

## KHADIMAH DAN REPRESENTASI PEREMPUAN SALEHAH DALAM NOVEL BIDADARI BERMATA BENING KARYA HABIBURAHMAN EL SHIRAZY

Varatisha Anjani Abdullah, Nuril Ashivah Misbah

Institut Seni Indonesia Surakarta, Indonesia

Email: varatisha.anjani@gmail.com

**Abstract:** *The following article deliberates the construction of virtuous woman in Bidadari Bermata Bening, a novel by Habiburrahman El-Shirazy, as an Islamic literature which carries out a religious proselytizing mission. The evolution of Islamic literature in Indonesia post-reformation had open a new space of aspiration for its Muslim community. Particularly for FLP (Forum Lingkar Pena) writers' community, this democratic-space is utilised as an entertaining propagation of Islam (dakwah-tainment) which mixes Islamic values and melodramatic romance. Furthermore, this article looks into the moral notion applied to characterise virtuous woman. The analysis was performed using feminist literary criticism method with an Islamic gender justice perspective. Critical approach was necessary to deconstruct the discourse built by author as an effort to develop knowledge through linguistic medium which then serves as veracity for the readers. Assisted by Islamic gender theories from Muslim feminists, this article exposes Islamic discourse that defines virtuous women through literature. Analysis result showed that a woman's piety is not identified by common Islamic attributes such as veil and habitual act of worships, but also by the quality of service resembling a servant (khadimah) to her master (a man). The biggest service of a khadimah is giving her purity, virginity and her loyalty in love to the Master, which reinforces patriarchy value, male superiority, and inequality between men and women.*

**Keywords:** *virtuous woman; khadimah; virginity; gender; Islamic literature.*

**Abstrak:** Perkembangan sastra populer Islami di Indonesia pascareformasi membuka ruang aspirasi baru bagi komunitas muslim Indonesia. Terutama bagi komunitas penulis FLP (Forum Lingkar Pena), ruang-hasil-demokrasi ini dimanfaatkan sebagai media dakwah yang menghibur (dakwah-tainment) yang menggabungkan nilai Islam dengan drama percintaan kekinian. Artikel ini bertujuan membahas konstruksi perempuan salehah pada novel Bidadari Bermata Bening karangan Habiburrahman El-Shirazy pada tahun 2017 sebagai karya sastra Islami yang membawa misi dakwah. Lebih jauh, artikel ini akan melihat diskursus moral yang bekerja untuk mendefinisikan perempuan salehah. Analisis dilakukan dengan menggunakan metode kritik sastra feminis dengan perspektif keadilan gender Islam. Dibantu dengan teori-teori gender Islam dari para feminis muslim, artikel ini akan membongkar wacana ke-Islam-an yang mendefinisikan perempuan salehah melalui karya sastra. Hasil analisis menunjukkan perempuan salehah tidak hanya ditandai oleh penanda keislaman yang umum seperti jilbab dan peribadatan sehari-hari, namun juga kualitas pelayanan layaknya seorang pembantu (khadimah) pada Tuannya (laki-laki). Pelayanan terbesar yang dilakukan khadimah adalah memberikan kesucian, keperawanan, dan kesetiaan cintanya pada sang Tuan, yang meneguhkan nilai patriarkhi, superioritas laki-laki, dan ketidaksetaraan posisi antara laki-laki dan perempuan.

**Kata Kunci:** perempuan salehah; khadimah; keperawanan; gender; sastra Islami.

**Permalink/DOI:** <http://dx.doi.org/10.15408/dialektika.v9i2.17428>

## Pendahuluan

Pascakejatuhan Soeharto dan runtuhnya rezim otoriter Orde Baru, demokratisasi di Indonesia melaju pesat membuka kesempatan yang begitu luas bagi berbagai aspirasi sipil, di mana aspirasi Islam adalah salah satunya. Sejak akhir 1980-an, ekspresi Islami di ruang publik Indonesia semakin tampak dan perlahan menguat lalu menjadi dominan.<sup>1,2,3,4,5</sup> Di ranah budaya populer muncul genre baru bertajuk ‘Islami’—yang menandai kebangkitan Pop Islam<sup>6,7,8</sup>: sastra Islami, film Islami, fashion Islami, hingga traveling Islami. Kata Islami—atau religi dan syar’i—dipakai sebagai pembeda antara produk budaya populer yang bernafaskan Islam dengan yang bukan, dan oleh sebagian kelompok ini dimaksudkan sebagai media sekaligus aktivitas dakwah yang mengusung misi menyebarkan nilai-nilai Islam.<sup>9</sup>

Produk budaya populer Islam sebagai instrumen dakwah juga terjadi dalam bidang penulisan yang berlabel sastra Islami, novel Islami, cerpen Islami, atau fiksi Islami.<sup>10,11</sup> Stefan Danerek dalam studinya menyebut Forum Lingkar Pena (FLP), komunitas penulis terbesar di Indonesia, sebagai contoh dari kelindan dakwah dan penulisan. Komunitas ini memiliki misi: *dakwah bil qalam*, berdakwah dengan pena (tulisan).<sup>12</sup> Para anggotanya adalah penulis garda depan yang memotori perkembangan fiksi Islami Indonesia pascareformasi.

---

<sup>1</sup> S Brenner, “Private moralities in the public sphere: Democratization, Islam, and gender in Indonesia,” *American Anthropologist*. 2011.

<sup>2</sup> Kailani, “Forum Lingkar Pena and Muslim Youth in Contemporary Indonesia.” *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*. 46, no. 1. 2012. h. 33–53.

<sup>3</sup> Muzakki, “Transmitting Islam through Stories: The Sociology of Production and Consumption of Islam in Novel Literature.” *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 1. 2017. h. 59–76.

<sup>4</sup> Rinaldo, “Muslim Women, Moral Visions: Globalization and Gender Controversies in Indonesia.” *Qualitative sociology* 34. 2011. h. 539–560.

<sup>5</sup> Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2013.

<sup>6</sup> A Heryanto, “Pop Islam in Indonesia,” *Asian Currents*. 2010.

<sup>7</sup> Heryanto, *Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture*. *Asian Currents*. 2010.

<sup>8</sup> Hoesterey and Clark, “Film Islami: Gender, Piety and Pop Culture in Post-Authoritarian Indonesia.” *Asian Studies Review* 36, no. 2. 2012. h. 207–226.

<sup>9</sup> Muzakki, “Transmitting Islam through Stories: The Sociology of Production and Consumption of Islam in Novel Literature.” *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 1. 2017. h. 59–76.

<sup>10</sup> R A Osman, “Defining Islamic Literature.,” *International Journal of the Humanities* 5, no. 11. 2008. h. 133–141.

<sup>11</sup> Takiddin, “Nilai-nilai Kearifan Budaya Lokal Orang Rimba (Studi Pada Suku Minoritas Rimba Di Kecamatan Air Hitam Provinsi Jambi).” *SOSIO-DIDAKTIKA: Social Science Education ...* 2014.

<sup>12</sup> Dahlan, “Male Perspective on Women in Contemporary Indonesia Islamic.” 27, no. 2. 2019. h. 279–298

Sebut saja Helvy Tiana Rosa, Asma Nadia, Gola Gong, Izzatul Jannah, dan Habiburrahman El Shirazy. Fokus dari para penulis ini adalah penyebaran nilai dan ajaran Islam melalui tulisan yang inti pokok dari keduanya adalah tentang moral Islam, atau dalam kultur Islam jamak disebut dengan akhlak/adab. Osman dalam tulisannya *Defining Islamic Literature*, menyatakan sastra Islam secara definitif adalah (tentang) *adab* Islam, yang bertujuan sebagai pendidikan dan pengembangan moral.<sup>13</sup>

Diskursus moral ini pula yang menjadi pembeda antara sastra populer Islami<sup>14</sup> dan sastra wangi<sup>15</sup> atau sastra selangkangan. Keduanya mewarnai polemik sastra Indonesia pascareformasi utamanya perihal perempuan dan seksualitas dalam karya sastra. Penggambaran seksualitas dalam sastra wangi dipuji oleh sebagian kritikus sastra sebagai sebuah cara untuk menantang otoritas patriarki di Indonesia juga dipahami sebagai pendobrakan tabu, pembebasan perempuan, bahkan feminisme, namun pada akhirnya falosentris dan heteronormatif.<sup>16</sup> Di sisi lain, sastra wangi juga dituding sebagai karya tulis yang tidak senonoh, terlalu vulgar mengesksploitir seksualitas dan sensualitas<sup>17</sup>, menyalahi konsep etika dan moralitas Indonesia, juga mengancam moralitas bangsa.<sup>18</sup> Perbincangan tentang seks dalam kultur Islam dipandang sebagai hal yang tabu dan seharusnya ada dalam ranah privat dan tidak boleh dimunculkan dalam ranah publik. Keterbukaan seksual yang diusung sastra wangi dinilai tidak Islami, bahkan menodai norma dan nilai suci Islam yang tidak membaca manfaat bagi masyarakat Indonesia yang mayoritas Muslim. Meski demikian, sastra populer Islami justru dikritik karena terlalu berorientasi pada misi dakwah, memanfaatkan secara berlebihan pesan-pesan Islami dengan cara yang begitu vulgar hingga mengabaikan prinsip dasar penulisan sastra.<sup>19</sup>

Polemik ini di saat yang sama memunculkan perdebatan tentang konstruksi perempuan dan moralitas. Karya-karya sastra wangi ditandai oleh

<sup>13</sup> Osman, "Defining Islamic Literature." *International Journal of the Humanities* 5, no. 11 (2008): 133–141.

<sup>14</sup> M Rokib, "Reading popular islamic literature: Continuity and change in Indonesian literature," *Heritage of Nusantara: International Journal of ...* 4, no. 2. 2015. h. 183–194,.

<sup>15</sup> S T Marching, "Descriptions of female sexuality in Ayu Utami's *Saman*," *Journal of Southeast Asian Studies* 38, no. 1. 2007. h. 133–146.

<sup>16</sup> K Bandel, *Sastra, Perempuan, Seks* (Yogyakarta: Jalasutra, 2006).

<sup>17</sup> Arnez and Nisa, "Dimensions of Morality: The Transnational Writers' Collective Forum Lingkar Pena." *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/Journal of 2016*.

<sup>18</sup> Marching, "Descriptions of Female Sexuality in Ayu Utami's *Saman*." *Journal of Southeast Asian Studies* 38, no. 1. 2007. h.133–146.

<sup>19</sup> Rokib, "Reading Popular Islamic Literature: Continuity and Change in Indonesian Literature." *Heritage of Nusantara: International Journal of ...* 4, no. 2. 2015. h.183–194.

penekanannya atas emansipasi perempuan, kebebasan, dan anti-domestikasi, namun disebut oleh Medy Leokito tidak mencerminkan penghormatan pada tubuh perempuan Indonesia, sejatinya justru merendahkan dan menghina.<sup>20</sup> Sementara di sisi lain, sastra populer Islami yang umumnya direpresentasi oleh karya penulis FLP, menempati posisi berlawanan. Novel *Ayat-ayat Cinta*, sebagai representasi sastra populer Islami, misalnya, dinilai Mohammad Rokib semakin meneguhkan peran perempuan di ranah domestik, termasuk kepatuhan pada suami. Helvy Tiana Rosa, salah satu pendiri FLP, mengkritik sastra wangi dengan menyatakan “*adat istiadat yang berkenaan dengan seksualitas dan kesopanan lebih diidamkan untuk dimiliki perempuan, ketimbang upaya pencarian akan emansipasi oleh perempuan yang diekspresikan melalui penggambaran-penggambaran tentang seksualitas*”.<sup>21</sup> Lebih jauh, Helvy menegaskan karakteristik cerpen atau novel Islami yaitu tidak mengangkat hubungan seksual sebagai topik atau menggambarkan kemolekan tubuh perempuan atau amoralitas.

Konsep perempuan ideal dalam Islam umum disebut *shalehah*. Dalam diskursus sosial, definisi salehah bersifat dinamis dan tak jarang disertai perdebatan. Secara umum term salehah mengacu pada sosok perempuan yang mengaplikasikan nilai Islam dalam sikap, tindak-tanduk, tuturan, dan cara berbusana. Salehah adalah diskursus yang memadatkan pengetahuan, moral, dan keber-agama-an perempuan. Najib Kailani memaparkan diskursus salehah di komunitas FLP tidak hanya ada dalam gambaran karakter produk tulisan novel dan cerpen anggota FLP, tapi juga dalam tuntunan sikap dan tindak tanduk yang dikembangkan dalam komunitas FLP. Anggota FLP perempuan didorong untuk memakai jilbab, menundukkan pandangan ketika berinteraksi dengan laki-laki nonmuhrim, menghindari pacaran, mempraktikkan *ta'aruf*, dan aktif dalam kelompok kajian Islam (*liqo'*). “*In fact, those characteristics of the ideal conduct and practices of a good Muslim [...] are encourage in FLP members' writing, but they are also to be practised by them in their everyday life.*”<sup>22</sup> Keyakinan moral di atas terus direproduksi dalam sastra populer Islami, novel dan cerpen, guna mensyiarkan nilai dan ajaran Islam pada pemuda-pemudi Muslim Indonesia. Meski nilai dan ajaran Islam dianggap sebagai rujukan

---

<sup>20</sup> Marching, “Descriptions of Female Sexuality in Ayu Utami’s *Saman*.” *Journal of Southeast Asian Studies* 38, no. 1. 2007. h. 133–146.

<sup>21</sup> Arnez and Nisa, “Dimensions of Morality: The Transnational Writers’ Collective Forum Lingkar Pena.” *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/Journal of 2016*.

<sup>22</sup> Kailani, “Forum Lingkar Pena and Muslim Youth in Contemporary Indonesia.” *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*. 46, no. 1. 2012. h. 33–53.

sumber yang terjamin, namun ia juga problematis. Novel-novel berlatar pesantren, dicatat Kamila Adnani<sup>23</sup>, biasa memunculkan gambaran sosok perempuan sebagai pihak yang akhirnya mengalami ketidakberdayaan, ter subordinasi, inferior, dan termarginalisasikan. Dalam cerpen atau novel dari penulis perempuan Muslim, meski umumnya karakter perempuan digambarkan sebagai sosok yang kuat dan tegas, namun disebut oleh Diah Ariani Arimbi itu tidak berarti para perempuan tersebut dikisahkan bebas dari penindasan. Islam kerap kali justru dijadikan legitimasi dalam melanggengkan ketimpangan dan ketidakadilan gender terhadap perempuan.

Artikel ini berusaha untuk menganalisis konstruksi perempuan salehah dalam karya sastra Islami pascareformasi untuk melihat diskursus moral perempuan yang bekerja di dalamnya. Secara spesifik, pengkajian dilakukan atas novel *Bidadari Bermata Bening* karya Habiburrahman El-Shirazy dengan menggunakan cara kerja kritik sastra feminisme. Pada kritik sastra feminisme, yang menjadi fokus masalah ialah hal-hal yang berhubungan dengan kepenulisan mengenai perempuan atau gambaran mengenai perempuan dan relasinya terhadap tokoh laki-laki pada karya sastra. Pada kritik sastra feminisme juga melihat bagaimana tokoh perempuan berjuang di kehidupan masyarakat yang dibangun pengarang, lingkungan sosial terutama. Hal ini sebagai upaya membangun kesadaran soal bagaimana posisi perempuan dalam masyarakat yang kerap mengalami ketidakadilan karena konstruksi sosial yang kerap diberikan kepada mereka.

Diperlukan kajian kritis guna membongkar bias dan dominasi yang kerap muncul dari pemahaman dan penafsiran agama terutama pada karya-karya sastra Islami. Konstruksi perempuan salehah yang dibangun oleh pengarang lewat teks dalam karyanya merupakan bangunan wacana. Tujuan akhir dari kritik sastra feminisme pada artikel ini ialah menjawab tantangan untuk membongkar dan menganalisa hubungan antara pengetahuan dan kebenaran mengenai konstruk perempuan yang dibangun pengarang. Dengan membongkar hal tersebut akan lahir semangat perlawanan sehingga muncul kesetaraan wacana dari wacana dominan yang ada tentang perempuan salehah.

Analisis dalam artikel ini berangkat dari wacana ke-Islam-an dalam novel *Bidadari Bermata Bening* dan bagaimana pengarang melakukan konstruksi atas perempuan dalam kerangka ke-Islam-an yang disebut perempuan salehah.

---

<sup>23</sup> K Adnani, W Udasmoro, dan R Noviani, "Resistensi perempuan terhadap tradisi-tradisi di pesantren analisis wacana kritis terhadap novel perempuan berkalung sorban," *Jurnal Kawistara*. 2016.

Diskursus tentang perempuan di dalam Islam sendiri tidak pernah tunggal, dan dibutuhkan pendekatan serta kerangka teori yang kritis-progresif untuk mengupayakan kesetaraan pada (kontruksi dan representasi) perempuan dalam karya sastra. Menjawab kepentingan tersebut, analisis dalam artikel ini akan mengadopsi teori yang dikembangkan oleh para feminis Islam yang oleh beberapa intelektual Muslim-progresif Indonesia disebut perspektif keadilan gender Islam (KGI). Pemikiran KGI mengakar kuat pada pokok gagasan dari intelektual feminis Islam klasik seperti Fatima Mernissi,<sup>24</sup> Leila Ahmed, Asma Barlas yang menunjukkan bahwa Islam adalah agama revolusioner yang menyetarakan kedudukan dan posisi laki-laki dan perempuan sebagai manusia dan melihat tafsir atas Al-Quran dan Hadits adalah sumber persoalan dari ketimpangan dan ketidakadilan gender di masyarakat Muslim; karenanya mereka berupaya mendekonstruksi tafsir sembari mengacu pada sumber sejarah di masa perkembangan awal Islam di abad ke-7 M. Di Indonesia, upaya “merebut tafsir” juga banyak dilakukan, di antaranya oleh Prof. KH. Nasaruddin Umar dan KH. Husein Muhammad.<sup>25</sup>

Perempuan, Islam dan gender adalah topik yang terus hangat diperdebatkan hingga saat ini. Berbagai interpretasi atas realitas sosial berhasil menempatkan perempuan pada kategori tertentu yang cenderung tidak menguntungkan perempuan sebagai makhluk sosial. Pembagian sifat antara laki-laki dan perempuan secara sosial telah menyebabkan ketidakadilan karena sifat-sifat yang dilekatkan seolah-olah merupakan hal yang bersifat kodrati dan tidak bisa diubah lagi. Pertanyaan yang muncul kemudian apakah agama (Islam) turut menjadi lembaga yang memunculkan ketidakadilan dalam pembagian sifat dan peran antara laki-laki dan perempuan? Intelektual feminis Islam melakukan pengkajian atas Al-Qur'an dan Hadits serta kajian sejarah untuk menjawab pertanyaan tersebut.<sup>26,27,28,29</sup> Mernissi setelah penelitian panjangnya, mengatakan: *“jika hak-hak wanita merupakan masalah bagi sebagian kaum lelaki Muslim modern, hal itu bukanlah karena Al-Qur'an ataupun Nabi, bukan pula karena*

---

<sup>24</sup> F Mernissi, “Virginity and patriarchy,” *Women's Studies International Forum* 5, no. 2 (1982): 183–191.

<sup>25</sup> P van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam: Reading the Qu'ran in Indonesia* (Urbana: University of Illinois Press, 2006).

<sup>26</sup> Mernissi, *Wanita Di Dalam Islam*. *Women's Studies International Forum* 5, no. 2. 1982. h. 183–191.

<sup>27</sup> L Ahmed, *Women and Gender in Islam*, (New Haven: Yale University Press, 2021).

<sup>28</sup> A Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002).

<sup>29</sup> U Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paradima, 1999).

*tradisi Islam, melainkan semata-mata karena hak-hak tersebut bertentangan dengan kepentingan kaum elit lelaki*". Mansour Fakih mengatakan Al-Quran sebagai rujukan prinsip masyarakat Islam mengakui bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama. Keduanya diciptakan dari satu *nafs (living entity)*, di mana yang satu tidak memiliki keunggulan terhadap yang lain. Lebih lanjut Fakih menjelaskan dalam Al-Quran bahkan tidak dijelaskan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam, sehingga kedudukan dan status Hawa lebih rendah.

Dari hal tersebut dapat dikatakan, tafsir memberikan sumbangsih dan berperan dalam hal ini. Ada banyak pandangan yang melemahkan perempuan lalu menjadi dominan dan dianggap mewakili pandangan resmi Islam. Fakih mengemukakan pandangan mengenai Sheikh Nefzawi seorang penulis Muslim yang mewakili kultur pada zamannya menjelaskan tipe ideal kaum perempuan masa itu. Menurutnya perempuan ideal adalah:

*Perempuan yang jarang bicara atau ketawa.  
Dia tak pernah meninggalkan rumah  
walaupun untuk menjenguk tetangganya atau sahabatnya.  
Ia tak memiliki teman perempuan,  
dan tidak percaya terhadap siapa saja kecuali  
pada suaminya.  
Dia tak menerima apapun dari orang lain  
kecuali dari suami dan orangtuanya.  
Jika dia bertemu dengan sanak keluarganya,  
dia tak mencampuri urusan mereka.  
Dia harus membantu segala urusan suaminya,  
tak boleh banyak menuntut ataupun bersedih.  
Ia tak boleh tertawa selagi suaminya bersedih,  
dan senantiasa menghiburnya.  
Dia menyerahkan diri hanya kepada suaminya,  
meskipun jika kontrol akan membunuhnya...  
perempuan seperti itu  
adalah yang dihormati oleh semua orang.<sup>30</sup>*

Sementara dalam kajiannya, Leila Ahmed mengemukakan fakta sejarah di masa awal Islam, perempuan telah berpartisipasi dalam aktivitas komunitas Muslim baik itu yang aktivitas keagamaan atau pun perang. *“Women of the first Muslim community attended mosque, took part in religious services on feast days, and listened to Muhammad’s discourses. Nor were they passive, docile*

---

<sup>30</sup> F Monsour, *Analisis gender dan transformasi sosial* (Yogyakarta: Insist press, 2008).

*followers but were active interlocutors in the domain of faith as they were in other matters*”<sup>31</sup>.

Tafsir, yang sangat dipengaruhi oleh cara pandang mufassir, menentukan bagaimana konstruksi perempuan (yang diklaim) Islam. Lewat tafsir agama, perempuan dapat diposisikan sebagai subjek penuh kehidupan, setara dengan laki-laki sebagai sesama manusia dan hamba Tuhan. Lewat tafsir agama pula, ketidakadilan gender serta pemosisian perempuan sebagai subordinat laki-laki, bahkan penghambaan terhadap laki-laki terus dilestarikan. Masing-masing tafsir akan saling berebut untuk menentukan standar moral bagi perempuan. Penelitian Suzanne Brenner dengan apik menunjukkan bagaimana moralitas perempuan Indonesia didefinisikan secara berbeda oleh kelompok Muslim konservatif dan kelompok Muslim liberal (kritis-progresif) dengan mengambil contoh isu poligami dan KDRT.<sup>32</sup> Menurut Foucault lembaga produksi kekuasaan dan pengetahuan yang paling dahsyat adalah agama. Ragam tafsir seperti di atas merupakan sebuah pengetahuan bagi umat Islam dan secara tidak langsung akan terjadi pendisiplinan sesuai dengan diskursus (dari tafsir) dominan untuk kemudian mereka patuhi sebagai makhluk beragama.<sup>33</sup>

Pengetahuan mengenai perempuan, selain lewat tafsir-tafsir yang berkembang, juga dipadatkan dalam karya sastra dan novel populer oleh para penulis sastra seperti Habiburrahman El-Shirazy. Pengkajian atas karya sastra Islami pada dasarnya sebuah upaya untuk menilik pemahaman tafsir yang direproduksi oleh pengarang. Sebab analisis dalam artikel ini berpijak pada paradigma kritis dan teori keadilan gender, maka artikel ini berkepentingan untuk membongkar dan mengungkap bias, bentuk-bentuk ketidakadilan, dan ketidaksetaraan dalam interaksi yang dimunculkan dalam cerita.

Bidadari Bermata Bening adalah novel keenam belas Habiburrahman El-Shirazy.<sup>34</sup> El-Zhirazy konsisten berada dalam genre novel Islami dengan formula yang juga serupa. Judul novel, Bidadari Bermata Bening, memuat kata ‘bidadari’ yang berkonotasi dengan Islam—sama seperti ‘ayat’ dalam *Ayat-ayat Cinta* (2004), ‘tasbih’ dalam *Ketika Cinta Bertasbih* (2007), ‘sajadah’ dalam *Di Atas Sajadah Cinta* (2004), atau ‘mihrab’ dalam *Dalam Mihrab Cinta* (2007). Plot cerita masih mengulang apa yang disebut Amrih Widodo sebagai “Islamic

---

<sup>31</sup> L Ahmed, *Women and Gender in Islam*, (New Haven: Yale University Press, 2021).

<sup>32</sup> Brenner, “Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia.” *American Anthropologist*. 2011.

<sup>33</sup> J Haryatmoko, *Dominasi penuh muslihat: akar kekerasan dan diskriminasi* (Jakarta: Kompas Gramedia, 2010).

<sup>34</sup> H El-Shirazy, *Bidadari bermata bening* (Jakarta: Republika Penerbit, 2017).



*romance*”, pencampuran nilai dan ajaran Islam, cerita cinta, dengan bumbu konflik ala sinetron.<sup>35</sup> Begitu juga dengan karakterisasi tokoh-tokohnya. Rasarasanya, formula yang sama memang menjamin keberterimaan pasar dan pembaca. Pada bulan Desember 2017, *Bidadari Bermata Bening* telah masuk masa cetak kelima sejak cetakan pertamanya beredar pada April 2017.

Cerita dalam *Bidadari Bermata Bening* berkembang di sekitar tokoh utamanya, Ayna, seorang santri yang cantik bak bidadari dan pintar, salehah, dan *khadimah* di kediaman Kyai dan Nyai pengasuh pondok pesantren tempat ia *nyantri*, dengan Gus Afif dan dua laki-laki lain yang menyukainya. Cerita bermula dengan problematisasi status Ayna sebagai *khadimah* (pelayan/pembantu perempuan). Dalam tradisi pesantren, *khadimah* adalah hal yang lumrah dan wajar. Status *khadimah* dalam novel digambarkan sebagaimana pembantu pada umumnya: tidak setara dengan status keluarga tempatnya mengabdikan. Ketidaksetaraan ini dianggap seolah tidak ada oleh pihak pengasuh pesantren (Tuan), namun justru terus-menerus diafirmasi oleh Ayna sendiri sebagai *khadimah* (pembantu).

*“Lalu ia membayangkan, apakah mungkin ia punya suami yang seperti Gus Asif atau Gus Afif. Tentu tidak mungkin dapat suami salah satu dari mereka. Tiba-tiba ia malu pada dirinya sendiri. [...] siapa dirinya kok berani lancang membayangkan nanti punya suami yang seperti Gus Asif atau Gus Afif.”*<sup>36</sup>

Status *khadimah* yang disandang Ayna memisahkannya dari Gus Afif sang pujaan hati. Ayna kemudian mengalami pemaksaan perkawinan dari keluarganya dengan seorang laki-laki nakal bernama Yoyok. Ayna harus menjalani kesulitan-kesulitan hidup yang menantang kesalehannya. Lika liku hidup harus ditempuhnya sebelum kemudian dia dapat bersatu dengan kekasih hatinya.

## Metode

Pengkajian atas potret perempuan dan persoalan gender dalam novel *Bidadari Bermata Bening* akan menggunakan metode kritik sastra feminis dengan perspektif keadilan gender Islam (KGI). Perspektif keadilan gender Islam memberi perhatian besar perihal posisi perempuan, pengalaman khas perempuan, kesadaran kemanusiaan perempuan, dan keadilan hakiki

---

<sup>35</sup> Widodo, “Writing for God. Piety and Consumption in Popular Islam. Inside Indonesia 93.” *Insideindonesia. Org/Weekly-Articles/Writing-for-God*.

<sup>36</sup> El-Shirazy, *Bidadari Bermata Bening*. (Jakarta: Republika Penerbit, 2017).

perempuan. Karenanya, analisis atas novel *Bidadari Bermata Bening* akan dilakukan dengan memfokuskan pada identitas tokoh utama perempuan, peta relasi tokoh, dan problem berbasis gender yang dihadapi tokoh.

Kritik sastra feminisme lahir sebagai respon dari gerakan feminisme di berbagai negara pada awal abad ke 20. Kritik sastra feminis merupakan pertemuan antara ilmu sastra dan feminis. Dalam ilmu sastra, paham feminis dipakai untuk memahami karya sastra dan kaitannya dengan proses produksi dan resepsinya dengan konsep emansipasi perempuan. Kritik sastra feminis mengarahkan fokus analisisnya pada (kehidupan sosial) perempuan. Dengan memiliki tokoh utama perempuan, novel ini dirasa pas jika diteliti menggunakan kritik sastra feminis. Penelitian ini ingin melihat sejauh mana potret perempuan digambarkan pada novel sekaligus persoalan yang melingkupi tokoh-tokoh tersebut. Melalui kritik sastra feminis, peneliti melakukan rekonstruksi dan membaca kembali karya tersebut dengan fokus pada perempuan yang terdapat pada novel khususnya yang berkaitan dengan relasinya pada tokoh laki-laki.

Perspektif keadilan gender Islam yang digunakan sebagai pisau analisis dalam penelitian ini mengantarkan pembacaan kritis atas karya sastra dengan kerangka pemahaman bahwasanya Islam menghendaki relasi perempuan dan laki-laki yang setara, sama-sama sebagai subjek penuh kehidupan sebab keduanya sama-sama berstatus sebagai hamba Tuhan dan mengemban amanah kekhalifahan di muka bumi. Perspektif keadilan gender Islam menolak menjadikan Islam sebagai alat legitimasi atas ketidakadilan terhadap perempuan dengan bersembunyi di balik tafsir atas Al-Quran dan Hadits yang bias gender; sebaliknya, berpendapat bahwa justru Islam memuat nilai ajaran yang adil gender dan solutif atas problem sosial perempuan. Konsep kesetaraan dan keadilan dalam Islam, menurut Nur Rofiah, hadir melalui ajaran ketauhidan yang menjadi jantung ajaran Islam sebagai agama monoteis: *“Akar tauhid meniscayakan kesetaraan antarmanusia, terutama laki-laki dan perempuan. Relasi antarmereka juga harus didasarkan pada prinsip kesalingan, bukan dominasi dan hegemoni yang berujung pada kekerasan dan penindasan”*.<sup>37</sup>

Dalam konteks penelitian ini, perspektif keadilan gender Islam membantu untuk memetakan pemosisian perempuan dalam karya, khususnya dalam peta relasi tokoh utama perempuan dan tokoh-tokoh lainnya; mengurai kesadaran

---

<sup>37</sup> Nur Rofiah, *Keadilan Hakiki Bagi Perempuan. Dalam Diskursus Keulamaan Perempuan Indonesia: Kumpulan Tulisan Terkait Materi Kongres Ulama Perempuan Indonesia*, vol. 4, (Cirebon: KUPI, 2017).

kemanusiaan terhadap perempuan yang dibangun dalam karya (apakah hanya menempatkan perempuan sebagai objek, subjek sekunder, atau subjek penuh kehidupan); dan mendedah persoalan berbasis gender yang dihadapi tokoh dengan menekankan pada konsep keadilan hakiki perempuan, yaitu keadilan substantif yang mengakomodir kondisi khas perempuan (biologis dan sosial) dalam penyikapan terhadap sebuah persoalan.

Perspektif keadilan gender Islam karenanya menjawab lima masalah penting yang diproblematikasikan oleh pendekatan feminis dalam sastra menurut Selden, yaitu: (1) secara biologis, perempuan sering ditempatkan sebagai inferior; (2) perempuan dipandang memiliki pengalaman yang terbatas, hanya seputar melahirkan dan menyusui, (3) perempuan dianggap memiliki penguasaan bahasa yang lebih rendah dibandingkan dengan laki-laki, (4) secara diam-diam para penulis perempuan telah meruntuhkan otoritas kaum laki-laki, (5) pengarang perempuan sering menghadirkan tuntutan sosial ekonomi yang berbeda dari kaum laki-laki.<sup>38</sup> Karya sastra sebagai cerminan masyarakat ikut memotret realita yang terjadi di masyarakat. Karenanya, kritik terhadap karya sastra perlu dilakukan, jangan sampai karya sastra turut berperan dalam pembangunan wacana yang dominan sehingga masyarakat sebagai pembaca terus dipupuki oleh wacana sepihak yang dibangun oleh pengarang sehingga menjadi sebuah kebenaran umum yang dijalankan dalam kehidupan sehari-hari.

## Pembahasan

### *Khadimah*: Kesalehan Seorang Perempuan

Analisis tekstual sederhana pada synopsis di atas menunjukkan Ayna adalah sosok sentral di mana cerita berpusar di sekitarnya. Tiga laki-laki yang dihadirkan dalam cerita berfungsi sebagai ujian kesalehan Ayna sebagai perempuan. Menjadi perempuan salehah (*becoming pious women*) adalah diskursus yang terus menguat di Indonesia pascareformasi seiring menguatnya Islamisasi.<sup>39,40,41,42</sup> Mengacu pada Parker dan Nilan, pesatnya Islamisasi telah

---

<sup>38</sup> N. K. Ratna, *Penelitian Sastra: Teori Sastra, Metode, Dan Teknik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 194.

<sup>39</sup> Arnez and Nisa, "Dimensions of Morality: The Transnational Writers' Collective Forum Lingkar Pena". *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/Journal of 2016*.

<sup>40</sup> Brenner, "Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia." *American Anthropologist*. 2011.

<sup>41</sup> Platt, Davies, and Bennett, "Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia." *Asian Studies Review* 42, no. 1. 2018. h. 1–15.

meletakkan beban berat pada pundak perempuan sebagai subjek moral.<sup>43</sup> Usaha publik untuk mendefinisikan dan mendisiplinkan moralitas perempuan Indonesia begitu besar dan tampak, termasuk pemosisian perempuan sebagai simbol moralitas; sesuatu yang tidak dialami oleh laki-laki.<sup>44</sup> Dalam *Bidadari Bermata Bening*, sosok Ayna mengonfirmasi dan meneguhkan hal tersebut.

Selain cantik dan pintar, hal lain seperti memakai jilbab, mengenakan busana yang menutup rapat aurat, sholat, membaca dan menghafal Al-Qur'an, memegang teguh ajaran Islam, digambarkan sebagai hal yang wajar, yang sudah sepatutnya dilakukan perempuan. Dalam analisisnya, Ariel Heryanto menyebutkan "*more veiling does not necessarily mean further Islamization*" atau dengan kata lain dapat dimaknai "jilbab tidak selalu menjadi penanda kesalahan perempuan".<sup>45</sup>

Agaknya, El-Shirazy mengakui ini, bahwa penanda kesalahan perempuan dalam bentuknya yang umum, seperti jilbab, sholat, mengaji, dan memahami Islam, tidak lagi memadai. Dibutuhkan pembuktian lain sebagai penegas kesalahan perempuan, yang dalam novel yang sedang dianalisis, mewujudkan dalam konsep khadimah. Relasi Ayna dan Gus Afif sebagai khadimah dan Tuan terjalin juga dalam relasi romantik keduanya. Sebagai khadimah, sebagaimana pengertiannya, yaitu pembantu perempuan yang bertugas melayani Tuannya, Ayna berusaha menyetarakan kedudukannya agar sekufu dengan Gus Afif dengan memberikan pelayanan dan pengabdian yang dilaluinya dalam masa-masa berat dan sulit dalam bentuk: kesetiaan cinta dan kesucian perempuan (keperawanan) yang dilakukan Ayna dengan kerelaan penuh.

### **Kesetiaan Cinta dan Moralitas Agama**

Ayna dikisahkan sebagai gadis yatim piatu yang dibesarkan oleh keluarga pamannya. Ia mengenyam pendidikan di pesantren dan memiliki prestasi akademik yang sangat baik. Ia meraih nilai ujian nasional tertinggi se-provinsi dan mendapat tawaran beasiswa ke UNY, Yogyakarta. Sebuah tawaran fantastis bagi seorang anak tidak mampu, sekaligus kesempatan baginya sebagai

---

<sup>42</sup> Rinaldo, "Muslim Women, Moral Visions: Globalization and Gender Controversies in Indonesia." *Qualitative sociology* 34. 2011. h. 539–560.

<sup>43</sup> Arnez and Nisa, "Dimensions of Morality: The Transnational Writers' Collective Forum Lingkar Pena." *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/Journal of 2016*.

<sup>44</sup> Platt, Davies, and Bennett, "Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia." *Asian Studies Review* 42, no. 1. 2018. h. 1–15.

<sup>45</sup> Heryanto, *Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture*. *Asian Currents*. 2010.

perempuan untuk mengenyam pendidikan setinggi-tingginya. Tawaran menarik tersebut tidak diambil Ayna dan memilih mengabdikan diri di pesantren.

*Itu adalah tawaran yang sangat ideal baginya. Tetapi ia juga merasa kalau tetap mengabdikan di pesantren adalah pilihan yang indah. suasana pesantren yang damai ini tidak mudah dicari gantinya. Shalat berjamaah, zikir, ngaji, ingat Allah, ingat Kanjeng Nabi SAW., adalah kenikmatan yang mungkin tidak mudah didapat saat nanti kuliah di Yogya. Maka ia menyampaikan kemungkinan dirinya tetap berkhadimah di pesantren.<sup>46</sup>*

Bagi Ayna menjadi seorang *khadimah* di pesantren menjadi wujud pengabdian yang sesungguhnya sebagai makhluk beragama. Keberanian Ayna memutuskan adalah potret perempuan modern yang memiliki agensi. Dari perspektif keadilan gender Islam, tentu itu catatan baik, namun lebih jauh dikaji, itu problematis. Pasalnya, budaya patriarki melahirkan perbedaan akses bagi laki-laki dan perempuan, dan umumnya pendidikan (lanjutan) dianggap tidak penting bagi perempuan. Perempuan dipercaya sebagai manusia domestik yang mengurus segala pekerjaan rumah. Agaknya, tokoh Ayna mengamini itu yang tampak dari kutipan di atas. Pengabdian yang dipilih Ayna menggambarkan nilai Islam membungkus pemahaman akan pendidikan bagi perempuan, sekaligus menunjukkan moral posisi yang dia ambil.

Moralitas Ayna tidak hanya dibuktikan dari skala prioritas hidupnya yang lebih mengedepankan aktivitas yang berhubungan dengan agama. Sebagai seorang manusia, wajar jika perempuan yang digambarkan seperti bidadari ini memiliki perasaan cinta terhadap lawan jenis.

*Ayna menghembuskan napas berkali-kali. Perasaan bahagia dan pedih seolah menyatu dalam darahnya. Perasaan itu seolah menjadi racun yang kini menyebar dalam seluruh tubuhnya. Jika ia mengiyakan lamaran Kyai Yusuf di antaranya karena rasa hormatnya yang tinggi kepadanya. Cinta belum hadir di sana. Ia hanya merasa akan bisa menghadirkan cinta seiring dengan berjalannya waktu. Benih-benih untuk tumbuhnya cinta ia lihat telah ada, tinggal menanamnya. Sedangkan kini, permintaan Afif adalah permintaan dari pemuda yang ia hormati sekaligus diam-diam juga ia cintai. Namun ia terus menepis perasaan itu sebab ia merasa tidak layak memiliki rasa cinta seperti itu. Dan ia merasa bagaikan seekor katak yang ingin terbang meraih bintang. Sesuatu yang mustahil terjadi.<sup>47</sup>*

---

<sup>46</sup> El-Shirazy, *Bidadari Bermata Bening*. (Jakarta: Republika Penerbit, 2017).

<sup>47</sup> El-Shirazy, *Bidadari Bermata Bening*.

Kyai Yusuf adalah sepupu Bu Nyai Nur Fauziyyah, pengasuh pesantren tempat Ayna bernaung. Sedangkan Afif ialah putra dari Bu Nyai dan Pak Kyai. Jika melihat hubungan antara Kyai Yusuf dan Bu Nyai, bisa dipastikan terpaut usia yang cukup jauh dengan Ayna. Kyai Yusuf, seorang duda beranak dua yang usianya nyaris dua kali lipat usia Ayna. Sedang Afif, pemuda yang usianya hanya terpaut setahun dengan Ayna.

*“Salah satu prinsip pertama tentang kehormatan dan cinta adalah bahwa satu pihak tidak boleh menundukkan pihak lain. Jika seorang kaya menindas seorang miskin, penindasan itu berlawanan dengan apa yang dianggap kehormatan. Jika seorang laki-laki memiliki seorang perempuan seolah-olah perempuan itu adalah hartanya, hubungan ini pada hakekatnya tidak bisa dianggap sebagai kehormatan. Kehormatan adalah persamaan dan keadilan dalam hak-hak manusia. Cinta yang terhormat adalah cinta yang dibangun di atas persamaan keadilan seperti ini”<sup>48</sup>.*

Dari penggalan teks novel di atas, Ayna memposisikan dirinya ada di bawah kedua lelaki yang tersebut pada teks atau menundukkan diri, sesuatu yang dicela oleh El Saadewi di atas. Dramatisasi kehidupan Ayna dilakukan dengan menonjolkan kemiskinan dan identitasnya yang bukan berasal dari lingkungan terhormat seperti pesantren. Pertemuan antara kemiskinan dan nilai ke-Islam-an menghasilkan sikap penolakan atas perasaan cinta yang dirasakannya terhadap Afif. Ia menolak memiliki perasaan karena menganggap dirinya tak pantas untuk Afif yang memiliki kelas sosial lebih tinggi darinya. Sikap Ayna ini juga turut melanggengkan budaya patriarkhi yang masih ada di masyarakat, di mana posisi tawar laki-laki lebih tinggi dibanding perempuan. Hanya laki-laki yang memiliki hak untuk memilih perempuan mana yang diinginkannya, sementara perempuan menjadi pihak yang menunggu untuk dipilih. Patriarkhi membuat perempuan pasif dan lemah, tunduk di bawah dominasi laki-laki dan hal inilah yang terjadi pada Ayna yang tidak menunjukkan nilai tawar sebagai seorang perempuan. Jika merujuk pada kutipan naskah novel di atas, tidak ada keadilan pada perasaan cinta yang dirasakan Ayna terhadap Afif sang putra mahkota pesantren.

*Gus Afif menyampaikan rancangannya dengan penuh kesungguhan. Ayna bisa membaca dari air muka pemuda itu. Ia sedang tidak main-main. Mendengar penuturan pemuda itu, sesungguhnya hati Ayna luluh. Tak ada alasan sedikitpun untuk menolaknya. Itu adalah mimpi indah yang bahkan para bidadari surga pun tidak sanggup*

---

<sup>48</sup> N Sa'dāwī, *Perempuan Dalam Budaya Patriarki* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011).

*mewujudkannya. Bahkan mereka akan menangis cemburu jika ia berhasil mewujudkannya. Dalam hati Ayna menjawab, “Jika benar aku jadi istri Njenengan dan Njenengan bawa serta kuliah di Mesir, maka aku akan lakukan apa saja yang penting halal untuk survive di sana. Di Mesir cukuplah Njenengan kuliah dan aku akan jadi Khadimah Njenengan lahir batin.”<sup>49</sup>*

Kepatuhan merupakan syarat dari moral. Moral yang bersifat kolektif menuntut masyarakat yang ada di sekitarnya untuk menjalani hal-hal untuk mendukung kelanggengan moral tersebut. Dalam kesehariannya, wacana mengenai moralitas akan selalu berhadapan dengan “Timur” dengan “Barat”. “Kesopanan Timur” dikhawatirkan hilang sebab kelakuan yang “kebarat-baratan”, dan nilai agama dipandang terancam oleh sekulerisme.<sup>50</sup> Mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam. Upaya pelanggaran moralitas “Timur” dilakukan pengarang dengan wacana mengenai seksualitas yang dibungkus dengan diskursus keagamaan seperti di atas. Kepatuhan yang ditunjukkan Ayna merupakan konstruksi moralitas “Timur” mengenai jatidiri perempuan khususnya yang sudah menjadi istri. Kita ketahui bersama, di Indonesia, istri digambarkan seperti sosok pelayan bagi suami dan seisi rumah. Keinginan Ayna untuk menjadi *khadimah* bagi suaminya merupakan komitmen kuat dari Ayna. Dengan balutan agama sebagai sumber pengetahuan, perempuan yang diwakili oleh tokoh Ayna menjalaninya dengan tidak sadar dan seakan wajar. Ayna rela melayani Gus Afif yang bersekolah sebagai sesuatu yang sudah semestinya dijalani oleh perempuan. Dibalik konsepsi tersebut, telah terjadi proses ideologis yang membentuk budaya menjadi seakan sesuatu yang sudah semestinya. Budaya di mana laki-laki tetap menguasai wacana perempuan yang ditopang oleh struktur sosio-budaya.

*“Permintaan saya sederhana saja, dan bagi pemuda yang biasa ke masjid itu mudah. Begini, saya bersedia menikah dengan Mas Yoyok, namun saya tidak bersedia dia sentuh, sekali lagi saya tidak bersedia dia sentuh walaupun sudah akad nikah kecuali dia telah bisa membaca Al-Qur’an dengan lancar. Yang penting lancar saja. Lalu hafal juz ‘amma dan surah Yasin. Itu saja. Itu permintaan dan syarat saya yang harus disetujui dan disepakati!”<sup>51</sup>*

Tercatat sebanyak tujuh kali di sepanjang novel pernyataan serupa muncul dalam dialog tokoh Ayna dan suaminya. Penekanan yang sungguh-sungguh.

<sup>49</sup> El-Shirazy, *Bidadari Bermata Bening*.

<sup>50</sup> K Bandel, *Kajian Gender Dalam Konteks Pascakolonial: Kumpulan Esei* (Yogyakarta: Sanata Dharma University Press, 2016).

<sup>51</sup> El-Shirazy, *Bidadari Bermata Bening*.

Pernyataan sebagai upaya mempertahankan kesucian dan keperawanan itu, sekaligus menandai beberapa aspek penting dalam diskursus perempuan: agensi perempuan, hak seksual, kesalehan perempuan, dan moralitas Islam. Keseluruhan aspek tersebut muncul berganti-ganti dan saling jalin-menjalin dalam analisis di bagian ini. Pertanyaan “mengapa tokoh perempuan, Ayna, begitu ingin menjaga keperawanannya?” akan membantu dalam menarasikan analisis tentang diskursus keperawanan dan kaitannya dengan konsep *khadimah* sebagai bentuk pelayanan pada laki-laki.

Keperawanan (*virginity*) adalah istilah yang sarat makna. Keperawanan dapat diartikan sebagai kondisi di mana seorang perempuan tidak pernah melakukan hubungan seksual dengan penetrasi vagina yang dianggap dapat menyebabkan robeknya selaput dara. Selagi selaput dara masih diperdebatkan sebagai penanda keperawanan,<sup>52,53</sup> memilih untuk melihat keperawanan sebagai persoalan psikososial alih-alih sebagai fitur biologis perempuan. Nyatanya, perihal keperawanan memang lebih signifikan bermain dalam diskursus sosial-budaya masyarakat dibanding dalam fungsinya secara biologis. Keperawanan, dicatat Davies,<sup>54</sup> “memiliki nilai komoditas dan penanda status yang berlaku global”. Di beberapa daerah, status perawan bagi perempuan berarti mahar yang tinggi; di KwaZulu-Natal, Afrika Selatan, keperawanan mendatangkan penghormatan dan pengakuan sosial bagi perempuan.<sup>55</sup> Sementara perempuan yang dianggap tidak perawan dapat mencemarkan nama baik dan status keluarga, serta membahayakan pernikahan yang baru saja berlangsung dengan ancaman cerai, pengucilan, atau bahkan kekerasan dari pihak laki-laki.<sup>56</sup>

Dalam tradisi Islam, ketidakperawanan memiliki asosiasi yang erat dengan zina—hubungan seksual yang diharamkan atau seks di luar pernikahan. Meskipun gagasan pelarangan zina dalam perspektif Islam dimaksudkan untuk perlindungan terhadap umat Muslim, sebagai upaya saling menahan diri bagi laki-laki dan perempuan untuk tidak terlibat dalam hubungan seksual di luar

---

<sup>52</sup> Sherria Ayuandini, *Women Suffer the Myths of the Hymen and the Virginity Test* (The Conversation, 2014),

<sup>53</sup> M Christianson and C Eriksson, “Promoting Women’s Human Rights: A Qualitative Analysis of Midwives’ Perceptions about Virginity Control and Hymen ‘Reconstruction,’” *The European Journal of ...* 20. 2015.h. 181–192.

<sup>54</sup> S G Davies, “Skins of Morality: Bio-Borders, Ephemeral Citizenship and Policing Women in Indonesia,” *Asian Studies Review*. 2018. h. 1–20.

<sup>55</sup> D Bhana, “Virginity and Virtue: African Masculinities and Femininities in the Making of Teenage Sexual Cultures,” *Sexualities* 19, no. 4. 2016. h. 465–481.

<sup>56</sup> G Kezia and A Ahmadi, “Perbandingan Representasi Citra Perempuan Dalam Film *Mulan* .1998.



pernikahan (kedua jenis kelamin harus sama-sama perawan saat menikah), dan memahami hubungan juga kesenangan seksual sebagai relasi yang setara, namun di dalam praktik dan realita sosial, zina berikut gagasan tentang keperawanan dibebankan secara tidak imbang pada perempuan.<sup>57</sup> Di Indonesia, perempuan yang dianggap tidak perawan kerap disebut—dengan niat merendahkan—*'barang bekas'*; sementara di beberapa negara, seperti Iran, Maroko, dan negara-negara Mediterania, banyak perempuan melakukan operasi pengembalian selaput dara ke bentuk semula (*hymenoplasty*), sehingga kembali perawan, sebagai tindakan untuk menyasati/menentang sistem patriarki yang berlaku.<sup>58</sup> Anggapan yang paling umum tentang perempuan yang tidak perawan adalah perempuan tidak baik-baik, tidak berakhlak, amoral, dan tidak diinginkan untuk dinikahi (*non-marriageable*).<sup>59</sup> Satu anggapan yang membuat kontrol terhadap keperawanan menjadi tinggi.<sup>60,61</sup> Dari situ dapat disimpulkan jika diskursus keperawanan secara umum bersifat patriarkhis: berisi kepentingan kaum laki-laki.

Dalam diskursus keperawanan yang berlaku di masyarakat seperti dipaparkan di atas, tokoh Ayna adalah perempuan ideal yang bisa menjaga keperawanan dan kesuciannya hingga hari pernikahan. Pendeknya, dia perempuan salehah yang memiliki apa yang oleh masyarakat patriarki/laki-laki idamkan: perawan, dengan selaput dara utuh menyegel vagina yang belum pernah disentuh oleh laki-laki. Dengan mengantongi apa yang disebut Mernissi sebagai *"man's most treasured commodities"*, Ayna melakukan penawaran pada suaminya: menukar keperawanan dengan kemampuan mengaji Al-Qur'an—kemampuan yang dapat diprediksi tidak akan dapat dipenuhi oleh suaminya.<sup>62</sup> Secara tekstual, Ayna menolak hubungan seksual dengan suaminya karena suaminya belum menjadi laki-laki saleh seperti yang dikehendaki dalam agama. Mengingat ini adalah novel Islami, apa yang dilakukan Ayna dapat dengan mudah diterima sebagai dakwah dari sisi pembaca: menggiring suaminya untuk lebih mengenal Islam dan mempraktikkan ajarannya. Namun pada dasarnya,

<sup>57</sup> Platt, Davies, and Bennett, "Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia," *Asian Studies Review* 42, no. 1. 2018.

<sup>58</sup> Kezia and Ahmadi, "Perbandingan Representasi Citra Perempuan Dalam Film *Mulan* (1998) Dan *Mulan* (2020): *Kajian Semiotika*." *ejournal.unesa.ac.id*.

<sup>59</sup> A Ahmadi, "Recreating Virginity in Iran: Hymenoplasty as a Form of Resistance," *Medical Anthropology Quarterly* 30, no. 2. 2016. h. 222–237.

<sup>60</sup> Ayuandini, *Women Suffer the Myths of the Hymen and the Virginity Test*. The Conversation, 2014.

<sup>61</sup> Davies, "Skins of Morality: Bio-Borders, Ephemeral Citizenship and Policing Women in Indonesia." *Asian Studies Review*. 2018. h. 1–20.

<sup>62</sup> Mernissi, "Virginity and Patriarchy." *Women's Studies International Forum* 5, no. 2. 1982. h. 183–191.

Ayna menggunakan penawarannya untuk tujuan politis: berstrategi dengan pernikahan yang tidak dikehendakinya, alih-alih sebagai media dakwah. Dalam konteks ini, apa yang dilakukan Ayna, meski tidak se-Islami seperti yang tampak dalam teks, menunjukkan agensi perempuan yang sadar akan haknya. Meski perlu disayangkan juga, agensi yang sama tidak hadir dalam kesempatan lain di sepanjang cerita, seperti saat memutuskan melanjutkan kuliah atau ketika akan dijodohkan dengan suaminya. Agensi yang sangat kuat yang ditunjukkan Ayna secara parsial ini, bersama dengan dalihnya membuat suaminya bisa mengaji (dakwah), semua ditujukan untuk menjaga kesucian dirinya dan keperawanannya, yang ia simpan sebagai persembahan bagi laki-laki yang dicintainya, yakni Tuannya, Gus Afif.

*“Mas Afif, saat ini aku adalah Dewi Sinta yang ditawan Rahwana. Aku menunggu sikap ksatriamu, Mas. Kau tentu mengerti maksudku. Kau jangan malah lari tak jelas arahnya. Dalam kerangkeng Rahwana, aku berjuang mati-matian untuk menjaga kesucianku, Mas. Tapi mana Mas Afifku? Mana? Apakah kau santri yang mengenal syahadat, mengenal ajaran Baginda Nabi, kalah ksatria dengan Sri Rama, Mas? Kau tidak boleh kalah dengan Rama, Mas. Sebab aku yakin, demi Allah, kalau Sinta itu memang ada, aku tidak kalah dalam menjaga kesucianku dibandingkan Sinta. Allah dan Rasul-Nya menjadi saksi atas kata-kataku ini, Mas!”<sup>63</sup>*

Pilihan Ayna untuk menjaga keperawanan dan mempesembahkannya pada Gus Afif adalah bentuk pelayanan terhadap nilai dan kepentingan patriarki. Dengan latar kondisi Ayna, sulit untuk menyatakan sikapnya adalah upaya menjaga diri dari zina (ajaran Islam), sebab ia berada dalam ikatan pernikahan; benar ia memiliki dan menggunakan haknya untuk menolak hubungan seksual sebagai ungkapan ketidaksetujuannya pada pernikahan yang tidak diinginkan, namun itu tidak berhenti di situ. Pernyataannya pada Gus Afif di atas menunjukkan maksud lain dari penolakan itu. Maka yang tersisa kemudian adalah memenangkan ego Gus Afif sebagai representasi laki-laki dengan menyerahkan dirinya sebagai perempuan salehah seutuhnya yang perawan, bukan “*bekas orang*”. Mernissi menulis: “*virginity is a matter between men, in which women merely play the role of silent intermediaries. [...] The concept of honour and virginity locate the prestige of a man between the legs of a woman. It is not by subjugating nature or by conquering mountains and rivers that a man secures his status, but by controlling the movements of women related to him...*”. Dengan mengisahkan Ayna yang berada di antara dua laki-

---

<sup>63</sup> El-Shirazy, *Bidadari Bermata Bening*.

laki: Yoyok (suaminya) dan Afif (Tuan yang dicintai), pengarang memposisikan kedua lelaki berada dalam garis persaingan meski dalam teks tidak diceritakan keduanya saling bertemu dan memperebutkan Ayna (itu tidak Islami; dikatakan oleh Gus Afif (hlm. 183) “*seorang muslim tidak boleh melamar di atas lamaran saudaranya*”); namun dalam kisah Rama-Sinta yang dibisikkan Ayna, jelas kedua lelaki tersebut sedang bersaing. Yang menarik, kedua lelaki itu tidak perlu melakukan apa-apa untuk memenangkan persaingan. Sebab Ayna telah memilih pemenangnya dan mengusahkan serta menyerahkan sendiri trofi kemenangannya: keperawanannya.

*“Dan di malam zafaf, ia merasakan kebahagiaan yang susah dicari tandingannya. Hanya para penghuni surga yang bisa memahaminya. Ia masih ingat betul kata-kata suaminya. Sambil berlinang air mata suaminya itu berkata kepadanya setelah mengambil sesuatu yang paling berharga miliknya,*

*“Kau membuktikan kata-katamu, Dik. Demi Allah, kau lebih suci dari Dewi Sinta. Kau benar-benar ratunya bidadari, sesuai namamu, ‘Ainul Mardhiyah.’”*

Persis seperti yang ditulis Mernissi: keperawanan adalah urusan antar lelaki yang menjadi penanda gengsi lelaki. Tangisan Gus Afif setelah “memetik bunga” keperawanan Ayna adalah ekspresi kemenangan dari persaingannya dengan laki-laki lain. Dan Mernissi lagi-lagi benar, untuk mengamankan status dan gengsinya, laki-laki bisa mengontrol perempuan untuk bertindak sesuai kepentingannya, yang dalam konteks novel yang dikaji, Ayna digambarkan dengan suka rela menjaga tindakannya untuk menjaga diri sebagai perawan yang dikontrol oleh rasa cinta pada Tuannya. Kebahagiaan dan pernyataan Ayna jelas memperlihatkan kejayaan patriarki yang paripurna: diinternalisasi dan dipraktikkan oleh perempuan. Kemenangan laki-laki (Tuan) adalah kebahagiaan perempuan (*khadimah*). Pada akhirnya, kembali meminjam Mernissi: “*what greater spur to the pride of man who fears a relation of equals than a woman who offers him the greatest role of the patriarchal ideal, that of master?*” Menjadi Tuan. Itu dia!

## Penutup

Penguatan citra perempuan salehah disini dapat dipandang sebagai upaya pemertahanan moralitas ke-Timur-an sebagai identitas bangsa Indonesia di tengah gempuran ideologi “Barat” yang tumbuh subur di Indonesia. Persoalan yang muncul kemudian, agama sebagai sebuah situs yang mengatur perilaku

masyarakat di dalamnya menjadi patuh. Kepatuhan yang muncul sebagai sebuah perilaku menjadikan praktek beragama seolah hanya untuk memenuhi syarat-syarat yang normatif, terutama bagi perempuan sebagai makhluk sosial. Kepatuhan yang dibangun lewat tokoh utama perempuan menjadi pelanggaran nilai-nilai patriarki yang dipercaya oleh pengarang. Patriarki tanpa agama telah melahirkan diskriminasi karena ketidakadilan pembagian peran antara laki-laki dan perempuan. Ketika patriarki dibumbui dengan ideologi agama, maka dia akan tumbuh dan berkembang tanpa perlawanan khususnya bagi perempuan. Pendisiplinan lewat penyeragaman perilaku akan memantik diskriminasi lebih mudah bekerja. Bila sudah patuh, segalanya akan menjadi mungkin, hal ini juga akan mempertajam perbedaan dengan kelompok lain di luar agama tersebut. Ideologi lain di luar agamanya akan dianggap sebagai sebuah ancaman yang bisa mendorong lahirnya kebencian.

Keperawanan sebagai ranah privat perempuan kemudian menjadi persoalan bersama para lelaki sebagai tolak ukur moralitas perempuan. Keperawanan menjadi aturan moral yang hanya berlaku bagi perempuan. Aturan dari sebuah moral adalah harus diterapkan pada semua orang tanpa kecuali yang berarti berlaku bagi semua perempuan yang mempercayainya. Pada budaya patriarki, laki-laki menguasai perempuan, pada gilirannya memperbolehkan diri mereka terhadap apa-apa yang dilarang bagi perempuan. Dalam hal ini, kesucian dan keperawanan perempuan menjadi penting untuk dipertahankan oleh perempuan sementara kebebasan bahkan kebebasan seksual sekalipun dianggap wajar bagi laki-laki. Moralitas yang dibangun pengarang menggunakan ideologi agama dengan mengedepankan ranah-ranah privat perempuan akhirnya tetap mendefinisikan perempuan dari cara pandang patriarki. Jilbab, kepatuhan, pengabdian, keperawanan menjadi cara pandang utama dalam pendefinisian perempuan. Tidak ada upaya pembebasan dari pengarang, tidak ada upaya penyeteraan gender dengan menghadirkan wacana pilihan. Pengarang menggunakan ideologi agama sebagai wacana tunggal untuk membentuk perilaku tokoh ciptaannya.

## Daftar Pustaka

- Adnani, K, W Udasmoro, and R Noviani. "Resistensi Perempuan Terhadap Tradisi-Tradisi Di Pesantren Analisis Wacana Kritis Terhadap Novel Perempuan Berkalung Sorban." *Jurnal Kawistara*. 2016.
- Ahmadi, A. "Recreating Virginity in Iran: Hymenoplasty as a Form of Resistance." *Medical Anthropology Quarterly* 30, no. 2. 2016.

- Ahmed, L. *Women and Gender in Islam*. Yale University Press. New Haven, 2021.
- Arnez, M, and E F Nisa. "Dimensions of Morality: The Transnational Writers' Collective Forum Lingkar Pena." *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/Journal of...* 2016.
- Ayuandini, Sherria. *Women Suffer the Myths of the Hymen and the Virginity Test*. The Conversation, 2014.
- Bandel, K. *Kajian Gender Dalam Konteks Pascakolonial: Kumpulan Esei*. Yogyakarta: Sanata Dharma University Press, 2016.
- . *Sastra, Perempuan, Seks*. Yogyakarta: Jalasutra, 2006.
- Barlas, A. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Bhana, D. "Virginity and Virtue: African Masculinities and Femininities in the Making of Teenage Sexual Cultures." *Sexualities* 19, no. 4. 2016.
- Brenner, S. "Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia." *American Anthropologist*. 2011.
- Christianson, M, and C Eriksson. "Promoting Women's Human Rights: A Qualitative Analysis of Midwives' Perceptions about Virginity Control and Hymen 'Reconstruction.'" *The European Journal of...* 20. 2015.
- Dahlan, Universitas Ahmad. "MALE PERSPECTIVE ON WOMEN IN CONTEMPORARY INDONESIAN ISLAMIC" 27, no. 2. 2019.
- Davies, S G. "Skins of Morality: Bio-Borders, Ephemeral Citizenship and Policing Women in Indonesia." *Asian Studies Review*. 2018.
- van Doorn-Harder, P. *Women Shaping Islam: Reading the Qu'ran in Indonesia*. Urbana: University of Illinois Press, 2006. El-Shirazy, H. *Bidadari Bermata Bening*. Jakarta: Republika Penerbit, 2017.
- Haryatmoko, J. *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan Dan Diskriminasi*. Jakarta: Kompas Gramedia, 2010. Heryanto, A. "Pop Islam in Indonesia." *Asian Currents*. 2010.
- . *Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture. Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*. London: Routledge HandBooks, 2011.
- Hoesterey, J B, and M Clark. "Film Islami: Gender, Piety and Pop Culture in Post-Authoritarian Indonesia." *Asian Studies Review* 36, no. 2. 2012.
- Kailani, N. "Forum Lingkar Pena and Muslim Youth in Contemporary Indonesia." *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 46, no. 1. 2012.
- Kezia, G, and A Ahmadi. "Perbandingan Representasi Citra Perempuan Dalam Film Mulan (1998) Dan Mulan (2020): Kajian Semiotika." *ejournal.unesa.ac.id*
- Marching, S T. "Descriptions of Female Sexuality in Ayu Utami's Saman." *Journal of Southeast Asian Studies* 38, no. 1. 2007.
- Mernissi, F. "Virginity and Patriarchy." *Women's Studies International Forum* 5, no. 2. 1982.

- . *Wanita Di Dalam Islam. Bandung: Pustaka*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.
- Monsour, F. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial Yogyakarta*. Yogyakarta: Insist press, 2008.
- Muzakki, A. “Transmitting Islam through Stories: The Sociology of Production and Consumption of Islam in Novel Literature.” *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 1. 2017.
- Nasaruddin, U. *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina. Jakarta: Paradima, 1999.
- Osman, R A. “Defining Islamic Literature.” *International Journal of the Humanities* 5, no. 11. 2008.
- Platt, M, S G Davies, and L R Bennett. “Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia.” *Asian Studies Review* 42, no. 1. 2018.
- Ratna, N K. “Penelitian Sastra: Teori Sastra, Metode, Dan Teknik.” *Yogyakarta: Pustaka Pelajar*. 2007.
- Rinaldo, R. *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2013.
- . “Muslim Women, Moral Visions: Globalization and Gender Controversies in Indonesia.” *Qualitative sociology* 34. 2011.
- Rofiah, Nur. *Keadilan Hakiki Bagi Perempuan. Dalam Diskursus Keulamaan Perempuan Indonesia: Kumpulan Tulisan Terkait Materi Kongres Ulama Perempuan Indonesia*. Vol. 4. Cirebon: KUPI, 2017.
- Rokib, M. “Reading Popular Islamic Literature: Continuity and Change in Indonesian Literature.” *Heritage of Nusantara: International Journal of ...* 4, no. 2. 2015.
- Sa’dāwī, N. *Perempuan Dalam Budaya Patriarki*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Takiddin, T. “NILAI-NILAI KEARIFAN BUDAYA LOKAL ORANG RIMBA (Studi Pada Suku Minoritas Rimba Di Kecamatan Air Hitam Provinsi Jambi).” *SOSIO-DIDAKTIKA: Social Science Education*. 2014.
- Widodo, A. “Writing for God. Piety and Consumption in Popular Islam. Inside Indonesia 93.” ... . *Insideindonesia. Org/Weekly-Articles/Writing-for-God*.