

REINTERPRETASI HAK-HAK EKONOMI PEREMPUAN DALAM ISLAM

Nur Hidayah

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Sultan Maulana Hasanudin Banten
Jl. Jend. Sudirman No.30 Serang, Banten
E-mail: nur.hdh@gmail.com

Abstract. *Reinterpretation of Women's Economic Rights in Islam.* Islam prescribes equal rights for men and women, including economic rights. However, patriarchal interpretations of Alquran and Suna texts have contributed to a gender gap in which Muslimah women face difficulties in accessing their economic rights. Patriarchal structures that prescribe role divisions in society marginalise women from economic participation and property ownership. Contemporary Muslimah women also face similar problems of gender gap in economy. Therefore progressive Muslims offer reinterpretation of texts regarding women's rights, including economic rights, using women's perspectives. Such reinterpretation is also complemented with strategies of women's economic empowerment to assist them to access their economic rights, particularly their rights of economic participation and access to paid employment.

Keyword: gender, economy, women, patriarchy

Abstrak. *Reinterpretasi Hak-Hak Ekonomi Perempuan dalam Islam.* Islam memberikan kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan termasuk dalam bidang ekonomi. Namun penafsiran yang bias patriarki terhadap teks-teks Alquran dan Sunah menyebabkan perempuan sulit mengakses hak-hak ekonominya secara setara dengan laki-laki. Struktur patriarki melalui pembagian peran di masyarakat telah memarginalkan perempuan dalam partisipasi ekonomi dan kepemilikan aset ekonomi. Kondisi perempuan Muslimah masa kontemporer juga masih menunjukkan pelbagai ketimpangan gender di bidang ekonomi. Oleh karena itu muncul upaya-upaya pembaharuan penafsiran terhadap teks-teks mengenai hak-hak perempuan termasuk hak-hak ekonomi dengan menggunakan perspektif perempuan baik terhadap Alquran, Sunah maupun ketentuan syariat. Strategi pembaharuan penafsiran keagamaan ini juga dilengkapi dengan pelbagai strategi pemberdayaan ekonomi perempuan yang dapat membantu mereka mengakses hak-hak ekonominya.

Kata-kata Kunci: gender, ekonomi, perempuan, patriarki

Pendahuluan

Pada masa kontemporer, hubungan antara marjinalisasi ekonomi dan perempuan di dunia menunjukkan angka yang cukup mengejutkan sebagaimana ditunjukkan oleh data ketimpangan gender dunia di bidang ekonomi. Kaum perempuan yang jumlahnya separuh populasi dunia ternyata hanya memiliki seperseribu jumlah kekayaan dunia dan hanya menerima 10 persen dari total gaji dunia.¹ Demikian pula kemiskinan dunia semakin meningkat di kalangan perempuan (*the feminisation of poverty*) dimana data UNDP 1995 menunjukkan dari 1 milyar penduduk miskin, 70 persennya merupakan perempuan.² Kondisi

ini semakin parah di dunia Muslim jika dibandingkan dengan negara-negara non Muslim. Dalam hal ekonomi, negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim memiliki tingkat partisipasi ekonomi perempuan yang relatif lebih rendah dibandingkan dengan negara-negara non Muslim dengan tingkat pertumbuhan ekonomi yang sama.³ Pada tahun 1995 tingkat partisipasi kerja perempuan di negara mayoritas Muslim sebesar 21.7 persen dibandingkan rata-rata 38.1 persen di negara-negara berkembang.⁴ Sementara itu tingkat kekerasan terhadap perempuan semakin meningkat. Angela King, penasihat Kofi Anan ketika menjadi ketua umum PBB, mengungkap fakta bawa setiap tahun ratusan ribu, bahkan mungkin jutaan, perempuan dan gadis dijual di

Naskah diterima: 1 September 2013, direvisi: 15 Oktober 2013, disetujui untuk terbit: 30 November 2013.

¹ Peggy Antrobus, *The Global Women's Movement: Origins, Issues, and Strategies*, (London: Zed Books, 2004), h. 10.

² UNDP, *Human Development Report 1995*, (New York and Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 20.

³ K. Weeks, (1988), 'The Demography of Islamic Nations', dalam *Population Bulletin*, 43 (4), December, 1988, h. 5-54 dan UNDP, *Human Development Report: Cultural Liberty in Today's Diverse World*, New York: UNDP, 2004.

⁴ World Bank, *World Bank World Tables*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), h. 15-16.

seluruh dunia sebagai budak dan pekerja seks.⁵

Pandangan bahwa Islam memberikan hak-hak yang setara dengan laki-laki seringkali berbeda dengan kenyataan empiris mengenai status perempuan di dunia Muslim termasuk di bidang ekonomi sebagaimana ditunjukkan oleh data di atas. Hal ini tentu saja kontras dengan visi Islam untuk mewujudkan masyarakat yang berkeadilan sosial dan ekonomi. Kondisi ini memunculkan beberapa pertanyaan: Sejauh mana ajaran Islam memberikan hak-hak ekonomi kepada perempuan? Bagaimana penafsiran teks-teks keagamaan mengenai hal ini? Upaya-upaya apa yang bisa dilakukan untuk memberdayakan ekonomi perempuan Muslimah?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut pertama-tama akan diuraikan hak-hak ekonomi perempuan dalam Islam dengan pelbagai penafsirannya lalu dipaparkan pelbagai upaya penafsiran ulang teks-teks tersebut untuk mengeliminir bias patriarki. Di bagian akhir paper ini mengusulkan pengembangan beberapa strategi pemberdayaan ekonomi perempuan untuk menciptakan masyarakat Muslim yang berkeadilan sosial, ekonomi dan gender.

Hak-Hak Ekonomi Perempuan dalam Islam

Pada dasarnya hukum Islam memberikan hak yang setara kepada Muslim laki-laki dan perempuan. Seorang perempuan Muslimah memiliki kemandirian dan identitas hukum, ekonomi dan spiritual yang independen. Untuk masalah ekonomi, setidaknya ada tiga ayat dalam Alquran yang menjadi landasan dasar hak-hak ekonomi perempuan yaitu: Pertama, mengenai hak mahar/mas kawin:

Berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya. (Q.s. al-Nisâ [4]: 4)

Kedua, mengenai hak waris:

Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan. (Q.s. al-Nisâ [4]: 7)

Ketiga, mengenai hak bekerja dan memperoleh penghasilan:

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (Karena) bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (Q.s. al-Nisâ [4]: 32)

Dari ketiga ayat ini kemudian hukum Islam mengembangkan dan memberikan hak-hak kepemilikan properti untuk perempuan di beberapa bidang hukum, yaitu: hukum keluarga (perkawinan/mahar, kewarisan dan perwalian), hukum properti (hibah, wakaf) dan hukum ekonomi (hak untuk bekerja dan memperoleh penghasilan) serta hukum publik.⁶ Untuk hak kepemilikan properti, seorang perempuan Muslimah berhak untuk memperoleh, memiliki, menggunakan, mendaftarkan dan menjual propertinya.

Namun demikian, penafsiran terhadap teks-teks Islam mengenai hak-hak perempuan seringkali menunjukkan bias patriarki. Hal ini tercermin dalam konstruksi hak-hak perempuan dalam konsep fikih klasik (*syariat historis*). Al-Na'im mengidentifikasi adanya konflik antara *syariat historis* dan hak-hak perempuan yang berkontribusi terhadap diskriminasi, opresi dan pengingkaran terhadap kesetaraan laki-laki dan perempuan di masyarakat Muslim kontemporer. Ia menyoroti dua prinsip umum dari *syariat historis* yang mempengaruhi secara negatif status dan hak perempuan dalam Islam, yaitu konsep *qawâmah* (perwalian/otoritas) dan konsep hijab.⁷

Al-Na'im berpendapat bahwa konsep *qawâmah* dalam Q.s. al-Nisâ' [4]: 34 sering diinterpretasi oleh para ulama klasik sebagai perwalian laki-laki terhadap perempuan. Konsep ini kemudian berimplikasi lebih jauh terhadap status dan hak-hak perempuan di wilayah privat dan publik. Konsep ini digunakan *syariat historis* untuk menjustifikasi otoritas dan superioritas laki-laki terhadap perempuan tidak hanya di dalam keluarga tetapi juga di komunitas.

Untuk prinsip kedua, hijab, al-Na'im mengamati implikasi lebih jauh konsep hijab ini berdasarkan interpretasi ulama klasik terhadap Q.s. al-Nûr [24]: 31 dan Q.s. al-Aḥzâb [33]: 33, 53 serta 59, yang memerintahkan perempuan untuk tinggal di rumah dan tidak meninggalkannya kecuali dalam kondisi mendesak. Ia mengamati kecenderungan ulama

⁵ Birgitta Sevef Jord and Berit Olsson, "Introduction: Gender Issues in Development Practice: Two Perspectives from a Development Cooperation Agency", dalam *Discussing Women's Empowerment: Theory and Practice*, Sida Studies no. 3, (Stockholm: Novum Grafiska, 2001), h. 13.

⁶ UN-Habitat, "Muslim Women and Propoerty", dalam *Islam, Land and Property Research Series*, (Nairobi: UN-Habitat, 2005), h. 10-11.

⁷ Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990), h. 13-52.

klasik untuk menggunakan hijab sebagai pembenaran ketidakmampuan perempuan untuk menduduki jabatan publik serta membatasi akses dan partisipasi mereka di ruang publik.⁸

Meskipun demikian, syariat secara keseluruhan tidaklah bertujuan untuk mendiskriminasi perempuan karena pada awal pembentukannya syariat memberikan perempuan beberapa hak persamaan yang tidak diperoleh perempuan dalam sistem hukum lainnya hingga abad ke-20.⁹ Hal ini tercermin dalam kemandirian hukum perempuan untuk memiliki dan mengelola properti yang merupakan miliknya setara dengan laki-laki dan pemberian hak-hak minimum dalam hukum keluarga dan kewarisan terhadap perempuan di bawah hukum syariat, dimana semua ini terjadi jauh sebelum sistem hukum lain mengakui hak-hak serupa. Ia juga mengakui bahwa tingkat pencapaian ini mungkin tidak terlihat impresif dilihat dari kacamata modern namun pemberian hak semacam ini bermakna sangat signifikan dalam mempromosikan hak-hak perempuan jika dilihat dari perspektif sejarah.

Sejarah awal Islam mencatat partisipasi aktif perempuan di ruang publik dalam upaya Nabi Muhammad Saw dan generasi awal Muslim membangun peradaban Islam yang egaliter. Bahkan di Madinah, perempuan berpartisipasi aktif di ruang publik baik dalam hal intelektual dengan terlibat dalam transmisi wahyu Alquran dan Sunah/Hadis Nabi maupun dalam pelbagai perdebatan ketika beberapa perkara menyangkut hak-hak mereka diputuskan. Dalam hal politik, mereka terlibat dalam pengambilan keputusan publik serta terlibat aktif dalam memimpin dan peperangan.

Di bidang ekonomi, para sahabat perempuan juga aktif dalam aktifitas ekonomi. Dalam khutbah *wadâ'inya*, Nabi membahas hak-hak properti baik laki-laki maupun perempuan dan para istrinya pun memiliki properti masing-masing. Beberapa sahabat perempuan pun menunjukkan ketokohan mereka dalam partisipasi di bidang ekonomi. Istri Nabi, Khadijah Ra., merupakan tokoh pengusaha perempuan sukses yang kaya raya di Mekah. Rafidhah Aslamiyyah tercatat sebagai manager rumah sakit Islam pertama. Samrâ' binti Nuhyak al-Asadiyyah juga tercatat sebagai petugas wilayah *hisbah* yang mengawasi aktifitas perdagangan di pasar.¹⁰

Sepeninggal Nabi, para istri beliau tidak

diperkenankan untuk menikah dengan laki-laki lain. Khalifah 'Umar menyadari perlunya memberikan dukungan finansial dengan memberikan pensiun kepada setiap janda Nabi. Ia menawarkan pensiun sebesar 12.000 dirham setahun untuk 'Âisyah dan tunjangan yang lebih kecil untuk janda lainnya dengan skala yang berbeda-beda hingga yang paling kecil 5.000 dirham. Tawaran ini dipandang oleh para janda kurang mencukupi sehingga mereka komplain dan meminta 'Umar untuk mempertimbangkan kembali nilai nominalnya. Tuntutan mereka akhirnya dikabulkan. 'Umar menaikkan nilai pensiun hingga 10.000 dirham sedangkan 'Âisyah tetap memperoleh 12.000 dirham per tahun.¹¹ Catatan sejarah mengenai transaksi properti juga mengilustrasikan kemampuan berjual beli para janda Nabi, misalnya Sawdah yang menghibahkan apartemennya kepada 'Âisyah dan 'Âisyah menjualnya dengan harga 180.000 dirham.¹² 'Âisyah juga mengembangkan penghasilan pensiun yang ia terima dengan terlibat dalam perdagangan. Contoh-contoh ini menunjukkan bagaimana perempuan Muslimah cukup asertif dalam memperjuangkan kepentingan-kepentingan finansial mereka.

Pada masa Islam selanjutnya, sejarah mencatat perempuan Muslimah memiliki kemampuan mengelola aset-aset ekonominya dengan baik. Misalnya pada abad ke-16 tercatat sepertiga pendiri yayasan wakaf di Istanbul merupakan perempuan.¹³ Demikian pula di pengadilan, perempuan secara mandiri mampu mengurus pelbagai sengketa yang melibatkan hak-hak properti mereka.¹⁴ Namun demikian, bukti-bukti dokumenter ini pun perlu disikapi dengan kritis. Meskipun perempuan memiliki hak properti mandiri, ternyata yayasan-yayasan wakaf ini secara rata-rata lebih sedikit secara kuantitas dan lebih kecil nominalnya dibandingkan milik laki-laki dan umumnya bukan merupakan aset utama berupa tanah.

Demikian pula pengaruh budaya setempat ketika hukum Islam diformulasikan telah menyebabkan bias-bias patriarki ikut mewarnai penafsiran teks-teks Islam. Meskipun beberapa sarjana seperti Esposito¹⁵ dan Stowasser¹⁶ berpendapat bahwa kedatangan Islam memperlemah struktur patriarkal masyarakat Arab,

¹¹ Nadia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, (London: Saqi Books, 1985), h. 95.

¹² Nadia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, h. 197.

¹³ UN-Habitat, *Muslim Women and Property*, h. 12.

¹⁴ UN-Habitat, *Muslim Women and Property*, h. 12.

¹⁵ John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, (New York: Syracuse University Press, 1982), h. 45.

¹⁶ Barbara Freyer Stowasser, "The Status of Women in Early Islam", dalam Freda Hussain (ed.), *Muslim Women*, (Sydney: Croom Helm, 1984), h. 11-43.

⁸ Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, h. 38.

⁹ Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, h. 39-40.

¹⁰ UN-Habitat, *Muslim Women and Property*, h. 12.

namun para sarjana lain, seperti Ahmed¹⁷ dan Mernissi,¹⁸ berpendapat sebaliknya dimana pada saat kedatangan Islam masyarakat Arab sedang mengalami transisi dari sistem matrilineal menuju patrilineal yang turut difasilitasi oleh Islam sebagaimana tercermin dalam ketentuan-ketentuan Alquran mengenai perkawinan, perceraian, kewarisan dan isu-isu lainnya mengenai perempuan.

Visi etika Islam yang sangat egalitarian, termasuk dalam hal relasi laki-laki dan perempuan, menjadi bersitegang bahkan dapat dikatakan bertentangan dengan struktur hirarkis perkawinan yang secara pragmatis diinstitutionalisasi dalam masyarakat Islam pertama. Ketegangan-ketegangan antara perspektif pragmatis dan etis dimana keduanya menjadi bagian Islam dapat terdeteksi bahkan di dalam Alquran dan kedua perspektif tersebut telah meninggalkan jejaknya pada beberapa aturan formal mengenai perempuan dan perkawinan yang dibuat pada periode berikutnya.¹⁹

Perbedaan pendapat di kalangan para sarjana ini merefleksikan hubungan yang kompleks antara Islam dan isu-isu gender. Sesungguhnya tidak hanya ajaran-ajaran agama tetapi juga struktur dan konteks budaya yang mengitarinya turut memainkan peran yang signifikan dalam mempengaruhi status dan posisi perempuan Muslimah. Ahmed mencatat sejarah dunia ketika Islam berekspansi turut mempengaruhi pembentukan budaya Islam.²⁰

Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, sejak awal Islam pada abad ke-7 terdapat 'dinamika gender' dalam perjalanan sejarah dimana para perempuan Muslimah selalu memainkan peran aktif dalam menegosiasikan status dan hak-hak mereka ketika menghadapi kekuatan-kekuatan patriarkal yang akan membatasi hak-hak mereka serta mendistorsi visi egalitarian Islam.²¹ Oleh karena itu riset-riset mengenai Islam pada abad-abad awal berupaya meneliti kembali wacana hukum Islam untuk menemukan praktek-praktek awal dari visi egalitarian Islam. Riset ini menegaskan partisipasi aktif perempuan Muslimah dalam membangun masyarakat adil untuk

melawan pilar-pilar patriarki masyarakat Arab. Mernissi berpendapat bahwa Nabi meletakkan landasan prinsip bahwa semua orang beriman setara di hadapan Allah melalui dekonstruksi revolusioner pemisahan ruang publik dan privat dengan menempatkan apartemen istrinya bersebelahan dengan masjid pertama dan membawa mereka ke medan peperangan sehingga dapat berpartisipasi penuh dalam urusan-urusan umat.²² Demikian pula Stowasser mengamati para perempuan Madinah abad ke-7 berpartisipasi aktif dalam kehidupan publik dengan terlibat aktif dalam baiat dan pelayanan publik.²³ Generasi pertama perempuan Muslimah juga memainkan peran teologis penting sebagai perawi dan penafsir hadits. Abou El-Fadl mencatat bahwa otoritas semacam istri Nabi, Umm Salâmah dan Âisyah, dilaporkan memainkan peran mendasar dalam pembentukan hukum awal dan sering menjadi pusat kontroversi hukum mengenai posisi perempuan dalam masyarakat.²⁴ Sebagai contoh, dalam tradisi awal Âisyah sering digambarkan berperan dalam mengajukan pelbagai keberatan hukum dalam penetapan hukum yang akan merugikan perempuan.²⁵ Menurut Ibn Sa'd, Nabi memiliki 529 sahabat perempuan, diantara mereka merupakan para perawi hadits.²⁶ Abou El-Fadl juga menyatakan bahwa "Telah diketahui luas bahwa perempuan memainkan peran yang signifikan dalam pengembangan hukum Islam awal, tidak hanya subyek hukum tetapi juga sebagai perawi dan pembuat hukum".²⁷ Menurut para sarjana ini, masa awal Islam berfungsi sebagai sebuah memori kolektif bagi Muslim untuk berargumentasi mengenai visi egalitarian Islam.

Namun cita-cita ideal egalitarian Islam ini perlahan menjadi samar setelah Islam berekspansi ke luar perbatasan Arab khususnya ketika nilai-nilai patriarkal Byzantium, Persia dan kemudian Turki mempengaruhi cara pembacaan teks-teks para sarjana hukum Muslim ketika Islam berasimilasi dengan budaya-budaya ini.²⁸

¹⁷ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, (New Haven and London: Yale University Press, 1992), h. 15.

¹⁸ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Mary Jo Lakeland (trans.), (Oxford: Basil Blackwell, 1991), h. 11-12.

¹⁹ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, h. 63.

²⁰ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, h. 3.

²¹ Nur Hidayah, *'Feminising Islam' in Contemporary Indonesia: The Role of Progressive Muslim Organisations*, PhD Thesis, Melbourne: Melbourne University, 2012.

²² Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, h. 12-14.

²³ Barbara Freyer Stowasser, "The Status of Women in Early Islam", h. 11-43.

²⁴ Khaled Abou El-Fadl, "Legal and Jurisprudential Literature: 9th to 15th Century", dalam Suad Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, (Leiden; Boston, Mass.: Brill, 2003-2007), Vol. 1, h. 38.

²⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld, 2001), h. 75..

²⁶ Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, (Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1994), h. 45.

²⁷ Khaled Abou El-Fadl, "Legal and Jurisprudential Literature", h. 38.

²⁸ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, h. 79-100, Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, h. 46 dan Fatima Mernissi, *Women's Rebellion and Islamic Memory*, (London and New Jersey, 1996), h. 14.

Sejak saat itu para penguasa menginstitusionalisasikan budaya poligami, pergundikan dan pemeliharaan budak perempuan untuk kesenangan, segregasi dan pengucilan perempuan yang berimplikasi sangat merugikan generasi-generasi Muslim perempuan selanjutnya. Budaya ini tidak hanya menginstitusionalisasi subordinasi perempuan tetapi juga menurunkan tingkat partisipasi dan kontribusi mereka terhadap pembangunan peradaban Islam. Beberapa sarjana seperti Ahmed dan Roded mengatributkan penurunan status perempuan selama periode pembentukan hukum Islam ini pada alasan-alasan ekologis (transisi dari masyarakat nomaden menjadi masyarakat agraris perkotaan), perubahan ekonomi (khususnya semakin meningkatnya nilai properti tanah) dan beberapa pengaruh budaya eksternal (Byzantium, Persia dan Turki).²⁹

Hal ini semakin diperparah dengan fakta bahwa masyarakat Muslim pada masa Umayyah (662-750 M) dan 'Abbâsiyyah (750-1258 M) mengalami kontestasi yang cukup keras antara kecenderungan tradisionalisme dan konservatisme di satu sisi dan rasionalisme di sisi lain yang akhirnya dimenangkan oleh kekuatan konservatisme. Rahman berpendapat bahwa struktur yang berkembang dari metodologi keilmuan Islam dibuat hanya untuk semakin memperkuat konservatisme sebagai akibat perdebatan di kalangan ulama mengenai manfaat filsafat versus teologi dogmatik.³⁰ Para ulama konservatif menentang filsafat dan penggunaan rasio dalam kajian agama baik atas alasan epistemologi maupun teologi. Rahman berpendapat bahwa kemenangan konservatisme memungkinkan kekuatan ortodoks untuk melarang pemikiran rasional dengan mengontrol lembaga-lembaga dan proses pendidikan dalam negara. Hal ini terefleksi pada sifat rezim Umayyah dan 'Abbâsiyyah yang membangun hubungan erat antara agama dan politik. Para elit politik berupaya mengkooptasi beberapa ulama dengan melembagakan ijmak (konsensus) untuk memperoleh legitimasi keagamaan. Sebagai akibatnya, meskipun terdapat perbedaan-perbedaan penafsiran, termasuk mengenai pengaturan mengenai relasi laki-laki dan perempuan, apa yang muncul pada akhir kekuasaan 'Abbâsiyyah hanyalah keseragaman penafsiran dan umumnya 'perbedaan minimal' di kalangan 'versi Islam' yang

masih bertahan sebagaimana disorot oleh Ahmed.³¹

Maka kemudian ditemukan aturan-aturan yang membatasi hak-hak perempuan dan menjadikan mereka subordinat laki-laki sehingga melahirkan relasi yang timpang antara laki-laki dan perempuan baik di wilayah privat maupun publik. Dalam hal ekonomi, hak milik dan wilayah kerja perempuan dibatasi sehingga menjadikan mereka sulit mengakses sumber-sumber daya ekonomi. Sebagai akibatnya, perempuan menjadi sangat tergantung kepada laki-laki dalam hal ekonomi. Implikasi lebih jauh akibat ketergantungan tersebut perempuan kehilangan kemandirian yang menjadikan mereka rentan terhadap pelbagai diskriminasi, subordinasi, marjinalisasi dan bahkan kekerasan baik dalam keluarga maupun di wilayah publik. Ketentuan waris Islam dimana anak laki-laki mendapat dua bagian anak perempuan ditafsirkan sebagai hukum *qath'î* (pasti dan bersifat permanen) karena diungkapkan dengan ungkapan yang jelas secara harfiah. Beban reproduksi perempuan (mengandung, melahirkan, menyusui dan mengasuh anak) dijadikan justifikasi untuk membatasi akses perempuan ke wilayah publik termasuk hak bekerja. Ketentuan hijab ditafsirkan sebagai larangan perempuan keluar rumah tanpa seizin suami atau tanpa disertai muhrimnya.

Sebagai contoh sebuah artikel berjudul "Islam and Women's Work" dipublikasikan dalam majalah *Al-Jum'ah*, sebuah artikel kelompok Islamis yang merepresentasikan penafsiran Q.s. al-Nisâ [4]: 34 yang membatasi perempuan memasuki pasar kerja. Artikel ini menganalisa siklus kehidupan perempuan dalam beberapa tahapan dimana di setiap tahapan perempuan selalu bergantung kepada laki-laki. Tahapan-tahapan tersebut adalah: (1) Ketika masih anak-anak, ia berada dalam tanggung jawab ayahnya. (2) Setelah menikah, suaminya berkewajiban untuk menafkahnya. (3) Jika ia tidak memiliki ayah ataupun suami maka ia berada dalam tanggung jawab saudara laki-lakinya. (4) Jika ia juga tidak memiliki saudara laki-laki maka ia berada dalam tanggung jawab komunitas Muslim.³²

Penafsiran semacam ini berimplikasi pada ketidakmandirian perempuan dan menjadikan mereka bergantung secara ekonomi sepanjang hidupnya. Bahkan ada pula yang berpendapat bahwa sesungguhnya Islam tidak merekomendasikan perempuan bekerja.³³ Penafsiran semacam ini sangatlah mendiskriminasikan perempuan.

²⁹ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, h. 79-100 dan Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, h. 46.

³⁰ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Pakistan: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 141, sebagaimana dikutip Asma Barlas, "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, (Austin: University of Texas Press, 2002), h. 79-80.

³¹ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, h. 99.

³² Al-Jum'ah, "Islam and Women's Work", No.2 & 3, p. 12, dalam <http://www.mwlnusa.org/topics/rights/econrights.html>, diunduh pada 31 Juli 2013.

³³ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, h. 150.

Upaya Pembaharuan Penafsiran terhadap Hak-Hak Ekonomi Perempuan Muslimah

Teori tentang kemunduran status perempuan dalam Islam setelah wafatnya Nabi, sebagaimana didiskusikan di atas, telah diimbangi dengan teori lain. Beberapa sarjana, seperti Ahmed dan Barlas, mengajukan sebuah tesis mengenai bertahannya interpretasi sumber-sumber Islam alternatif yang *familiar* dengan perempuan dan ada bersamaan atau bahkan berkompetisi dengan penafsiran yang merugikan perempuan sepanjang sejarah Islam.

Oleh karena itu, menurut Ahmed, muncul dua suara yang berbeda dalam Islam dan dua pemahaman yang saling berkompetisi mengenai relasi gender, yang satu diekspresikan dalam aturan-aturan yang pragmatis untuk masyarakat ..., yang satunya lagi merupakan artikulasi visi etika. Kehadiran suara egalitarianisme menjelaskan mengapa perempuan Muslimah sering bersikukuh dan sering tidak bisa dipahami oleh non Muslim bahwa Islam tidaklah seksis. Mereka mendengar dan membaca dalam teks suci secara adil dan terlegitimasi sebuah pesan berbeda yang disuarakan oleh para pembuat dan pengukuh Islam ortodok yang *androcentrik*.³⁴

Lebih jauh lagi tradisi pluralisme ini telah memberikan bukti empiris mengenai dinamika gender, yaitu sebuah proses ketika perempuan Muslimah menegosiasikan status dan hak-hak mereka dengan realitas yang berubah di sekeliling mereka dimana perempuan Muslimah menyatakan agensi mereka. Muslim progresif menyoroti agensi aktif perempuan Muslimah untuk menentang stereotip mengenai perempuan Muslimah sebagai korban pasif. Sonbol, misalnya, berargumen bahwa citra perempuan Muslimah terkucil yang digambarkan oleh fikih masa pertengahan Islam lebih merupakan penggambaran bagaimana perempuan seharusnya hidup ketimbang penggambaran mengenai kehidupan yang sesungguhnya dijalani perempuan.³⁵ Abou El-Fadl berpendapat bahwa terdapat banyak bukti bahwa cerita patriarki dalam hukum Islam tidaklah bersifat linear dan meskipun kekuatan-kekuatan patriarkal berupaya mengeklusi dan membatasi perempuan, hukum Islam tetap menjadi salah satu lahan besar dimana peran-peran gender dinegosiasikan dan dikontestasi secara keras.³⁶ Ia lebih jauh menyatakan bahwa perempuan Muslimah memainkan peran yang dinamis untuk bernegosiasi, baik sebagai subyek dan penerima maupun sebagai

penulis dan pembuat ketentuan-ketentuan hukum dan menentang stereotip yang dominan mengenai posisi pasif perempuan dalam sejarah hukum Islam. Studi-studi terbaru mengenai materi-materi arsip dan keputusan pengadilan pada masa pertengahan dan Utsmanî Islam juga menunjukkan bahwa pada masa tersebut perempuan tidak hanya memiliki kebebasan untuk memilih mazhab dan hakim tertentu tetapi juga para hakim umumnya mengambil sikap yang liberal dan melindungi terhadap perempuan.³⁷

Tradisi keragaman pendapat dan mazhab di luar *mainstream* yang diantaranya memungkinkan agensi aktif perempuan terus berlangsung sepanjang sejarah Islam meskipun sering dimarginalisasi dalam menghadapi hegemoni negara. Barlas menyatakan bahwa "Tradisi pluralisme dan pluralisme tradisi itu sendiri menyediakan materi untuk mengkritik pengetahuan keagamaan dan memungkinkan Muslim untuk berfikir ulang mengenai tradisi tersebut dengan mengambil aspek-aspek yang berbeda".³⁸ Hal ini menjelaskan mengapa di tengah konservatisme yang cukup kuat, Muslim progresif kontemporer, khususnya para feminis Islam, dapat terus mereformasi Islam dalam sinaran tradisi.

Salah satu ayat yang direinterpretasi oleh para feminis Islam adalah Q.s. al-Nisâ' [4]: 34. Wadud mengkritik penafsiran patriarki atas penggalan ayat tersebut yang sering dimaknai sebagai "Laki-laki diciptakan oleh Allah memiliki kelebihan dibandingkan perempuan (dalam hal kekuatan dan akal)". Ia menolak penafsiran ini karena tidak berdasar dan tidak konsisten dengan ajaran Islam yang tidak mengenal kelebihan fisik ataupun intelektual laki-laki. Menurut Wadud, kelebihan ini bukanlah tanpa syarat karena Q.s. al-Nisâ' [4]: 34 tidak menyatakan "Laki-laki diletakkan terhadap perempuan" melainkan ayat tersebut menyatakan "Melebihkan sebagian terhadap sebagian yang lain". Penggunaan kata "sebagian" terkait dengan apa yang teramati secara jelas dalam konteks kemanusiaan. Tidak semua laki-laki memiliki kelebihan atas semua perempuan dalam semua hal. Sebagian laki-laki memiliki kelebihan atas sebagian

³⁴ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, h. 65-66.

³⁵ Amira Sonbol, "Rise of Islam: 6th to 9th Century", dalam Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women*, Vol. 1, h. 8.

³⁶ Khaled Abou El-Fadl, "Legal and Jurisprudential Literature, 35.

³⁷ Amira El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), h. 25-27; Amira El-Azhary Sonbol, "Women in Shariah Courts: A Historical and Methodological Discussion", dalam *Fordham International Law Journal*, 27, 2003-4, h. 225-253; Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), h. 45-47; Judith Tucker, *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, (Berkeley: University of California Press, 2000), all quoted in Susan F. Hirsch, "Islamic Law and Society Post-9/11", dalam *Annual Review of Law and Social Science*, Vol. 2, Dec 2006, h. 165-186.

³⁸ Asma Barlas, "Believing Women" in Islam, h. 80-81.

perempuan dalam hal-hal tertentu. Demikian pula sebagian perempuan memiliki kelebihan atas sebagian laki-laki dalam beberapa hal sehingga penafsiran “*fadhâlah*” ini tidaklah absolut. Ia menegaskan spirit ayat ini untuk menciptakan sebuah masyarakat yang seimbang dimana kewajiban ditanggung bersama antara laki-laki dan perempuan.³⁹

Lebih lanjut Wadud menafsirkan bahwa penggalan ayat “Laki-laki adalah pemimpin terhadap perempuan” hanya berlaku jika terpenuhinya dua syarat, yaitu adanya kelebihan laki-laki terhadap perempuan dan mereka memberikan nafkah kepada perempuan dari hasil kerjanya (kewajiban finansial). Jika salah satu kondisi ini tidak terpenuhi maka laki-laki tidak bisa menjadi pemimpin perempuan.⁴⁰ Kedua syarat tersebut saling berhubungan dimana terdapat timbal balik antara hak dan tanggung jawab. Nafkah, menurut Wadud, merupakan kompensasi yang harus dibayarkan suami karena sang istri menjalankan peran membesarkan anak-anak yang secara tidak langsung mengurangi keleluasaan perempuan dalam bekerja dan memperoleh penghasilan. Feminis Islam lainnya, seperti Azizah al-Hibri dan Riffat Hassan, juga berpendapat bahwa secara bahasa “*qawwâmun*” bermakna “pencari nafkah” atau “mereka yang menyediakan kebutuhan hidup”⁴¹. Menurut Barlas⁴² ayat ini memberikan tanggung jawab kepada laki-laki untuk memberi nafkah perempuan namun hal ini bukan berarti laki-laki sebagai sebuah kelas otomatis menjadi “*qawwâmun*” atas perempuan sebagai sebuah kelas.⁴³ Senada dengan hal tersebut Rahman juga berpendapat bahwa kemampuan istri untuk bisa menafkahi dirinya sendiri dan berkontribusi pada rumah tangga mengurangi superioritas suami karena sebagai manusia ia tidak memiliki superioritas terhadap istrinya.⁴⁴

Penafsiran para feminis Islam ini berupaya menentang penafsiran patriarkal yang mengimplikasikan superioritas laki-laki terhadap perempuan. Para

feminis Islam ini berupaya untuk merevitalisasi spirit egalitarianisme Islam melalui penafsiran ulang Alquran dengan menggunakan perspektif perempuan.

Selain penafsiran Alquran, hukum Islam juga menjadi salah satu landasan transformasi pemikiran Islam. Dengan semangat progresivitas yang terefleksi melalui upaya pemberdayaan kelompok-kelompok marjinal, para ahli hukum Islam berupaya mentransformasi hukum Islam yang semula dikenal patriarkal menjadi hukum Islam yang berfungsi sebagai alat pemberdayaan kelompok-kelompok marjinal termasuk perempuan. Mereka menggunakan ijtihad sebagai alat untuk merevitalisasi ajaran-ajaran Islam dengan melakukan dialektika kritis antara teks dan konteks masa kini. Teori-teori hukum Islam yang membantu mereka melakukan hal ini diantaranya *maqâshid al-syari'ah* (tujuan hukum Islam yang lebih tinggi dan universal), penafsiran ulang teori *nasakh mansûkh* antara ayat-ayat *makiyyah* dan *madaniyyah*, kontekstualisasi sejarah dan kultural terhadap penafsiran Alquran, pembedaan antara konsep syariat dan fikih serta penggunaan ikhtilaf ulama.⁴⁵

Salah satu pembaharuan tersebut diperkenalkan oleh al-Na'im. Dengan mengembangkan konsep gurunya, Maḥmūd Muḥammad Thâhâ, dalam karyanya “*The Second Message of Islam*”,⁴⁶ al-Na'im menawarkan konsep penafsiran ulang *nâsakh-mansûkh* melalui pembedaan antara ayat-ayat *makiyyah* versus ayat-ayat *madaniyyah*. Menurutnya ayat-ayat *makiyyah* merupakan pesan Alquran yang bersifat universal dan berlaku sepanjang waktu. Visinya adalah tauhid (mengesakan Allah) serta menyerukan nilai-nilai kemanusiaan, keadilan dan persamaan. Sedangkan ayat-ayat *madaniyyah* berupaya mengaplikasikan pesan-pesan ayat-ayat *makiyyah* dengan memperhatikan konteks budaya setempat pada masa tersebut sehingga nilai keberlakuannya relatif terbatas. Lebih lanjut ia menyerukan aplikasi pesan ayat-ayat *makiyyah* di sepanjang zaman untuk mencapai nilai-nilai universal Islam berupa tauhid, keadilan, persamaan dan martabat kemanusiaan. Ia berpendapat bahwa aturan-aturan hukum Islam yang berasal dari ayat-ayat *madaniyyah* yang spesifik dan terikat dengan konteks waktu tertentu perlu digantikan dengan ayat-ayat *makiyyah* yang universal dan berlaku sepanjang zaman. Ayat-ayat *madaniyyah* ini mencakup pula ketentuan-ketentuan mengenai relasi laki-laki dan perempuan yang dipengaruhi konteks budaya setempat

³⁹ Amina Wadud, , *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999), h. 70-74.

⁴⁰ Amina Wadud, , *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, h. 70.

⁴¹ Azizah al-Hibri, “A Study of Islamic Herstory: or, How Did We Ever Get into This Mess?”, dalam *Women's Studies International Forum, Special Issue: Women and Islam* 5, No. 2, 1982; Riffat Hassan “An Islamic Perspective”, dalam Karen Lcbacqz (ed.), *Sexuality: A Reader*, Cleveland, (Ohio: The Pilgrim Press, 1999), h. 7-8.

⁴² Asma Barlas, “*Believing Women*” in *Islam*, h. 80-81.

⁴³ Azizah al-Hibri, “A Study of Islamic Herstory”, h. 7-8; Amina Wadud, , *Qur'an and Woman* h. 71; Asma Barlas, “*Believing Women*” in *Islam*, h. 187.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minn.: Bibliotheca Islamica, 1980), h. 49.

⁴⁵ Nur Hidayah, ‘Feminising Islam’ in Contemporary Indonesia, h. 34-36.

⁴⁶ Maḥmūd Muḥammad Thâhâ, *The Second Message of Islam*, trans. by Abdullahi Ahmed al-Na'im, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), h. 45-47.

pada waktu itu. Ayat-ayat ini, menurutnya, perlu ditafsir ulang dengan merujuk pada ayat-ayat *makiyyah* yang bersifat universal dan berlaku sepanjang waktu menuju nilai-nilai Islam berupa keadilan, persamaan dan martabat kemanusiaan.

Beberapa sarjana lain, seperti Abou El-Fadl, Saeed, Mir-Hosseini, Saeed dan Kamali, membedakan antara syariat sebagai prinsip-prinsip universal ajaran Islam dengan fikih sebagai pemahaman manusia terhadap masalah-masalah hukum Islam yang diambil dari Alquran dan Sunah. Saeed membedakan syariat dan fikih berdasarkan sumbernya yang berbeda. Syariat bersumber dari Allah sedangkan fikih berasal dari pemahaman dan interpretasi manusia.⁴⁷ Senada dengan hal tersebut,

Abou El-Fadl menyatakan bahwa hukum Allah sebagai sebuah abstraksi disebut syariat (secara bahasa bermakna jalan) sedangkan pemahaman konkret dan implementasi kehendak Allah ini disebut fikih (secara bahasa bermakna pemahaman). Syariat merupakan kehendak Allah dalam bentuknya yang ideal dan abstrak tetapi fikih merupakan produk dari upaya manusia untuk memahami keinginan Allah. Dalam makna seperti inilah syariat selalu bersifat *fair*, adil dan setara, sedangkan fikih hanyalah sebuah upaya untuk mencapai cita-cita dan tujuan syariat (*maqâshid al-syari'ah*).⁴⁸

Mir-Hosseini, feminis Islam dari Iran, secara lebih khusus mengkritik kesalahan pemahaman fikih sebagai hukum sakral yang selanjutnya digunakan sebagai justifikasi untuk mendiskriminasi perempuan:

Penting untuk menekankan perbedaan ini beserta kompleksitas epistemologi dan politiknya. Fikih sering disalahartikan sebagai sesuatu yang sama dengan syariat, tidak hanya dalam wacana populer Muslim tetapi juga oleh para spesialis dan politisi, serta seringnya dengan tujuan ideologis, yaitu apa yang kelompok Islamis dan kelompok lainnya nyatakan sebagai sebuah “mandat syariat” (yang bersifat sakral dan tidak ada unsur kesalahan) sesungguhnya merupakan produk fikih, ekstrapolasi dan spekulasi hukum (sehingga bersifat manusia dan tidak bisa terhindar dari kesalahan). Teks fikih yang bersifat patriarkal, baik dalam semangat maupun bentuknya, sering digunakan sebagai alat untuk membungkam dan membuat frustrasi upaya Muslim untuk memperoleh keadilan dunia dimana

keadilan dan persamaan hukum merupakan nilai intrinsik hukum itu sendiri.⁴⁹

Melalui perbedaan antara syariat dan fikih ini Muslim progresif menolak aturan-aturan fikih patriarkal dengan argumen bahwa aturan-aturan tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip universal syariat berupa nilai-nilai keadilan, persamaan dan martabat kemanusiaan.

Melalui metode ini mereka merevitalisasi hak-hak perempuan yang merupakan salah satu alat untuk mewujudkan keadilan dalam umat. Di wilayah privat dalam keluarga, mereka merevitalisasi relasi yang seimbang antara suami dan istri serta hak dan kewajiban yang seimbang antara suami dan istri. Di wilayah publik, mereka merevitalisasi hak-hak berpartisipasi secara aktif dan setara dengan laki-laki di bidang politik, sosial dan ekonomi. Upaya penafsiran ulang ini juga dilengkapi dengan upaya-upaya lain seperti mendorong revisi hukum dan peraturan perundang-undangan di negara-negara Muslim, meningkatkan partisipasi politik perempuan untuk selanjutnya mendesak kebijakan-kebijakan yang pro perempuan, mendirikan organisasi-organisasi perempuan Muslimah progresif, meningkatkan akses perempuan pada pendidikan dan pekerjaan serta pemberdayaan perempuan di tingkat akar rumput termasuk di bidang ekonomi.

Upaya Peningkatan Partisipasi Ekonomi Perempuan Muslimah dan Pemberdayaannya

Merujuk pada penafsiran para Muslim progresif dan feminis Islam, Islam sesungguhnya telah memberikan landasan bagi upaya peningkatan hak-hak ekonomi dan kesetaraan gender dalam masyarakat Muslim. Namun karena pengaruh budaya dan struktur politik serta keagamaan yang masih merefleksikan bias-bias patriarki maka perlu upaya revitalisasi hak-hak perempuan termasuk hak-hak ekonomi dan kesetaraan perempuan dengan laki-laki baik di wilayah privat maupun publik. Selain perubahan paradigma melalui penafsiran ulang tersebut upaya ini perlu diperkuat melalui upaya-upaya pemberdayaan. Melalui upaya pemberdayaan ini kelompok-kelompok lemah dan terpinggirkan menjalani proses perubahan diri untuk mampu merubah kondisi dan lingkungan sekitarnya menjadi lebih baik dan bermartabat yang dilandasi

⁴⁷ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, (London and New York: Routledge, 2006), h. 44.

⁴⁸ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law*, h. 32.

⁴⁹ Ziba Mir-Hosseini, “Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the *Syari'ah*”, dalam Musawah (ed.), *Wanted: Equality and Justice in Muslims Family*, (Kuala Lumpur: Musawah, 2009), h. 25-26; Ziba Mir-Hosseini, “Islam and Gender Justice”, dalam Vincent Cornell, Omid Safi and Virginia Gray Henry (eds.), *Voices of Change*, (Connecticut and London: Westport, 2007), h. 86.

prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Dalam Islam, ajaran pemberdayaan ini termaktub dalam Q.s. al-Ra'd [13]: 11: "Sesungguhnya Allah tidak akan merubah nasib suatu kaum hingga kaum tersebut merubahnya".

Pemberdayaan ekonomi perempuan Muslimah melalui peningkatan partisipasi ekonomi memiliki urgensi signifikan karena perempuan membentuk setengah populasi dunia. Apabila setengah populasi ini tidak aktif secara ekonomi maka perekonomian negara mengalami penurunan dari segi produktifitas. Oleh karena itu pelbagai upaya dilakukan untuk meningkatkan kesetaraan laki-laki dan perempuan termasuk di bidang ekonomi. MDGs mengamanatkan tiga bidang utama upaya peningkatan kesetaraan gender yaitu peningkatan partisipasi perempuan di bidang pendidikan, ekonomi (akses pada pekerjaan dan penghidupan yang laik) dan representasi politik.⁵⁰ Pelbagai upaya pemberdayaan ekonomi perempuan telah dilakukan seperti meningkatkan partisipasi ekonomi perempuan, membuka akses perempuan pada pekerjaan, kredit usaha, menumbuhkan kewirausahaan perempuan melalui pelatihan, akses modal dan pendampingan usaha. Studi menunjukkan hasil positif dari upaya memperbaiki akses perempuan pada kredit atau memfasilitasi mereka memperoleh pekerjaan.⁵¹ Akses perempuan terhadap pendapatan dapat meningkatkan otonomi, status ekonomi dan sosial mereka. Ia juga dapat merubah relasi kuasa antara perempuan dan laki-laki, termasuk di level rumah tangga, misalnya dengan meningkatnya kontrol perempuan terhadap *budget* rumah tangga yang akan dibelanjakan. Memperbaiki kesempatan ekonomi perempuan juga merupakan kunci untuk mengurangi kemiskinan dan pertumbuhan ekonomi. Rencana Aksi Kesetaraan Gender Bank Dunia 2007-2010 -Kesetaraan Gender sebagai Ekonomi Cerdas- secara eksplisit mengakui manfaat besar pembangunan pemberdayaan ekonomi perempuan.

Komunitas global harus memperbaharui perhatiannya pada pemberdayaan ekonomi perempuan dan meningkatkan investasi pada perempuan. Partisipasi angkatan kerja perempuan dan pendapatannya yang meningkat diasosiasikan dengan kemiskinan yang berkurang dan pertumbuhan yang lebih cepat. Tidak hanya perempuan yang akan memperoleh manfaat dari

pemberdayaan ekonomi mereka tetapi juga laki-laki, anak-anak dan masyarakat secara keseluruhan ...⁵²

Perempuan menghadapi dilema tersendiri dalam hal akses pada pekerjaan. Tuntutan profesionalitas dunia kerja sering menjadikan perempuan harus memilih antara pekerjaan dan tanggung jawabnya mengurus rumah tangga dan membesarkan serta mendidik anak-anaknya. Oleh karena itu umumnya perempuan lebih memilih pekerjaan yang fleksibel dari segi pengaturan waktu sehingga lebih memudahkan untuk menjalankan perannya yang multifungsi tersebut. Wirausaha merupakan salah satu solusi yang dapat menjembatani kebutuhan perempuan untuk dapat menyeimbangkan perannya di ranah domestik namun tetap dapat berpartisipasi secara ekonomi di ranah publik.⁵³

Meskipun terdapat teks dan preseden historis Islam yang memberikan *role model* mengenai partisipasi ekonomi perempuan khususnya di bidang kewirausahaan,⁵⁴ namun perempuan masih menghadapi pelbagai kendala untuk bisa menjadikan kewirausahaan sebagai salah satu pilihan karir mereka. Stereotip kewirausahaan sebagai profesi yang didominasi laki-laki, kesulitan mengakses bantuan finansial dan kredit, kurangnya keterampilan berbisnis serta terbatasnya jaringan bisnis merupakan beberapa kendala yang dihadapi perempuan dalam wirausaha.⁵⁵ Di sisi lain, negara-negara Muslim sesungguhnya menyediakan kesempatan bisnis yang luas tidak hanya dari segi jumlah konsumen Muslim yang besar tetapi juga beragam bidang bisnis (Islami) yang dapat dikembangkan. Hal ini meliputi antara lain produk pangan dan kuliner, *fashion* Muslim/Muslimah, properti, agrobisnis, produk kosmetik dan kecantikan, pendidikan Islam, pengobatan Islam, wisata Islami, media massa Islam dan lembaga keuangan Islam.

Sektor wirausaha yang luas dan tangguh merupakan salah satu kunci kemajuan suatu perekonomian. Sektor kewirausahaan dipandang memegang peranan penting untuk akselerasi pertumbuhan ekonomi suatu negara dengan meningkatkan produktifitas dunia industri dan bisnis melalui pelbagai inovasi dan

⁵² World Bank, *Gender Equality Action Plan*, (Washington: World Bank, 2007-2010), h. 2.

⁵³ R.K. Caputo and A. Dolinsky, "Women's Choice to Pursue Self-Employment: The Role of Financial and Human Capital of Household Members", dalam *Journal of Small Business Management*, 36 (3), 1998, h. 9/8-17.

⁵⁴ Nadia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, (London: Saqi Books, 1985), h. 30-31..

⁵⁵ Robert Hisrich and Candida Brush, "The Woman Entrepreneur: Management Skills and Business Problems", dalam *Journal of Small Business Management*, Vol. 22, Issue 1, 1984, h. 30-37.

⁵⁰ Naila Kabeer, "Gender Equality and Women's Empowerment: A Critical Analysis of the Third Millennium Development Goal 1", dalam *Gender and Development*, 13: 1, 2005, h. 13-24.

⁵¹ Naila Kabeer, "Gender Equality and Women's Empowerment", h. 13-24.

keaktifitas.⁵⁶ Sektor ini juga dianggap merupakan solusi untuk masalah tingginya tingkat pengangguran melalui penciptaan lapangan pekerjaan.⁵⁷ Dari perspektif feminis, kemampuan perempuan untuk mengakses sumber daya ekonomi, salah satunya melalui wirausaha, mampu meningkatkan otonomi perempuan dan kesetaraan relasi kuasa dan gender dalam keluarga dan masyarakat.⁵⁸ Beberapa penelitian mengenai kewirausahaan perempuan Muslimah menunjukkan kekuatan perempuan Muslimah untuk menentang stereotip perempuan Muslimah sebagai korban pasif dari struktur agama, budaya, ekonomi dan politik yang cenderung memarjinalkan mereka.⁵⁹

Namun demikian, masih banyak tantangan yang dihadapi perempuan untuk memberdayakan kaumnya termasuk di sektor wirausaha sebagaimana disinggung di atas. Oleh karena itu untuk meningkatkan partisipasi ekonomi perempuan maka perempuan perlu dididik dan diberikan keterampilan. Demikian pula pelbagai kendala teknis perlu dieliminir, salah satunya dengan mendesain instrumen keuangan yang dapat melayani kebutuhan perempuan untuk memasuki dan mengembangkan bisnisnya serta menciptakan sistem pendidikan yang dapat membekali perempuan dengan wawasan dan keterampilan bisnis. Dengan pelbagai strategi ini diharapkan partisipasi ekonomi perempuan Muslimah yang relatif masih rendah dapat terus ditingkatkan dan bahkan Sumber Daya Manusia (SDM) perempuan dapat diharapkan menjadi salah satu penggerak vital ekonomi melalui kemampuan mereka untuk menciptakan lapangan pekerjaan, meningkatkan kesejahteraan baik di tingkat keluarga, komunitas dan

bahkan negara. Melalui partisipasi ekonomi perempuan ini diharapkan terwujud keadilan sosial ekonomi berperspektif gender di negara-negara Muslim.

Penutup

Islam telah memberikan landasan bagi pembangunan masyarakat yang berkeadilan termasuk dalam hal kesetaraan laki-laki dan perempuan. Namun penafsiran yang bias patriarki telah berkontribusi terhadap marjinalisasi perempuan, tidak terkecuali rendahnya partisipasi ekonomi perempuan di dunia Muslim. Menyikapi hal ini para ulama progresif berupaya melakukan penafsiran ulang terhadap teks-teks Alquran, Sunah dan juga ketentuan-ketentuan syariat untuk menyuarakan Islam yang lebih berkeadilan. Dalam bidang ekonomi, penafsiran ulang ini juga diikuti dengan upaya peningkatan partisipasi ekonomi perempuan Muslimah dengan memberdayakan mereka untuk dapat mengakses hak-hak ekonomi mereka seperti hak bekerja dan memperoleh pendapatan. Wirausaha merupakan salah satu strategi untuk meningkatkan partisipasi ekonomi perempuan Muslimah di ranah publik namun mereka tetap dapat menyeimbangkannya dengan peran di ranah privat. []

Pustaka Acuan

Buku/Jurnal:

⁵⁶ Joseph A. Schumpeter, *The Theory of Economic Development*, (Cambridge: Harvard University Press, 1934), h. 20-22. *Review*, Vol. 6, No. 1, 2010, h. 103-109; Caroline Essers and Yvonne Benschop, "Muslim Businesswomen Doing Boundary Work: The Negotiation of Islam, Gender and Ethnicity within Entrepreneurial Contexts", dalam *Human Relations*, Vol. 62, No. 3, 2009, h. 403-423; Kenneth R. Gray and Joycelyn Finley-Hervey, "Women and Entrepreneurship in Morocco: Debunking Stereotypes and Discerning Strategies", dalam *International Entrepreneurship and Management Journal*, Vol. 1, 2005, h. 203-217; Yakubu Zakaria, "Entrepreneurs at Home: Secluded Muslim Women and Hidden Economic Activities in Northern Nigeria", dalam *Nordic Journal of African Studies*, Vol. 10, No. 1, 2001, h. 107-123; H.J. Pope, "For Saudi Women, Running a Business is a Veiled Initiative", dalam *Wall Street Journal*, New York, 2002; M. Azam Roomi dan Guy Parrott, "Barriers to Development and Progression of Women Entrepreneurs in Pakistan", dalam *The Journal of Entrepreneurship*, 17, 1, 2008, h. 59-72; Edwina Pio, "Islamic Sisters: Spirituality and Ethnic Entrepreneurship in Sweden", dalam *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, Vol. 29, No. 1, 2010, h. 113-130.

⁵⁷ David L. Birch, *The Job Generation Process*, (Cambridge, MA: MIT Press, 1979), h. 32-33.

⁵⁸ World Bank, *Gender Equality Action Plan*, h. 2.

⁵⁹ Lihat misalnya John C. McIntosh and Samia Islam, "Beyond the Veil: The Influence of Islam on Female Entrepreneurship in a Conservative Muslim Context", dalam *International Management*

Abbott, Nadia, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, London: Saqi Books, 1985.

Abou El-Fadl, Khaled, "Legal and Jurisprudential Literature: 9th to 15th Century", dalam Suad Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, Leiden, Boston, Mass.: Brill, 2003-2007, Vol. 1.

-----, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven and London: Yale University Press, 1992.

Al-Hibri, Azizah, "A Study of Islamic Herstory: or, How Did We Ever Get into This Mess?", dalam *Women's Studies International Forum, Special Issue: Women and Islam 5*, No. 2, 1982.

Antrobus, Peggy, *The Global Women's Movement: Origins, Issues and Strategies*, London: Zed Books, 2004.

Barbara Freyer Stowasser, "The Status of Women in Early Islam", Freda Hussain (ed.), dalam *Muslim Women*, Sydney: Croom Helm, 1984.

Barlas, Asma, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin:

- University of Texas Press, 2002.
- Birch, David L., *The Job Generation Process*, Cambridge, MA: MIT Press, 1979.
- Brettell, B. dan Caroline. F. Sargent, *Gender in Cross Cultural Perspective*, London: Phoenix Book, t.t.
- Caputo, R.K. and A. Dolinsky, "Women's Choice to Pursue Self-Employment: The Role of Financial and Human Capital of Household Members", dalam *Journal of Small Business Management*, 36 (3), 1998.
- Cooke, Mirriam, *Women Claims Islam; Creating Islamic Feminisme Trough Literature*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Mary Jo Lakeland (trans.), Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Fatma, Shabana, *Woman and Islam*, New Delhi: Sumit Enterprises, 2007.
- Hassan, Riffat, "An Islamic Perspective", dalam Karen Lcbacqz (ed.), *Sexuality: A Reader*, Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1999.
- Hidayah, Nur, *'Feminising Islam' in Contemporary Indonesia: The Role of Progressive Muslim Organisations*, PhD Thesis, Melbourne: Melbourne University, 2012.
- Hirsch, Susan F. "Islamic Law and Society Post-9/11", dalam *Annual Review of Law and Social Science*, Vol. 2, Dec 2006.
- , Robert and Candida Brush, "The Woman Entrepreneur: Management Skills and Business Problems", dalam *Journal of Small Business Management*, Vol. 22, Issue 1, 1984.
- Husein, Aftab, *Status of Women in Islam*, Yoyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1987.
- John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, New York: Syracuse University Press, 1982.
- Jord, Birgitta Sevef and Berit Olsson, "Introduction: Gender Issues in Development Practice: Two Perspectives from a Development Cooperation Agency", dalam *Discussing Women's Empowerment: Theory and Practice*, Sida Studies no. 3, Stockholm: Novum Grafiska, 2001.
- Kabeer, Naila, "Gender Equality and Women's Empowerment: A Critical Analysis of the Third Millennium Development Goal 1", dalam *Gender and Development*, 13: 1, 2005.
- Lips, Hilary M., *Sex & Gender an Introduction*, California, London, Toronto: Mayfield Publishing Company, 1993.
- Luttle, Lisa, *Encyclopedia of Feminism*, New York: Fact on File Publication, 1986.
- Mernissi, Fatima, *Women's Rebellion and Islamic Memory*, London and New Jersey, 1996.
- Mir-Hosseini, Ziba, "Islam and Gender Justice", dalam Vincent Cornell, Omid Safi and Virginia Gray Henry (eds.), *Voices of Change*, Connecticut and London: Westport, 2007.
- , "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the *Syari'ah*", dalam Musawah (ed.), *Wanted: Equality and Justice in Muslims Family*, Kuala Lumpur: Musawah, 2009.
- Na'im, al-, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Pakistan: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- , *Major Themes of the Qur'an*, Minn.: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Rapoport, Yossef, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Roded, Ruth, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction*, London and New York: Routledge, 2006.
- Schumpeter, Joseph A. *The Theory of Economic Development*, Cambridge: Harvard University Press, 1934.
- Sonbol, Amira El-Azhary (ed.), *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- , "Women in Shariah Courts: A Historical and Methodological Discussion", dalam *Fordham International Law Journal*, 27, 2003-4.
- , "Rise of Islam: 6th to 9th Century", dalam Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women*, Vol. 1.
- Steans, Jill, *Gender and International Relations*, London: Polity, 1998.
- Thâhâ, Maḥmūd Muḥammad, *The Second Message of Islam*, trans. by Abdullahi Ahmed al-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Tierney, Helen, *Women's Studies Encyclopedia*, New York: Green Word Press, 1999.
- Tucker, Judith, *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: University of California Press, 2000.
- UNDP, *Human Development Report 1995*, New York

and Oxford: Oxford University Press, 1995.
-----, *Human Development Report: Cultural Liberty in Today's Diverse World*, New York: UNDP, 2004.
UN-Habitat, "Muslim Women and Propoerty", dalam *Islam, Land and Property Research Series*, Nairobi: UN-Habitat, 2005.
Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
Weeks, K. (1988), 'The Demography of Islamic Nations',

dalam *Population Bulletin*, 43 (4), December, 1988.
World Bank, *Gender Equality Action Plan*, Washington: World Bank, 2007-2010.
-----, *World Bank World Tables*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Website:

Al-Jumuah, "Islam and Women's Work", No. 2 & 3, dalam <http://www.mwlnusa.org/topics/rights/econrights.html>, diunduh pada 31 Juli 2013.