

## BAB II

### LANDASAN TEORI

#### A. Gender

Istilah gender pertama kali diperkenalkan oleh Robert Stoller tahun 1986, untuk memisahkan pencirian manusia yang didasarkan pada pendefinisian yang bersifat sosial budaya dengan pendefinisian yang berasal dari ciri fisik biologis. Gagasan ini dapat dilihat sebagai bagian dari rangkaian gagasan yang diperkenalkan oleh Simone de Beauvoir di tahun 1949 dalam bukunya *Le Deuxieme Sexe*. Beauvoir mengemukakan bahwa dalam masyarakat (pada waktu itu) perempuan sama dengan warga Negara kelas dua dalam masyarakat, seperti seorang Yahudi atau Negro. Dibanding laki-laki, maka perempuan adalah warga kelas dua yang sayangnya lebih sering tidak nampak (*not exist*).<sup>1</sup>

Pemahaman tentang gender telah mengalami perkembangan konseptual yang signifikan, terutama ketika para ilmuwan mulai membedakan antara konstruksi sosial gender dan kategori biologis seks. Distingsi ini pertama kali dirumuskan secara jelas oleh Ann Oakley, yang menekankan bahwa seks merujuk pada karakteristik biologis, sedangkan gender merujuk pada peran, perilaku, dan atribut yang dibentuk secara sosial dan kultural.<sup>2</sup> Sejak itu, konsep gender menjadi alat analisis untuk mengkaji bagaimana masyarakat membangun perbedaan, hirarki, dan relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan.

Dalam perspektif ilmu sosial kontemporer, gender dipahami sebagai konstruksi sosial yang dinamis, bukan sifat bawaan atau kodrat biologis. Judith Butler, melalui teorinya tentang performativitas gender, menyatakan bahwa identitas gender terbentuk melalui pengulangan

---

<sup>1</sup> Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarusutamaannya di Indonesia*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2008, 33.

<sup>2</sup> Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, London: Temple Smith, 1972, 16.

tindakan, norma, dan praktik sosial yang dilembagakan sehingga tampak alamiah.<sup>3</sup> Dengan demikian, gender adalah “proses” yang terus dibentuk, dinegosiasikan, dan dipertahankan melalui praktik sehari-hari, struktur sosial, dan institusi budaya. Pandangan ini memperkuat pemahaman bahwa ketidaksetaraan gender bukanlah kondisi universal yang tidak dapat diubah, melainkan hasil dari konfigurasi historis dan sosial tertentu.

Dalam konteks ini, gender dipahami sebagai sistem yang menyusun dan memproduksi relasi kuasa. Joan W. Scott mengartikulasikan gender sebagai “elemen konstitutif dari relasi sosial berdasarkan perbedaan jenis kelamin” dan sekaligus sebagai “cara utama untuk menandai relasi kuasa dalam masyarakat.”<sup>4</sup> Artinya, gender tidak hanya berfungsi sebagai kategori analitis, tetapi juga sebagai mekanisme melalui mana struktur sosial, mulai dari keluarga, pendidikan, hingga negara, mendiferensiasi akses, hak, dan otoritas antara laki-laki dan perempuan. Dengan memahami gender sebagai relasi kuasa, maka analisis gender perlu mencermati siapa yang memiliki otoritas untuk menafsirkan norma, mengendalikan sumber daya, serta menentukan peran sosial yang dianggap pantas.

Selain itu, pemikiran gender juga menekankan bahwa ketidaksetaraan tidak hanya dibentuk oleh perbedaan seks, tetapi beririsan dengan faktor-faktor lain seperti kelas, ras, agama, dan etnisitas. Perspektif interseksionalitas yang dikembangkan Kimberlé Crenshaw mengungkap bahwa perempuan mengalami penindasan melalui berbagai struktur sosial yang saling berkelindan, dan tidak bisa

---

<sup>3</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990, 33–34

<sup>4</sup> Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis,” *The American Historical Review* 91, no. 5 (1986): 1067.

dipahami secara terpisah.<sup>5</sup> Pendekatan ini relevan untuk membaca kondisi perempuan dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, di mana identitas keagamaan, adat, dan struktur patriarki lokal saling bertemu dan membentuk pengalaman gender yang berbeda-beda.

Dalam kajian-kajian internasional, gender juga dipahami melalui kerangka struktur dan agensi. Anthony Giddens, misalnya, menekankan bahwa struktur sosial membatasi tindakan individu, tetapi pada saat yang sama memungkinkan perubahan melalui agensi manusia.<sup>6</sup> Kerangka ini penting dalam studi gender karena menunjukkan bahwa perempuan bukan hanya korban dari struktur patriarki, tetapi juga aktor yang aktif merespons, menegosiasikan, dan menantang tatanan sosial. Dengan demikian, perubahan sosial terkait gender tidak dapat dipahami hanya sebagai hasil kebijakan atau intervensi struktural, tetapi juga melalui praktik resistensi dan transformasi yang dilakukan individu maupun gerakan perempuan.

Dalam studi-studi gender kontemporer, terdapat konsensus bahwa ketidaksetaraan gender adalah produk dari *gendered institutions* atau institusi yang mengatur norma gender tertentu dalam praktiknya.<sup>7</sup> Institusi seperti keluarga, sekolah, tempat kerja, dan organisasi keagamaan memainkan peran penting dalam membentuk persepsi tentang apa yang dianggap sebagai peran “ideal” bagi laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, analisis gender perlu mencermati bagaimana institusi menghasilkan, mereproduksi, dan terkadang menantang norma-norma tersebut. Dengan demikian, landasan teori

---

<sup>5</sup> Kimberlé Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color,” *Stanford Law Review* 43, no. 6 (1991): 1244–1245.

<sup>6</sup> Anthony Giddens, *The Constitution of Society*. Berkeley: University of California Press, 1984, 5–7.

<sup>7</sup> Joan Acker, “Gendered Institutions,” *Contemporary Sociology* 21, no. 5 (1992): 565–566.

gender memberikan kerangka penting untuk memahami bagaimana konstruksi sosial gender bekerja, bagaimana relasi kuasa terbentuk, serta bagaimana institusi dan individu berperan dalam memproduksi atau mengubah ketidaksetaraan.

Ketimpangan atau ketidakadilan gender merupakan suatu kondisi struktural dan sistemik yang menempatkan laki-laki dan perempuan dalam relasi sosial yang tidak setara. Ketidakadilan ini tidak semata-mata lahir dari perbedaan biologis (seks), melainkan dikonstruksi oleh sistem sosial, budaya, ekonomi, politik, dan bahkan tafsir keagamaan yang bias gender. Dengan demikian, baik perempuan maupun laki-laki sejatinya sama-sama dapat menjadi korban dari sistem ketidakadilan tersebut, meskipun dalam praktiknya perempuan berada dalam posisi yang lebih rentan dan dirugikan secara struktural.<sup>8</sup>

Menurut Mansour Fakih, ketidakadilan gender termanifestasi dalam beberapa bentuk utama, yakni marginalisasi, subordinasi, kekerasan, stereotipe, dan beban kerja ganda.<sup>9</sup> Bentuk-bentuk ini tidak berdiri sendiri, melainkan saling berkelindan dan menguatkan satu sama lain dalam sistem sosial.

a. Marginalisasi

Marginalisasi merupakan proses peminggiran atau pemiskinan yang dialami oleh kelompok tertentu akibat mekanisme sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Dalam konteks gender, marginalisasi terjadi ketika perempuan tersingkir dari akses terhadap sumber daya ekonomi, pendidikan, pekerjaan, dan pengambilan keputusan hanya

---

<sup>8</sup> Joan W. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 5, 1986, 1053–1075.

<sup>9</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, 12–23.

karena konstruksi sosial tentang peran jenis kelamin.<sup>10</sup>

Marginalisasi perempuan dapat bersumber dari berbagai faktor, antara lain kebijakan negara, tradisi budaya, tafsir agama, serta asumsi ilmu pengetahuan yang bias gender. Fakih mencontohkan bagaimana program Revolusi Hijau di Indonesia secara tidak langsung meminggirkan perempuan petani karena seluruh teknologi pertanian diarahkan kepada laki-laki dengan asumsi bahwa petani adalah laki-laki. Akibatnya, banyak perempuan kehilangan akses terhadap tanah dan sumber produksi.<sup>11</sup>

Selain itu, perkembangan teknologi juga sering menggantikan jenis pekerjaan yang sebelumnya dilakukan perempuan, sementara kontrol teknologi tersebut beralih ke laki-laki. Marginalisasi tidak hanya terjadi di ruang publik, tetapi juga berlangsung dalam rumah tangga melalui diskriminasi pembagian sumber daya, hak waris, serta akses pendidikan. Bahkan dalam sejumlah tradisi etnik di Indonesia, perempuan tidak memperoleh hak waris sama sekali dan justru diposisikan sebagai bagian dari harta warisan.<sup>12</sup>

#### b. Subordinasi

Subordinasi merupakan keyakinan dan praktik sosial yang menempatkan salah satu jenis kelamin—terutama perempuan—dalam posisi yang lebih rendah dan kurang penting dibandingkan laki-laki. Pandangan ini lahir dari konstruksi gender yang menganggap perempuan sebagai makhluk emosional, lemah, irasional, dan tidak layak memimpin.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Naila Kabeer, "Resources, Agency, Achievements," *World Development*, Vol. 27 No. 3, 1999, 435–464.

<sup>11</sup> Fakih, *Analisis Gender*, 158–160.

<sup>12</sup> Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesenjangan Gender*, Jakarta: Kibar Press, 2007, 45–48.

<sup>13</sup> Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, 20–25.

Subordinasi termanifestasi dalam berbagai ranah kehidupan, mulai dari rumah tangga, masyarakat, hingga negara. Dalam keluarga, perempuan sering tidak dilibatkan dalam pengambilan keputusan strategis. Dalam masyarakat, kepemimpinan perempuan masih kerap dipersoalkan secara kultural dan religius. Dalam kebijakan publik, kepentingan perempuan kerap terpinggirkan karena kebijakan disusun berdasarkan perspektif maskulin.

Dalam banyak tafsir keagamaan dan praktik budaya, perempuan diposisikan sebagai pengikut laki-laki, baik dalam ruang domestik maupun publik. Kondisi ini memperkuat struktur patriarki yang melanggengkan ketidaksetaraan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan.<sup>14</sup>

#### c. Kekerasan

Kekerasan merupakan bentuk ketidakadilan gender yang paling nyata dan destruktif. Kekerasan berbasis gender adalah setiap bentuk serangan fisik, seksual, psikologis, maupun simbolik yang diarahkan kepada seseorang berdasarkan jenis kelaminnya. Kekerasan ini terutama dialami oleh perempuan sebagai akibat dari relasi kuasa yang timpang dalam masyarakat patriarkal.<sup>15</sup>

Bentuk kekerasan ini mencakup pemerkosaan, pemukulan, pelecehan seksual, eksploitasi tubuh, hingga kekerasan psikis dalam bentuk ancaman, teror, dan penciptaan ketergantungan. Pemerkosaan, misalnya, tidak semata-mata disebabkan oleh dorongan seksual, melainkan berkaitan erat dengan relasi kuasa dan stereotipe terhadap tubuh perempuan sebagai objek yang dapat

---

<sup>14</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, New York: Oxford University Press, 1999, 1–10.

<sup>15</sup> UN Women, *Understanding Gender-Based Violence*, 2015, 3–7.

dikuasai.<sup>16</sup>

Kekerasan terhadap perempuan pada hakikatnya berakar dari ketimpangan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan yang dilegitimasi oleh budaya, negara, dan bahkan tafsir agama yang bias gender.

#### d. Stereotipe

Stereotipe adalah pelabelan negatif terhadap individu atau kelompok yang tidak sesuai dengan realitas empiris. Dalam konteks gender, stereotipe merupakan citra baku tentang perempuan dan laki-laki yang dikonstruksi secara sosial dan diwariskan secara turun-temurun.<sup>17</sup>

Perempuan kerap dilabeli sebagai makhluk lemah, emosional, tidak rasional, dan hanya cocok mengerjakan pekerjaan domestik. Sebaliknya, laki-laki dilabeli sebagai rasional, kuat, pemimpin, dan pencari nafkah utama. Pelabelan ini melahirkan diskriminasi sistemik dalam pendidikan, pekerjaan, politik, dan pengambilan keputusan.

Contohnya, pekerjaan perempuan sering dianggap sebagai pekerjaan sambilan sehingga upahnya lebih rendah dibandingkan laki-laki. Dalam politik dan birokrasi, perempuan kerap dipandang kurang layak memimpin karena dianggap emosional. Stereotipe ini tidak hanya membatasi perempuan, tetapi juga membelenggu laki-laki dalam konstruksi maskulinitas yang kaku.<sup>18</sup>

#### e. Beban kerja ganda

Beban kerja ganda merupakan kondisi ketika perempuan harus

---

<sup>16</sup> Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, 1989, 171–183.

<sup>17</sup> Fakhri, *Analisis Gender*, 72–76.

<sup>18</sup> Raewyn Connell, *Gender and Power*, Stanford: Stanford University Press, 1987, 68–74.

memikul tanggung jawab kerja domestik sekaligus kerja publik secara bersamaan. Dalam konstruksi sosial masyarakat, pekerjaan rumah tangga secara kultural dilekatkan kepada perempuan sebagai kodrat, sementara pekerjaan publik dilekatkan kepada laki-laki.<sup>19</sup>

Akibatnya, ketika perempuan juga bekerja di sektor publik—terutama dalam keluarga miskin—ia tetap dibebani pekerjaan domestik tanpa adanya redistribusi peran yang adil. Situasi ini menyebabkan perempuan mengalami kelelahan fisik dan psikis secara berlapis, tanpa pengakuan ekonomi yang setara.

Pekerjaan domestik yang dilakukan perempuan juga tidak dihitung sebagai kerja produktif dalam statistik ekonomi negara, sehingga kontribusi perempuan dalam menopang ekonomi keluarga dan negara menjadi tidak terlihat (*invisible labor*).<sup>20</sup>

Ketidakadilan gender berlangsung secara berlapis dan saling menguatkan pada berbagai level kehidupan sosial, yaitu:

1. Tingkat Negara, melalui kebijakan, hukum, dan program pembangunan yang belum sepenuhnya responsif gender.<sup>21</sup>
2. Tingkat tempat kerja, organisasi, dan pendidikan, melalui sistem manajemen, kurikulum, dan pembagian peran kerja yang bias gender.
3. Tingkat adat, budaya, dan tafsir keagamaan, melalui norma sosial dan legitimasi keagamaan terhadap relasi timpang laki-laki dan perempuan.
4. Tingkat rumah tangga, dalam pembagian kerja, pengambilan keputusan, dan relasi kuasa dalam keluarga.
5. Tingkat ideologis, ketika ketidakadilan gender telah terinternalisasi

---

<sup>19</sup> Arlie Hochschild, *The Second Shift*, New York: Viking, 1989, 3–15.

<sup>20</sup> Marilyn Waring, *If Women Counted*, San Francisco: Harper & Row, 1988, 45–52.

<sup>21</sup> Kementerian PPPA RI, *Pembangunan Responsif Gender*, Jakarta, 2020.

menjadi keyakinan yang dianggap sebagai kodrat.<sup>22</sup>

Ketika ketidakadilan ini telah mengakar dalam kesadaran sosial, maka laki-laki dan perempuan sama-sama dapat menerima ketimpangan tersebut sebagai sesuatu yang “alami” dan “wajar”. Inilah bentuk paling dalam dari hegemoni ideologi gender.

## B. Feminisme

Perkembangan teori-teori gender tidak dapat dilepaskan dari dinamika pemikiran feminisme global yang berusaha membaca, mengkritik, dan mentransformasi relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai struktur sosial. Feminisme sebagai kerangka teoretik tidak tunggal, melainkan berkembang dalam berbagai aliran dengan fokus, strategi, dan basis epistemologis yang berbeda.

### 1. Teori Feminisme Liberal

Feminisme liberal bertolak dari prinsip dasar liberalisme tentang kesetaraan individu, kebebasan, dan hak-hak sipil. Ketidakadilan gender dipahami sebagai akibat dari ketimpangan akses perempuan terhadap hak-hak dasar, terutama dalam bidang pendidikan, politik, dan ekonomi. Oleh karena itu, solusi utama yang ditawarkan adalah reformasi hukum, kebijakan publik, dan sistem pendidikan agar perempuan memperoleh kesempatan yang setara dengan laki-laki.<sup>23</sup>

Mary Wollstonecraft dalam *A Vindication of the Rights of Woman* menegaskan bahwa ketertindasan perempuan bukanlah kodrat biologis, melainkan akibat dari pembatasan akses terhadap pendidikan rasional yang membuat perempuan

<sup>22</sup> Pierre Bourdieu, *Masculine Domination*, Stanford University Press, 2001, 1–10.

<sup>23</sup> Wollstonecraft, M. *A Vindication of the Rights of Woman*. London. Project Gutenberg, 1972, 23.

terkungkung dalam ketergantungan struktural terhadap laki-laki.<sup>1</sup> Dalam perkembangan modernnya, pemikir seperti Betty Friedan menunjukkan bagaimana perempuan kelas menengah di Amerika terperangkap dalam “*the feminine mystique*”, yakni ideologi domestik yang menutup ruang aktualisasi publik mereka.<sup>24</sup>

Dalam kerangka ini, feminisme liberal menekankan bahwa:

1. Kesetaraan hak dan kesempatan merupakan fondasi keadilan gender.
2. Negara dan institusi sosial harus menjamin akses yang setara terhadap pendidikan, politik, dan ekonomi.
3. Diskriminasi berbasis gender dipahami sebagai bentuk pelanggaran hak asasi manusia.

Dalam konteks Indonesia, pemikiran feminisme liberal dapat ditemukan dalam perjuangan tokoh-tokoh perempuan seperti R.A. Kartini yang menekankan pentingnya pendidikan sebagai pintu emansipasi perempuan.<sup>25</sup> Dalam konteks Islam modern, pemikiran ini sejalan dengan gagasan kesetaraan hak spiritual dan sosial antara laki-laki dan perempuan sebagaimana dikemukakan oleh Qasim Amin dalam *Tahrir al-Mar'ah*.<sup>26</sup>

## 2. Teori Feminisme Radikal

Berbeda dengan feminisme liberal yang fokus pada reformasi hukum, feminisme radikal melihat patriarki sebagai sistem penindasan paling mendasar dan universal yang melampaui kelas, ras, dan sistem ekonomi. Patriarki dipahami

<sup>24</sup> Friedan, *The Feminine Mystique*, Norton, 1963/IA, 15–32.

<sup>25</sup> Sen, *Development as Freedom*, Oxford, 1999, 189–191.

<sup>26</sup> Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*, Cairo: Al-Maktaba al-Shamela, 1899, 12.

sebagai struktur kekuasaan yang mengontrol tubuh, seksualitas, reproduksi, dan identitas perempuan.

Kate Millett dalam *Sexual Politics* menegaskan bahwa relasi personal antara laki-laki dan perempuan sejatinya adalah relasi politik yang sarat dominasi.<sup>27</sup> Tubuh perempuan menjadi medan utama kontrol sosial melalui institusi keluarga, agama, dan negara. Shulamith Firestone bahkan menyatakan bahwa penindasan perempuan berakar pada biologi reproduksi yang kemudian dilembagakan secara sosial.<sup>28</sup>

Pokok-pokok utama feminisme radikal meliputi:

1. Patriarki sebagai sistem penindasan struktural yang otonom.
2. Tubuh dan seksualitas perempuan sebagai arena utama dominasi.
3. Agama dan tradisi kerap dipahami sebagai instrumen legitimasi patriarki.

Dalam konteks dunia Muslim, kritik feminisme radikal beresonansi dengan pemikiran Fatima Mernissi, yang membongkar bagaimana hadis dan tradisi politik awal Islam sering digunakan untuk membatasi ruang publik perempuan.<sup>29</sup>

Namun, feminis Muslim kontemporer mengkritik feminisme radikal Barat karena kerap mengabaikan dimensi spiritual dan kultural Islam, serta cenderung memandang agama secara reduksionistik sebagai sumber utama penindasan.

---

<sup>27</sup> Millett, *Sexual Politics*, Illinois Press, 2000, 23–27.

<sup>28</sup> Sulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Bantam Books: 1971, 8

<sup>29</sup> Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, Perseus OA, 19–34.

### 3. Teori Feminisme Sosial

Feminisme marxis dan sosialis memandang ketidakadilan gender sebagai bagian integral dari sistem kapitalisme dan relasi produksi. Penindasan terhadap perempuan tidak hanya berbasis patriarki kultural, tetapi juga bersumber dari eksploitasi ekonomi yang bersifat struktural.

Friedrich Engels dalam *The Origin of the Family, Private Property and the State* menjelaskan bahwa subordinasi perempuan bermula dari lahirnya kepemilikan pribadi dan sistem produksi berbasis kelas.<sup>30</sup> Perempuan kehilangan kontrol atas kerja reproduktifnya dan direduksi menjadi “alat produksi domestik” yang tidak bernilai ekonomi di mata kapitalisme.

Dalam perkembangan selanjutnya, pemikir feminis sosialis seperti Heidi Hartmann menekankan bahwa patriarki dan kapitalisme adalah dua sistem penindasan yang saling menopang.<sup>31</sup> Perempuan mengalami eksploitasi ganda: sebagai buruh murah di ruang publik dan sebagai pekerja domestik tak dibayar di ruang privat.

Pokok-pokok feminisme marxis-sosialis meliputi:

1. Keterkaitan antara gender, kelas, dan relasi produksi.
2. Kritik terhadap pemisahan kerja produktif dan reproduktif.
3. Penindasan perempuan sebagai bagian dari struktur ekonomi-politik global.

Dalam konteks Indonesia, pemikiran ini berkembang dalam kajian buruh perempuan, migrasi tenaga kerja, dan feminisasi

<sup>30</sup> Engels, *Origin of the Family*, Progress Publishers, hlm. 120–139.

<sup>31</sup> Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism,” *Capital & Class*, OA, 14–22.

kemiskinan.<sup>32</sup> Dalam wacana Islam progresif, kritik terhadap ketimpangan ekonomi berbasis gender juga muncul dalam gagasan keadilan distributif (al-‘adl al-ijtimā‘ī) yang menekankan perlindungan terhadap kelompok rentan, termasuk perempuan.<sup>33</sup>

#### 4. Teori Feminisme Post Modern.

Feminisme poststrukturalis lahir sebagai kritik terhadap feminisme arus utama yang dianggap terlalu esensialis, seolah-olah pengalaman perempuan bersifat tunggal dan universal. Aliran ini menolak gagasan identitas perempuan yang tetap dan stabil, serta menekankan bahwa gender dibentuk oleh diskursus, bahasa, dan relasi kuasa.

Judith Butler dalam *Gender Trouble* menyatakan bahwa gender bukanlah identitas yang melekat secara alamiah, melainkan hasil dari performativitas sosial yang terus-menerus diulang.<sup>34</sup> Dengan demikian, kategori “perempuan” bukan entitas biologis semata, melainkan konstruksi diskursif yang diproduksi melalui bahasa, simbol, dan praktik sosial.

Ciri utama feminisme poststrukturalis meliputi:

1. Gender sebagai diskursus, bukan esensi biologis.
2. Dekonstruksi identitas perempuan yang homogen.
3. Analisis bahasa, kuasa, dan representasi sebagai pusat kajian.

Dalam studi Islam kontemporer, pendekatan ini digunakan oleh pemikir seperti Ziba Mir-Hosseini, yang melihat fikih sebagai diskursus sosial-historis, bukan produk ilahi yang final

<sup>32</sup> Chapra, *Islam and Economic Justice*, IIIT, 65–78.

<sup>33</sup> Suryakusuma, *State Ibuism*, Komunitas Bambu, 87–101.

<sup>34</sup> Butler, *Gender Trouble*, Routledge OA, 25–34.

dan absolut.<sup>13</sup> Pendekatan ini memungkinkan pembacaan ulang teks-teks keagamaan secara kritis terhadap bias patriarki yang tersembunyi dalam bahasa hukum dan tafsir.

## C. Feminisme Islam

### 1. Definisi dan Karakter

Wacana feminisme Islam muncul sebagai satu arus pemikiran yang secara metodologis berakar pada sumber-sumber keagamaan Islam, terutama al-Qur'an dan Sunnah, sembari menyerap dinamika intelektual modern dalam rangka membangun kerangka etis mengenai relasi laki-laki dan perempuan yang adil. Kehadirannya merupakan respons atas kenyataan bahwa pengalaman perempuan Muslim di berbagai konteks sosial sangat dipengaruhi oleh praktik keagamaan dan penafsiran normatif yang tidak selalu sejalan dengan prinsip keadilan yang menjadi dasar ajaran Islam. Oleh sebab itu, feminisme Islam sejak awal tidak menempatkan dirinya sebagai arus yang berhadapan dengan Islam, tetapi sebagai upaya kritis dari dalam tradisi Islam itu sendiri.<sup>35</sup>

Kelahiran gerakan ini tidak dapat dilepaskan dari proses panjang interaksi antara masyarakat Muslim dan modernitas. Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, muncul perdebatan tentang peran perempuan dalam masyarakat Muslim, dipicu oleh ketertinggalan pendidikan perempuan dan pembatasan yang sangat ketat terhadap ruang publik mereka. Qasim Amin di Mesir merupakan salah satu tokoh yang banyak disebut sebagai perintis wacana re-interpretasi peran perempuan dalam masyarakat Muslim modern. Meskipun gagasan-gagasannya belum matang sebagai sebuah teori

---

<sup>35</sup> Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009), 27.

feminisme, perdebatan yang dia buka telah menantang struktur sosial patriarkal yang dilanggengkan sebagai norma agama.<sup>36</sup>

Istilah feminisme Islam mulai berkembang luas dalam khazanah akademik pada dasawarsa 1980-an dan 1990-an, diperkokoh dengan kehadiran kajian-kajian hermeneutik yang memfokuskan pada pembacaan ulang teks suci. Amina Wadud, salah satu tokoh terkemuka, menegaskan bahwa hambatan terbesar terhadap kesetaraan gender bukan terletak pada teks, tetapi pada penafsiran yang didominasi oleh perspektif laki-laki yang hidup dalam struktur patriarkal.<sup>37</sup> Asma Barlas menguatkan posisi ini dengan menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak mengafirmasi superioritas laki-laki secara ontologis; kebanyakan klaim demikian muncul dari pembacaan yang dipengaruhi struktur sosial tertentu, bukan pesan normatif wahyu.<sup>38</sup>

Dari fondasi tersebut, feminisme Islam mulai membangun kerangka teoritis yang menjadikannya berbeda dari aliran feminisme lain. Pertama, ia menempatkan al-Qur'an sebagai pusat epistemologi, sedangkan tradisi fikih dipahami sebagai produk historis yang dapat dikritik. Hal ini menandai perbedaan utama dengan feminisme sekuler, yang memandang agama sebagai salah satu bentuk dominasi. Dalam feminisme Islam, agama justru menjadi sumber legitimasi normatif untuk mengusahakan keadilan gender.<sup>39</sup>

Kedua, feminisme Islam mengasumsikan bahwa prinsip dasar ajaran Islam adalah keadilan ('adl) yang berlaku setara bagi laki-laki

---

<sup>36</sup> Qasim Amin, *The Liberation of Women* (Cairo: American University in Cairo Press, 2000), 11–14.

<sup>37</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (New York: Oxford University Press, 1999), 3.

<sup>38</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 12.

<sup>39</sup> Kecia Ali, *The Lives of Muhammad* (Cambridge: Harvard University Press, 2014), 56.

dan perempuan. Keadilan ini bukan dimaknai sebagai kesetaraan matematis, melainkan kesetaraan substantif yang memberi akses, kesempatan, dan hasil yang relatif seimbang dalam praktik nyata. Pendekatan *maqāsid al-syarī‘ah* mutakhir menyediakan landasan epistemologis bagi pembacaan ini, karena *maqāsid* memosisikan keadilan dan kemaslahatan sebagai tujuan utama syariah.<sup>40</sup>

Ketiga, feminisme Islam menekankan pentingnya kemitraan (*partnership*) sebagai dasar relasi gender. Dalam kerangka ini, relasi suami-istri dipandang sebagai hubungan kesalingan (*mutuality*) yang diikat oleh prinsip *sakan*, *mawaddah*, dan *rahmah*, bukan sebagai hubungan hirarkis yang menempatkan laki-laki sebagai pengendali utama keputusan. Pandangan ini ditegaskan dalam sejumlah studi mengenai reformasi hukum keluarga di Maroko, Tunisia, dan Indonesia, yang menunjukkan bergesernya wacana pernikahan dari struktur subordinatif menuju pola kemitraan.<sup>41</sup>

Keempat, feminisme Islam berwatak transformasional. Ia tidak hanya berhenti pada pembacaan ulang teks, tetapi juga mengupayakan perubahan regulasi dan struktur sosial yang lebih adil. Dalam konteks ini, gerakan global seperti Musawah memainkan peran penting dalam mempromosikan pembaruan hukum keluarga Muslim berbasis nilai kesetaraan gender. Publikasi Musawah menjadi salah satu wacana penting yang menegaskan bahwa pembaruan hukum keluarga harus didasarkan pada etika Qur’ani yang menyanggah keadilan dan keindahan sebagai konsep integral dalam keluarga.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari‘ah and Ijtihad* (Kuala Lumpur: IAIS, 2019), 21.

<sup>41</sup> Zakia Salime, “The War on Feminism in Morocco,” *Journal of North African Studies* 24, no. 1 (2019): 2.

<sup>42</sup> Ziba Mir-Hosseini et al., *Justice and Beauty in Muslim Marriage: Towards Egalitarian Ethics and Laws* (London: Oneworld, 2022), xv.

Karakter dasar lainnya terletak pada kritik epistemologis terhadap tradisi tafsir dan fikih yang berkembang dalam masyarakat Muslim. Feminisme Islam membedakan antara pesan etis universal dalam al-Qur'an dan konstruksi hukum yang lahir dari konteks sosial tertentu. Karena itu, produk fikih tidak diperlakukan sebagai kebenaran final, melainkan sebagai hasil tafsir manusia yang rentan bias.<sup>43</sup> Kerangka ini memberikan ruang bagi pembaruan hukum dan reinterpretasi tafsir agar sesuai dengan perkembangan sosial kontemporer.

Akhirnya, penting menegaskan bahwa feminisme Islam bukanlah monolit. Ia terdiri dari banyak aliran, pendekatan, dan strategi. Ada yang lebih teoretis dengan penekanan pada hermeneutika, ada yang lebih politis dengan penekanan pada advokasi, ada juga yang bersifat praksis dalam kerangka gerakan sosial. Keberagaman ini menunjukkan bahwa feminisme Islam bukan sekadar proyek akademik, tetapi ruang kenyataan hidup yang berupaya mencari titik temu antara wahyu, akal, pengalaman, dan sejarah.<sup>44</sup>

## **2. Perkembangan Feminisme Islam**

Perbincangan mengenai feminisme Islam tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial, politik, dan intelektual yang membentuk masyarakat Muslim sejak akhir abad ke-19. Genealoginya memperlihatkan bagaimana gagasan mengenai kesetaraan gender dalam Islam tumbuh melalui proses yang panjang dan dinamis, mulai dari wacana modernisme Islam, kritik atas kolonialisme, hingga dialog dengan pemikiran feminis global. Pemahaman historis ini penting agar pembacaan terhadap feminisme Islam tidak terjebak pada anggapan

---

<sup>43</sup> Omaima Abou-Bakr, "Islamic Feminist Hermeneutics," *Hawwa* 2, no. 2 (2019): 165.

<sup>44</sup> Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, 4th ed. (Boulder: Lynne Rienner, 2021), 67.

bahwa ia sekadar “duplikasi” feminisme Barat, tetapi merupakan respon spesifik terhadap realitas umat Islam yang mengalami perubahan.<sup>45</sup>

Konteks awal munculnya feminisme Islam berkaitan erat dengan gerakan modernisme Islam di akhir abad ke-19, khususnya di wilayah Mesir dan Iran. Pada masa ini, sejumlah intelektual Muslim mulai mengadvokasi pendidikan perempuan sebagai syarat penting bagi kemajuan masyarakat. Qasim Amin sering disebut sebagai figur penting era awal ini melalui karya-karyanya yang mengkritik pembatasan terhadap perempuan di ruang sosial, terutama dalam pendidikan dan akses publik.<sup>46</sup> Meskipun pemikirannya kerap diperdebatkan, ia berhasil menggugah perbincangan mengenai posisi perempuan dalam masyarakat Muslim modern.

Pada awal abad ke-20, reformasi sosial dan politik di beberapa negara Muslim, seperti Turki, Mesir, dan Iran, memunculkan kelompok perempuan terdidik yang mulai berperan dalam ruang publik. Perlu dicatat, pada fase ini wacana feminisme di dunia Muslim bersinggungan erat dengan kolonialisme Eropa, sehingga setiap tuntutan mengenai kesetaraan perempuan sering dicurigai sebagai agenda sekularisasi atau Westernisasi.<sup>47</sup> Di sinilah, wacana feminisme Islam berkembang dengan nuansa anti-kolonial: menolak struktur patriarki internal, tetapi sekaligus menolak dominasi budaya Barat.

Perkembangan signifikan berikutnya terjadi pada paruh kedua abad ke-20, ketika studi keislaman mengalami transformasi akibat meningkatnya partisipasi perempuan di perguruan tinggi dan lembaga

---

<sup>45</sup> Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009), 27.

<sup>46</sup> Qasim Amin, *The Liberation of Women* (Cairo: American University in Cairo Press, 2000), 11.

<sup>47</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992), 151.

riset. Tokoh-tokoh seperti Fatima Mernissi dan Leila Ahmed menjadi pelopor yang menggunakan pendekatan sejarah dan antropologi untuk membongkar relasi kuasa dalam konstruksi gender masyarakat Muslim.<sup>48</sup> Mernissi, misalnya, menunjukkan bagaimana sebagian teks hadis digunakan untuk melegitimasi subordinasi perempuan, sementara konteks sosio-historisnya diabaikan. Pendekatan semacam ini membuka jalan bagi kritik internal terhadap tradisi keagamaan.

Memasuki era 1980–1990-an, perkembangan feminisme Islam mencapai momentum dengan munculnya pendekatan hermeneutika Qur'an yang dipelopori oleh sarjana seperti Amina Wadud dan Asma Barlas. Wadud menekankan pentingnya membaca al-Qur'an melalui perspektif yang mengakui kesetaraan ontologis manusia, sementara Barlas menolak penafsiran patriarkal yang telah menjadi arus utama tafsir klasik.<sup>49</sup> Pendekatan hermeneutis ini menjadi tonggak penting karena memberikan legitimasi teologis terhadap upaya-upaya pembaruan hukum keluarga dan relasi gender dalam masyarakat Muslim.

Sejak awal abad ke-21, feminisme Islam berkembang dari wacana akademik menjadi gerakan sosial yang terorganisir secara global. Musawah, sebuah gerakan internasional yang berdiri pada 2009, memiliki tujuan untuk mempromosikan kesetaraan dan keadilan dalam keluarga Muslim melalui pembaruan hukum dan kebijakan publik.<sup>50</sup> Inisiatif ini mempertemukan ulama, akademisi, dan aktivis dari berbagai negara, memperkuat jejaring pengetahuan yang melintasi batas kultural dan nasional. Pendekatan Musawah yang menggabungkan etika Qur'ani,

---

<sup>48</sup> Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (London: Saqi Books, 2011), 10.

<sup>49</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 13.

<sup>50</sup> Ziba Mir-Hosseini et al., *Justice and Beauty in Muslim Marriage: Towards Egalitarian Ethics and Laws* (London: Oneworld, 2022), xv–xvii.

kajian sosial, serta standar hak asasi manusia menjadikan feminisme Islam semakin inklusif dan relevan di berbagai konteks.

Selain itu, perkembangan di tingkat nasional memberikan corak unik bagi feminisme Islam di berbagai negara. Di Maroko, reformasi hukum keluarga (*Mudawwanah*, 2004) menjadi tonggak penting karena mengakui prinsip kesetaraan suami-istri dalam rumah tangga.<sup>51</sup> Tunisia, melalui konstitusi dan legislasi, bahkan melangkah lebih jauh dengan menghapus sejumlah batasan legal terhadap perempuan dalam ranah domestik maupun sosial. Sementara itu, di Malaysia dan Indonesia, gerakan perempuan Muslim mengadopsi pendekatan partisipatif dan kultural untuk mendorong perubahan hukum keluarga secara bertahap.<sup>52</sup>

Di Indonesia, perkembangan feminisme Islam bersinggungan erat dengan organisasi kemasyarakatan seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Aisyiyah, misalnya, telah lama mengadvokasi pendidikan perempuan dan kesetaraan sosial melalui pendekatan keagamaan yang moderat. Sementara itu, lembaga kajian kampus seperti UIN, UM, dan UAD memainkan peran penting dalam memproduksi pengetahuan feminis Islam yang kontekstual dengan kebutuhan masyarakat lokal.<sup>53</sup> Kehadiran intelektual seperti Siti Musdah Mulia dan Lies Marcoes, misalnya, menunjukkan bagaimana feminisme Islam berkembang melalui tiga jalur utama: wacana akademik, gerakan sosial, dan advokasi kebijakan.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Zakia Salime, "Migration and Islamist Politics: How Femininity Shapes Moroccan Women's Activism," *Journal of Middle East Women's Studies* 9, no. 1 (2013): 32–33.

<sup>52</sup> Maznah Mohamad, "Legal Politics and Islamic Family Law Reforms in Malaysia," *Pacific Affairs* 84, no. 4 (2011): 681.

<sup>53</sup> Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis* (Bandung: Mizan, 2021), 83.

1. <sup>54</sup> Lies Marcoes, "Contemporary Feminist Discourse in Indonesia," *Indonesian Feminist Journal* 4, no. 1 (2016): 3.

Lebih jauh, pendekatan feminisme Islam di Indonesia berlangsung melalui strategi kultural yang menekankan moderasi, argumentasi teologis, dan pendekatan berbasis komunitas. Karakteristik ini berbeda dari pendekatan konfrontatif yang ditemukan di negara-negara lain. Keterlibatan aktif perempuan dalam struktur ormas Islam dan institusi negara menjadikan Indonesia salah satu laboratorium paling dinamis bagi wacana feminisme Islam kontemporer.<sup>55</sup>

Keseluruhan perkembangan ini menunjukkan bahwa feminisme Islam di Indonesia memiliki corak unik: ia berkembang tidak hanya melalui kritik epistemik dan advokasi hukum, tetapi juga melalui integrasi kelembagaan dan kebijakan publik. Konteks sosial-politik Indonesia yang pluralis membuka peluang bagi feminis Muslim untuk menegosiasikan pembacaan progresif atas teks agama dengan tetap memelihara legitimasi teologis di ruang publik.

### **3. Epistemologi dan Metodologi Feminisme Islam**

Epistemologi feminisme Islam berakar pada pandangan bahwa teks suci, terutama al-Qur'an, mengandung horizon etis yang menegaskan kesetaraan martabat manusia, sehingga setiap penafsiran yang menghasilkan ketidakadilan gender harus ditinjau kembali. Pada pijakan ini, feminisme Islam menolak pendekatan yang menempatkan hukum fikih sebagai representasi mutlak dari kehendak Tuhan. Produk hukum dipahami sebagai hasil konstruksi manusia yang dipengaruhi oleh konteks sosial, struktur otoritas, dan bias epistemik tertentu.<sup>56</sup>

Dengan demikian, epistemologi feminisme Islam bertumpu pada pembacaan yang membedakan antara wahyu (yang bersifat transenden)

---

<sup>55</sup> Anna M. Gade, *Muslim Environmentalisms* (New York: Columbia University Press, 2019), 44.

<sup>56</sup> Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2014), 29.

dan pemahaman manusia atas wahyu (yang bersifat historis dan kontekstual). Penekanan atas perbedaan ini memungkinkan praktik kritik terhadap struktur pengetahuan Islam yang mapan, termasuk tafsir dan fikih, tanpa harus keluar dari kerangka iman.<sup>57</sup> Prinsip bahwa pengetahuan keagamaan bersifat dinamis inilah yang kemudian menjadi landasan bagi berbagai pendekatan feminis Muslim yang menegosiasikan kembali batas-batas otoritas penafsiran tradisional.

Salah satu prinsip metodologis yang menonjol adalah penggunaan hermeneutika berbasis nilai (*ethics-first reading*). Pendekatan ini menempatkan nilai keadilan, kasih sayang, dan kesalingan sebagai prinsip utama untuk memahami kandungan al-Qur'an.<sup>58</sup> Konsep pembacaan ini berangkat dari kritik bahwa pendekatan legalistik dalam tradisi tafsir klasik sering kali menekankan norma-norma deskriptif yang dipengaruhi oleh struktur sosial patriarkal pada masanya, tanpa mempertimbangkan horizon etis al-Qur'an secara utuh.

Sosok seperti Asma Lamrabet misalnya, menggarisbawahi pentingnya membaca al-Qur'an melalui lensa keadilan transenden, bukan melalui kacamata relasi kuasa sosial tertentu.<sup>59</sup> Menurutnya, penafsiran yang berangkat dari etika Qur'ani akan menghindari justifikasi atas ketidaksetaraan, karena pesan moral al-Qur'an menegaskan kesetaraan spiritual laki-laki dan perempuan.

Selain pendekatan etis, feminisme Islam juga mengembangkan metode holisme tekstual, yaitu pembacaan ayat sensitif gender dalam kerangka keseluruhan pesan Qur'an. Quraish Shihab, dalam konteks

---

<sup>57</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2019), 83.

<sup>58</sup> Sa'diyya Shaikh, "A Tafsir of Praxis: Gender, Hermeneutics, and the Body," *Journal of Islamic Studies* 25, no. 1 (2014): 70.

<sup>59</sup> Asma Lamrabet, *Women in the Qur'an: An Emancipatory Reading* (New York: Lexington Books, 2016), 5.

Indonesia, menegaskan bahwa memahami ayat-ayat tematik (termasuk QS 4:34) harus memperhatikan jejaring ayat lain yang menekankan prinsip kesalingan dan perlindungan martabat manusia.<sup>60</sup>

Struktur argumentasi feminisme Islam juga ditopang oleh kerangka maqāṣid al-syarī'ah, yang menekankan bahwa aturan-aturan hukum dalam Islam harus mengarah pada perlindungan martabat manusia dan kemaslahatan sosial. Penggunaan maqāṣid memperluas ruang bagi pembaruan hukum keluarga dan kesetaraan gender, termasuk hak-hak perempuan dalam perceraian, nafkah, dan pengasuhan.<sup>61</sup>

Dalam kajian hukum keluarga kontemporer, pendekatan maqāṣid ini dipadukan dengan analisis sosial-empirik. Misalnya, penelitian oleh Amira El-Azhary Sonbol mengenai hukum keluarga di Mesir dan Yordania menunjukkan bahwa perubahan hukum tidak hanya dipengaruhi oleh diskursus agama, melainkan juga oleh transformasi sosial dan tuntutan keadilan substantif.<sup>62</sup> Pendekatan ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam ketika ditafsirkan melalui lensa kemaslahatan yang dinamis.

Epistemologi feminisme Islam tidak hanya mengandalkan studi teks, tetapi juga memasukkan pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan. Nilai epistemik pengalaman perempuan menjadi penting karena menunjukkan bagaimana praktik sosial telah membentuk realitas gender yang sering kali berlawanan dengan nilai etis Qur'an.<sup>63</sup> Dalam konteks ini, feminisme Islam memosisikan perempuan bukan sekadar

---

<sup>60</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 202.

<sup>61</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 113.

<sup>62</sup> Amira El-Azhary Sonbol, *Gender and Citizenship in the Middle East* (Syracuse: Syracuse University Press, 2021), 156.

<sup>63</sup> Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards* (Berkeley: University of California Press, 2005), 18.

objek hukum, tetapi sebagai subjek epistemik yang memiliki otoritas dalam menafsirkan realitas dan pengalaman keberagamaan.

Salah satu kontribusi signifikan feminisme Islam adalah pembukaan ruang bagi perempuan untuk terlibat lebih aktif dalam produksi pengetahuan agama. Seiring meningkatnya akses perempuan ke pendidikan tinggi di negara-negara Muslim, muncul kelompok sarjana perempuan yang mengkaji teks agama secara sistematis dengan metodologi modern.<sup>64</sup> Di Mesir, misalnya, intelektual seperti Huda Shaarawi mewakili generasi awal aktivis Muslim yang menempatkan pendidikan perempuan sebagai kunci transformasi sosial.<sup>65</sup>

Dalam konteks Afrika Selatan, Sa'diyya Shaikh mengintegrasikan etika sufistik ke dalam feminisme Islam, dengan menegaskan bahwa keseimbangan spiritual lebih utama daripada struktur hierarkis gender.<sup>66</sup> Pendekatan ini menarik karena menawarkan pembacaan Qur'an yang menekankan dimensi spiritualitas dan pengalaman batin, bukan hanya kerangka legal-formal.

Perlu dicatat bahwa metodologi feminisme Islam tidak bersifat tunggal. Ada yang lebih berfokus pada kritik tafsir klasik; ada yang mengembangkan pendekatan legal-reformis; ada pula yang menekankan studi etnografi untuk memahami secara empiris bagaimana perempuan Muslim mengartikulasikan pengalaman keberagamaan mereka. Dengan kata lain, epistemologi feminisme Islam berkembang melalui spektrum metodologis yang luas, dari analisis teks hingga penelitian lapangan.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Omaima Abou-Bakr, "Islamic Feminist Hermeneutics," *Hawwa* 2, no. 2 (2019): 165–188.

<sup>65</sup> Huda Shaarawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist* (New York: Feminist Press, 1987), 33.

<sup>66</sup> Sa'diyya Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy* (North Carolina: UNC Press, 2012), 44–46.

<sup>67</sup> Valentine Moghadam, *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2021), 92–94.

Keragaman metodologis ini memperlihatkan bahwa feminisme Islam tidak hanya mempersoalkan kebenaran penafsiran, tetapi juga struktur sosial yang mendukung atau menghalangi terwujudnya keadilan gender. Karena itu, feminisme Islam beroperasi pada dua ranah sekaligus: (1) reformasi epistemik dalam tradisi tafsir dan fikih; dan (2) transformasi sosial dalam kebijakan dan institusi. Dengan demikian, feminisme Islam bukan hanya proyek teoritis, melainkan gerakan intelektual-sosial yang berusaha mewujudkan kesetaraan gender dalam kehidupan umat.

#### D. Ideologi

Istilah ideologi secara etimologis berasal dari dua akar kata Yunani: *eidos* (yang berarti “gagasan”, “ide”) dan *logos* (yang berarti “ilmu”, “kata”). Dalam kajian ilmu sosial, ideologi biasa didefinisikan sebagai “kumpulan gagasan-gagasan, ide-ide, keyakinan-keyakinan yang menyeluruh dan sistematis serta menyangkut berbagai bidang kehidupan manusia.” Ideologi umum dipahami sebagai sistem gagasan, nilai, dan keyakinan kolektif yang berfungsi sebagai orientasi dalam menafsirkan realitas dan menata tindakan sosial.

Dalam literatur sosial-politik, ideologi tak hanya sekadar pandangan individual, melainkan kerangka normatif yang memandu suatu kelompok atau organisasi dalam memahami dunia dan menentukan strategi mereka untuk bertindak. Karena sifatnya yang sistemik, ideologi memainkan peran dalam membangun struktur makna dan menjadi basis legitimasi bagi praktik sosial maupun politik.<sup>68</sup> Dengan demikian, ketika sebuah organisasi menyatakan memiliki ideologi tertentu, hal itu berarti terdapat sistem gagasan-nilai-keyakinan yang menjadi pijakan dalam

---

<sup>68</sup> Shulei Hu, Jingyi Wang & Xiaojin Zhang, “Religious Ideology and Clientelist Linkage in the Middle East and North Africa,” *Religions*, 15, no. 3 (2024): 326

orientasi visinya, strategi organisasinya, kebijakannya dan kultur organisasinya.

Konsep ideologi merupakan salah satu konsep kunci dalam ilmu sosial yang digunakan untuk memahami bagaimana sistem gagasan, nilai, dan keyakinan bekerja dalam membentuk kesadaran individu maupun kolektif, serta bagaimana ia menopang atau menantang relasi kuasa dalam masyarakat. Secara etimologis, istilah ideologi pertama kali diperkenalkan oleh Antoine Destutt de Tracy pada akhir abad ke-18 sebagai “*science of ideas*” atau ilmu tentang ide-ide.<sup>69</sup> Namun, perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa ideologi tidak pernah netral secara politik, melainkan selalu terkait dengan kepentingan sosial, ekonomi, dan kekuasaan.

Dalam tradisi sosiologi kritis, ideologi dipahami sebagai sistem makna yang menstruktur cara manusia memahami realitas sosialnya. Karl Mannheim mendefinisikan ideologi sebagai seperangkat gagasan yang merefleksikan kepentingan kelompok dominan dan berfungsi menjaga keteraturan sosial yang ada.<sup>70</sup> Ideologi dengan demikian tidak hanya bekerja pada level wacana, tetapi juga membentuk cara berpikir, cara merasa, dan cara bertindak manusia dalam kehidupan sehari-hari.

Louis Althusser memperdalam konsep ini dengan menyatakan bahwa ideologi adalah relasi imajiner individu dengan kondisi material eksistensinya yang nyata.<sup>71</sup> Artinya, ideologi tidak sekadar berisi kumpulan ide rasional, melainkan berfungsi membentuk subjektivitas manusia sehingga individu menganggap struktur sosial yang menindas sebagai sesuatu yang alamiah dan wajar. Ideologi bekerja melalui apa

---

<sup>69</sup> Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, Paris, 1801, 1–3.

<sup>70</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge, 1936, 49–52.

<sup>71</sup> Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses,” dalam *Lenin and Philosophy*, 1971, 162

yang disebut Althusser sebagai *ideological state apparatuses*, seperti pendidikan, agama, keluarga, dan organisasi sosial.

Dalam perspektif budaya, Clifford Geertz melihat ideologi sebagai sistem simbol yang memberi makna dan orientasi tindakan manusia dalam situasi krisis sosial.<sup>72</sup> Ideologi menjadi semacam “peta makna” yang membantu individu dan kelompok menafsirkan realitas, mengidentifikasi musuh dan kawan, serta merumuskan tujuan kolektif.

Dalam konteks keagamaan, ideologi tidak hanya berfungsi sebagai sistem gagasan, tetapi juga sebagai kerangka normatif yang membingkai praktik sosial dan relasi kekuasaan. Ideologi keagamaan dapat berfungsi sebagai alat legitimasi kekuasaan, tetapi juga sebagai sumber kritik dan transformasi sosial.<sup>73</sup> Oleh karena itu, ideologi tidak dapat dipahami hanya sebagai “kesadaran palsu” (*false consciousness*), tetapi juga sebagai arena pergulatan makna dan kepentingan.

Dalam penelitian ini, ideologi gender Muhammadiyah dipahami sebagai sistem gagasan keagamaan tentang relasi laki-laki dan perempuan yang diproduksi melalui proses ijtihad organisasi, dilembagakan dalam Risalah Perempuan Berkemajuan, dan direalisasikan dalam praktik sosial warga Muhammadiyah. Dengan pengertian ini, ideologi tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan terus dikonstruksi dalam relasi sosial.

---

<sup>72</sup> Clifford Geertz, “Ideology as a Cultural System,” dalam *The Interpretation of Cultures*, 1973, 193–205.

<sup>73</sup> Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, Sage, 2003, 28–35.

## E. Hermenetika Gender

### 1. Konsep

Hermeneutika gender merupakan pendekatan interpretatif untuk membaca teks keagamaan, khususnya Al-Qur'an, dengan menekankan prinsip keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Pendekatan ini berangkat dari asumsi bahwa teks suci bersifat ilahiah dan membawa pesan moral yang universal, tetapi pemaknaan terhadap teks berlangsung dalam ruang sosial tertentu sehingga berpotensi dipengaruhi bias budaya dan struktur sosial patriarkal. Karena itu, hermeneutika gender berupaya mengkritisi tafsir yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat, sekaligus menawarkan pembacaan baru yang lebih inklusif dan berkeadilan.

Amina Wadud mendefinisikan hermeneutika gender sebagai metode tafsir yang menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek moral yang setara dalam perspektif Al-Qur'an, dengan menekankan bahwa pesan normatif kitab suci selalu berpihak pada keadilan, kemaslahatan, dan kesetaraan manusia.<sup>74</sup> Bagi Wadud, teks Al-Qur'an harus dibaca secara holistik (*holistic reading*), karena maknanya tidak dapat dilepaskan dari konteks bahasa, sejarah, dan tujuan moral yang dikandungnya.<sup>75</sup>

Sementara itu, Asma Barlas menegaskan bahwa ketidaksetaraan gender dalam masyarakat Muslim bukan berasal dari Al-Qur'an, melainkan dari tafsir yang dibentuk oleh struktur patriarki sosial dan politis.<sup>76</sup> Karena itu, hermeneutika gender menuntut pembacaan yang membebaskan (*liberative reading*), yakni pembacaan yang mengarahkan

---

<sup>74</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 3.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 6–7.

<sup>76</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 2–3.

penafsir untuk menangkap pesan moral universal Al-Qur'an tentang kesetaraan manusia tanpa terjebak pada penafsiran yang bersifat hierarkis.<sup>77</sup> Bagi Barlas, prinsip dasar hermeneutik gender terletak pada penegasan bahwa Al-Qur'an tidak mengafirmasi superioritas laki-laki atas perempuan, serta tidak membenarkan dominasi dalam relasi gender.<sup>78</sup>

Tokoh lain seperti Riffat Hassan juga menekankan bahwa ketidakadilan gender dalam dunia Muslim lebih disebabkan oleh bias budaya yang terintegrasi dalam tafsir keagamaan. Hassan mempersoalkan tiga asumsi teologis yang melanggengkan subordinasi perempuan, yakni bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, bahwa perempuan bertanggung jawab atas kejatuhan Adam, dan bahwa perempuan diciptakan untuk melayani laki-laki.<sup>79</sup> Menurutnya, tiga mitos tersebut tidak memiliki dasar yang kuat dalam Al-Qur'an dan merupakan hasil konstruksi tafsir yang bias.<sup>80</sup>

Melalui para pemikir tersebut, hermeneutika gender menegaskan bahwa pembacaan ulang teks agama sangat diperlukan untuk memisahkan nilai ilahi universal dari konstruksi sosial yang menempel pada tafsir. Nilai universal itu mencakup keadilan, persamaan martabat, dan kesalingan. Dengan demikian, hermeneutika gender menjadi sarana kritis untuk menjembatani antara pesan etis Al-Qur'an dan praksis sosial umat Islam dalam konteks kontemporer.

Secara historis, hermeneutika gender berkembang sebagai respons atas dominasi tafsir normatif-patriarkal yang telah terbentuk sejak era klasik. Dalam tradisi tafsir klasik, penafsir mayoritas laki-laki

---

<sup>77</sup> Ibid., 15.

<sup>78</sup> Ibid., 45–46.

<sup>79</sup> Riffat Hassan, "Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition," *Harvard Divinity Bulletin* 17, no. 2 (1987): 2–3.

<sup>80</sup> Ibid., 4.

hidup dalam struktur sosial patriarkal yang sering memengaruhi kesimpulan teologis mereka. Karena itu, hermeneutika gender hadir untuk menilai kembali metodologi dan otoritas epistemik tafsir, serta mengajukan pendekatan baru yang lebih humanistik dan setara.<sup>81</sup> Dalam kerangka ini, hermeneutika gender bukan sekadar metode tafsir, tetapi juga sebuah kritik epistemologis terhadap struktur kekuasaan dalam produksi pengetahuan keagamaan.

Dengan demikian, hermeneutika gender berfungsi sebagai pendekatan interpretasi yang memadukan kritik historis, linguistik, dan etis untuk menghasilkan pemahaman yang lebih adil mengenai relasi gender dalam Islam. Pendekatan ini tidak bermaksud mengganti teks suci, tetapi mengoreksi cara baca manusia terhadap teks melalui prinsip kesetaraan, kemaslahatan, dan keadilan sebagai pesan fundamental Al-Qur'an.

## 2. Mekanisme Pembacaan

Prinsip kerja hermeneutika gender berangkat dari keyakinan bahwa penafsiran terhadap teks agama tidak dapat dilepaskan dari dinamika sosial, politik, dan budaya. Oleh karena itu, hermeneutika gender menekankan keterpaduan antara pembacaan linguistik, kontekstual, dan moral. Setidaknya terdapat tiga prinsip kerja utama dalam hermeneutika gender.

### a. Pembacaan Tekstual (tekstualitas)

Tahap pertama adalah membaca teks secara cermat melalui analisis bahasa, struktur kalimat, dan relasi antar-ayat. Pembacaan ini berupaya mengungkap makna dasar yang terkandung dalam teks, termasuk memperhatikan konteks linguistik Arab klasik.<sup>82</sup> Wadud

---

<sup>81</sup> Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 10–11.

<sup>82</sup> Wadud, *Qur'an and Woman*, 7–8.

menegaskan bahwa analisis bahasa sangat penting untuk menghindari generalisasi yang menyederhanakan serta mengidentifikasi istilah-istilah kunci yang sering disalahpahami sehingga menghasilkan bias gender.<sup>83</sup>

#### b. Pembacaan Kontekstual (historis-sosiologis)

Tahap ini melibatkan kajian atas konteks historis turunnya ayat untuk memahami kondisi sosial, politik, dan budaya yang melatarbelakanginya. Pembacaan kontekstual berguna untuk membedakan pesan moral universal teks dari aturan sosial yang bersifat situasional.<sup>84</sup> Dengan demikian, tafsir tidak hanya mengulang konteks sosial masa lalu, tetapi mampu mengartikulasikan nilai moral teks dalam konteks masa kini.<sup>85</sup> Asma Barlas menekankan bahwa tanpa pembacaan kontekstual, tafsir rentan terjebak dalam legitimasi struktur patriarki yang diwarisi dari masa lalu.<sup>86</sup>

#### c. Pembacaan Etis-Normatif (tujuan moral)

Hermeneutika gender juga menekankan pentingnya pendekatan etis dalam memahami teks. Prinsip ini berangkat dari keyakinan bahwa pesan utama Al-Qur'an adalah keadilan ('ādālah), kesalingan (mubādalah), kemaslahatan, dan kesetaraan moral.<sup>87</sup> Karena itu, setiap tafsir harus tunduk pada prinsip etis tersebut dan tidak boleh menghasilkan praktik yang diskriminatif atau merendahkan martabat manusia.<sup>88</sup> Bila suatu penafsiran menghasilkan ketidakadilan, maka penafsiran tersebut dipandang keliru secara moral dan epistemologis.<sup>89</sup>

Dari tiga prinsip tersebut, hermeneutika gender bekerja secara berjenjang: teks → konteks → nilai etis. Struktur kerja ini menunjukkan

<sup>83</sup> Ibid., 18.

<sup>84</sup> Barlas, *Believing Women*, 50–52.

<sup>85</sup> Ibid., 67.

<sup>86</sup> Ibid., 69–70.

<sup>87</sup> Wadud, *Qur'an and Woman*, 23.

<sup>88</sup> Barlas, *Believing Women*, 90–91.

<sup>89</sup> Hassan, "Equal Before Allah?," 5.

bahwa teks merupakan sumber utama, tetapi proses penafsiran harus melibatkan pemahaman terhadap konteks sejarah dan tujuan moralnya.

Dalam praktiknya, hermeneutika gender memungkinkan penafsiran Al-Qur'an yang bersifat lebih dialogis dan reflektif. Dialog antara teks dan konteks mendorong interpretasi yang tidak hanya berhenti pada aspek normatif, tetapi juga menilai implikasi etis dari penafsiran. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip maqāṣid al-syarī'ah dalam Islam yang menekankan perlindungan atas agama, kehidupan, akal, keturunan, dan harta, serta keadilan sebagai tujuan hukum Islam.

## F. Konstruksi Sosial

### 1. Pengantar

Teori konstruksi sosial yang diperkenalkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann merupakan salah satu pendekatan paling berpengaruh dalam kajian sosiologi pengetahuan. Teori ini berangkat dari pandangan bahwa realitas sosial tidak pernah bersifat alamiah, melainkan dibangun secara terus-menerus melalui interaksi dan proses historis.<sup>90</sup> Dengan demikian, apa yang dipahami sebagai “realitas objektif” sesungguhnya adalah hasil kesepakatan bersama yang dilembagakan sehingga tampak wajar dan natural. Pandangan ini menempatkan manusia sekaligus sebagai pencipta dan produk dunia sosial.

Dalam *The Social Construction of Reality*, Berger dan Luckmann menegaskan bahwa realitas sosial tercipta melalui dialektika antara manusia dan dunia yang mereka ciptakan.<sup>91</sup> Individu menciptakan institusi, tetapi pada saat yang sama, institusi tersebut membentuk

---

<sup>90</sup> Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966), 1–3.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 3.

cara individu bertindak dan memahami dirinya. Karena itu, masyarakat dapat dipandang sebagai konstruksi yang terus diproduksi, direproduksi, dan dinegosiasikan melalui proses-proses sosial.<sup>92</sup>

Teori ini berakar pada tradisi fenomenologi Alfred Schutz yang menekankan bahwa tindakan sosial hanya dapat dipahami jika kita meninjau struktur makna yang ada di balik pengalaman manusia.<sup>93</sup> Schutz menjelaskan bahwa manusia senantiasa menafsirkan dunia melalui stok pengetahuan yang mereka miliki; pengetahuan tersebut tidak hadir secara netral, melainkan tersusun oleh hasil interpretasi, nilai, serta pengalaman historis. Berger dan Luckmann kemudian mengembangkan gagasan Schutz dengan menjelaskan bagaimana makna pribadi dapat berubah menjadi kenyataan publik yang dilembagakan.

Teori konstruksi sosial berangkat dari asumsi dasar bahwa realitas bukan sekadar “ada,” tetapi diproduksi melalui tiga tahap proses dialektis: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.<sup>94</sup>

Eksternalisasi merujuk pada tindakan kreatif manusia dalam memproduksi dunia sosial;

Objektivasi adalah proses ketika hasil tindakan tersebut terlembagakan dan dianggap sebagai fakta objektif;

Internalisasi merupakan tahap ketika individu menerima struktur objektif itu sebagai bagian dari kesadarannya.

Melalui proses ini, dunia sosial yang sejatinya merupakan produk manusia tampak seperti realitas yang berdiri sendiri dan

---

<sup>92</sup> Ibid., 6.

<sup>93</sup> Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanston: Northwestern University Press, 1967), 4.

<sup>94</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 13.

memengaruhi tindakan manusia. Dengan demikian, institusi menjadi sesuatu yang “di luar sana” sekaligus “di dalam diri” individu.<sup>95</sup>

Pentingnya teori konstruksi sosial tidak hanya terletak pada penjelasan mengenai bagaimana realitas tercipta, tetapi juga pada bagaimana realitas dipertahankan, dilegitimasi, dan ditantang. Legitimasi adalah proses kultural di mana masyarakat menyediakan penjelasan, justifikasi, dan makna bagi institusi tertentu sehingga terasa sah dan wajar.<sup>96</sup> Contohnya, institusi keluarga dipertahankan melalui ajaran agama, norma sosial, narasi kebudayaan, hingga sistem hukum; tiap elemen ini menciptakan struktur legitimasi yang memperkuat keberlanjutan institusi keluarga.

Sejumlah penelitian menunjukkan bahwa legitimasi institusi tidak bersifat statis. Di berbagai konteks, perubahan sosial, teknologi, diskursus, atau hegemoni politik dapat menyusun ulang struktur legitimasi tersebut. Wuthnow menyoroti bahwa perubahan ide-ide dalam agama sering terjadi karena adaptasi sosial terhadap modernitas dan globalisasi.<sup>97</sup> Begitu pula studi organisasi menunjukkan bahwa lembaga formal seringkali tidak hanya beroperasi berdasarkan efisiensi, tetapi juga untuk mendapatkan legitimasi kultural dari lingkungan sosial mereka.<sup>98</sup>

Pendekatan konstruksi sosial juga memiliki implikasi besar dalam studi agama. Berger sendiri dalam *The Sacred Canopy* (1967) berpendapat bahwa agama memainkan peran sentral dalam memberikan legitimasi tingkat tinggi terhadap realitas sosial, karena

---

<sup>95</sup> Ibid, 18.

<sup>96</sup> Ibid, 92.

<sup>97</sup> Robert Wuthnow, *Communities of Discourse* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 45.

<sup>98</sup> Paul DiMaggio & Walter W. Powell, “The Iron Cage Revisited,” *American Sociological Review* 48 (1983): 147.

ia menawarkan makna kosmik yang membingkai tatanan sosial seolah-olah merupakan bagian dari kehendak transenden.<sup>99</sup> Dalam perspektif ini, agama tidak hanya mengatur perilaku moral masyarakat, tetapi juga memberikan narasi ultimate yang meneguhkan struktur sosial, termasuk relasi kuasa di dalamnya. Karena itu, agama tidak semata-mata dipandang sebagai fenomena spiritual, melainkan institusi sosial yang turut membentuk konstruksi realitas.<sup>100</sup>

Kajian konstruksi sosial juga dikembangkan lebih lanjut oleh kalangan sosiolog organisasi. Di sini, fokus diarahkan pada bagaimana institusi bekerja melalui mekanisme kelembagaan, seperti norma, aturan, dan praktik rutin yang membentuk pola pikir dan tindakan individu.<sup>101</sup> Meyer dan Rowan menunjukkan bahwa institusi mempertahankan keberlanjutan bukan hanya melalui efektivitas teknis, tetapi juga melalui kepatuhan terhadap sistem legitimasi sosial yang berlaku.<sup>102</sup> Pendekatan ini memperkuat pandangan Berger dan Luckmann bahwa realitas sosial berada dalam ruang dialektika antara struktur dan agen.

Dengan demikian, teori konstruksi sosial memberikan kerangka analitik yang memadai untuk memahami bagaimana sistem gagasan tertentu, termasuk ideologi, muncul, dipertahankan, dan disebarakan dalam suatu komunitas. Ideologi dipandang bukan sebagai konsep abstrak yang berdiri sendiri, tetapi sebagai konstruksi sosial yang

---

<sup>99</sup> Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967), 25.

<sup>100</sup> Ibid, 29.

<sup>101</sup> W. Richard Scott, *Institutions and Organizations* (London: Sage, 2008), 55–57.

<sup>102</sup> John W. Meyer & Brian Rowan, "Institutionalized Organizations," *American Journal of Sociology* 83, no. 2 (1977): 340.

terhubung dengan proses simbolik, bahasa, dan institusi.<sup>103</sup> Oleh sebab itu, gagasan mengenai relasi gender, peran perempuan, bahkan norma keagamaan dapat dipahami sebagai hasil laku sosial yang dilembagakan dan diinternalisasi dalam kesadaran umat.

Dalam konteks penelitian tentang organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah, pendekatan konstruksi sosial memungkinkan kita menelusuri bagaimana ideologi gender dirumuskan (eksternalisasi), dilembagakan melalui struktur organisasi dan dokumen resmi (objektivasi), lalu dihayati oleh warga organisasi (internalisasi). Dengan demikian, teori ini bukan hanya membantu menjelaskan teks formal seperti *Risalah Perempuan Berkemajuan*, tetapi juga membantu memahami bagaimana doktrin tersebut diinternalisasi melalui praktik sosial di lapangan.

## 2. Proses Konstruksi Sosial:

### Eksternalisasi – Objektivasi – Internalisasi

Dalam kerangka teori Berger dan Luckmann, realitas sosial hadir melalui proses dialektis yang berlangsung secara terus-menerus antara individu dan masyarakat. Proses ini terdiri atas tiga momen fundamental: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.<sup>104</sup> Ketiga tahapan tersebut bukan sekadar urutan linier, melainkan rangkaian dinamis yang mencerminkan bagaimana manusia menciptakan dunia sosial, lalu menjadi bagian dari dunia yang mereka ciptakan sendiri.

#### a. Eksternalisasi

Eksternalisasi merujuk pada proses di mana individu mengekspresikan diri melalui tindakan, bahasa, praktik, dan

<sup>103</sup> Vivien Burr, *Social Constructionism* (London: Routledge, 2015), 8.

<sup>104</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966), 1.

institusi.<sup>105</sup> Dengan kata lain, eksternalisasi adalah perwujudan kapasitas manusia untuk mengonstruksi dunia sosial melalui laku, keputusan, dan kebiasaan. Tindakan manusia, baik individual maupun kolektif, menciptakan struktur yang awalnya bersifat cair dan terbuka terhadap perubahan.

Pada tahap ini, manusia bertindak sebagai aktor kreatif. Mereka menghasilkan norma sosial, bahasa bersama, nilai keluarga, bahkan struktur organisasi melalui proses historis.<sup>106</sup> Misalnya, cara masyarakat mengatur relasi keluarga, otoritas religius, atau peran gender merupakan hasil dari tindakan historis generasi sebelumnya. Pada titik ini, relasi gender hadir sebagai konstruksi yang dapat dinegosiasikan, bukan entitas yang bersifat given.

Eksternalisasi tidak terjadi dalam ruang kosong. Ia dipengaruhi oleh situasi sosial, budaya, pengetahuan, posisi kekuasaan, serta lingkungan historis.<sup>107</sup> Karena itu, meskipun bersifat kreatif, eksternalisasi tidak pernah bebas sepenuhnya; ia dibentuk oleh horizon makna dan pengalaman yang tersedia pada suatu komunitas.

#### **b. Objektivasi**

Objektivasi merupakan tahap ketika hasil eksternalisasi menjadi struktur sosial yang relatif stabil, terlembaga, dan dipahami sebagai realitas objektif.<sup>108</sup> Pada tahap ini, produk tindakan manusia memperoleh status baku sehingga seolah-olah berdiri di luar individu, terpisah dari penciptanya. Norma, adat, dan institusi sosial menjadi sesuatu yang “mengada” yang harus diikuti.

---

<sup>105</sup> Ibid., 4.

<sup>106</sup> Margaret S. Archer, *Culture and Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 15.

<sup>107</sup> Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanston: Northwestern UP, 1967), 5.

<sup>108</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 13.

Dalam konteks ini, objektivasi berlangsung melalui pelembagaan (*institutionalization*). Ketika pola tindakan tertentu berlangsung lama dan berulang, masyarakat mulai menerima pola tersebut sebagai norma.<sup>109</sup> Institusi, seperti keluarga, negara, sekolah, dan organisasi keagamaan, muncul dan mengatur tindakan individu melalui peraturan, nilai, dan sanksi sosial.

Bahasa adalah instrumen utama objektivasi.<sup>110</sup> Melalui bahasa, makna tertentu dilekatkan pada praktik sosial dan dibakukan sebagai rujukan bersama. Karena itu, narasi memainkan peran sentral dalam membentuk struktur objektivasi; ia menamai pengalaman dan memberikan batas makna terhadap tindakan sosial. Di dalam organisasi keagamaan misalnya, narasi teologis dapat menjadi basis untuk membangun peran sosial yang dilegitimasi nilai agama.

Objektivasi juga menciptakan jarak epistemik antara individu dan dunia sosial. Realitas yang awalnya merupakan hasil tindakan manusia kini tampak berdiri sendiri, seolah-olah tidak dapat disentuh atau ditawar.<sup>111</sup> Pada titik ini, masyarakat memandang institusi dan norma sosial sebagai sesuatu yang “sudah seharusnya demikian.” Konsep ini penting untuk memahami bagaimana relasi kuasa dilembagakan melalui diskursus sosial.

### **c. Internalisasi**

Internalisasi adalah fase ketika individu menyerap struktur sosial objektif ke dalam kesadaran diri.<sup>112</sup> Pada tahap ini, individu bukan hanya mempelajari aturan, tetapi juga menjadikannya sebagai bagian

<sup>109</sup> W. Richard Scott, *Institutions and Organizations* (London: Sage, 2008), 55.

<sup>110</sup> Vivien Burr, *Social Constructionism* (London: Routledge, 2015), 8.

<sup>111</sup> Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London: Polity, 1993), 46.

<sup>112</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 150.

dari identitas dan cara memandang dunia. Internalisasi mengaitkan struktur eksternal dengan pembentukan subjektivitas manusia.

Internalisasi berlangsung melalui proses sosialisasi, primer dan sekunder.<sup>113</sup>

Sosialisasi primer terjadi dalam keluarga, di mana individu belajar memahami realitas dasar: nilai, bahasa, moral, dan peran sosial.

Sosialisasi sekunder berlangsung ketika individu memasuki institusi lain: sekolah, agama, organisasi, atau tempat kerja yang memiliki nilai dan struktur sendiri.

Dalam kerangka ini, identitas bukanlah sifat bawaan, melainkan hasil konstruksi sosial.<sup>114</sup> Individu belajar menjadi anggota masyarakat, mengenali posisi mereka, dan memahami peran yang dijalankan. Proses ini menjadikan manusia “produk masyarakat,” pada saat bersamaan ia juga “produsen masyarakat.”

Internalisasi menjelaskan bagaimana nilai normatif menjadi keyakinan mendasar. Misalnya, dalam organisasi keagamaan, nilai-nilai tertentu dipahami sebagai bagian dari iman, bukan sekadar aturan sosial.<sup>115</sup> Ketika ajaran keagamaan mengenai peran sosial laki-laki dan perempuan diinternalisasi, individu memandang tindakan tertentu sebagai identitas diri, bukan hanya kewajiban sosial. Di sinilah realitas sosial menjadi sangat kuat karena tertanam dalam struktur pengalaman personal.

Pendekatan ini memberikan cara pandang penting dalam memahami dinamika perubahan sosial. Jika realitas sosial adalah konstruksi, ia dapat diubah melalui tindakan baru yang kemudian dilembagakan dan diinternalisasi ulang. Karena itu, perubahan pada

---

<sup>113</sup> Ibid., 151.

<sup>114</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard UP, 1989), 32.

<sup>115</sup> Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books, 1967), 29.

struktur ideologis atau institusional sangat berkaitan dengan pergeseran praktik sosial dan mekanisme legitimasi.<sup>116</sup>

Dalam konteks penelitian mengenai ideologi gender dalam organisasi keagamaan, dialektika ini dapat menjelaskan:

1. Bagaimana nilai-nilai gender dirumuskan dan diekspresikan (eksternalisasi);
2. Bagaimana nilai tersebut dilembagakan melalui dokumen, kebijakan, pendidikan, dan struktur organisasi (objektivasi);
3. Bagaimana nilai itu dihayati oleh anggota melalui proses internalisasi sehingga membentuk cara pandang dan praktik mereka (internalisasi).

Dengan demikian, analisis terhadap konstruksi sosial memungkinkan pemahaman komprehensif tentang hubungan dinamis antara ide, institusi, dan individu, hubungan yang sangat relevan untuk menelusuri konstruksi dan realisasi ideologi gender dalam RPB dan implementasinya di tingkat lokal.

#### **d. Peran Bahasa, Simbol, dan Institusi dalam Konstruksi Sosial**

Dalam kerangka konstruksi sosial Berger dan Luckmann, bahasa, simbol, dan institusi merupakan perangkat utama yang memungkinkan proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi berjalan secara efektif. Ketiganya tidak beroperasi secara terpisah; melainkan saling menguatkan dan berfungsi sebagai medium penyimpanan, transmisi, serta legitimasi pengetahuan sosial.<sup>117</sup> Melalui bahasa dan simbol, manusia membangun dunia makna; melalui institusi, dunia makna tersebut diatur dan dipertahankan sehingga tampak objektif.

<sup>116</sup> DiMaggio & Powell, "The Iron Cage Revisited," *ASR* 48 (1983): 147.

<sup>117</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966), 53.

Bahasa tidak sekadar alat komunikasi, tetapi merupakan perangkat fundamental dalam membangun dan mengorganisir realitas. Berger dan Luckmann menyatakan bahwa bahasa merupakan “arsip sosial” yang menyimpan akumulasi pengalaman dan pemaknaan manusia sepanjang sejarah.<sup>118</sup> Melalui bahasa, manusia menamai benda, tindakan, hubungan, dan nilai sehingga menjadi bagian dari struktur makna yang dapat dipahami bersama.

Bahasa berperan untuk membingkai pengalaman — apa yang disebut, dinamakan, dan dikategorikan akan menjadi “realitas sosial” yang diakui.<sup>119</sup> Oleh karena itu, bahasa tidak netral. Ia mengandung relasi kuasa yang menentukan apa yang dianggap sah atau tidak sah, wajar atau tidak wajar, bahkan benar atau salah.<sup>120</sup> Dalam konteks ini, istilah-istilah keagamaan maupun kultural dapat membentuk pola pikir kolektif tentang apa yang seharusnya.

Misalnya, istilah seperti “imam” dan “makmum” tidak hanya menjelaskan posisi dalam ritual, tetapi juga dapat membentuk pemahaman hierarkis dalam relasi gender ketika dimaknai secara sosial. Demikian pula, istilah “kodrat perempuan” dapat digunakan untuk menormalisasi peran sosial tertentu, meskipun secara faktual ia merupakan kategori yang dikonstruksi dan ditafsirkan.<sup>121</sup> Dengan demikian, bahasa menjadi instrumen yang mengikat individu pada kerangka makna tertentu, yang kemudian membentuk struktur sosial lebih luas.

---

<sup>118</sup> Ibid, 53.

<sup>119</sup> Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979), 55.

<sup>120</sup> Margaret Archer, *Culture and Agency* (Cambridge: Cambridge UP, 1988), 22.

<sup>121</sup> Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanston: Northwestern UP, 1967), 6.

Pendekatan sosiolinguistik menunjukkan bahwa bahasa menciptakan batas-batas simbolik antara “kita” dan “mereka,” yang berpengaruh pada pembentukan identitas kolektif.<sup>122</sup> Dalam organisasi keagamaan, misalnya, penggunaan istilah “perempuan berkemajuan” dapat mengarahkan anggotanya pada ideal sosial tertentu yang dilegitimasi oleh organisasi.

Simbol merupakan satuan makna yang lebih padat daripada bahasa, karena menghubungkan pengalaman konkret dengan nilai abstrak. Dalam perspektif Berger, simbol adalah perangkat yang memungkinkan masyarakat menghubungkan dimensi manusiawi dengan horizon makna yang lebih luas, termasuk dimensi transenden.<sup>123</sup> Simbol memiliki kekuatan untuk menyatukan pengalaman, nilai, dan realitas dalam satu bentuk ekspresi yang mudah dikenali.

Dalam konteks agama, simbol memainkan peran sentral dalam memberikan legitimasi pada struktur sosial.<sup>124</sup> Hal ini karena agama menyediakan kerangka makna komprehensif (*nomos*) yang membingkai realitas sosial sebagai sesuatu yang tertib, bermakna, dan merupakan bagian dari tatanan kosmik. Simbol-simbol keagamaan dapat memberikan justifikasi moral dan spiritual terhadap praktik sosial tertentu, sehingga tampak bukan hanya benar secara sosial, tetapi juga benar secara teologis.

Simbol mampu mengukuhkan realitas dengan kekuatan emosional dan spiritual. Misalnya, simbol “keluarga sakinah” dapat membentuk pemaknaan normatif mengenai relasi gender dalam

---

<sup>122</sup> W. Richard Scott, *Institutions and Organizations* (London: Sage, 2008), 60.

<sup>123</sup> Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 45.

<sup>124</sup> Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy,” *Gender & Society* 2, no. 3 (1988):

keluarga, bukan hanya sebagai konstruksi sosial, tetapi sebagai nilai yang memiliki legitimasi teologis.<sup>125</sup> Dengan demikian, simbol memperkuat objektivasi dan mempersulit upaya dekonstruksi karena ia tidak hanya bersifat rasional, tetapi juga afektif.

Studi fenomenologi agama menegaskan bahwa simbol merupakan media utama internalisasi nilai melalui ritual, narasi, dan tradisi.<sup>126</sup> Simbol-simbol ini bekerja dalam kesadaran kolektif sehingga mengikat individu pada struktur sosial tertentu. Dengan demikian, simbol tidak hanya menyampaikan pesan, tetapi juga mengafirmasi struktur sosial yang telah terbangun.

Institusi adalah hasil objektivasi yang paling kuat karena ia menetapkan pola tindakan tertentu sebagai norma yang harus diikuti.<sup>127</sup> Institusi memformalkan praktik sosial, menstabilkan harapan, dan menyediakan kerangka perilaku yang diulang dari generasi ke generasi. Melalui institusi, tindakan sosial menjadi dapat diprediksi dan teratur.

Berger dan Luckmann menjelaskan bahwa institusi muncul ketika tindakan yang berulang diinterpretasi dan dibakukan oleh masyarakat sehingga menjadi pola objektif.<sup>128</sup> Setelah terlembaga, institusi tidak lagi terlihat sebagai hasil konstruksi manusia, melainkan sebagai realitas yang “memiliki kehidupan sendiri.” Hal inilah yang membuat institusi memiliki daya paksa terhadap individu atau kelompok.

---

<sup>125</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 54.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>128</sup> Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books, 1967), 25.

Institusi bekerja melalui aturan formal dan informal, narasi, serta mekanisme sanksi.<sup>129</sup> Ia menentukan apa yang dianggap pantas, wajar, dan benar. Dalam organisasi keagamaan, institusi tidak hanya menghimpun individu, tetapi juga mengatur cara mereka memaknai realitas, termasuk peran sosial dan gender.

Di Indonesia, misalnya, organisasi seperti Muhammadiyah tidak hanya menjadi ruang ibadah, tetapi juga ruang pembentukan ideologi. Dokumen resmi seperti *Risalah Perempuan Berkemajuan* merupakan bentuk objektivasi institusional yang memandu bagaimana warga organisasi memahami dan menjalankan nilai-nilai gender.<sup>130</sup> Begitu juga amal usaha (seperti sekolah, universitas, dan pusat dakwah) menjadi instrumen sosialisasi yang menginternalisasi nilai tersebut.

Institusi juga menstrukturkan pengalaman individu melalui sosialisasi formal dan nonformal.<sup>131</sup> Kegiatan pendidikan, pelatihan, dan pembagian peran dalam organisasi memungkinkan nilai-nilai tertentu ditanamkan sebagai kesadaran kolektif. Akhirnya, individu tidak hanya mematuhi struktur ini secara instrumental, tetapi juga memahaminya sebagai bagian dari identitas dan iman mereka.

Bahasa, simbol, dan institusi saling terkait dalam proses konstruksi sosial. Bahasa menamai dan mengorganisasi pengalaman; simbol memberikan legitimasi emosional dan spiritual; institusi menjamin keberlanjutan serta stabilitas realitas.<sup>132</sup> Dalam dialektika ini, individu menjadi bagian dari struktur sosial yang mereka bantu ciptakan.

---

<sup>129</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity, 1991), 68.

<sup>130</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), 131.

<sup>131</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard UP, 1989), 35.

<sup>132</sup> Mark Chaves, *Ordaining Women* (Cambridge: Harvard UP, 1997), 33.

Konfigurasi tersebut juga menjelaskan mengapa perubahan sosial tidak mudah terjadi. Ketika bahasa, simbol, dan institusi saling menguatkan, struktur sosial menjadi tampak “alami” dan sulit ditantang. Namun sebaliknya, perubahan pada salah satu unsur, misalnya pembentukan narasi baru, dapat memicu perubahan bentuk objektivasi dan internalisasi nilai.<sup>133</sup>

Bagi penelitian mengenai ideologi gender dalam *Risalah Perempuan Berkemajuan*, pemahaman mengenai tiga perangkat ini sangat penting. Dokumen resmi (institusi) yang mengandung istilah tertentu (bahasa) dan merujuk pada nilai keagamaan (simbol) menjadikan pemaknaan gender memiliki legitimasi sosial dan teologis. Dengan demikian, konsep seperti “perempuan berkemajuan” dapat dipahami sebagai hasil konstruksi sosial yang didukung oleh perangkat teoretis yang kuat.

#### e. Habituaasi dan Legitimasi

Dalam kerangka konstruksi sosial Berger dan Luckmann, habituasi dan legitimasi merupakan dua mekanisme penting yang memastikan bahwa realitas sosial yang telah terbentuk dapat bertahan, diwariskan, dan diterima sebagai sesuatu yang wajar. Jika eksternalisasi–objektivasi–internalisasi menjelaskan terbentuknya realitas sosial, maka habituasi dan legitimasi menjawab pertanyaan mengenai bagaimana realitas tersebut dipertahankan dan direproduksi dari satu generasi ke generasi selanjutnya.<sup>134</sup>

Habituaasi (*habitualization*) adalah proses ketika tindakan yang awalnya merupakan pilihan menjadi pola yang stabil dan berulang.<sup>135</sup>

<sup>133</sup> Margaret S. Archer, *Culture and Agency* (Cambridge: Cambridge UP, 1988), 22.

<sup>134</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966), 56.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 56.

Tindakan yang berulang tidak hanya mempermudah individu dalam bertindak, tetapi juga menyingkirkan kebutuhan untuk membuat keputusan setiap waktu. Dalam konteks ini, habituasi menciptakan keteraturan sosial, individu tidak perlu lagi merundingkan setiap tindakan karena standar perilaku sudah terbentuk.<sup>136</sup>

Dalam kehidupan sosial, habituasi terlihat dalam berbagai praktik seperti pembagian peran dalam keluarga, pola relasi antarjenis kelamin, hingga kebiasaan berorganisasi. Ketika praktik ini berlangsung terus-menerus, ia menjadi bagian dari rutinitas sosial yang dihayati bersama.<sup>137</sup>

Habituasi sangat erat kaitannya dengan pengetahuan praktis (*practical knowledge*).<sup>138</sup> Individu tidak perlu memahami justifikasi ideologis atau teologis untuk melakukan suatu tindakan; cukup karena “begitulah seharusnya.” Hal ini menjelaskan mengapa banyak praktik sosial, termasuk praktik keagamaan atau gender, terus dipertahankan bahkan tanpa pemahaman reflektif atas dasar normatifnya.

Dalam konteks organisasi keagamaan, habituasi hadir melalui kegiatan rutin seperti pengajian, pelatihan, pertemuan struktural, dan ritual tertentu. Dalam praktik ini, nilai organisasi berulang kali dipertunjukkan, sehingga menjadi bagian tak terpisahkan dari cara individu memaknai diri dan lingkungan sosialnya.<sup>139</sup>

Habituasi memainkan peran penting dalam pembentukan peran sosial. Pembagian peran dalam masyarakat, misalnya antara laki-laki

---

<sup>136</sup> Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979), 57.

<sup>137</sup> Margaret Archer, *Culture and Agency* (Cambridge: Cambridge UP, 1988), 23.

<sup>138</sup> Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanston: Northwestern UP, 1967), 7.

<sup>139</sup> W. Richard Scott, *Institutions and Organizations* (London: Sage, 2008), 60.

dan perempuan, sering kali bukan hasil deliberasi rasional, tetapi hasil dari pola tindakan yang terulang.<sup>140</sup> Karena sudah berlangsung lama, pola ini tampak alami dan sukar dipertanyakan.

Dalam konteks keluarga, misalnya, pembagian tugas domestik kepada perempuan dan tugas publik kepada laki-laki dapat menjadi norma yang stabil karena terbentuk melalui habituasi, bukan karena instruksi tegas yang tertulis.<sup>141</sup> Ketika praktik-praktik ini berulang dalam rentang waktu yang panjang, maka ia diterima sebagai “kodrat,” padahal sebenarnya merupakan hasil konstruksi sosial yang dilembagakan melalui kebiasaan.

Habituasi menjadi fondasi bagi objektivasi karena ia menciptakan struktur tindakan yang dapat dikenali dan diprediksi. Setelah tindakan terhabituasi, ia dapat dilembagakan dan menjadi norma sosial. Proses inilah yang menjelaskan bagaimana praktik awal yang bersifat individual dapat menjadi struktur sosial yang lebih besar.<sup>142</sup>

Jika habituasi membentuk kebiasaan, maka legitimasi memberikan dasar bagi kebiasaan tersebut untuk diterima sebagai sesuatu yang benar, sah, atau bernilai. Legitimasi adalah proses kultural yang menyediakan penjelasan normatif dan kognitif atas tata tertib sosial.<sup>143</sup>

Berger dan Luckmann membagi legitimasi dalam empat tingkat:

1. Level pra-teoretis (berupa pengetahuan sehari-hari)
2. Level teoretis sederhana (berupa penjelasan naratif)
3. Level teoretis formal (berupa konsep yang sistematis)

---

<sup>140</sup> Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 45.

<sup>141</sup> Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy,” *Gender & Society* 2, no. 3 (1988): 274.

<sup>142</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 57.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 92.

4. Level simbolik (berupa legitimasi kosmik, misalnya agama)<sup>144</sup>

Legitimasi pada level tertinggi sering ditemukan dalam konteks keagamaan. Agama memberikan narasi kosmik yang menyatakan bahwa tatanan sosial merupakan bagian dari kehendak ilahi. Di sinilah peran agama menjadi sangat kuat dalam mempertahankan realitas sosial.

Peter Berger dalam *The Sacred Canopy* menekankan bahwa legitimasi religius memberikan fondasi terdalam bagi struktur sosial, karena ia menempatkan tatanan sosial dalam kerangka makna transenden.<sup>145</sup> Dengan demikian, praktik sosial yang sebelumnya sekadar kebiasaan memperoleh otoritas moral dan spiritual sehingga tidak mudah ditantang.

Legitimasi tidak netral; ia selalu berhubungan dengan relasi kuasa. Praktik sosial yang dilegitimasi cenderung menguntungkan kelompok tertentu.<sup>146</sup> Oleh karena itu, mempelajari legitimasi identik dengan mempelajari bagaimana kuasa bekerja dalam masyarakat.

Dalam konteks gender, legitimasi sering digunakan untuk membenarkan pembagian peran yang hirarkis. Norma keagamaan, adat, atau wacana ilmiah dapat digunakan untuk mendukung struktur yang menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi berbeda. Michel Foucault menyebut bahwa legitimasi menghasilkan rezim kebenaran yang membentuk cara berpikir dan bertindak masyarakat.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Ibid., 104.

<sup>145</sup> Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books, 1967), 25.

<sup>146</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity, 1991), 67.

<sup>147</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), 131.

Dengan demikian, analisis legitimasi juga membuka ruang bagi analisis kritis: siapa yang mendapat keuntungan dari struktur sosial tertentu dan bagaimana struktur itu dipertahankan.

Habituaasi dan legitimasi bekerja bersama dalam proses sosialisasi. Pada tahap ini, individu menerima struktur sosial sebagai kebenaran yang wajar dan internalisasi berlangsung.<sup>148</sup> Nilai-nilai yang dibenarkan oleh institusi agama, pendidikan, dan keluarga menjadi bagian dari identitas diri.

Organisasi keagamaan menjalankan fungsi legitimasi melalui berbagai perangkat: teks, khotbah, pendidikan, dan ritual.<sup>149</sup> Dokumen seperti RPB merupakan bentuk legitimasi teologis yang menegaskan kerangka nilai tertentu mengenai perempuan. Ketika doktrin ini diulang melalui pendidikan dan praktik sosial, ia diinternalisasi oleh warga organisasi dan menjadi bagian dari identitas keagamaan mereka.

Dengan demikian, pemahaman atas habituaasi dan legitimasi penting untuk menjelaskan bagaimana nilai-nilai sosial, termasuk ideologi gender, dapat bertahan, diterima, dan diwariskan dalam masyarakat. Analisis ini sangat relevan untuk memahami tata kelola ideologi dalam organisasi keagamaan yang memiliki struktur sosial dan kultural yang kompleks.

#### **f. Identitas dan Subjektivasi**

Konsep identitas dan subjektivasi merupakan elemen penting dalam teori konstruksi sosial karena keduanya menjelaskan bagaimana individu “menjadi” bagian dari dunia sosial yang telah terlembaga. Jika eksternalisasi–objektivasi–internalisasi

---

<sup>148</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard UP, 1989), 35.

<sup>149</sup> Mark Chaves, *Ordaining Women* (Cambridge: Harvard UP, 1997), 34.

menerangkan terbentuknya realitas sosial, maka identitas dan subjektivasi menjelaskan bagaimana realitas tersebut hadir dalam diri individu dan membentuk pengalaman keberadaannya.<sup>150</sup>

Berger dan Luckmann menegaskan bahwa identitas bukan sifat alamiah yang melekat pada individu sejak lahir, melainkan hasil konstruksi sosial yang terbentuk melalui proses interaksi sosial, sosialisasi, dan internalisasi.<sup>151</sup> Identitas adalah definisi sosial mengenai siapa individu di mata diri sendiri maupun di mata orang lain; ia dibentuk melalui relasi dinamis antara struktur sosial dan pengalaman individual.

Dalam perspektif konstruksi sosial, individu tidak sekadar “memiliki” identitas; mereka *dididik* untuk menjadi subjek tertentu dalam konteks sosial tertentu.<sup>152</sup> Identitas sosial terbentuk melalui keberlanjutan tindakan dan praktik yang dilembagakan, sehingga peran sosial bukan hanya sesuatu yang dilakukan, tetapi juga sesuatu yang dipercayai sebagai “yang seharusnya.”

Dengan demikian, identitas hadir pada dua level:

1. Identitas objektif: peran sosial yang dilekatkan oleh masyarakat
2. Identitas subjektif: penghayatan internal individu terhadap peran tersebut<sup>153</sup>

Kedua level ini saling memengaruhi secara terus-menerus melalui proses dialektis antara struktur dan agensi.

Sosialisasi merupakan cara utama pembentukan identitas. Berger dan Luckmann membedakan dua jenis sosialisasi:

1. Sosialisasi primer

---

<sup>150</sup> Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books, 1967), 3.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>153</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966), 103.

## 2. Sosialisasi sekunder

Sosialisasi primer terjadi pada masa kanak-kanak melalui keluarga, yang membentuk dasar persepsi dan kategori kognitif individu.<sup>154</sup> Pada tahap ini struktur sosial diinternalisasi sedemikian rupa sehingga tampak natural, sering disebut sebagai “realitas pertama.”

Sosialisasi sekunder berlangsung ketika individu memasuki institusi sosial lain seperti sekolah, organisasi, institusi keagamaan, atau dunia kerja.<sup>155</sup> Sosialisasi sekunder memperkenalkan “realitas institusional” yang lebih kompleks, termasuk peran sosial tertentu yang dilekatkan pada individu.

Proses ini memperlihatkan bahwa identitas terbentuk secara berlapis melalui pengalaman belajar yang berbeda. Pada titik tertentu, individu menjadi subjek yang mengetahui, memahami, dan menghayati norma yang berlaku sebagai bagian dari dirinya.

Subjektivasi merujuk pada proses ketika individu “dibentuk” menjadi subjek tertentu oleh struktur sosial, sekaligus menginternalisasi relasi kuasa yang bekerja di dalamnya.<sup>156</sup> Foucault menekankan bahwa subjektivasi adalah proses di mana individu belajar untuk memahami dirinya dalam kerangka sistem pengetahuan dan kekuasaan yang melingkupinya.<sup>157</sup>

Dalam proses ini, subjek dibentuk melalui perangkat wacana, praktik, dan institusi yang mengatur cara berpikir, bertindak, dan merasakan.<sup>158</sup> Dengan kata lain, subjektivasi merupakan mekanisme

---

<sup>154</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87.

<sup>155</sup> Berger, *The Sacred Canopy*, 38.

<sup>156</sup> Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967), 14.

<sup>157</sup> Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 149.

<sup>158</sup> W. Richard Scott, *Institutions and Organizations* (London: Sage, 2008), 63.

melalui mana individu menginternalisasi norma dan nilai sosial sebagai bagian dari identitasnya.

Berger dan Luckmann menunjukkan bahwa internalisasi realitas sosial tidak hanya berdampak pada perilaku, tetapi juga pada struktur kesadaran dan cara individu memaknai diri dan dunia.<sup>159</sup> Proses ini menjelaskan mengapa suatu nilai, termasuk nilai keagamaan atau gender, dapat menjadi bagian integral dari diri seseorang.

Subjektivasi tidak selalu bersifat koheren dan harmonis. Proses ini juga membuka ruang bagi negosiasi dan resistensi.<sup>160</sup> Individu dapat menerima, menolak, atau memodifikasi nilai yang diinternalisasi berdasarkan pengalaman hidup, agen personal, atau interaksi sosial.

Dengan demikian, identitas sosial bukan entitas final, tetapi medan kontestasi di mana struktur dan agensi saling bertemu.<sup>161</sup> Pandangan ini menjelaskan mengapa individu dalam struktur sosial yang sama dapat memiliki interpretasi dan praktik yang beragam, meskipun berada di bawah norma institusional yang sama.

Dalam konteks wacana gender, subjektivasi menjelaskan bagaimana individu dapat menerima norma tertentu tentang peran sosial laki-laki dan perempuan, tetapi juga dapat menantanginya berdasarkan pengalaman atau pendidikan. Literatur feminisme Islam menunjukkan bahwa perempuan dapat menegosiasikan norma gender melalui reinterpretasi teks, aktivisme sosial, atau perubahan praktik domestik.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> Mark Chaves, *Ordaining Women* (Cambridge: Harvard UP, 1997), 33.

<sup>160</sup> Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), 70.

<sup>161</sup> Sohirin Solihin, *Modernization and Islamic Movement* (Jakarta: LP3ES, 2018), 121.

<sup>162</sup> Haedar Nashir, *Gerakan Islam Berkemajuan* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2010), 55.

Dengan demikian, subjektivasi bukan sekadar proses pembentukan kepatuhan, tetapi juga ruang produksi identitas yang bersifat kreatif.

Organisasi keagamaan merupakan arena penting pembentukan identitas dan subjektivasi karena ia mengatur sistem makna, nilai, dan praktik yang menjadi panduan moral bagi anggotanya.<sup>163</sup> Melalui doktrin, pendidikan, dan ritual, organisasi keagamaan membentuk pemahaman individu mengenai bagaimana mereka seharusnya bertindak sebagai “umat beragama.”

Dalam organisasi modern seperti Muhammadiyah, pembentukan identitas berlangsung melalui dokumen ideologis, aktivitas pendidikan, dan praktik sosial.<sup>164</sup> Dokumen seperti *Risalah Perempuan Berkemajuan* mendefinisikan peran-peran ideal laki-laki dan perempuan dalam kerangka teologis dan sosial, sehingga menjadi acuan dalam membentuk identitas gender anggotanya.

Dengan demikian, individu tidak hanya menjalankan praktik tertentu, tetapi juga memaknai dirinya sesuai dengan nilai yang dilembagakan. Proses ini menunjukkan bahwa identitas gender dalam organisasi keagamaan tidak hanya muncul dari teks, tetapi melalui internalisasi yang terjadi dalam praktik sosial.

## G. Kerangka Berpikir

Kerangka berpikir dalam penelitian ini dibangun untuk menjelaskan arah konseptual dan alur analitis dalam menelaah konstruksi dan realisasi ideologi gender Muhammadiyah melalui *Risalah*

---

<sup>163</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Kiai Ahmad Dahlan* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), 45.

<sup>164</sup> Margaret Archer, *Culture and Agency* (Cambridge: Cambridge UP, 1988), 22.

*Perempuan Berkemajuan* (RPB) serta implementasinya di Pimpinan Wilayah ‘Aisyiyah Bengkulu. Secara umum, kerangka berpikir ini bekerja pada dua tataran: normatif-teoretik dan analitis-empiris.

Pada tataran normatif-teoretik, penelitian ini bertolak dari paradigma feminisme Islam yang memandang bahwa prinsip kesetaraan dan keadilan gender merupakan nilai yang inheren dalam ajaran Islam. Paradigma ini memberikan landasan filosofis bahwa relasi laki-laki dan perempuan seyogianya dibangun atas dasar kesalingan, kemitraan, dan penghargaan terhadap martabat keduanya. Nilai-nilai tersebut menjadi fondasi awal dalam memahami konstruksi ideologi gender dalam RPB— yakni bahwa ideologi tersebut tidak paralel dengan pemikiran feminis Barat, tetapi tumbuh dari interpretasi atas prinsip-prinsip Islam yang egaliter.

Dari sudut pandang analitis-empiris, penelitian ini menggunakan teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann sebagai alat utama untuk menjelaskan bagaimana ideologi gender dalam RPB dibentuk dan dijalankan. Teori ini memandang bahwa realitas sosial, termasuk ideologi, tidak hadir secara alamiah, melainkan dihasilkan melalui proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.

Pada tahap eksternalisasi, nilai-nilai ideologis dirumuskan melalui interaksi sosial dan wacana keagamaan di lingkungan Muhammadiyah. Tahap ini dapat ditelusuri melalui pengolahan gagasan dalam RPB, khususnya bagaimana dokumen tersebut mendefinisikan konsep kesetaraan, kemitraan, dan peran perempuan dalam kehidupan keluarga, masyarakat, dan negara.

Tahap objektivasi terjadi ketika rumusan nilai tersebut dilembagakan ke dalam struktur dan regulasi organisasi, sehingga memperoleh legitimasi sosial. Dalam konteks penelitian ini, objektivasi

dapat dilihat melalui penyusunan kebijakan, mekanisme kaderisasi, dan program-program yang disusun oleh 'Aisyiyah sebagai bentuk pelebagaan gagasan RPB dalam praksis organisasi.

Tahap berikutnya, internalisasi, merupakan proses ketika aktor sosial menyerap dan memaknai nilai-nilai tersebut hingga menjadi bagian dari kesadaran mereka, yang kemudian memandu tindakan dan pilihan-pilihan sosial. Pada titik ini, ideologi gender dalam RPB menjadi identitas sosial yang dihidupi oleh kader, baik dalam ruang publik maupun privat. Internalisasi dapat ditelusuri melalui pemaknaan individual maupun praktik sosial yang dijalankan oleh para kader PWA Bengkulu dalam berbagai aktivitas organisasi.

Dengan demikian, analisis pada penelitian ini bergerak dari teks ke praksis, menelusuri bagaimana ideologi gender diformulasikan, dibakukan dalam struktur, dan dijalankan oleh para aktor di tingkat lokal. Di sini, feminisme Islam berfungsi memberi bingkai nilai terhadap makna kesetaraan, sementara Berger dan Luckmann memberikan perangkat analitis untuk menelusuri proses sosial pembentukan dan perwujudan ideologi tersebut. Secara skematis, kerangka berpikir penelitian ini dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 2.1

## KERANGKA BERPIKIR

