunia modern." Dengan cara ini, Muthahhari berhasil menghadirkan filsafat Islam yang hidup, tidak kering, dan relevan bagi pembentukan etika masyarakat.

Teologi yang dikembangkan Muthahhari juga sangat jauh dari sifat apologetik yang pasif. Ia berani menyampaikan kritik terhadap pandangan-pandangan yang ia anggap menyimpang dari nilai-nilai Islam, baik dari kalangan konservatif maupun liberal. Menurutnya, Tuhan dalam Islam bukan sekadar konsep metafisik, tetapi pusat dari seluruh nilai dan sistem kehidupan.¹⁷² Oleh karena itu, setiap penyelewengan terhadap prinsip ketuhanan akan berdampak langsung pada kerusakan moral dan sosial. Tauhid tidak bisa dipahami hanya sebagai pengakuan verbal terhadap keesaan Tuhan, tetapi harus terwujud dalam sistem hidup yang mengesakan Tuhan secara menyeluruh.

Dalam menghadapi arus sekularisme dan materialisme modern, Muthahhari tidak bersikap reaktif semata, melainkan menyusun kritik sistematis berdasarkan epistemologi Islam. Ia menilai bahwa materialisme gagal menjelaskan tujuan

¹⁷⁰ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia*, (Bandung: Mizan, 2017), hal. 102–105

¹⁷¹ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 65

¹⁷² Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, (Bandung: Mizan, 1991), hal. 93

eksistensial manusia karena mengabaikan dimensi ruhani.¹⁷³ Oleh karena itu, ia mengusulkan sistem pemikiran Islam yang bersifat integrative menggabungkan ilmu pengetahuan, filsafat, dan agama dengan menjadikan Tuhan sebagai pusat orientasi epistemik. Ia menyebut hal ini sebagai "konsekuensi logis dari tauhid", yaitu menjadikan Tuhan sebagai sumber pengetahuan, kebaikan, dan keindahan.

Keseluruhan dasar filosofis dan teologis Muthahhari ini menunjukkan bahwa ia adalah sosok yang mampu memadukan rasionalitas tinggi dengan komitmen spiritual yang dalam. Ia menolak pendekatan anti-intelektual dalam agama, tetapi juga menolak rasionalisme kering tanpa jiwa. Baginya, filsafat dan teologi Islam harus menyatu dalam upaya membimbing manusia mencapai kesempurnaan. Dengan pendekatan yang demikian, Muthahhari tidak hanya menjadi juru bicara ortodoksi Islam, tetapi juga pelopor pembaruan yang berakar pada sumber autentik tradisi Islam.¹⁷⁴

b. Sosial Politik

Pemikiran sosial-politik Murtadha Muthahhari berpijak pada prinsip dasar tauhid, yang tidak hanya dipahami sebagai keyakinan teologis semata, melainkan sebagai asas transformasi sosial. Menurut Muthahhari, keesaan Tuhan mengandung makna pembebasan: hanya Tuhan yang layak diibadahi, dan segala bentuk penghambaan terhadap selain-Nya, termasuk terhadap kekuasaan politik, harta, dan hawa nafsu, adalah bentuk kesyirikan sosial.¹⁷⁵ Maka dari itu, tauhid harus dimaknai sebagai doktrin perlawanan terhadap struktur-struktur dominasi manusia atas manusia. Ia menyebut bahwa masyarakat tauhid adalah masyarakat yang membebaskan, egaliter, dan berkeadilan, karena didasarkan pada kesadaran bahwa semua manusia adalah makhluk ciptaan Tuhan yang satu dan sama.

¹⁷³ Muthahhari, *Menanggapi Materialisme*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 41

¹⁷⁴ Haidar Bagir, *Dinamika Intelektual Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 117

¹⁷⁵ Muthahhari, *Hakikat Tauhid*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 51–53.

Muthahhari tidak hanya mengembangkan pemikiran ini di atas kertas. Ia secara aktif terlibat dalam gerakan pembebasan rakyat Iran dari kekuasaan monarki Rezim Pahlavi. Dalam berbagai ceramah dan tulisannya menjelang Revolusi Islam, ia menunjukkan bahwa ketimpangan ekonomi, ketidakadilan sosial, dan kemerosotan moral adalah hasil dari sistem kekuasaan yang tidak berlandaskan nilai-nilai ketauhidan.¹⁷⁶ Oleh karena itu, keterlibatan politiknya tidak bersifat pragmatis, tetapi bersumber dari keyakinan bahwa iman harus mendorong perubahan sosial. Hal ini menjadikan pemikiran politiknya tidak sekadar reaksi terhadap sistem tirani, melainkan berakar pada ajaran dasar Islam itu sendiri.

Konsep *Wilāyat al-Faqīh* yang menjadi tulang punggung sistem pemerintahan Islam di Iran juga tidak lepas dari kontribusi pemikiran Muthahhari. Namun, pemahamannya terhadap konsep ini lebih bersifat etis dan substantif daripada formalistik. Ia menekankan bahwa seorang faqih (ulama yang memimpin) harus memiliki kualitas moral yang tinggi, keluasan ilmu, dan komitmen terhadap keadilan sosial.¹⁷⁷ Tanpa kualitas tersebut, kepemimpinan dalam Islam dapat berubah menjadi tirani baru. Dalam banyak tulisannya, ia menekankan bahwa revolusi tidak boleh berhenti pada pengalihan kekuasaan, melainkan harus diiringi dengan perubahan nilai dan sistem sosial secara menyeluruh.

Landasan nilai utama dalam pemikiran sosial-politik Muthahhari adalah keadilan (*`adl*), yang dianggap sebagai manifestasi dari tauhid dalam kehidupan sosial. Keadilan bukan sekadar distribusi materi, tetapi juga keteraturan sosial dan moral yang memungkinkan semua individu berkembang secara adil dan merata.¹⁷⁸ Dalam buku *Risalah Ukhuwah Islamiyah*, ia menyampaikan bahwa tauhid sosial menuntut umat Islam untuk menghapus sekat-sekat sosial, baik yang berbasis kelas, etnis, maupun status ekonomi. Ia mengkritik keras kecenderungan

¹⁷⁶ Haidar Bagir, *Dinamika Intelektual Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 115

¹⁷⁷ Muthahhari, *Wilayah al-Faqih*, (Jakarta: Lentera, 2005), hal. 28–30

¹⁷⁸ Komaruddin Hidayat, *Islam Agama Ramah*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 74

sebagian kelompok Islam yang justru memperkuat kelas-kelas eksklusif dalam masyarakat atas nama agama.

Pemikiran ini juga melandasi kritiknya terhadap sistem kapitalisme modern. Ia menilai bahwa sistem ekonomi yang berbasis materialisme telah menciptakan ketimpangan sosial yang meluas dan memperbudak manusia dalam sistem produksi.¹⁷⁹ Di sisi lain, ia juga tidak serta merta menerima sosialisme yang menolak dimensi spiritual manusia. Ia mengusulkan sistem ekonomi Islam yang bersifat integratif, di mana kepemilikan individu diakui namun dibatasi oleh nilai-nilai moral dan kewajiban sosial. Bagi Muthahhari, perekonomian yang Islami adalah perekonomian yang meletakkan keadilan dan solidaritas sebagai asas utamanya.

Apa yang membedakan Muthahhari dari sebagian pemikir revolusioner lainnya adalah penekanannya pada revolusi spiritual. Ia menyatakan bahwa perubahan sistem politik tanpa perubahan kesadaran akan menghasilkan kegagalan baru. Oleh karena itu, tugas ulama dan intelektual bukan hanya merumuskan sistem, tetapi juga membentuk kesadaran masyarakat melalui pendidikan, dakwah, dan penanaman nilai-nilai moral.¹⁸⁰ Revolusi bukan hanya peristiwa politik, tetapi gerakan budaya dan spiritual yang harus membangun kembali masyarakat dari dalam.

Dengan demikian, pemikiran tauhid sosial Muthahhari adalah tawaran terhadap sistem sosial-politik yang berbasis pada keesaan Tuhan, keadilan, dan pembebasan manusia. Ia menolak sistem otoriter sekuler dan menolak pula teokrasi tanpa etika. Bagi Muthahhari, politik Islam adalah manifestasi dari nilai-nilai spiritual dalam ruang publik. Dengan cara ini, ia menempatkan tauhid sebagai pusat dari segala usaha pembaruan sosial dan politik, dan menjadikan keadilan sebagai tolok ukur keberagamaan yang sejati.¹⁸¹

¹⁷⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1986), hal. 132.

¹⁸⁰ Muthahhari, *Risalah Ukhuwah Islamiyah*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 26.

¹⁸¹ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia*, (Bandung: Mizan, 2017), hal. 109.

c. Perempuan dan Pendidikan

Salah satu aspek pemikiran Murtadha Muthahhari yang paling sering dikaji dalam wacana kontemporer adalah pandangannya mengenai perempuan. Dalam bukunya *Perempuan dalam Pandangan Islam*, ia menegaskan bahwa perempuan dalam Islam tidak dianggap sebagai makhluk inferior, melainkan sebagai makhluk yang memiliki martabat dan peran penting dalam masyarakat.¹⁸² Muthahhari mengkritik keras dua pendekatan ekstrem: pertama, pandangan tradisional patriarkal yang memandang perempuan hanya dalam kerangka domestik dan reproduktif; dan kedua, pendekatan feminisme liberal sekuler yang mengabaikan kodrat dan peran spiritual perempuan. Ia menawarkan pendekatan Islam yang menempatkan perempuan sebagai makhluk yang merdeka secara spiritual dan rasional, namun tetap dalam kerangka moralitas dan fitrah.

Muthahhari menyatakan bahwa emansipasi perempuan bukan berarti menjadikan perempuan seperti laki-laki, melainkan membebaskan mereka dari diskriminasi struktural dengan tetap mempertimbangkan perbedaan biologis dan psikologis yang ada. Dalam Islam, menurutnya, perbedaan bukanlah ketimpangan.¹⁸³ Sebagai contoh, Islam memberikan hak waris yang berbeda antara laki-laki dan perempuan bukan karena nilai perempuan lebih rendah, tetapi karena tanggung jawab nafkah ada pada laki-laki. Penjelasan seperti ini menunjukkan keinginan Muthahhari untuk menafsirkan hukum Islam secara kontekstual dan argumentatif, bukan secara kaku dan ahistoris.

Ia juga menolak dikotomi publik-domestik yang sering digunakan untuk menjustifikasi subordinasi perempuan. Menurutnya, perempuan memiliki kapasitas yang sama untuk terlibat dalam kehidupan sosial, pendidikan, bahkan politik,

¹⁸² Muthahhari, *Perempuan dalam Pandangan Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 22–24.

¹⁸³ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia*, (Bandung: Mizan, 2017), hal. 126–128.

asalkan itu dijalankan dalam kerangka etika Islam.¹⁸⁴ Ia menyebutkan bahwa istri Nabi, Khadijah dan ‘Aisyah, adalah bukti bahwa Islam sejak awal telah membuka ruang aktif bagi perempuan dalam dunia dakwah dan keilmuan. Namun, ia juga mengingatkan bahwa kebebasan perempuan tidak boleh mengarah pada pelanggaran moral atau disorientasi spiritual. Dengan demikian, pendekatannya bisa disebut sebagai “emansipasi etis” memperjuangkan hak-hak perempuan dengan tetap menjaga nilai-nilai Islam.¹⁸⁵

Dalam bidang pendidikan, Muthahhari memiliki perhatian yang luar biasa. Ia percaya bahwa pendidikan adalah medan utama dalam perjuangan membentuk masyarakat Islami yang adil dan tercerahkan. Dalam berbagai karyanya, ia menyatakan bahwa pendidikan bukan sekadar transmisi pengetahuan, melainkan proses pembentukan karakter dan kesadaran. Pendidikan Islam, menurutnya, harus menanamkan nilai-nilai tauhid, keadilan, kerja keras, dan tanggung jawab sosial. Ia juga mengkritik sistem pendidikan Barat yang sekuler dan utilitarian, yang hanya menekankan pada kemampuan teknis tanpa memperhatikan aspek moral dan spiritual manusia.

Kritik Muthahhari terhadap sistem pendidikan modern juga diarahkan pada metode pengajaran yang hanya berorientasi pada hafalan dan hasil ujian. Menurutnya, model seperti itu menjauhkan peserta didik dari proses berpikir kritis dan reflektif.¹⁸⁶ Ia menawarkan model pendidikan yang integratif, yakni penggabungan antara ilmu pengetahuan rasional dengan nilai-nilai spiritual. Dalam hal ini, guru tidak hanya berfungsi sebagai penyampai informasi, tetapi juga sebagai pembimbing ruhani dan moral. Ia mencontohkan bagaimana para guru besar di Hauzah Qom bukan hanya mengajarkan filsafat atau tafsir, tetapi juga membentuk karakter murid dengan teladan hidup.

Perhatian besar Muthahhari terhadap pemuda juga menunjukkan visi jangka panjangnya terhadap peran

¹⁸⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, (Bandung: Mizan, 1991), hal. 107.

¹⁸⁵ Muthahhari, *Pendidikan dan Pembentukan Karakter*, (Jakarta: Lentera, 2006), hal. 15–17.

¹⁸⁶ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 88.

pendidikan dalam perubahan sosial. Ia menulis banyak buku yang ditujukan untuk generasi muda, seperti Pendidikan dan Pembentukan Karakter serta Islam dan Tantangan Zaman. Dalam buku-buku tersebut, ia menekankan pentingnya membangun identitas Islam yang rasional, terbuka terhadap dialog, namun tetap berakar pada nilai-nilai wahyu.¹⁸⁷ Ia menyadari bahwa masa depan Islam sangat bergantung pada kualitas generasi mudanya, dan karena itu ia menjadikan pendidikan sebagai poros utama proyek intelektualnya.

Secara keseluruhan, pemikiran Muthahhari dalam isu perempuan dan pendidikan menegaskan bahwa keadilan gender dan kemajuan masyarakat tidak bisa dicapai tanpa pendekatan intelektual dan spiritual yang integral. Ia bukan hanya membela perempuan dari diskriminasi sosial, tetapi juga membebaskan pendidikan dari kejumudan struktural.¹⁸⁸ Dengan mengintegrasikan ilmu dan akhlak, rasio dan wahyu, peran laki-laki dan perempuan secara berkeadilan, Muthahhari menawarkan kerangka pemikiran Islam yang solutif terhadap berbagai krisis identitas dan sosial yang melanda dunia Muslim kontemporer.

3. Filsafat Perempuan

Pembahasan mengenai perempuan dalam wacana pemikiran Islam sering kali terjebak dalam dikotomi antara konservatisme yang mengekang dan liberalisme yang membebaskan secara mutlak. Di tengah perdebatan ini, Murtadha Muthahhari hadir dengan tawaran konseptual yang khas: suatu filsafat perempuan yang berpijak pada teks-teks Islam klasik, tetapi dibaca dengan pendekatan filosofis yang rasional dan kontekstual. Muthahhari tidak semata-mata menekankan hukum-hukum fikih perempuan, melainkan menggali prinsip ontologis, psikologis, dan etis dari keberadaan perempuan sebagai makhluk berakal dan bermartabat. Dengan kerangka Sadrian dan pendekatan akhlak falsafi, ia membangun fondasi pemikiran perempuan yang menjunjung

¹⁸⁷ Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 55–58.

¹⁸⁸ Haidar Bagir, *Dinamika Intelektual Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 122.

kehormatan dan peran spiritualnya, bukan semata-mata status sosial atau fungsionalnya.

Subbab ini akan menguraikan secara mendalam tiga aspek penting dari filsafat perempuan menurut Muthahhari. Pertama, tentang *pembentukan jiwa perempuan*, yang membahas bagaimana karakter dan potensi spiritual perempuan terbentuk dalam struktur fitrah dan pendidikan. Kedua, tentang *identitas gender perempuan*, yaitu bagaimana Muthahhari memahami relasi antara kodrat biologis dan konstruksi sosial, serta implikasinya terhadap hak dan tanggung jawab perempuan. Ketiga, tentang *etika seksual*, yakni bagaimana Islam memandang seksualitas secara etis dan spiritual, serta bagaimana peran perempuan dalam menjaga integritas sosial dan keluarga. Ketiganya mencerminkan upaya Muthahhari dalam membangun kerangka berpikir yang tidak hanya membela hak-hak perempuan, tetapi juga mengembalikan martabat mereka dalam bingkai nilai-nilai ilahiah.

a. Pembentukan Jiwa Perempuan

Dalam pandangan Murtadha Muthahhari, pembentukan jiwa perempuan merupakan bagian dari sistem penciptaan Ilahiah yang sarat dengan tujuan moral dan sosial. Ia meyakini bahwa antara laki-laki dan perempuan terdapat perbedaan struktural yang bersifat bawaan (*fitri*), baik secara biologis maupun psikologis. Namun, perbedaan tersebut bukan dimaksudkan untuk menciptakan hierarki, melainkan untuk menghadirkan keseimbangan dan keharmonisan dalam tatanan kehidupan manusia.¹⁸⁹

Muthahhari menegaskan bahwa Islam tidak memandang perempuan sebagai makhluk sekunder atau inferior, melainkan sebagai bagian integral dari sistem eksistensi manusia. Perbedaan jenis kelamin, menurutnya, adalah dasar bagi perbedaan fungsi, bukan perbedaan nilai atau martabat. Dalam hal ini, ia menulis: “Perbedaan antara laki-laki dan perempuan adalah alami, bukan karena kondisi sosial atau budaya semata.

¹⁸⁹ Lihat Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. M. Thoyyib, (Bandung: Mizan, 2002), hal. 43–44.

Dan Islam tidak pernah menganggap perempuan sebagai makhluk inferior.”¹⁹⁰

Pandangan ini mencerminkan keyakinan Muthahhari bahwa jiwa manusia termasuk jiwa perempuan dibentuk secara alamiah sejak awal penciptaannya, dan memiliki kecenderungan serta potensi khas yang tidak dapat dilepaskan dari struktur biologis maupun spiritualnya. Jiwa perempuan, dalam kerangka ini, memiliki kekuatan emosional dan afektif yang tinggi, yang menjadikannya sangat cocok untuk menjalankan peran-peran pengasuhan dan spiritualitas relasional dalam masyarakat.

Dalam karya *Mas’alah-e-Hijab*, Muthahhari secara tegas menyatakan bahwa pembentukan kepribadian perempuan tidak dapat dipisahkan dari dasar kodrati yang telah ditanamkan oleh Tuhan, sehingga pendidikan serta pembinaan sosial harus berjalan seiring dengan fitrah tersebut. Ia menyebut: “Wanita adalah manusia seutuhnya, dan dalam penciptaan, tidak ada perbedaan nilai antara perempuan dan laki-laki. Namun, karena perbedaan kodrati, pembentukan kepribadiannya pun harus mempertimbangkan aspek-aspek alami tersebut.”¹⁹¹

Berdasarkan hal tersebut, Muthahhari menolak keras anggapan bahwa perempuan harus meniru struktur psikologis atau fungsi sosial laki-laki agar dianggap setara. Ia menilai bahwa penghapusan perbedaan demi persamaan justru merupakan bentuk ketidakadilan, karena menafikan sifat-sifat khas perempuan yang sejatinya merupakan kekuatan dan keistimewaannya sendiri.

Dalam filsafat Islam yang berbasis pada *hikmah al-muta’aliyah*, gerak substansial (*harakah jawhariyyah*) adalah prinsip penting dalam perkembangan jiwa manusia. Muthahhari menerapkan konsep ini untuk menunjukkan bahwa perempuan bukanlah makhluk statis, melainkan entitas yang berkembang secara substansial dari satu tahap keberadaan ke tahap yang

¹⁹⁰ Lihat Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. M. Thoyyib, (Bandung: Mizan, 2002), hal. 38

¹⁹¹ Murtadha Muthahhari, *Mas’alah-e-Hijab*, terj. Ali Audah, (Qom: Sadra, 2011), hal. 42

lebih sempurna.¹⁹² Proses ini terjadi melalui pendidikan, ibadah, pengalaman hidup, dan perjuangan moral. Oleh sebab itu, ia menyebut bahwa pembentukan jiwa perempuan tidak bisa diserahkan semata kepada tradisi, tetapi harus diorientasikan pada nilai-nilai Islam yang progresif dan visioner.

Lebih jauh, Muthahhari berpandangan bahwa dalam sistem Islam, pembentukan jiwa perempuan diarahkan untuk mencapai kesempurnaan spiritual, bukan hanya melalui peran domestik, tetapi juga melalui partisipasi sosial dan intelektual yang selaras dengan kehormatannya sebagai perempuan. Dalam *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, ia menulis: “Kelembutan, keindahan batin, dan kecenderungan terhadap keluarga bukanlah kelemahan perempuan, tetapi adalah keistimewaan dan kekuatan yang diberikan oleh Allah. Dalam Islam, kekuatan spiritual ini dihargai dan diarahkan, bukan ditindas.”¹⁹³

Dengan demikian, menurut Muthahhari, jiwa perempuan bukanlah entitas pasif yang semata-mata dibentuk oleh konstruksi sosial, melainkan merupakan realitas aktif yang memiliki orientasi moral dan spiritual yang khas. Islam, sebagaimana ia pahami, memberikan ruang yang luas bagi pembentukan jiwa perempuan untuk berkembang menuju kesempurnaan eksistensial (*al-insān al-kāmil*), selama proses tersebut dijalani dalam koridor nilai, etika, dan fitrah Ilahiah.

b. Identitas Gender

Murtadha Muthahhari memandang bahwa konsep gender tidak dapat dilepaskan dari struktur penciptaan manusia dan prinsip keadilan Ilahiah yang menjadi fondasi hukum dan nilai dalam Islam. Jika perbedaan laki-laki dan perempuan secara biologis adalah bagian dari realitas kodrati (sebagaimana telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya), maka makna gender yakni bagaimana laki-laki dan perempuan diposisikan, dikenali, dan diatur dalam masyarakat berakar pada

¹⁹² Mehdi Haeri Yazdi, *Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, (Tehran: IPB, 1994), hal. 101.

¹⁹³ Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hal. 57.

pemahaman keadilan (*'adālah*), bukan sekadar pada kesamaan (*musāwah*) atau konstruksi sosial.

Dalam hal ini, Muthahhari tidak membangun epistemologi gender berdasarkan wacana kontemporer yang berpijak pada relativisme budaya atau analisis kuasa. Ia berpijak pada dua sumber utama epistemologi Islam: akal (*'aql*) dan wahyu (*naql*). Keduanya bekerja secara harmonis untuk menuntun manusia memahami identitas dirinya sebagai laki-laki atau perempuan, serta peran dan tanggung jawab sosial yang menyertainya. Dalam Islam, nilai dan kedudukan laki-laki dan perempuan tidak ditentukan oleh kesamaan peran, melainkan oleh kesesuaian fitrah dan pencapaian spiritual masing-masing.¹⁹⁴

Dengan demikian, gender dalam pandangan Islam bukan produk dari proses wacana sosial atau simbolik semata, melainkan bagian dari sistem nilai yang diarahkan oleh prinsip keadilan. Muthahhari menegaskan bahwa keadilan tidak berarti menyamakan seluruh aspek laki-laki dan perempuan, tetapi menempatkan setiap individu sesuai dengan kapasitas dan kodratnya. Oleh karena itu, sistem syariah Islam tidak mendistribusikan kewajiban dan hak secara seragam, melainkan secara proporsional.

Keadilan berarti bahwa hak dan tanggung jawab harus disesuaikan dengan kemampuan dan kebutuhan kodrati masing-masing. Ketika dua hal berbeda diperlakukan sama, maka itu adalah kezaliman, bukan keadilan.¹⁹⁵ Konsep ini menjadi fondasi bagi seluruh struktur sosial Islam, termasuk pembagian peran, tanggung jawab keluarga, kewajiban ekonomi, dan hak-hak sipil. Dalam pandangan Muthahhari, jika prinsip ini dipahami secara mendalam, maka gender dalam Islam bukanlah alat subordinasi atau dominasi, melainkan mekanisme untuk menjamin keharmonisan dan stabilitas moral masyarakat.

¹⁹⁴ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Ali Audah (Jakarta: Lentera, 2002), hal. 44.

¹⁹⁵ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Ali Audah, hal.

Selain itu, Muthahhari juga menekankan bahwa persoalan gender tidak semata-mata persoalan duniawi, tetapi juga memiliki dimensi eskatologis. Laki-laki dan perempuan sama-sama dituntut untuk mencapai kesempurnaan spiritual (*kamāl*), dan tidak ada satu jenis kelamin yang lebih unggul dalam potensi pencapaian ini. “Al-Qur’an menyatakan bahwa siapa pun yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, maka mereka akan memperoleh kehidupan yang baik dan balasan terbaik dari Allah.”¹⁹⁶

Perempuan menurut Muthahhari memiliki *izzah* (kemuliaan diri) yang berasal dari hubungannya dengan Allah, bukan dari pandangan masyarakat.¹⁹⁷ Oleh karena itu, Islam memberikan ruang bagi perempuan untuk menjadi ilmuwan, pemimpin, pendidik, dan pejuang. Namun semua itu harus didasari pada motivasi pengabdian, bukan pencarian prestise duniawi semata. Ia mengutip banyak kisah perempuan dalam sejarah Islam, seperti Umm Salamah dan Nusaybah binti Ka’b, yang menunjukkan bahwa identitas perempuan bisa sangat kuat tanpa harus kehilangan fitrah kewanitaannya.

Dari sini jelas bahwa gender dalam perspektif Islam adalah bagian dari sistem keadilan transendental, bukan hasil rekayasa sosial atau simbolik. Pemikiran Muthahhari tentang gender membentuk basis normatif dan epistemologis bagi kritik terhadap wacana-wacana kontemporer yang cenderung mengaburkan perbedaan demi kesamaan semu. Islam tidak buta terhadap realitas gender, tetapi memberikan kerangka moral dan hukum yang adil bagi laki-laki dan perempuan sebagai manusia utuh.

c. Etika Seksual

Seksualitas, dalam pandangan Murtadha Muthahhari, merupakan bagian esensial dari fitrah manusia yang tidak hanya bersifat biologis, tetapi juga memiliki kedalaman moral dan spiritual. Ia menegaskan bahwa Islam tidak memandang naluri seksual sebagai kekuatan yang jahat atau najis, melainkan

¹⁹⁶ QS. al-Nahl [16]: 97.

¹⁹⁷ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1986), hal. 121.

sebagai kekuatan suci yang harus dikendalikan secara bijak dan diarahkan menuju kesempurnaan jiwa. Seksualitas tidak boleh diabaikan ataupun dilepaskan tanpa batas; sebaliknya, ia harus ditempatkan dalam kerangka etika Ilahiah yang menjaga harkat manusia.

Dalam karya *Etika Seksual dalam Islam*, Muthahhari menyatakan bahwa kekuatan seksual merupakan amanah Tuhan yang besar. Ia menulis: “Seks bukanlah sesuatu yang hina atau harus dipadamkan. Islam tidak memerangi naluri seksual, melainkan memimpinya dengan cahaya *iffah*, kesadaran, dan tanggung jawab moral.”¹⁹⁸ Bagi Muthahhari, pengendalian hawa nafsu adalah bagian dari pembangunan akhlak. Konsep *iffah* (kesucian diri dalam aspek seksual) menjadi landasan dalam etika Islam, yang tidak hanya berlaku bagi perempuan, tetapi juga laki-laki. Kesucian bukanlah bentuk represi terhadap hasrat, melainkan bentuk kemuliaan diri yang menjaga manusia dari perbudakan syahwat. Dengan menjaga *iffah*, seseorang dapat memelihara kehormatannya, menghindari kehinaan moral, dan mendekatkan diri kepada kesempurnaan spiritual (*kamāl nafsānī*).

Lebih lanjut, Muthahhari menegaskan bahwa etika Islam dalam mengatur seksualitas bukanlah bentuk penindasan sosial, tetapi wujud penjagaan terhadap tatanan masyarakat dan martabat manusia. Institusi pernikahan, hijab, larangan zina, dan batasan interaksi antara laki-laki dan perempuan bukanlah bentuk diskriminasi, melainkan sistem pencegahan terhadap kekacauan sosial yang ditimbulkan oleh syahwat yang tidak terkendali. Dalam hal ini, ia menulis: “Islam datang dengan sistem perlindungan, bukan dengan larangan buta. Ia melindungi manusia dari kerusakan, dan membentuk peradaban yang didasarkan pada *iffah* dan hormat.”¹⁹⁹

Dalam karya *Mas’alah-e Hijab*, Muthahhari juga menjelaskan bahwa salah satu keistimewaan perempuan adalah

¹⁹⁸ Murtadha Muthahhari, *Etika Seksual dalam Islam*, terj. Ali Audah (Jakarta: Al-Huda, 2003), hal. 29

¹⁹⁹ Murtadha Muthahhari, *Etika Seksual dalam Islam*, terj. Ali Audah (Jakarta: Al-Huda, 2003), hal. 46

kehormatannya yang dijaga melalui pengaturan yang tidak bertujuan membatasi ruang gerak, tetapi menjaga nilai dirinya sebagai makhluk mulia. Ia menegaskan: “Hijab bukanlah penjara. Ia adalah bentuk perlindungan terhadap kepribadian perempuan agar tidak terjerumus ke dalam sistem yang menjadikan tubuhnya komoditas.”²⁰⁰

Pandangan ini mencerminkan konsistensi Muthahhari dalam menolak kebebasan seksual yang tidak terbimbing oleh akhlak. Ia meyakini bahwa gaya hidup yang membebaskan seksualitas dari nilai-nilai moral justru akan mengakibatkan degradasi manusia, merusak keluarga, dan melahirkan masyarakat yang kehilangan arah spiritual. “Masyarakat yang kehilangan iffah, cepat atau lambat akan kehilangan stabilitas dan martabatnya.”²⁰¹

Dengan demikian, seksualitas menurut Muthahhari adalah kekuatan mulia yang harus dijaga dalam koridor nilai dan kesucian. Etika seksual bukan hanya persoalan perilaku, tetapi juga bagian dari perjalanan ruhani manusia menuju kesempurnaan. Islam, dalam pandangannya, tidak menekan atau menindas fitrah seksual manusia, tetapi mendidiknya agar berjalan selaras dengan tujuan penciptaan, yaitu menjadi insan yang bermartabat, berakal, dan bertakwa.

²⁰⁰ Murtadha Muthahhari, *Mas'alah-e Hijab*, terj. Jawad Rahiim (Qom: Nashr-e Sadra, 1995), hal. 77.

²⁰¹ Muthahhari, *Etika Seksual dalam Islam*, hal. 72.

BAB IV

PERFORMATIF GENDER DAN FILSAFAT PEREMPUAN: DIALOG KRITIS ANTARA JUDITH BUTLER DAN MURTADHA MUTHAHHARI

Bab ini bertujuan untuk menganalisis secara kritis konsep performativitas gender Judith Butler melalui perspektif filsafat perempuan Murtadha Muthahhari. Pendekatan yang digunakan bersifat holistik, yakni dengan membedah konsep gender dari sisi ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Melalui pendekatan ini, pemikiran Butler tidak hanya dipahami secara utuh, tetapi juga dievaluasi dalam terang prinsip-prinsip filosofis Islam yang ditawarkan oleh Muthahhari. Dalam konteks ini, Muthahhari berperan sebagai lensa analitis yang digunakan untuk menilai validitas dan implikasi dari gagasan Butler, terutama terkait identitas gender, konstruksi sosial, dan nilai-nilai etis yang menyertainya. Penelitian ini tidak bertujuan untuk melakukan konfrontasi ideologis, melainkan membuka ruang dialog antara dua tradisi pemikiran yang berbeda dalam merespons problematika gender kontemporer.

Struktur bab ini terdiri atas lima bagian utama: analisis ontologis mengenai esensi keperempuanan, analisis epistemologis terkait sumber dan pembentukan identitas gender, analisis aksiologis menyangkut nilai dan etika gender, penjabaran implikasi sosial dari masing-masing pandangan, serta refleksi terhadap kemungkinan ruang dialog antara Butler dan Muthahhari.

A. Eksistensialisme Keperempuanan

Dalam kerangka kritik ontologisnya, Judith Butler tidak memulai dari pengertian gender itu sendiri, tetapi terlebih dahulu mempertanyakan hubungan antara gender dan *sex* (jenis kelamin biologis). Karena dalam pemahaman umum gender yang berada di ranah sosial ini dianggap sebagai turunan atau ekspresi dari *sex*, maka Butler menggugat landasan tersebut dengan mengajukan pertanyaan lebih mendasar: apa sebenarnya yang dimaksud dengan *sex*? Apakah *sex* adalah sesuatu yang netral dan tidak dipengaruhi konstruksi

sosial? Ataukah *sex* itu sendiri merupakan bagian dari proses diskursif yang justru membentuk gender? Dengan cara ini, Butler menggeser fokus dari sekadar membongkar gender ke arah pembongkaran terhadap kategori *sex* itu sendiri sebagai pondasi ontologis identitas.

Judith Butler memulai kritik ontologisnya terhadap konsep keperempuanan dengan menggugat asumsi dasar dalam kerangka esensialisme gender, yakni bahwa jenis kelamin biologis (*sex*) merupakan fondasi tetap dan universal dari identitas gender. Dalam konstruksi sosial yang dominan, individu dengan tubuh perempuan secara otomatis diasosiasikan dengan sifat feminitas, dan sebaliknya tubuh laki-laki dikaitkan dengan sifat maskulinitas. Pandangan ini telah mengakar dalam sistem sosial, hukum, dan budaya yang menegaskan bahwa jenis kelamin menentukan ekspresi gender. Namun, Butler menolak asumsi tersebut secara radikal. Sebagaimana dikemukakan dalam *Gender Trouble*, ia menyatakan: *“If gender is the cultural meanings that the sexed body assumes, then a gender cannot be said to follow from a sex in any one way... there is no reason to assume that genders ought also to remain as two.”*²⁰²

Dalam kerangka ini, baik *sex* maupun gender merupakan konstruksi diskursif, yaitu hasil dari praktik-praktik sosial dan simbolik yang diregulasi oleh kekuasaan dan bahasa. Diskursif di sini berarti bahwa makna atas tubuh dan identitas tidak pernah netral atau alamiah, melainkan selalu dikonstruksi melalui proses komunikasi sosial seperti bahasa, simbol, aturan, dan norma yang menetapkan apa yang dianggap sah atau normal dalam suatu budaya tertentu. Bahkan, kategori biologis seperti jenis kelamin tidak lepas dari mediasi politik dan budaya yang mengaturnya. *“Perhaps this construct called ‘sex’ is as culturally constructed as gender; indeed, perhaps it was always already gender, with the consequence that the distinction between sex and gender turns out to be no distinction at all.”*²⁰³

Bagi Butler, dikotomi antara tubuh biologis dan ekspresi gender bukan hanya artifisial, tetapi juga menyesatkan. Ia berpendapat bahwa gender bukan sekadar interpretasi budaya atas *sex*, melainkan bahwa

²⁰² Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, (New York: Routledge, 2010), hal. 9

²⁰³ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 9

sex sendiri diproduksi melalui mekanisme diskursif yang bersifat politis. Gender bukan muncul dari tubuh, melainkan tubuהל yang dibentuk oleh struktur gender yang normatif. Butler menyatakan: “*Gender is also the discursive/cultural means by which ‘sexed nature’ or ‘a natural sex’ is produced and established as prediscursive, prior to culture, a politically neutral surface on which culture acts.*”²⁰⁴

Sebagaimana telah dibahas pada bab sebelumnya tentang dasar-dasar pendekatan poststrukturalis dan feminisme gelombang ketiga, cara pandang ini selaras dengan kritik terhadap narasi identitas yang bersifat tetap dan final. Dalam perspektif peneliti, yang diragukan oleh Butler bukanlah realitas biologis dari jenis kelamin itu sendiri, tetapi identitas jenis kelamin sebagaimana dipahami dan dikonstruksikan secara sosial. Dengan pendekatan ini, identitas tubuh itu menjadi objek dari serangkaian praktik pengetahuan dan kontrol yang menetapkan apa yang disebut laki-laki atau perempuan, bukan sebagai entitas yang maknanya hadir dan berasal dari dirinya sendiri.

Identitas jenis kelamin tidak lagi dipahami sebagai sesuatu yang bersumber dari esensi metafisis atau kodrat biologis, tetapi sebagai efek dari pengulangan norma dan tindakan sosial yang diatur secara performatif. Tubuh tidak memiliki makna sebelum masuk dalam struktur simbolik; ia baru menjadi perempuan atau laki-laki ketika dikaitkan dengan ekspektasi budaya dan norma sosial yang diulang secara terus-menerus. Seluruh kerangka ini bermuara pada satu kritik mendasar terhadap formula biner, yaitu sistem dikotomis yang memaksa setiap ekspresi identitas untuk masuk ke dalam kategori laki-laki atau perempuan secara tetap, tertutup, dan normatif.

Dalam kerangka ini pula, perspektif feminisme gelombang ketiga yang telah dibahas pada bab sebelumnya memberikan ruang bagi pendekatan yang lebih terbuka terhadap pluralitas identitas dan peran sosial, sekaligus menolak klaim universalitas atas makna perempuan. Butler mengambil alih semangat ini dan menunjukkan bahwa tidak ada identitas perempuan yang berlaku universal atau stabil. Butler mengingatkan bahwa meskipun pengaruh biologi ditinggalkan, budaya dapat menjadi penentu yang sama represifnya jika masih

²⁰⁴ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 10

mempertahankan kerangka binari. Dalam *Gender Trouble*, “*When the relevant ‘culture’ that ‘constructs’ gender is understood in terms of such a law or set of laws, then it seems that gender is as determined and fixed as it was under the biology-is-destiny formulation. In such a case, not biology, but culture, becomes destiny.*”²⁰⁵

Untuk memperkuat kritiknya, Butler mengadopsi gagasan Friedrich Nietzsche dari *On the Genealogy of Morals*, yang menyatakan bahwa tindakan mendahului identitas, dan bahwa subjek hanyalah fiksi linguistik yang dilekatkan pada rangkaian tindakan: “*There is no ‘being’ behind doing, acting, becoming; the ‘doer’ is merely a fiction imposed on the doing the doing itself is everything.*”²⁰⁶ Bagi Butler, seseorang tampak sebagai perempuan bukan karena memiliki esensi keperempuanan, tetapi karena dipersepsikan dan dipertunjukkan sebagai perempuan melalui performa-performa sosial yang diregulasi oleh norma. Dengan demikian, gender bukan sesuatu yang dimiliki, tetapi sesuatu yang dilakukan dan dilakukan secara berulang agar tampak alamiah.

Melalui analisis ini, Butler membongkar fondasi ontologis dari pandangan tradisional mengenai keperempuanan. Tidak ada “ada” yang tetap dalam identitas gender; yang ada hanyalah serangkaian tanda, bahasa, norma, dan kekuasaan yang terus diulang dan dinegosiasi. Identitas gender tidak memiliki esensi metafisis yang mendahului pengalaman sosial, melainkan merupakan efek dari jaringan kekuasaan diskursif. Dengan demikian, identitas bukan substansi, tetapi performa dan dalam kerangka ini, konsep keperempuanan kehilangan fondasi kodratinya dan membuka ruang bagi pembacaan identitas yang lebih cair, plural, dan resistif terhadap dominasi struktural.

Berbeda dengan pandangan Judith Butler yang menolak adanya esensi tetap dalam identitas gender dan menganggap keperempuanan sebagai efek dari pengulangan simbolik dalam tatanan wacana diskursif Murtadha Muthahhari menegaskan bahwa identitas perempuan memiliki dasar ontologis yang melekat dalam struktur

²⁰⁵ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 11

²⁰⁶ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 34

penciptaan. Bagi Muthahhari, keperempuanan tidak ditentukan oleh performa atau konstruksi sosial, melainkan merupakan manifestasi dari fitrah, yaitu realitas hakiki yang dianugerahkan Tuhan secara kodrati dan proporsional.²⁰⁷ Fitrah ini mencakup dimensi-dimensi spiritual dan psikologis seperti kelembutan, kasih sayang, dan kecenderungan ke arah keibuan yang menurutnya bukan bentuk inferioritas, tetapi ekspresi dari kesempurnaan khusus perempuan dalam struktur penciptaan.²⁰⁸ Dengan demikian, Muthahhari tidak memandang identitas perempuan sebagai produk budaya yang arbitrer, tetapi sebagai fakta ontologis yang memiliki nilai, arah, dan hikmah ilahiah.

Dengan demikian, keperempuanan tidak dipahami sebagai hasil konstruksi sosial atau performa yang terus-menerus direproduksi secara diskursif, tetapi sebagai manifestasi dari fitrah, yakni kecenderungan esensial yang telah ditanamkan oleh Tuhan sejak awal penciptaan. Fitrah ini mencakup dimensi-dimensi psikologis dan spiritual seperti kekuatan empatik, kecenderungan ke arah keibuan dan pengasuhan, serta kedalaman afeksi emosional. Peran-peran tersebut tidak dimaknai sebagai subordinasi terhadap laki-laki, melainkan sebagai bentuk kehormatan dan kesempurnaan fungsi yang seimbang dalam struktur sosial. Dalam pandangan Muthahhari, ini adalah bentuk keadilan ontologis yang tidak menuntut keseragaman (*tamsīl*), melainkan kesetaraan dalam proporsinya (*ta'ādul*).²⁰⁹

Selanjutnya, Muthahhari menolak anggapan bahwa pembagian kecenderungan dan karakter antara laki-laki dan perempuan mencerminkan bentuk penindasan patriarkis. Ia secara tegas mengkritik arus feminisme Barat yang, menurutnya, mengabaikan perbedaan kodrati dan justru menciptakan penindasan baru terhadap realitas perempuan itu sendiri. Dalam *Masā'il al-Ḥijāb*, ia menulis: “Ketika kita mengingkari perbedaan-perbedaan yang telah

²⁰⁷ Murtadha Muthahhari, *Masā'il al-Ḥijāb*, terj. Ali Audah (Jakarta: Lentera, 2002), hal. 67.

²⁰⁸ Murtadha Muthahhari, *Masā'il al-Ḥijāb*, terj. Ali Audah, hal. 68-69

²⁰⁹ Murtadha Muthahhari, *Masā'il al-Ḥijāb*, terj. Ali Audah, hal. 70-71

ditanamkan oleh alam dan penciptaan dalam diri laki-laki dan perempuan, kita justru melakukan penindasan terhadap fitrah manusia itu sendiri.”²¹⁰

Pandangan Muthahhari ini tidak hanya berdiri secara filosofis, tetapi juga memiliki akar teologis dalam semangat keislaman yang menghargai kodrat perempuan sebagai bagian dari keadilan ilahiah. Sebagaimana dibahas dalam Bab II.C mengenai kajian gender dalam Islam, konstruksi klasik tentang perempuan dalam filsafat Islam sering dipengaruhi oleh dualisme metafisik Yunani yang mengidentikkan laki-laki dengan form dan perempuan dengan matter, sehingga posisi epistemik dan ontologis perempuan menjadi termarjinalkan. Muthahhari mencoba mendobrak pandangan ini dengan pendekatan yang lebih etis dan transenden. Ia menolak konsepsi bahwa keperempuanan bersifat material semata, dan menegaskan bahwa kodrat perempuan mengandung nilai-nilai spiritual yang otonom dan luhur.

Berbeda dari masa klasik dan pertengahan yang melegitimasi subordinasi perempuan secara teologis maupun filosofis, Muthahhari menawarkan argumen bahwa diferensiasi ontologis antara laki-laki dan perempuan merupakan bentuk keadilan proporsional, bukan hierarkis.²¹¹ Ia berpandangan bahwa keunikan perempuan berasal dari kualitas spiritual dan psikologisnya, yang tidak harus diukur atau dibandingkan dengan standar maskulin. Hal ini dekat dengan semangat para feminis Muslim modern seperti KH. Husein Muhammad dan Amina Wadud, yang menekankan pentingnya keadilan substantif dalam relasi gender.²¹² Namun, Muthahhari tetap menolak pendekatan konstruktivis-diskursif yang melihat gender sebagai entitas yang cair dan dapat diubah seenaknya, karena baginya identitas perempuan bersumber dari fitrah ilahiah yang tetap.

²¹⁰ Murtadha Muthahhari, *Masā'il al-Hijāb*, terj. Ali Audah, hal. 72

²¹¹ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. M. Thalib (Jakarta: Lentera, 2004), hal. 55.

²¹² Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 19

Dari sudut pandang Muthahhari, menghapus batas kodrat antara laki-laki dan perempuan demi kebebasan identitas justru akan menghancurkan harmoni sosial dan mengacaukan tatanan yang telah diatur secara bijak oleh Tuhan. Ia memperingatkan bahwa relativisme identitas yang tidak mengindahkan fitrah akan merusak struktur moral masyarakat.²¹³ Bagi Muthahhari, keadilan gender bukan berarti penyeragaman peran dan identitas, tetapi penempatan potensi sesuai dengan kodratnya. Perempuan memiliki keutamaan dalam hal-hal yang secara khusus melekat pada dirinya, bukan karena imitasi terhadap laki-laki, melainkan karena ia Perempuan dengan martabat yang sempurna dalam dirinya sendiri.

Dalam subbab ini, terlihat perbedaan mendasar antara Judith Butler dan Murtadha Muthahhari dalam memahami eksistensi keperempuanan. Butler, dengan pendekatan konstruktivisme pascastrukturalis, membongkar ide bahwa identitas gender atau bahkan jenis kelamin biologis (*sex*) bersifat tetap dan esensial. Baginya, baik *sex* maupun *gender* adalah hasil dari konstruksi diskursif yang dibentuk melalui norma sosial dan pengulangan performatif. Keperempuanan bukanlah identitas tetap, melainkan efek dari serangkaian tindakan yang diatur oleh kekuasaan dan bahasa. Dengan demikian, tubuh perempuan tidak memiliki makna ontologis sebelum dimasukkan ke dalam struktur budaya.

Sebaliknya, Muthahhari berpijak pada pandangan esensialis yang transenden. Ia menegaskan bahwa keperempuanan bersumber dari fitrah, yaitu hakikat kodrati yang telah ditanamkan oleh Tuhan dalam struktur penciptaan. Bagi Muthahhari, keunikan perempuan tidak lahir dari konstruksi sosial, melainkan merupakan bagian dari sistem keadilan Ilahi. Perbedaan antara laki-laki dan perempuan dipandang sebagai bentuk harmoni yang proporsional, bukan hasil penindasan. Keperempuanan memiliki dimensi spiritual dan psikologis yang esensial, bukan hasil pengulangan tanda dan norma.

Dengan demikian, perbedaan ontologis antara keduanya sangat tegas: Butler menghapus fondasi esensial dari identitas gender,

²¹³ Murtadha Muthahhari, *Masā'il al-Ḥijāb*, terj. Ali Audah, hal. 78-79

sedangkan Muthahhari menegaskan keberadaan esensi itu sebagai bagian dari tatanan Tuhan. Jika Butler memaknai perempuan sebagai “efek dari performa yang diatur diskursus”, Muthahhari melihat perempuan sebagai “makhluk dengan hakikat tetap yang dimuliakan”.

Dalam dimensi ontologis, Judith Butler dan Murtadha Muthahhari menghadirkan dua kutub pemikiran yang saling bertolak belakang dalam memahami keperempuanan. Butler, dengan pendekatan konstruktivisme pascastrukturalis, menolak adanya esensi tetap dalam identitas gender maupun jenis kelamin. Bagi Butler, identitas perempuan tidak berasal dari substansi metafisis, melainkan merupakan hasil konstruksi diskursif produk dari pengulangan norma sosial, bahasa, dan kekuasaan. Ia membongkar kategori “perempuan” sebagai entitas tetap, dan menggesernya menjadi efek dari praktik performatif yang cair, plural, dan tidak memiliki dasar kodrati.

Sebaliknya, Muthahhari membangun argumen dari fondasi esensialis-transenden. Ia menegaskan bahwa identitas keperempuanan bukanlah hasil dari wacana atau performa, melainkan manifestasi dari *fitrah* (realitas hakiki) yang telah dianugerahkan Tuhan dalam struktur penciptaan. Fitrah ini mencakup karakter spiritual dan psikologis yang khas, seperti kelembutan, kasih sayang, serta kecenderungan ke arah keibuan, yang dimaknai sebagai bentuk kesempurnaan kodrati, bukan subordinasi. Dengan demikian, Muthahhari mempertahankan bahwa perempuan memiliki eksistensi ontologis yang tetap, bermakna, dan dihormati karena asalnya dari tatanan Ilahi.

Dengan membandingkan keduanya, tampak bahwa perbedaan utama terletak pada asumsi dasar tentang keberadaan (*being*). Butler merelatifkan dan mendeferensiasi “ada” keperempuanan sebagai hasil dari sistem representasi sosial, sementara Muthahhari justru menegaskan “ada” itu sebagai inti kodrati yang bernilai tetap. Jika Butler mencairkan batas gender demi membuka pluralitas identitas, maka Muthahhari menjaga batas itu demi melestarikan harmoni kosmis dan keadilan ontologis. Dalam konteks ini, pendekatan Muthahhari menjadi kritik filosofis atas konsekuensi dekonstruktif yang dibawa Butler terhadap stabilitas identitas dan struktur sosial.

B. Konstruksi Sosial dan Pengetahuan Ilahiah

Setelah membongkar asumsi ontologis tentang identitas keperempuanan pada subbab sebelumnya bahwa baik *sex* maupun gender tidak berakar pada esensi metafisis maupun kodrat biologis. Judith Butler kemudian melangkah lebih jauh dengan menawarkan cara pandang baru dalam memahami identitas, yakni melalui kerangka performativitas. Konsep ini tidak hanya menggugat “apa itu gender”, tetapi juga bagaimana gender itu diproduksi, dijaga, dan direproduksi melalui struktur bahasa, kekuasaan, dan institusi sosial. Di sinilah terletak dimensi epistemologis dari kritik Butler: bahwa pengetahuan tentang gender tidak bersumber dari realitas tetap, melainkan dibentuk secara diskursif dalam jaringan wacana yang hegemonik.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya pada subbab mengenai Produksi Gender: Bahasa, Kekuasaan, dan Performatif, Judith Butler menekankan bahwa identitas gender tidak muncul dari esensi internal ataupun kodrat biologis, tetapi dari struktur diskursif yang membentuk dan membatasi subjek. Dalam kerangka ini, gender dipahami sebagai hasil konstruksi sosial dan simbolik yang ditanamkan secara berulang melalui bahasa, norma, dan kekuasaan. Gagasan utama Butler tentang performativitas menjadi pusat dalam menjelaskan bagaimana identitas gender tidak bersifat tetap, melainkan terus-menerus diciptakan melalui tindakan-tindakan sosial yang diregulasi.

Inspirasi awal Butler berasal dari pernyataan ikonik Simone de Beauvoir dalam *The Second Sex*: “*One is not born, but rather becomes, a woman.*”²¹⁴ Dari sini, Butler menyimpulkan bahwa tubuh bukanlah suatu fakta alamiah, melainkan konstruksi historis yang memperoleh maknanya melalui penandaan dalam wacana tertentu. Gender, dalam hal ini, tidak berasal dari tubuh, tetapi dari proses ‘menjadi’ yang berlangsung dalam konteks sosial dan politik yang spesifik.

Gagasan ini kemudian diperkaya melalui interaksi Butler dengan teori *speech act* J. L. Austin, yang menyatakan bahwa ujaran tertentu

²¹⁴ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 45

tidak sekadar menyampaikan informasi, tetapi juga melakukan tindakan (seperti dalam pernyataan “Saya menikahkan kalian”).²¹⁵ Jacques Derrida kemudian mengembangkan aspek dekonstruktifnya, yakni bahwa tidak ada makna yang hadir secara utuh dan stabil dalam ujaran karena selalu ditentukan oleh konteks, penundaan makna, dan pengulangan.²¹⁶

Butler mengadopsi pendekatan Derrida ini untuk menyatakan bahwa performa gender tidak pernah orisinal, tetapi selalu merupakan hasil pengulangan atas norma-norma yang telah dilembagakan. Ia menulis dalam *Gender Trouble*:

*“Clearly this project does not propose to lay out within traditional philosophical terms an ontology of gender whereby the meaning of being a woman or a man is elucidated within the terms of phenomenology... This inquiry seeks to understand the discursive production of the plausibility of that binary relation and to suggest that certain cultural configurations of gender take the place of ‘the real’ and consolidate and augment their hegemony through that felicitous self-naturalization.”*²¹⁷

Dalam kutipan ini, Butler menolak pendekatan esensialis terhadap gender dan menunjukkan bahwa struktur pengetahuan tentang gender yakni siapa itu laki-laki dan siapa itu perempuan ini dibentuk oleh praktik budaya yang memaksakan konstruksi biner seolah-olah ia adalah realitas yang netral dan kodrati.

Dalam hal ini, peran kekuasaan sangat menonjol. Mengikuti Michel Foucault, Butler menyatakan bahwa kekuasaan dalam masyarakat modern bekerja bukan melalui represi langsung, melainkan melalui produksi subjek: individu dibentuk oleh jaringan wacana seperti hukum, institusi pendidikan, agama, dan sains yang tidak netral, tetapi bekerja secara tersembunyi untuk menciptakan norma-norma tertentu atas nama objektivitas atau kebenaran

²¹⁵ John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, (Cambridge: Claredon Press, 1962), hal. 6

²¹⁶ Moya Llyod, “*Performativity and Performance*,” dalam (Repository Universitas Loughborough, chapter 29, 2019), hal. 4

²¹⁷ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 45

universal. Tubuh tidak netral, tetapi sudah ditata, diawasi, dan dilabeli oleh sistem kekuasaan.

Butler mengadopsi pendekatan genealogi pengetahuan dari Foucault, sebagaimana dirumuskan dalam *The History of Sexuality*. Dalam karya tersebut, Foucault menjelaskan bahwa kekuasaan bukan sekadar alat represi, tetapi produktif: ia menciptakan subjek, kebenaran, dan realitas. Salah satu pernyataannya yang paling mendasar adalah: *“Power is everywhere; not because it embraces everything, but because it comes from everywhere.”*²¹⁸ Kekuasaan bekerja dalam level mikro dalam tubuh, hasrat, dan institusi sosial dan menghasilkan ‘rejim kebenaran’ yang menentukan apa yang dianggap sah, alami, dan moral dalam masyarakat.

Karena itu, gender bukanlah sesuatu yang dimiliki, melainkan sesuatu yang dilakukan secara berulang dalam kerangka sosial yang represif. Proses pengulangan ini menghadirkan ilusi bahwa identitas gender itu bersifat alamiah dan permanen, padahal ia dibentuk dari tindakan-tindakan yang terus diproduksi dalam norma dan tekanan budaya. Seperti yang ditegaskan Butler, *“Gender is performative; it is real only to the extent that it is performed.”*²¹⁹

Dengan pendekatan genealogis ini, Butler menunjukkan bahwa pengetahuan tentang gender bukanlah hasil refleksi terhadap realitas objektif atau kodrat yang tetap, melainkan merupakan produk dari kerja bahasa dan kekuasaan dalam mendefinisikan realitas. Dalam epistemologi Butler, tidak ada kebenaran tunggal atau tetap mengenai gender; yang ada hanyalah permainan wacana yang bersaing untuk menentukan apa yang dianggap sah dan benar dalam suatu konteks tertentu.

Jika Judith Butler memahami gender sebagai hasil dari konstruksi sosial dan permainan diskursif dalam jaringan kekuasaan, maka Murtadha Muthahhari justru menegaskan bahwa gender adalah bagian dari sistem pengetahuan ilahiah yang berakar pada fitrah penciptaan manusia, wahyu Tuhan, dan rasionalitas universal. Dalam

²¹⁸ Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*, diterjemahkan oleh Robert Hurle, (New York: Pantheon Book, 1978), hal. 93

²¹⁹ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 34

perspektif ini, perbedaan antara laki-laki dan perempuan tidak dapat direduksi menjadi produk kultural semata, tetapi merepresentasikan dimensi kodrati dan teleologis yang memiliki arah dan tujuan spiritual dalam kerangka keadilan Ilahi (*'adālah*).

Bagi Muthahhari, keadilan gender bukan berarti persamaan total (*musāwah*) antara laki-laki dan perempuan, melainkan kesesuaian peran berdasarkan kodrat dan potensi masing-masing. Maka, struktur sosial dalam Islam tidak dibangun di atas asumsi keseragaman, tetapi pada asas proporsionalitas, di mana peran gender dipahami sebagai amanat Ilahi yang selaras dengan hakikat penciptaan. Ia menyatakan bahwa “keadilan tidak berarti menyeragamkan segala sesuatu, tetapi menempatkan segala sesuatu pada tempat yang layak dan sesuai dengan kapasitasnya.”²²⁰

Dari segi epistemologi, Muthahhari tidak berpijak pada relativisme budaya ataupun analisis kekuasaan seperti dalam teori post-strukturalis. Sebaliknya, ia membangun kerangka epistemik yang bersumber pada dua pilar utama dalam tradisi keilmuan Islam: akal (*'aql*) dan wahyu (*naql*). Keduanya bekerja secara harmonis untuk menggali pemahaman yang benar tentang hakikat manusia, relasi gender, dan peran sosial keduanya dalam masyarakat. Pengetahuan tentang gender, dalam kerangka ini, bukan produk diskursus sosial yang berubah-ubah, tetapi merupakan hasil dari pencarian intelektual dan spiritual yang didasarkan pada realitas fitri manusia.

Muthahhari juga menambahkan dimensi pengalaman historis umat Islam sebagai bagian dari sumber epistemik untuk memahami gender. Tokoh-tokoh perempuan dalam sejarah Islam, seperti Umm Salamah, Asma' binti Yazid, Nusaybah binti Ka'b, dan lainnya, menjadi bukti bahwa perempuan dalam Islam bukanlah subjek subordinatif, tetapi individu yang memiliki kehormatan (*izzah*), kapasitas spiritual (*kamāl*), dan peran sosial yang signifikan selama dijalankan dalam kerangka nilai dan keadilan *syar'ī*. Perempuan, dalam pandangan ini,

²²⁰ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Wanita dalam Islam*, hal. 35

tidak harus meniru laki-laki untuk menjadi bermartabat, karena martabatnya berasal dari hubungan eksistensialnya dengan Allah.²²¹

Dengan demikian, peran gender dalam pandangan Muthahhari bukan hasil dari proses pengulangan performatif atas norma sosial, melainkan merupakan bagian dari tatanan epistemik tetap yang dibentuk oleh wahyu, akal, dan fitrah. Di sinilah letak perbedaan mendasar antara teori performativitas Butler dan kerangka epistemologis Muthahhari: jika Butler mengkritik keberadaan esensi gender dan menolak adanya substansi tetap, maka Muthahhari justru menegaskan bahwa pemahaman tentang gender mesti dituntun oleh realitas kodrati yang dibimbing oleh wahyu dan rasio.

Pandangan Muthahhari ini dapat dibaca sebagai upaya untuk mereformulasi warisan filsafat klasik Islam yang, sebagaimana dijelaskan dalam Bab 2.C, dipengaruhi oleh struktur metafisik Yunani yang menempatkan perempuan dalam posisi inferior. Jika dalam kerangka filsafat klasik perempuan diposisikan lebih dekat pada materi, emosi, dan pasivitas sementara laki-laki diasosiasikan dengan rasio dan bentuk maka Muthahhari berusaha mengakhiri warisan dikotomis tersebut dengan menempatkan perempuan dan laki-laki dalam kerangka keadilan spiritual, bukan hierarki ontologis.

Oleh karena itu, menurut Muthahhari, perbedaan peran dalam masyarakat, keluarga, dan relasi sosial bukan bersumber dari budaya patriarki, tetapi dari struktur ontologis penciptaan yang adil dan penuh hikmah. Dalam kerangka ini, menjadi ibu bukan berarti tunduk, tetapi menjalankan fungsi yang esensial dalam kelangsungan peradaban manusia. Perempuan tidak ditentukan oleh laki-laki atau norma sosial, tetapi oleh potensi dan kehormatannya sendiri yang telah diletakkan Tuhan dalam kodratnya.

Pernyataan Muthahhari ini juga dapat diposisikan sebagai tanggapan terhadap kritik feminis Islam kontemporer seperti Amina Wadud dan KH. Husein Muhammad, yang mempersoalkan bias tafsir patriarkal dalam sejarah Islam. Berbeda dengan pendekatan kontekstual dan dekonstruktif yang mereka tempuh, Muthahhari tetap

²²¹ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Wanita dalam Islam*, hal. 42-45

menekankan pentingnya keharmonisan antara wahyu dan akal, serta prinsip fitrah sebagai dasar epistemologis untuk menentukan peran gender secara adil.

Pengetahuan tentang siapa laki-laki dan siapa perempuan tidak dibentuk oleh wacana kuasa atau bahasa, melainkan oleh sistem nilai Ilahiah yang menempatkan manusia pada posisi moral yang sama sebagai hamba Allah, meskipun dengan peran dan tanggung jawab yang berbeda. Dalam Islam, tidak ada hierarki esensial antara laki-laki dan perempuan, sebab yang membedakan keduanya bukan gender, tetapi ketaqwaan dan pencapaian spiritual. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an: "Barang siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, dan dia beriman, maka pasti akan Kami beri kepadanya kehidupan yang baik..." (QS. al-Nahl [16]: 97).

Maka, gender dalam Islam adalah bagian dari struktur moral dan spiritual yang mengarah pada tujuan keberadaan manusia: menjadi insan kamil. Ia tidak tunduk pada permainan diskursif dalam ruang sosial semata, tetapi memiliki arah transendental yang menghubungkan identitas manusia dengan tugas penghambaan dan pencapaian kesempurnaan (*kamāl*). Dalam pengertian ini, epistemologi gender versi Muthahhari membentuk kritik mendasar terhadap teori-teori gender kontemporer yang mengabaikan substansi fitri manusia dan dimensi ketuhanan dalam konstruksi identitas.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Judith Butler dan Murtadha Muthahhari menampilkan dua paradigma epistemologis yang bertolak belakang dalam memahami konsep gender. Butler berpijak pada pendekatan genealogis dan post-strukturalis, yang memandang gender sebagai hasil konstruksi sosial-diskursif yang dibentuk oleh jaringan kekuasaan, bahasa, dan institusi. Dalam kerangka ini, tidak ada esensi tetap dalam identitas gender; yang ada hanyalah performa yang terus-menerus diulang dalam struktur hegemonik. Pengetahuan tentang gender tidak bersumber dari kodrat atau kebenaran objektif, melainkan merupakan hasil dari proses penandaan dan regulasi sosial yang terus berubah.

Sebaliknya, Muthahhari menawarkan pendekatan epistemologis yang berakar pada sistem pengetahuan Ilahiah, yaitu harmoni antara wahyu, akal, dan fitrah sebagai sumber validitas kebenaran. Bagi Muthahhari, gender bukanlah hasil permainan simbolik, melainkan realitas yang mengandung tujuan ontologis dan moral, yakni mencapai kesempurnaan insani (*kamāl*). Ia menegaskan bahwa keadilan gender tidak berarti keseragaman peran, tetapi penempatan yang proporsional dan adil sesuai kodrat penciptaan. Dengan demikian, pengetahuan tentang gender dalam Islam memiliki landasan tetap dan transenden, bukan relativistik atau kontingen.

Pertemuan kedua pemikir ini mengungkap dua kutub besar dalam perdebatan epistemologi gender: Butler merepresentasikan kritik dekonstruktif terhadap klaim esensialisme, sementara Muthahhari mempertahankan prinsip esensialitas yang bersumber dari wahyu dan fitrah sebagai fondasi moral dan ontologis. Jika bagi Butler kebenaran tentang gender adalah hasil kontestasi wacana, maka bagi Muthahhari, kebenaran gender adalah bagian dari tatanan ilahiah yang membimbing manusia menuju tujuan spiritualnya. Dengan demikian, epistemologi Butler bersifat kritis-diskursif dan historis, sedangkan epistemologi Muthahhari bersifat normatif-transendental dan spiritual.

C. Kebebasan Seksualitas dan Etika Seksual

Setelah membongkar dasar ontologis identitas gender bahwa tidak terdapat esensi metafisis dalam konsep keperempuanan, dan bahwa tubuh itu sendiri diproduksi secara diskursif serta menjelaskan jika pengetahuan gender merupakan hasil konstruksi sosial melalui bahasa dan kekuasaan, Judith Butler melangkah lebih jauh untuk menyoal bagaimana struktur-struktur tersebut meregulasi dan membatasi seksualitas. Dalam konteks ini, tujuan etis Butler adalah membebaskan seksualitas dari kungkungan norma heteroseksual yang hegemonik melalui subversi identitas. Seksualitas, dalam pandangannya, tidak seharusnya diatur oleh standar kebenaran tunggal seperti pernikahan heteroseksual atau norma binari laki-laki/perempuan yang mengatur siapa yang boleh diinginkan, bagaimana menginginkan, dan dalam bentuk apa hasrat boleh diekspresikan.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya pada subbab *Queer Theory*, pemikiran Butler berpijak pada kritik terhadap asumsi bahwa identitas seksual bersifat tetap dan inheren. Baginya, identitas merupakan hasil dari proses sosial yang normatif, dan seksualitas adalah medan di mana norma tersebut diberlakukan secara ketat. Identitas heteroseksual yang selama ini dianggap “alamiah” sebenarnya merupakan produk naturalisasi budaya yang dipertahankan melalui pengulangan simbolik dan diskursif.

Dalam konteks ini, subversi dipahami sebagai bentuk perlawanan simbolik yang mengguncang tatanan normatif dengan mengekspos bahwa identitas-identitas dominan seperti laki-laki dan perempuan dibentuk melalui konstruksi budaya yang tidak tetap. Subversi tidak semata-mata merupakan penolakan langsung, tetapi lebih sebagai strategi ironis dan performatif yang meniru serta membalik norma-norma dominan untuk menunjukkan keterbatasan dan ketidakkonsistennya. Dalam praktiknya, bentuk ekspresi seperti *drag* menjadi contoh subversi gender yang efektif, di mana seseorang memerankan identitas gender yang berbeda dari jenis kelamin biologisnya. Tindakan ini memperlihatkan bahwa identitas gender bukanlah representasi esensial, melainkan hasil dari konstruksi performatif yang diulang.

Gagasan ini sejalan dengan kritik feminis radikal seperti Monique Wittig, yang menyatakan bahwa ‘perempuan’ bukanlah kategori biologis, melainkan kategori politik yang diciptakan oleh sistem heteroseksual. Dalam esainya yang terkenal, *One Is Not Born a Woman*, Wittig menegaskan bahwa: “*Lesbians are not women... For a lesbian this goes further than the refusal of the role "woman"*”²²² Pernyataan ini bukan untuk meniadakan identitas lesbian, tetapi untuk menunjukkan bahwa kategori perempuan adalah produk dari relasi kuasa dalam sistem heteroseksual. Artinya, keluar dari sistem tersebut berarti juga keluar dari kategori itu sebagai bentuk pembebasan.

Dalam kerangka itu, seksualitas pun menjadi ladang pengulangan norma dan larangan yang menghasilkan stabilitas palsu terhadap identitas. Butler menyatakan secara tegas bahwa:

²²² Monique Wittig, *One is Not Born A Woman*, lihat juga di Carole R. McCann, Seung-Kyung Kim (Ed.), *Feminist Local and Global Theory Perspective Reader*, (New York: Routledge, 2013), hal. 248

*“We have already considered the incest taboo and the prior taboo against homosexuality as the generative moments of gender identity, the prohibitions that produce identity along the culturally intelligible grids of an idealized and compulsory heterosexuality. The disciplinary production of gender effects a false stabilization of gender in the interests of the heterosexual construction and regulation of sexuality within the reproductive domain.”*²²³

Kutipan ini memperjelas bahwa sistem heteroseksual tidak hanya mengatur perilaku seksual, tetapi juga menciptakan serta menstabilkan identitas melalui larangan-larangan budaya—seperti tabu terhadap homoseksualitas dan inses—sehingga seksualitas tampil seolah-olah alamiah dan tunggal.

Foucault menekankan bahwa seksualitas bukanlah dorongan alami yang ditekan oleh kekuasaan, melainkan sesuatu yang secara aktif diciptakan melalui mekanisme diskursif. Ia menulis: *“What is at issue, briefly, is the over-all ‘discursive fact,’ the way in which sex is ‘put into discourse’.”*²²⁴ Artinya, seks tidak sekadar diatur atau dibatasi oleh norma, melainkan dibentuk sebagai objek pengetahuan yang dikonstruksi oleh kekuasaan dalam ranah medis, hukum, pendidikan, dan agama. Pandangan ini memperkuat kerangka Butler bahwa seksualitas bersifat performatif sebagaimana gender, karena dibentuk melalui tindakan yang diulang dan diregulasi oleh norma, hukum, bahasa, dan institusi. Oleh karena itu, tidak ada orientasi seksual yang bersifat esensial. Bahkan heteroseksualitas pun, menurutnya, bukanlah orientasi alami, melainkan hasil dari imitasi terhadap ideal kultural yang telah dinaturalisasi. Dari sinilah muncul fondasi epistemologis dan aksiologis *queer theory*, yakni penolakan terhadap sistem klasifikasi identitas yang bersifat eksklusif dan hegemonik. Butler tidak bermaksud menciptakan label baru bagi kelompok identitas tertentu, tetapi justru membongkar kerangka berpikir yang menjadikan kategori identitas sebagai sesuatu yang seolah-olah mutlak. Dalam kerangka ini, tubuh dan hasrat tidak tunduk pada

²²³ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hal. 184

²²⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*, hal.

moralitas universal yang mengatur siapa yang boleh diinginkan atau bagaimana hasrat diekspresikan.

Dengan demikian, pendekatan etis Butler tidak menawarkan sistem moral substantif baru, tetapi mengusulkan dekonstruksi terhadap tatanan moral lama yang telah menormalisasi identitas seksual tertentu dan mendiskriminasi bentuk ekspresi lainnya. Tujuan moral dari pendekatan ini adalah membongkar cara-cara kekuasaan bekerja melalui pengaturan tubuh dan seksualitas, sekaligus membuka jalan bagi kebebasan subjektif dalam mengekspresikan diri tanpa dikekang oleh norma-norma biner. Seksualitas, dalam pandangan Butler, bersifat cair dan performatif, sehingga tidak dapat dibatasi oleh klaim-klaim moral absolut yang berasal dari identitas tetap seperti ‘laki-laki’, ‘perempuan’, atau ‘heteroseksual’.

Implikasi dari kebebasan identitas dan kebebasan seksual dalam pandangan Butler adalah terciptanya ruang ekspresi yang semakin cair, terbuka, dan beragam, namun sekaligus menantang batas-batas tradisional tentang relasi sosial, keluarga, dan institusi moral. Ketika identitas tidak lagi dibatasi oleh norma yang tetap, maka struktur sosial pun kehilangan pijakan etis yang mapan, yang selama ini menjadi dasar dalam pengaturan relasi antar manusia. Hal ini bisa membuka peluang emansipasi, tetapi juga menimbulkan kekhawatiran akan relativisme nilai yang ekstrem dan runtuhnya kesepakatan bersama tentang makna keluarga, komitmen, dan tanggung jawab seksual.

Dalam tataran praktis, kebebasan identitas dan seksualitas yang dijustifikasi melalui teori performativitas Butler memberikan dampak langsung pada berbagai sektor kehidupan sosial. Pertama, di bidang hukum dan kebijakan publik, banyak negara mulai mengubah sistem pencatatan sipil mereka. Misalnya dengan menambahkan opsi jenis kelamin ketiga atau membolehkan perubahan identitas gender dalam dokumen resmi tanpa syarat operasi biologis. Contohnya terlihat di Jerman, Kanada, dan sebagian negara bagian di Amerika Serikat yang mengakui identitas ‘non-biner’ atau ‘gender X’ secara legal. Kedua, dalam sistem pendidikan, pendekatan ini mendorong revisi kurikulum pendidikan seksualitas dan gender. Institusi pendidikan kini mulai mengenalkan konsep identitas yang tidak biner, memperluas pemahaman peserta didik tentang keragaman ekspresi dan orientasi

seksual. Hal ini turut mempengaruhi cara sekolah mengatur fasilitas seperti toilet netral gender dan bahasa inklusif dalam komunikasi formal. Ketiga, di bidang kebudayaan dan media, performativitas gender telah memberi ruang pada narasi identitas yang bersifat cair, temporer, dan tidak normatif. Representasi tokoh-tokoh LGBT dalam film, literatur, dan seni menjadi lebih umum dan dianggap sebagai bagian dari aktivisme budaya yang menentang hegemoni heteronormatif. Budaya populer mulai menormalkan drag, ekspresi androgini, atau fluiditas identitas dalam program televisi, musik, dan media sosial. Keempat, dalam struktur pemerintahan dan organisasi internasional, wacana queer dan kebebasan identitas mendorong lembaga-lembaga seperti PBB dan WHO untuk mengubah cara mereka mendefinisikan gender dan kesehatan seksual. Misalnya, WHO telah mencabut transgender dari kategori gangguan kejiwaan dalam ICD-11 dan menggantinya sebagai *gender incongruence* dalam kategori kondisi seksual.

Namun di sisi lain, perubahan-perubahan ini tidak lepas dari polemik. Banyak pihak menganggap bahwa keterbukaan terhadap ekspresi identitas tanpa batas akan melemahkan struktur sosial yang selama ini dibangun atas dasar stabilitas keluarga dan norma-norma moral kolektif. Kritik datang dari kalangan agama, konservatif, maupun para filsuf moral yang mempersoalkan apakah kebebasan tanpa fondasi nilai tetap akan mengarah pada kehancuran kohesi sosial dan tatanan etika universal.

Kesimpulannya, proyek etis Butler mengarah pada pembebasan seksual yang radikal: bukan untuk mengukuhkan identitas baru yang stabil, tetapi untuk membuka ruang bagi ekspresi seksual yang bebas dari tekanan normatif. Dalam semangat *queer*, moralitas tidak lagi dipahami sebagai aturan tetap, melainkan sebagai medan perjuangan untuk membebaskan hasrat dari kekangan struktur sosial yang represif.

Dalam pandangan Murtadha Muthahhari, seksualitas adalah bagian dari struktur keberadaan manusia yang sakral, dan oleh karena itu harus diarahkan dalam koridor etika dan tanggung jawab moral. Ia menolak pandangan yang melihat seksualitas sebagai kekuatan najis atau destruktif, serta menentang kebebasan seksual yang tidak terarah

oleh nilai-nilai spiritual. Bagi Muthahhari, seksualitas bukanlah dimensi yang harus ditekan, tetapi sebuah kekuatan yang harus dijaga melalui *iffah* (kesucian), sebagai bagian dari pembangunan kepribadian dan kesempurnaan ruhani.²²⁵

Muthahhari menegaskan bahwa ekspresi gender dan seksualitas bukan hanya persoalan personal, tetapi berkonsekuensi sosial. Oleh karena itu, peran perempuan dan laki-laki dalam masyarakat harus selaras dengan tujuan penciptaan, yakni terciptanya keluarga dan masyarakat yang seimbang. Islam, menurutnya, tidak menindas naluri, melainkan menatanya agar berfungsi secara konstruktif. Perempuan, dalam kerangka ini, tidak dilihat sebagai objek atau subordinat laki-laki, melainkan sebagai penjaga moralitas dan martabat sosial.²²⁶

Ia menulis: “Islam datang dengan sistem perlindungan, bukan dengan larangan buta. Ia melindungi manusia dari kerusakan, dan membentuk peradaban yang didasarkan pada *iffah* dan hormat.”²²⁷ Pernyataan ini menegaskan bahwa nilai moral dalam Islam tidak bertujuan mengekang kebebasan, tetapi menjaga struktur sosial dari kerusakan yang timbul akibat kebebasan yang tidak terbimbing. Dalam hal ini, institusi pernikahan, hijab, serta larangan terhadap hubungan di luar pernikahan bukanlah bentuk represi, melainkan sistem etis untuk menjaga kehormatan manusia.

Pandangan Muthahhari ini bersinergi dengan kritik feminisme Islam modern terhadap warisan patriarki dalam tafsir klasik yang mengabaikan peran etis dan spiritual perempuan. Sebagaimana ditegaskan oleh pemikir seperti Amina Wadud dan KH. Husein Muhammad, relasi gender yang adil harus berakar pada *maqāsid al-syarī‘ah* dan prinsip rahmah, bukan pada dominasi sosial. Dalam konteks ini, etika seksual yang diusung Muthahhari dapat dibaca sebagai bentuk perlindungan terhadap perempuan dari eksploitasi

²²⁵ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hal. 45

²²⁶ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hal. 58-59

²²⁷ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hal. 65

seksual dan dehumanisasi, yang kerap terjadi dalam masyarakat modern yang bebas nilai.²²⁸

Lebih dari itu, pendekatan Muthahhari terhadap seksualitas dapat dilihat sebagai respons terhadap epistemologi gender patriarkal yang berkembang sejak periode klasik filsafat Islam, di mana tubuh perempuan hanya dilihat sebagai objek. Dalam kerangka etika Muthahhari, tubuh perempuan dipandang sebagai amanah Tuhan yang mengandung kemuliaan, bukan sebagai komoditas atau sumber fitnah.²²⁹ Hal ini merepresentasikan suatu bentuk filsafat gender yang tidak hanya menekankan perbedaan kodrati, tetapi juga mengaitkan perbedaan itu dengan nilai spiritual dan tanggung jawab moral.

Dengan demikian, Muthahhari tidak hanya menyajikan pandangan teologis atas seksualitas, tetapi juga menawarkan etika sosial yang berpijak pada keadilan ontologis dan spiritual. Dalam kerangka ini, kebebasan bukan berarti kebebasan hasrat, melainkan kebebasan dari perbudakan syahwat. Seksualitas yang dijalankan dengan iffah dan tanggung jawab tidak hanya menjaga kesucian individu, tetapi juga menciptakan masyarakat yang harmonis dan bermartabat. Hal ini sesuai dengan spirit filsafat gender Islam modern yang menekankan pentingnya transendensi dan keseimbangan sosial dalam menghadapi krisis identitas dan seksualitas kontemporer.²³⁰

Dalam lanskap pemikiran kontemporer tentang seksualitas, Judith Butler dan Murtadha Muthahhari mewakili dua kutub etis yang sangat kontras: satu berpijak pada semangat pembebasan subjektif dari norma-norma hegemonik, dan yang lain pada komitmen terhadap tatanan etis yang berakar pada wahyu, fitrah, dan tanggung jawab sosial.

Judith Butler, melalui proyek etika queer-nya, membongkar cara kerja kekuasaan dalam menciptakan stabilitas palsu atas identitas gender dan seksual. Ia menolak gagasan bahwa seksualitas memiliki bentuk esensial atau moralitas universal, dan mengusulkan

²²⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 36

²²⁹ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hal. 72

²³⁰ Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hal. 90

dekonstruksi terhadap norma-norma heteroseksual yang selama ini mendominasi masyarakat. Dalam pandangan ini, seksualitas bersifat cair dan performatif, serta tidak tunduk pada klasifikasi normatif seperti heteroseksual, homoseksual, atau biner gender. Tujuan moral dari pendekatan ini bukanlah penetapan nilai baru, melainkan pembongkaran sistem nilai lama yang dinilai menindas ekspresi identitas yang beragam.

Sebaliknya, Murtadha Muthahhari memandang seksualitas sebagai amanah ilahiah yang mengandung potensi kesucian dan kehancuran, tergantung bagaimana manusia mengelolanya secara etis. Ia menolak kebebasan seksual yang tidak terbimbing oleh akhlak, dan menekankan pentingnya iffah (kesucian diri) serta tanggung jawab sosial dalam mengekspresikan gender dan seksualitas. Bagi Muthahhari, kebebasan bukan berarti kebebasan dari norma, tetapi kebebasan dari perbudakan syahwat. Seksualitas bukanlah ruang pemberontakan terhadap tatanan, melainkan wilayah spiritual yang harus diarahkan menuju kematangan ruhani dan harmoni sosial.

Perbedaan keduanya berpangkal pada dasar epistemologis dan aksiologis. Butler berangkat dari kritik post-strukturalis terhadap kategori tetap dan moralitas universal, sehingga mengutamakan kebebasan ekspresi dan dekonstruksi identitas sebagai bentuk perlawanan terhadap kekuasaan simbolik. Sementara itu, Muthahhari berpijak pada filsafat Islam yang memadukan wahyu dan akal sebagai sumber pengetahuan, serta memandang peran gender dan seksualitas dalam kerangka tujuan penciptaan dan tanggung jawab moral.

Secara sosiologis, pandangan Butler membuka ruang yang luas bagi ekspresi identitas yang plural dan non-normatif. Namun, keterbukaan ini juga menimbulkan kekhawatiran akan relativisme nilai, yang dapat menggerus struktur moral masyarakat dan makna spiritual dari hubungan manusia. Di sisi lain, pandangan Muthahhari menawarkan kerangka etika yang terarah dan transenden, tetapi kerap dikritik sebagai terlalu normatif atau membatasi kebebasan individu, khususnya dalam konteks masyarakat modern yang semakin pluralistik.

Dengan demikian, pertarungan antara etika seksualitas dalam pandangan Butler dan Muthahhari bukan semata-mata tentang perbedaan norma, tetapi juga tentang visi yang lebih dalam mengenai apa arti menjadi manusia, bagaimana mengelola hasrat, dan untuk tujuan apa seksualitas diarahkan: apakah untuk pembebasan individual dari sistem normatif (Butler), atau untuk pembangunan peradaban yang bermartabat dan spiritual (Muthahhari)

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Konsep gender dan seksualitas sebagaimana dianalisis dalam dialog kritis antara pemikiran Judith Butler dan Murtadha Muthahhari memperlihatkan perbedaan yang mendasar dan sekaligus membuka ruang refleksi filosofis yang luas. Dalam pandangan Butler, identitas gender bukanlah entitas esensial yang melekat pada individu sejak lahir, melainkan konstruksi sosial yang dibentuk melalui pengulangan norma-norma budaya. Melalui kerangka performatif gender, Butler menegaskan bahwa tubuh, jenis kelamin, dan seksualitas merupakan efek dari wacana sosial yang bersifat hegemonik, khususnya wacana heteronormatif yang berakar pada relasi kuasa. Identitas menjadi sesuatu yang tidak tetap dan selalu terbuka untuk direproduksi dan disubversi.

Sebaliknya, Muthahhari melihat bahwa identitas gender berakar pada fitrah manusia sebagai ciptaan Tuhan. Dalam kerangka filsafat Islam, gender bukanlah produk arbitrer dari masyarakat, melainkan bagian dari tatanan penciptaan yang mencerminkan keharmonisan kosmik dan moral. Ia menolak relativisme identitas dan menekankan bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan tidak berarti diskriminasi, tetapi bentuk keadilan ontologis yang berfungsi untuk menjaga keseimbangan sosial dan etika keluarga. Dalam perspektif ini, seksualitas tidak bebas nilai, melainkan amanah ilahiah yang harus diarahkan pada tujuan moral.

Analisis ontologis menunjukkan bahwa Butler menghapus esensi, sedangkan Muthahhari mengakui esensi dalam fitrah. Butler membongkar biner laki-laki/perempuan sebagai konstruksi kuasa, sedangkan Muthahhari mempertahankannya sebagai manifestasi kehendak Tuhan. Dari sisi epistemologis, Butler mendasarkan pemikirannya pada genealogis Foucault dan dekonstruksi Derrida, menyatakan bahwa pengetahuan tentang gender merupakan produk dari struktur diskursif yang meregulasi tubuh dan hasrat. Di sisi lain, Muthahhari menekankan bahwa pengetahuan sejati bersumber dari

wahyu, akal, dan fitrah, sehingga identitas gender tidak bisa sepenuhnya ditentukan oleh wacana sosial.

Lebih jauh, dari aspek aksiologis, pendekatan Butler menjurus pada pembebasan radikal terhadap identitas dan seksualitas. Ia mendorong adanya ruang ekspresi seksual dan gender yang cair, temporer, dan non-normatif sebagai bentuk perlawanan terhadap moralitas mapan yang menindas. Implikasinya, muncul berbagai perubahan sosial seperti kebijakan hukum terkait identitas non-biner, reformasi pendidikan seksualitas, serta representasi LGBT dalam budaya populer. Namun pendekatan ini juga menimbulkan kontroversi, khususnya terkait potensi relativisme nilai dan disorientasi moral dalam masyarakat modern.

Sebaliknya, Muthahhari menawarkan pendekatan etis yang menekankan tanggung jawab spiritual dan sosial. Seksualitas bukan sekadar hak ekspresi, melainkan bagian dari struktur etika yang bertujuan menjaga kesucian keluarga dan masyarakat. Gender dan seksualitas harus dikembalikan pada orientasi ibadah, bukan sekadar otonomi individual. Dalam pendekatan ini, kebebasan bukan dihapuskan, tetapi dibimbing oleh nilai-nilai transendental yang mencegah manusia jatuh dalam kehampaan moral.

Dengan demikian, perbedaan antara Butler dan Muthahhari bukan hanya tentang definisi gender, tetapi juga menyangkut pandangan mendasar tentang manusia, tubuh, dan tujuan hidup. Jika Butler memusatkan perhatian pada resistensi terhadap penindasan melalui dekonstruksi identitas, maka Muthahhari menekankan pembebasan sejati melalui pengenalan hakikat manusia sebagai makhluk spiritual yang bertanggung jawab kepada Tuhannya. Perbedaan ini mencerminkan dua paradigma besar yang tengah berhadapan dalam wacana kontemporer: humanisme sekuler postmodern dan filsafat etis berbasis ketuhanan.

Implikasi teoretis dan praktis dari analisis ini membuka jalan untuk menyadari bahwa persoalan gender tidak dapat dilepaskan dari fondasi filosofis yang melandasinya. Dialog antara Butler dan Muthahhari menjadi penting bukan hanya untuk menimbang dua kutub pemikiran, tetapi juga untuk menyusun alternatif pendekatan yang tidak sekadar normatif atau dekonstruktif, melainkan mampu

mengintegrasikan kebebasan dan nilai, pluralitas dan moralitas, serta pengakuan identitas dan tanggung jawab sosial.

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa pendekatan Judith Butler mengusung pembebasan melalui dekonstruksi norma, sedangkan pendekatan Muthahhari mengusung pembebasan melalui komitmen moral dan spiritual. Keduanya hadir dalam zaman yang menuntut jawaban filosofis atas kegelisahan manusia modern terhadap seksualitas, tubuh, dan makna hidup. Maka, melalui pendekatan yang holistik dan dialogis, studi ini diharapkan dapat memperluas horizon pemahaman tentang gender dan seksualitas secara lebih kritis, mendalam, dan kontekstual, khususnya dalam menjawab tantangan etika dan spiritual dunia kontemporer.

B. Saran dan Masukan

Penelitian ini masih menyisakan ruang terbuka untuk eksplorasi dan pengembangan yang lebih luas di masa mendatang. Salah satu arah yang dapat ditempuh adalah melakukan pendekatan komparatif yang lebih mendalam, tidak hanya terbatas pada pemikiran Judith Butler dan Murtadha Muthahhari, tetapi juga melibatkan tokoh-tokoh lain yang membahas isu gender dan seksualitas dalam perspektif yang beragam. Kajian lebih lanjut misalnya dapat membandingkan Muthahhari dengan feminis Muslim seperti Amina Wadud atau Fatima Mernissi, atau mendialogkan pemikiran Butler dengan kritik-kritik gender dari dunia Islam kontemporer seperti Hassan Hanafi atau Nasr Hamid Abu Zayd. Pendekatan semacam ini diharapkan dapat memperkaya sudut pandang serta memperluas medan dialog antara Barat dan Islam dalam memahami kompleksitas persoalan gender dan etika.

Dari sisi metodologi, pendekatan deskriptif-holistika yang digunakan dalam penelitian ini dapat dikembangkan lebih lanjut melalui pendekatan lain seperti hermeneutik filosofis, genealogi pengetahuan, atau pendekatan sosiologis yang menyoroti realitas penerapan konsep gender di lapangan. Hal ini akan memungkinkan pengkajian yang lebih mendalam terhadap dampak wacana gender dalam praktik sosial dan politik, serta melihat bagaimana norma-norma tentang seksualitas dan identitas terbentuk dan bekerja dalam realitas masyarakat Muslim.

Penelitian mendatang juga dapat mengeksplorasi isu-isu tematik yang lebih kontekstual dan aplikatif, seperti bagaimana konsep performativitas gender memengaruhi wacana pendidikan, kebijakan hukum, atau narasi keluarga dalam masyarakat Muslim. Tema seperti pendidikan gender di sekolah Islam, representasi perempuan dalam wacana keagamaan, atau respon terhadap gerakan LGBT dari perspektif filsafat Islam menjadi penting untuk dikaji secara serius, agar hasil penelitian dapat memberikan kontribusi yang tidak hanya teoritis, tetapi juga praktis.

Selain itu, penggalan terhadap pemikiran Murtadha Muthahhari masih sangat terbuka untuk dikembangkan, tidak hanya dalam isu perempuan dan gender, tetapi juga dalam kaitannya dengan pemikiran pendidikan, filsafat moral, dan keadilan sosial dalam Islam. Di sisi lain, pemikiran Judith Butler juga perlu dikaji secara lebih progresif melalui karya-karya lanjutannya seperti *Bodies That Matter* dan *Undoing Gender*, untuk melihat bagaimana perkembangan teorinya dapat dibaca dalam kerangka moral, politik, dan hak asasi manusia yang lebih luas.

Melalui pengembangan-pengembangan tersebut, diharapkan wacana gender dan seksualitas tidak hanya menjadi medan kritik yang filosofis, tetapi juga menjadi pijakan untuk membangun pemahaman yang lebih adil, kontekstual, dan solutif dalam menghadapi tantangan zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abedi, Mehdi & Gary Legenhausen (ed.), *Jahan-e Andisheh-ye Ustadh Shahid Muthahhari*, Tehran: Sadra, 1989
- Admiko, Giska, *Film Shrek Sebagai Dongeng Perlawanan Terhadap Internalisasi Stereotype Perempuan: Sebuah Analisis Filosofis Melalui Pemikiran Judith Butler*, FIB, Universitas Indonesia, 2010
- Ahmed Leila, *Women and Gender in Islam* New Haven: Yale University Press, 1992
- Mohammad Akram Nadwi, *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* Oxford: Interface Publications, 2007
- _____, *Tahrir al-Mar'ah [Pembebasan Perempuan]*, terj. Laila Ar-Rasyid, Yogyakarta: LKiS, 2001
- Arsani Ni Luh Kadek Alit *Peranan Program Pkpr (Pelayanan Kesehatan Peduli Remaja) Terhadap Kesehatan Peduli Remaja Terhadap Kesehatan Reproduksi Remaja di Kecamatan Buleleng*, (Bali Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora, Vol.2 no. 1
- Austin, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, Cambridge: Clarendon Press, 1962
- Ali Engineer Asghar, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999
- Azra Azyumardi, *Historiografi Islam Klasik dan Modern* Jakarta: Gramedia, 2002
- Bagir, Haidar, *Dinamika Intelektual Islam*, Bandung: Mizan, 2004
- _____, *Islam Tuhan Islam Manusia*, Bandung: Mizan, 2017
- Beauvoir, Simone de, *The Ethics of Ambiguity*, terj. Bernard Frechtman New York: Citadel Press, 1947
- _____, *The Second Sex*, terj. H. M. Parshley, New York: Vintage Books, 2011
- Brooks, Ann, *Postfeminisms: feminisms, cultural theory, cultural form*, London: Routledge, 2003
- Bungin, M. Burhan, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kencana, 2017
- Butler, Judith, *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso, 2009

- _____, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990
- _____, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press, 2005
- _____, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London: Verso, 2004
- _____, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* Stanford: Stanford University Press, 1997
- _____, *Undoing Gender*, New York: Routledge, 2004
- Chusnul, Nursyahbani Novita, Ris'an Rusli, Yen Fikri Rani, "FEMINISME BARAT DAN TIMUR (Studi Komparasi Pemikiran Simone de Beauvoir dan Murthadha Muthhari)" dalam *Nursyahbani, Repository Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang*, 2023
- Dabashi, Hamid, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York: NYU Press, 1993
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, terj. Gayatri C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* Jakarta: Departemen Agama RI, 2005
- Doncu, Roxana Elena, "Feminist Theory of Subjectivity: Judith Butler and Julia Kristeva", dalam *JOURNAL OF ROMANIAN LITERARY STUDIES* 2017 Issue no. 10/201
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi* Yogyakarta: INSISPress 2008
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*, terj. Robert Hurley New York: Pantheon Books, 1978
- Gamble, Sarah (ed), *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, New York: Routledge 2006
- Hidayat, Komaruddin, *Islam Agama Ramah*, Jakarta: Paramadina, 2003
- _____, *Psikologi Agama*, Jakarta: Paramadina, 2005
- Hodgson Marshall, *The Venture of Islam, Vol. 2* Chicago: University of Chicago Press, 1974
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2005
- Khomeini, Ruhollah, *Sahifeh-ye Imam*, Jilid 10 Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1999
- Lapidus Ira M., *A History of Islamic Societies* Cambridge: Cambridge University Press, 2002

- Lloyd, Moya, “*Performativity and Performance*,” dalam Repository Universitas Loughborough 2019
- Mahmudah, Ulfa Nadiyah, *Representasi Perjuangan Perempuan Melawan Penindasan (Studi Wacana Kritis Sara Mills dalam Cerpen Perempuan Preman Karya Seno Gumira Ajidarma)*, Pasca Sarjana, IAIN Ponogoro, Ponogoro, 2018
- FMernissi Fatima, *Wanita dalam Islam: Perempuan di Era Nabi* Bandung: Pustaka, 1994
- Muhammad, KH. Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2001
- _____, *Islam Agama Ramah Perempuan*, Yogyakarta: LKiS, 2011
-, *Jihad Melawan Kekerasan terhadap Perempuan*, Jakarta: Rahima, 2014
- Mulyana, Deddy, *Metodeologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001
- Muthahhari, Murtadha, *Filsafat Islam dan Tantangan Zaman*, Jakarta: Lentera, 2005
- _____, *Kritik terhadap Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006
- _____, *Manusia dan Takdir*, Bandung: Mizan, 2001
- _____, *Hakikat Tauhid*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- _____, *Risalah Ukhuwah Islamiyah*, Bandung: Mizan, 2005
- _____, *Etika Seksual dalam Islam*, terj. Ali Audah, Jakarta: Al-Huda, 2003
- _____, *Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2003
- _____, *Filsafat Perempuan dalam Islam: Hak Perempuan dan Relevansi Etika Sosial*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi, Yogyakarta: Rausyanfikir Institute 2012
- _____, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Ali Audah (Jakarta: Lentera, 2002
- _____, *Hakikat Tauhid*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- _____, *Mas'alah-e Hijab*, terj. Jawad Rahiim, Qom: Nashr-e Sadra, 1995

- _____, *Menanggapi Materialisme*, Bandung: Mizan, 1994
- _____, *Perempuan dalam Pandangan Islam*, Bandung: Mizan, 1996
- _____, *Wanita dan Hak-hak nya dalam Islam*, diterjemahkan oleh M Hashem, Bandung: PUSTAKA 1986
- _____, *Pendidikan dan Pembentukan Karakter*, Jakarta: Lentera, 2006
- _____, *Perempuan dalam Pandangan Islam*, Bandung: Mizan, 1996
- _____, *Spiritualisme dan Pembangunan Karakter Muslim*, Bandung: Mizan, 2004
- _____, *Wilayah al-Faqih: Pemerintahan Islam*, Jakarta: Lentera, 2005
- _____, *Introduction to Islamic Sciences*, Tehran: Sadra, 1985
- Nasution Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* Jakarta: UI Press, 1985
- Nur Azizah, “Aliran Feminis dan Teori Kesetaraan Gender dalam Hukum”, dalam jurnal SPECTRUM: Journal of Gender and Children Studies Vol. 1, No. 1 2021
- Novita, Nursyahbani Chusnul, dkk, *FEMINISME BARAT DAN TIMUR, Studi Komparasi Pemikiran Simone de Beauvoir dan Murthadha Muthhar* dalam Nursyahbani Repository Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2023
- Paya, Ali, *Murtada Mutahhari: His Life and Thought*, dalam *Religious Intellectuals and Political Islam in Iran*, London: Routledge, 2011
- Pusat Studi Muthahhari, *Bibliografi Karya Lengkap*, Teheran: Sadra, 2004
- Quraish Shihab M, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* Bandung: Mizan, 1996
- Rahman Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982
- Rakhmat, Jalaluddin, *Catatan Harian Jalal*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1997
- _____, *Islam Aktual*, Bandung: Mizan, 1991
- Rowbotham, Sheila, *Women in Movement : Feminism and Sosial Action*, New York: Routledge, 1992

- Rustina, “Implementasi Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Keluarga” dalam MUSAWA, Palu: Universitas Islam Negeri Datokarama, Vol. 9 No.2 2017
- Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: SUNY Press, 1981
- Salam, Revi Nurmaola, *Implementasi Feminisme dalam Melawan Kekerasan Seksual di Perguruan Tinggi pada Aktivis Jaringan Muda Setara*, Pasca Sarjana, Universitas Pendidikan Indonesia, 2023
- Sartre, Jean-Paul, *Existentialism Is a Humanism*, terj. Carol Macomber New Haven: Yale University Press, 2007
- Sarwono, Jonathan, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006
- Soroush, Abdulkarim, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2000
- Subagyo, Joko, *Metodologi Penelitian, Teori dan Praktek*, Jakarta: Rhineka Cipta, 1991
- Sugara, Robi, S dkk, “Kesetaraan Gender di Indonesia (Studi Kiprah Megawati, Najwa Shihab dan Siti Baroroh)” (Jambi: SUNGKAI: *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol. 1, No. 2, 2023
- Surakhmad, Wirnano, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung: Tarsito, 1994
- Suwastini, Ni Komang Arie, *Perkembangan Feminisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme: Sebuah Tinjauan Teoretis*, Bali: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora Vol. 2, No. 1
- Syukur Agnes, *Kartini: Surat-surat kepada Ny. Abendanon dan Suaminya* Jakarta: Balai Pustaka, 1987
- Tong, Rosemarie, Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought : A More Comprehensive Introduction*, New York: Routledge 2018.
- Umar Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* Jakarta: Paramadina, 1999
- Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld, 2006
- _____, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, terj. Nashiruddin Baidan dkk. Yogyakarta: LKiS, 2001
- Wahyudi, Agus, *Revolusi Islam Iran: Telaah Historis dan Ideologis*, Yogyakarta: Gama Media, 2003

- Wati, Anisa, dkk, "Feminisme dalam Perspektif Islam dan Barat: Perbandingan antara Arthur Schopenhauer dan Murtadha Muthahhari", dalam *El-Fikr: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* Vol. 3 No 2 Desember 2022
- Wittig, Monique, *One is Not Born A Woman*, lihat juga di Carole R. McCann, Seung-Kyung Kim (Ed.), *Feminist Local and Global Theory Perspective Reader*, (New York: Routledge, 2013), hal. 248
- Yazdi, Mehdi Haeri, *Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, Tehran: IPB, 1994
- Zuni Rohmatul Inayah dkk, "Pembebasan Seksualitas dan Gender dalam Film *Girl*: Studi Analisis Teori Performativitas Judith Butler", dalam *Paradigma*, Volume 13, Number 01, 2024

Website

- Brunell, Laura, Elinor Burkett, *What is Feminism?*, lihat di <https://www.britannica.com/topic/feminism>,
- Colorado State University, *Women's History Month Profile: Judith Butler*, lihat di <https://english.colostate.edu/news/womens-history-month-judith-butler/>,
- Dewi, Chadra, *10 Negara Dengan Umat Muslim Terbanyak Di Dunia, RI Nomor Berapa?*, <https://www.cnbcindonesia.com/research/20240310150636-128-521083/10-negara-dengan-umat-muslim-terbanyak-di-dunia-ri-nomor-berapa>
- Encyclopædia Britannica*, *Judith Butler*, lihat di <https://www.britannica.com/biography/Judith-Butler>,
- Fritschy, Tyna, *Judith Butler: Biography*, lihat di https://www.academia.edu/33338927/Judith_Butler_Biography
- History and theory of feminism*, lihat di http://gender.cawater-info.net/knowledge_base/rubricator/feminism_e.htm,
- Kurnia, Dinar Dewi, *Isu Gender : Sejarah dan Perkembangannya*, lihat di https://thisisgender.com/isu-gender-sejarah-dan-perkembangannya/#_ftnref10,
- Maclay, Kathleen, *Judith Butler wins Mellon Award*, lihat di https://newsarchive.berkeley.edu/news/media/releases/2009/03/19_butler.shtml,

- Research Biography Judith Butler* UC Berkeley, lihat di <https://vcresearch.berkeley.edu/faculty/judith-butler>,
- Salih, Sara, *On Judith Butler and Performativity*, lihat di https://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD2020/IPD2020%20No.2/Salih-Butler-Performativity-Chapter_3.pdf
- Taufik, Muhammad, “*Sejarah Perkembangan Gerakan Feminisme*”, https://www.researchgate.net/publication/366658656_SEJARAH_PERKEMBANGAN_GERAKAN_FEMINISME
- The European Graduate School, *Judith Butler Biography*, lihat di <https://pact.egs.edu/biography/judith-butler/>,
- Umam, *Apa itu Feminisme? Ketahui Segala Hal Pentingnya!*, lihat di https://www.gramedia.com/literasi/feminisme/?srsltid=AfmBOoq9R4culH6mYhUIKpRvrw1pvQcvksz65n-TWTbP4Z_3eXS2VSvu, diakses pada tanggal 1 Mei 2025, 10.43