

KONGRES ULAMA PEREMPUAN INDONESIA DALAM WACANA MEREKUT TAFSIR GENDER PASCA REFORMASI: SEBUAH TINJAUAN GENEALOGI

Amrin Ma'ruf

*Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia
amrinmarvf@upi.edu*

Wilodati

*Universitas Pendidikan Indonesia
wilodati@upi.edu*

Tutin Aryanti

*Universitas Pendidikan Indonesia
tutin@upi.edu*

Abstrak

Tahun 2017, Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) Pertama kali terselenggara di Pondok Pesantren Kebon Jambu al-Islamy, Cirebon. Kehadiran KUPI merepresentasi ulama perempuan dalam wacana produksi pengetahuan berbasis gender di pesantren. Tulisan ini menganalisis preseden awal KUPI tentang jaringan produksi pengetahuan isu gender di pesantren. Genealogi Michel Foucault adalah pisau analisis akademis pada wacana gender di pesantren dalam pembahasan ini. Wacana ini tersebar dalam diskursus ruang publik yang berserakan tapi belum pada lingkungan pesantren terutama pada pengetahuan tentang ulama perempuan. Agensi Pengetahuan tentang perempuan ulama membentuk cara pandang baru tentang etika personal, modal perumusan kaidah Fiqih, dan arah pengetahuan berbasis gender. KUPI adalah salah satu ruang publik pada konsepsi pengetahuan gender di pesantren yang dikuasai oleh dominasi patriarkis. KUPI mewakili suara gender pesantren baik secara digital ataupun public terbuka pasca reformasi dengan berbagai kemunculan para aktivis gender pesantren.

Kata Kunci: agensi intelektual, diskursus Islam gender, ruang publik digital

Abstract

In 2017, the Indonesian Women's Ulama Congress (KUPI) was first held at the Pesantren Kebon Jambu al-Islamy Islamic, Cirebon. KUPI represents female ulama in the discourse of gender-based knowledge of pesantren decision in Islamic living production. This paper Talks KUPI's initial presentation on the network of gender knowledge in pesantren. Michel Foucault's genealogy is the academic analysis on gender discourse in pesantren living law in Fiqih Process discussion. This issue is spread in the scattered public space discourse, but not yet in the pesantren environment, especially in the knowledge of female clerics. The Agencies on women ulama forms a new perspective on personal ethics, the formula new Fiqh rules, and the direction of gender-based knowledge. KUPI is one of the spaces in the conception of gender knowledge in pesantren which is dominated by patriarchal domination. KUPI represents the gender voice of pesantren both digitally and publicly after the reformation with the pesantren gender activists.

Keyword: intellectual agency, gender Islamic discourse, digital public space

Pendahuluan

Pengetahuan menjadi titik poin umat Islam dalam menjalankan dimensi-dimensi keagamaan. Berangkat dari transmisi sebagai proses mendapatkan pengetahuan, agama Islam tidak bisa terlepas dari teks keagamaan Qur'an maupun Hadis. Esensi kandungan Qur'an-Hadis menjadi rujukan umat sebagai laku kehidupan di dunia dan kehidupan akhirat. Tipologi *al-ilm* (pengetahuan) dalam Islam bisa dikategorikan ke dalam *ulūm al-'aqlīyah* (pengetahuan argumentatif/rasional) dan *al-ulūm al-naqlīyah* (pengetahuan berdasar transmisi/turun temurun). Tipologi tersebut membentuk basis epistemologi Islam dan pengetahuan Islam yang terbagi dalam empat pendekatan. Pertama pendekatan konstruktivisme yang menggunakan pendekatan logika dan *qiyas* (penalaran analogi). Kedua pendekatan teologis yang berdasar pada ilmu kalam, dengan pembahasan ilmu-ilmu tentang ketuhanan. Ketiga pendekatan Filosofi yang banyak terinspirasi oleh Neo-Platonis dan Filsafat Paripatetik Islam, dengan menekankan pentingnya penggunaan akal untuk mengetahui premis-premis pengetahuan yang belum diketahui. Keempat, pendekatan mistik yang menekankan pentingnya intuisi sebagai basis untuk memahami pengetahuan yang bersumber dari Tuhan¹.

Kategori pengetahuan Islam tersebut, salah satunya disebarluaskan melalui penceramah agama di lingkungan masyarakat, yang jika ditarik berkorelasi dengan lembaga pendidikan. Penceramah mendapat pengetahuan melalui lembaga pendidikan Islam baik secara formal maupun informal, termasuk dari pesantren maupun madrasah. Pesantren sebagai basis pendidikan Islam dengan corak tradisional menekankan pentingnya pembelajaran dari sumber khazanah Islam klasik, sementara madrasah mengkombinasikan pembelajaran dengan keilmuan para pemikir modern, termasuk pelajaran sekuler².

Dalam lingkungan pesantren, figur pemimpin pesantren memainkan peran penting dalam proses penyebaran diskursus pengetahuan Islam. Latar belakang intelektual yang memiliki kuasa di pesantren, berimplikasi pada cara pandang dalam menentukan muatan pembelajaran yang berperspektif gender. Termasuk bagaimana pengetahuan tentang sensitivitas gender digulirkan dalam susunan kurikulum pesantren. Menurut Marhumah, diskursus pengetahuan pesantren tentang isu perempuan menunjukkan rendahnya isu sensitivitas gender yang disebabkan oleh dominannya figur kiai dibandingkan peran nyai³. Agen-agen sosialisasi di lembaga pendidikan yang membawa identitas gender tertentu, membawa implikasi nilai, moral dan ajaran yang lebih condong ke dalam identitas dominan, dalam hal ini laki-laki menjadi kelas dominan.

Selain peran pendidik sebagai agen sosialisasi di pesantren, muatan materi dalam hadis sebagai bahan materi ajar kepada santri/santriyah juga mengandung muatan *misogynist hadiths*, yang menempatkan perempuan pada kelas di bawah laki-laki⁴. Banyaknya teks hadis yang cenderung patriarki, menyebabkan hadis yang dianggap sebagai *living sunnah* menjadi normativitas di lingkungan pesantren. Hal tersebut juga dilakukan oleh Fatima Mernissi yang banyak melakukan kritik hadis karena memiliki metodologi yang cacat. Misalnya ia menganggap kitab Shahih al-Bukhari yang merupakan kitab rujukan utama setelah al-Qur'an oleh Islam Sunni, dianggap tidak sensitif gender. Kitab tersebut, dianggapnya tidak menginspirasi otoritas *sanad/isnad* melalui jalur Aisyah dan memilih *sanad* melalui jalur Abu Hurairah yang dianggap Mernissi bias misoginis⁵.

Islam sebagai agama yang tidak bisa terlepas dari dari teks, membutuhkan adanya pemahaman terhadap kaidah teks tersebut. Dalam metodologi interpretasi di kalangan feminis Islam, hal yang

¹ Reza Arjmand, "Introduction to Part I: Islamic Education: Historical Perspective, Origin, and Foundation," *Handbook of Islamic Education, International Handbooks of Religion and Education*, 2018, 3–31.

² Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Moderen* (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1986), 89-99.

³ Marhumah Marhumah, "Konstruksi Gender, Hegemoni Kekuasaan, Dan Lembaga Pendidikan," *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture*, 2011, 167–82.

⁴ Marhumah Marhumah, "The Roots of Gender Bias: Misogynist Hadiths in Pesantrens," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015): 283–304.

⁵ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Perseus Books, 1999), 70-75.

perlu dipertanyakan dalam melihat hukum Islam adalah letak antara batas otonomi dan dominasi suatu pengguna hukum Islam atas teks. Peran agensi bisa digunakan dalam menempatkan subjek pemakai teks yang mencari titik berangkat antara batas kesalehan sebagai agensi dan sebagai dominasi patriarki. Batas antara posisi kesalehan sebagai agensi dan kesalehan sebagai dominasi patriarki menjadi isu yang masih diperbincangkan oleh sarjana feminis Islam.

Secara khusus, Rachel Rinaldo menggunakan konsep *pious agency* (kesalehan agensi) dari Saba Mahmood dengan memasukan modifikasi. *Pious critical agency* (PCA) yang diusung Rinaldo memposisikan agen sebagai subjek yang memiliki kemampuan otoritas untuk mendiskusikan/mengkritik teks-teks Islam. Kritik dan interpretasi dilakukan sebagai manifestasi keterlibatan perempuan dalam produksi pengetahuan⁶. Jika pendekatan Mahmood dalam menggunakan konsep agensi, digunakan dalam ranah individu untuk mencapai kesalehan dalam Islam. Sementara Rinaldo mengembangkan analisisnya untuk menguji kontestasi pergerakan feminis Muslimah dan Muslimah konservatif, dalam khususnya di ruang publik Indonesia.

Artikel ini berfokus pada penelusuran produksi pengetahuan gender yang menjadi isu perhatian di intelektual kalangan pesantren, khususnya jaringan yang membentuk Kongres Ulama Perempuan Indonesia. Melalui pendekatan genealogi, tulisan ini bermaksud menyelidiki wacana pengetahuan gender dalam intelektual pesantren, dan bagaimana wacana tersebut tersebar dalam diskursus ruang publik Indonesia. Pendekatan genealogi, diaplikasikan untuk mengeksplorasi posisi perempuan pada wacana ke-Islaman melalui periodisasi waktu tertentu. Posisi ini berkaitan dengan peran dan fungsi perempuan dalam menegosiasi dimensi spiritualitas yang berhadapan dengan dominasi laki-laki sebagai agen pengetahuan. Hal tersebut berkaitan dengan konsep yang diajukan Foucault tentang *power* (kuasa) dan *knowledge* (pengetahuan). Foucault membedakan bentuk kuasa sebagai strategi antar berbagai pihak yang merdeka, kekuasaan dominasi dan kekuasaan

dari pemerintah (*government*)⁷.

Sebagai warga kelas dua/ *second class*, perempuan memiliki limitansi tertentu dalam mengakses kesalehan keagamaan terhadap sumber-sumber keagamaan. Kuasa pengetahuan dalam pesantren menjadi tradisi superioritas laki-laki yang memiliki ilmu, kepintaran, termasuk karisma dibandingkan perempuan. Dengan memahami konteks sosial, pendekatan genealogi mencoba memahami dan membongkar pola-pola pengetahuan arus utama dalam diskursus sejarah pengetahuan gender dalam arus pemikiran intelektual pesantren. Tradisi pengetahuan bias gender tersebut terus, direproduksi berulang-ulang melalui institusi pendidikan sebagai pembenaran. Hasil diskursif tersebut menjadi arus utama yang terus disosialisasikan melalui keluarga dan masyarakat yang telah jatuh pada normativitas diskursus tersebut. Pendekatan genealogi juga bisa digunakan dalam melihat episteme isu perempuan pesantren yang eksis dalam ruang publik (*public sphere*). Ruang publik menjadi sarana intelektual pesantren menegosiasikan diskursus yang mempengaruhi publik.

Ruang publik mencoba ditelusuri dari beberapa kejadian di masa lalu yang memiliki relasi dengan ruang publik saat ini. Dengan menggunakan perspektif masa kini, kejadian di masa lalu mencoba ditulis dalam tulisan ini. Mengambil inspirasi dari Jurgen Habermas dalam menggambarkan masyarakat Eropa sebagai ruang publik kaum borjuis, tulisan ini juga menyajikan perdebatan antara kelompok Islam pro-feminisme dan anti-feminisme melalui ruang digital. Ruang publik digital digunakan sebagai ekspresi tempat wacana disebarluaskan melalui kanal-kanal media sosial maupun situs web.

Menguatnya digitalisasi agama di Indonesia pasca Orde Baru, berangkat dari kebebasan pers yang semakin terbuka dan munculnya teknologi-teknologi baru. Peralihan ini terjadi dalam distribusi pengetahuan agama dari media cetak bertransisi menjadi *platform* digital⁸. Menguatnya internet di ruang publik Indonesia, memunculkan

⁷ Michel Foucault, "The Subject and Power," in *Readings in Contemporary Political Sociology*, ed. Nash Kate (Wiley-Blackwell, 2000), 17.

⁸ Nadirsyah Hosen, "Online Fatwa in Indonesia: From Fatwa Shopping to Googling a Kiai," in *Expressing Islam* (ISEAS Publishing, 2008), 159–73.

⁶ Rachel Rinaldo, "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency," *Gender & Society* 28, no. 6 (2014): 824–46.

versi-versi interpretasi atas pemahaman Islam yang beragam, termasuk eksklusivitas dalam memahami Islam⁹. Di sisi yang lain, penggunaan internet oleh pemikir Islam liberal di Indonesia berperan membentuk diskursus Islam, dan membangun jaringan lingkaran dengan orang-orang yang berpikiran progresif¹⁰.

Tulisan ini terinspirasi dari peristiwa beberapa tahun yang lalu saat feminis Islam Indonesia, aktivis perempuan dan para pemikir progresif, menyelenggarakan Kongres Ulama Perempuan Indonesia tanggal 25-27 April 2017. Lebih dari 1500 undangan menghadiri kongres, dari berbagai latar belakang¹¹. Terselenggaranya KUPI diinisiasi oleh produk pemikir dari pesantren yang terafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU), yang memiliki jaringan pesantren di seluruh Indonesia. Pesantren menjadi salah satu representasi corong-corong suara dalam budaya demokrasi yang menciptakan diskursus Islam Indonesia.

Beberapa kajian di Indonesia yang membahas tentang perempuan pesantren dan pengetahuan gender dan Islam, gender dan politik, gender dan demokrasi telah berhasil didemonstrasikan oleh beberapa peneliti. Kajian gender dalam konteks wacana presiden perempuan dibahas oleh Harder¹² dan Robinson¹³, poligami dalam budaya demokrasi pasca reformasi dituliskan oleh Brenner¹⁴, dan gerakan kesalehan agensi feminis Islam kritis dibahas oleh Rinaldo¹⁵.

Dari hasil penelusuran, **tulisan ini berargumen bahwa**, agensi ulama perempuan dalam penciptaan diskursus pengetahuan gender di Indonesia memiliki kontribusi dalam negosiasi ruang publik. Agensi perempuan ulama¹⁶ melalui pengalaman kodrat biologis yang membentuk etika personal, menjadi modal dalam merumuskan kaidah hukum Islam berbasis gender. Melalui arena publik, diskursus gender dan Islam menjadi dasar penciptaan pengetahuan dan menyebarnya diskursus etika publik bermasyarakat. Ruang publik digital pasca Reformasi menjadi salah satu sarana aktivisme dalam arus demokrasi, sehingga membentuk disiplin Islam dan gender di Indonesia.

Untuk memaparkan hasil penelitian, tulisan ini akan dimulai dengan terciptanya pendidikan perempuan di Indonesia awal abad ke-20, bagaimana produksi pengetahuan di pesantren tercipta, interpretasi terhadap teks dan konteks, jaringan LSM yang membentuk KUPI, serta diskursus gender dan Islam di ruang publik Indonesia.

Preseden Pendidikan Perempuan

Jika kita lihat ke belakang pada konteks historis, pergerakan perempuan Indonesia awal abad ke-20 salah satunya berkonsentrasi pada bidang pendidikan. Pergerakan pada bidang pendidikan pada masa itu, diinisiasi oleh kesadaran perempuan akan pentingnya kesetaraan pendidikan bagi kaum perempuan pribumi. Konteks sosial yang terjadi saat itu yang terlalu menaruh perhatian pada pendidikan pribumi priyayi, di sisi lain mendorong para perempuan pribumi priyayi untuk membuka kelas perempuan pribumi kelas bawah. Kesadaran ini dapat dilihat sebagai gerakan intelektual organik yang mencoba menciptakan iklim pendidikan yang ramah kepada pribumi, terutama kalangan perempuan.

Kartini dan Dewi Sartika, merupakan simbol intelektual pendobrak agar perempuan memperoleh pendidikan, walaupun dengan latar

⁹ Merlyna Lim, "Islamic Radicalism and Anti-Americanism in Indonesia: The Role of the Internet," 2005.

¹⁰ Muhamad Ali, "The Internet, Cyber-Religion, and Authority: The Case of the Indonesian Liberal Islam Network," in *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia* (Routledge, 2011), 117–38.

¹¹ Tim KUPI, "Dokumen Resmi Proses Dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia," *Cirebon: KUPI*, 2017.

¹² Pieterella van Doorn-Harder, "The Indonesian Islamic Debate on a Woman President," *SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 2002, 164–90.

¹³ Kathryn Robinson, "Islam, Gender, and Politics in Indonesia," in *Islamic Perspectives on the New Millennium* (ISEAS Publishing, 2004), 183–96.

¹⁴ Suzanne Brenner, "Democracy, Polygamy, and Women in Post-Reformasi Indonesia," *Social Analysis* 50, no. 1 (2006): 164–70.

¹⁵ Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia* (Oxford University Press, 2013).

¹⁶ Terminologi Perempuan Ulama adalah seseorang/ kelompok yang terlahir sebagai perempuan secara biologis dengan pemahaman sensitivitas gender maupun tidak memilikinya. Sementara Ulama Perempuan adalah seseorang/ kelompok baik dari perempuan maupun laki-laki yang memiliki pembelaan terhadap isu gender (KUPI, 2017, 18-19).

belakang dan konteks budaya yang berbeda. Keduanya, merupakan aktor yang terlibat dari hasil kebijakan Politik Etis Belanda yang salah satu isinya adalah tentang program pendidikan. Relasi Kartini yang luas dengan Marie Ovink-Soer yang menjadi korespondensinya sekaligus mengajarkan tulis menulis berbahasa Belanda, dan Stella Zeehandelaar sebagai korespondensi surat menyurat, menjadi bekal awal kesadaran kartini terbentuk. Sebagai anak seorang Bupati Jepara, Kartini bergerak untuk mendobrak feodalisme Jawa dan kolonialisme yang melekat di struktur masyarakatnya, dengan melihat semangat nasionalisme dan kesetaraan menjadi senjatanya¹⁷.

Sementara, Dewi Sartika melalui sekolah Kautamaan Istri mendidik perempuan untuk terampil menjadi seorang istri dan ibu yang cekatan. Konteks yang dilihat Dewi Sartika saat itu terdorong dari perlakuan sewenang-wenang perempuan oleh bangsawan karena tidak memiliki keterampilan apapun. Dewi Sartika mencoba mendidik perempuan melalui *bargaining power* agar setara melalui realitas keluarganya, sedangkan Kartini menjadikan pengalamannya selama mempelajari khazanah pengetahuan modern untuk dasar perjuangannya¹⁸.

Pada 1914 sekolah perempuan yang merepresentasikan Islam mulai dibuka di wilayah Kauman oleh Siti Walidah di Yogyakarta yakni *Sopo Tresno*. Awal berdiri sebagai misi membuka pendidikan perempuan kalangan pribumi buruh pabrik dan kalangan asisten rumah tangga. *Sopo Tresno* merupakan awal mula pendidikan perempuan Muhammadiyah, yang beberapa waktu selanjutnya bertransformasi menjadi Aisyiyah pada 1917¹⁹. Tahun 1919 pendidikan perempuan berbasis pesantren berdiri di Pesantren Denanyar Jombang. Nyai Nur Khadijah sebagai penggagas pesantren putri yang membuka kelas putri untuk

keluarga dan tetangga terdekat dengan sistem kelas Informal. Baru pada 1930, dari sistem pembelajaran informal tersebut, bertransformasi menjadi pembelajar formal dengan sistem kelas²⁰.

Sementara, di Sumatera Barat tahun 1923, Rahmah el-Yunusiah menjadi penggagas pendidikan perempuan melalui sekolah Diniyah li al-Banat/ Diniyah Putri. Latar belakang yang mendorong didirikannya Diniyah Putri adalah karena perempuan memiliki ranah permasalahan sendiri yang berbeda dengan laki-laki, terutama dari perspektif agama. Berdirinya Diniyah Putri menjadikan perempuan memperoleh pengetahuan dan pengalaman yang berhak memutuskan masalah sendiri²¹.

Para perempuan awal yang memiliki perhatian pada aspek pendidikan perempuan adalah mereka yang datang dari kaum elit. Selain modal sosial dan budaya yang dimiliki, pendirian tempat belajar bagi perempuan harus melalui negosiasi yang rumit, baik dari struktur budaya masyarakatnya maupun dari lingkaran keluarganya. Proses afirmasi yang dilakukan berasal dari dirinya sendiri sebagai perempuan dan juga dorongan ataupun perizinan yang diberikan oleh suami maupun keluarganya. Pada tahap ini, model pendidikan untuk perempuan masih pada tahap skala kecil serta koneksi pergerakan antar sekolah dengan di luar daerah yang masih terbatas.

Pesantren dan Produksi Pengetahuan Islam

Pesantren sebagai lembaga pendidikan yang berperan dalam penyebaran pengetahuan Islam, menjadi penentu terjadinya proses diskursif pengetahuan Islam di Indonesia. Dalam penyebaran keilmuan, pesantren sangat kental dengan tradisi penggunaan *sanad* (rantai keilmuan antara generasi). *Sanad* berfungsi sebagai mata rantai transmisi keilmuan di antara guru dan murid secara berturut-turut. Fungsi ini sebagai legitimasi validitas keilmuan Islam yang

¹⁷ Raden Adjeng Kartini and Joost Coté, *Kartini: The Complete Writings 1898-1904* (Monash University, 2013), 15-18.

¹⁸ Esthi Susanti Hudiono and Seruni Bodjawati, *Perempuan-Perempuan Menggugat: Literasi Rupa Sejarah Perempuan Indonesia* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2019), 43-46.

¹⁹ Jarot Wahyudi, "Nyai Ahmad Dahlan: Penggerak Perempuan Muhammadiyah," *Di Burhanuddin, Jajat. Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002, 46-51.

²⁰ Eka Srimulyani, *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia: Negotiating Public Spaces* (Amsterdam University Press, 2012), 38.

²¹ Junaidatul Munawaroh, "Rahmah Al-Yunusiah: Pelopor Pendidikan Perempuan (Rahmah El-Yunusiah: The Pioneer of Education for Women)," *Ulama Perempuan Indonesia (Indonesian Women Ulama)*, Ed. Jajat Burhanuddin. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama and PPIM IAIN Jakarta, 2002, 1-38.

bisa dipertanggungjawabkan. *Sanad* berlangsung dari zaman Nabi Muhammad dan sahabat hingga berlangsungnya masa demi masa saat pengetahuan bisa diakses. *Sanad* dalam tradisi hadis, yang berupa teks dan rantai keilmuan bisa tereduksi, adanya penambahan narasi, ataupun bisa juga mengalami distorsi atas maksud yang asli dari Nabi Muhammad²².

Sanad di pesantren berupa genealogi santri/yah yang memiliki hubungan ilmu sampai kepada gurunya, hingga sampai seterusnya terhubung dengan Imam mazhab terus sampai Nabi Muhammad. Dalam pesantren di Indonesia, tradisi ini tidak terlepas melalui rantai pengetahuan Kholil Bangkalan yang menimba ilmu dari Mahmud Termas, dan Nawawi Banten. Khalil Bangkalan membawa keilmuan ulama Jawi dari Mekah untuk disebar di pesantren²³.

Dari berbagai transmisi keilmuan, yang masih dipertahankan adalah pemahaman *misogynist hadiths* melalui berbagai pesantren di Indonesia²⁴. *The misogynist hadiths* merupakan sebuah upaya cara pandang terhadap teks hadis yang memiliki kecenderungan negatif terhadap perempuan yang ditempatkan sebagai objek teks. Implikasi cara pandang tersebut dipengaruhi oleh dominasi laki-laki dalam produksi pengetahuan sepanjang sejarah Islam yang mentradisi. Pemahaman struktur *misogynist hadiths* terus menerus disosialisasikan dalam budaya pesantren sebagai sebuah kebenaran tunggal, di samping sebagai cara untuk mempertahankan *status quo* kuasa dari laki-laki.

Kitab kuning yang dijadikan rujukan populer dalam pembahasan relasi gender antara suami-istri di pesantren misalnya *Uqud al-Lujjayn fi Bayan Huquq al-Zawjain* karangan Nawawi Banten. Kitab tersebut menjelaskan relasi pasangan suami-istri, termasuk dalam memposisikan kewajiban perempuan dalam relasi seksualitas. Beberapa penggambaran dalam kitab tersebut memiliki fokus pada identitas jati diri perempuan, perilaku seksual, tindakan seksual dan orientasi

seksual²⁵. Syaikh Nawawi sebagai pengarang kitab tersebut, misalnya mendemonstrasikan jika istri adalah tawanan bagi suami. Syaikh Nawawi juga memberikan pandangan, jika perempuan keluar rumah harus memperoleh izin dari suami yang selalu menyertainya²⁶.

Jaringan LSM yang Melahirkan Kongres Ulama Perempuan Indonesia

Pada dekade 1980 hingga saat setelah reformasi beberapa pemikir dengan latar belakang NU mendirikan Lembaga Swadaya Masyarakat, yang berkonsentrasi pada pemberdayaan masyarakat berbasis pesantren. Misalnya, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), Rahima, Fahmina, dan Alimat. Bagian tulisan ini akan mendeskripsikan sejarah singkat beberapa LSM dan visi misinya, dalam memproduksi pengetahuan ke-Islaman menggunakan perspektif gender, yang nantinya berperan sebagai LSM jaringan pembentuk Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI).

P3M dipimpin oleh Masdar Farid Mas'udi, memiliki tujuan awal pemberdayaan masyarakat pesantren. Didirikan pada 1983, P3M melakukan pelatihan untuk menumbuhkan kesadaran kritis cara beragama di arus perkembangan zaman yang dinamis. Pandangan baru tersebut misalnya melahirkan pendekatan sensitivitas gender dalam program *fiqh an-Nisa* pada 1994, dengan fokus interpretasi ulang pemahaman fikih pada hak-hak reproduksi perempuan. Pembacaan teks-teks yang mengandung makna gender menggunakan formula *qath'i* dan *zhanni* yang dicetuskan Masdar. Isu tentang ranah kekeluargaan, sosial, kemasyarakatan, termasuk analisis gender dikategorikan sebagai teks *zhanni*, sehingga interpretasi pada teks ini masih mungkin dilakukan²⁷. P3M melakukan studi terhadap salah

²² Andreas Görke, "Muhammad," *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, 2020, 75–90.

²³ Jajat Burhanudin, *Ulama Dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Politik Muslim Dalam Sejarah Indonesia* (Noura Books, 2012), 190-193.

²⁴ Marhumah, "The Roots of Gender Bias."

²⁵ Ainaul Mardhiyyah, "Konstruksi Seksualitas Perempuan Dalam Literatur Pesantren Klasik: (Studi Terhadap Kitab Uqud al-Lujjayn Karya Nawawi al Bantani)," *PALASTREN Jurnal Studi Gender* 6, no. 1 (2016): 57–88.

²⁶ Farid Muttaqin, "Progressive Muslim Feminists in Indonesia from Pioneering to the next Agendas," 2008, 56.

²⁷ Masdar Farid Mas'udi, *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Penerbit Mizan, 1997), 29-37.

satu kitab yang banyak dijadikan sumber belajar di pesantren, tentang etika relasi suami-istri dalam berkeluarga. Kitab tersebut adalah *Uqud al-Lujjain* salah satu karya ulama besar asal Banten yakni Nawawi Bantani (1813–1893).

FK3 meneruskan langkah P3M melalui salah satu anggotanya, Husein Muhammad yang membuat forum kajian tersendiri dalam Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) dengan fokus studi teks-teks Islam. Husein Muhammad membangun basis epistemologi tafsir gender berdasarkan khazanah Islam klasik dan kontemporer. Analisis FK3 yang telah dilakukan selama beberapa waktu, menilai jika basis argumen Nawawi Bantani dalam kandungan *Uqud al-Lujjain* menggunakan referensi yang lemah (*dhaif*) dan palsu (*maudhu*). FK3 menekankan pentingnya metode pembaharuan (*ijtihad*), daripada hanya menjadi pengikut buta (*taqlid*)²⁸.

Rahima didirikan di Jakarta pada 2001, dengan keanggotaan yang berafiliasi pada Nahdlatul Ulama. Anggota Rahima datang dari Intelektual kelas menengah atas yang mengenyam pendidikan di pesantren, ataupun pernah berkuliah, serta memiliki koneksi dengan feminis maupun aktivis HAM masa pergerakan reformasi. Nama Rahima berasal dari derivasi bahasa Arab yang memiliki arti “*rahim*” ataupun kandungan. Program utama Rahima adalah pengkaderan ulama perempuan (PUP) yang diinisiasi pada 2005. Rahima mengadopsi metodologi pendekatan dari *fiqhunnisa* programnya P3M, yang menekankan model pendekatan kontekstualisasi untuk memahami ayat. Rinaldo memberikan konsep model pembacaan yang dilakukan Rahima sebagai “*pious critical agency*”²⁹.

Pembacaan ini melibatkan perempuan sebagai subjek untuk aktif menafsirkan sebuah produk hukum dalam diskursus gender Islam, yang selama ini hanya terkooptasi oleh ulama laki-laki. Pendekatan ini juga mempertimbangkan beberapa aspek dalam teologi Qur'an dan hadis, kitab klasik, serta perkembangan regulasi nasional dan internasional, dengan mempertimbangkan pengalaman perempuan. Salah satu program yang

diusung rahima, juga melalui *tadarus* sebagai model pembelajaran kepada calon kader dengan pembahasan tema seperti perspektif gender, perubahan sosial, analisis sosial, diskursus metodologi dalam Islam. Program tersebut dilakukan sebagai langkah dalam dakwah transformatif. Pengkaderan Rahima dilakukan sebagai pendekatan pemberdayaan komunitas yang menggunakan sumber, tradisi dan modal pengetahuan yang sudah dimiliki calon kader, untuk menganalisis teks-teks gender dalam Islam “*Building Community-Based Authority*”³⁰.

Fahmina didirikan pada 2001 bergerak pada kajian isu keadilan sosial, demokrasi, pluralisme yang menggunakan perspektif gender. Fahmina berasal dari *fahmun* dalam bahasa Arab yang memiliki arti pemahaman/ perspektif. Imbuan “na” (*nahnu*) yang memiliki arti “kita”, menjadikan Fahmina secara harafiah berarti “nalar/ pemahaman kita” terhadap suatu hal. Tujuan awal dari Fahmina didirikan adalah untuk santri/ santriyah yang telah lulus pesantren, guna membentuk forum kajian keIslaman di Cirebon yang berbasis pesantren³¹.

Fahmina membawa ideologi perjuangan sebagai basis gerakan di masyarakat, yang memiliki sifat apolitis, jauh dari kekuasaan politik praktis. Sebagai LSM, Fahmina membuka diri terlibat kerjasama dengan masyarakat multi etnis, budaya, agama dan gender³². Dalam mengimplementasikan dan menyebarkan jaringan keanggotaan visi dan misi, terdapat tiga perspektif pendekatan Fahmina. Perspektif itu sebagai dasar perspektif dalam isu kesetaraan dan keadilan gender, yaitu Islam-demokrasi, Islam-otonomi komunitas, dan Islam-gender. Program ini dilakukan melalui berbagai praktik sosial seperti penanggulangan *trafficking*, pendampingan korban KDRT, buruh migran melalui sebuah lembaga advokasi *Women Crisis Center* (WCC).

Alimat diinisiasi oleh Komnas Perempuan,

²⁸ Muttaqin, “Progressive Muslim Feminists in Indonesia from Pioneering to the next Agendas.”, 86-86.

²⁹ Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*, 10.

³⁰ Nor Ismah, “Destabilising Male Domination: Building Community-Based Authority among Indonesian Female Ulama,” *Asian Studies Review* 40, no. 4 (2016): 491–509.

³¹ Neng Dara Affiah, *Potret Perempuan Muslim Progresif Indonesia* (Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017), 249.

³² Natsir, Lies-Marcoes et al., *Peta Gerakan Perempuan Islam Pasca Orde Baru* (Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina (ISIF), 2012), 281.

yang kemudian dibentuk tanggal 12 Mei 2009 oleh beberapa aktivis gender di Jakarta. Alimat dalam bahasa Arab sebagai bentuk plural dari bentuk tunggal “*Alimah*”, yang berarti perempuan berilmu atau bisa dimaknai sebagai ulama perempuan. Alimat menghadirkan perempuan sebagai subjek dan digunakan sebagai perspektif dalam diskursus keadilan gender Islam. Keanggotaan Alimat berasal dari anggota di Komnas perempuan, Aisyiyah, Fatayat, Rahima, Fahmina, Perempuan Pembela Buruh Migran, LAKPESDAM NU, Koalisi Perempuan Indonesia (KPI), Pemberdayaan Perempuan Kepala Keluarga (Pekka), Pusat Studi Gender IAIN Pekalongan Universitas Pancasila, serta Pusat Studi Wanita UIN Yogyakarta³³.

Alimat membedakan istilah *female ulama* dan *women ulama*. *Female ulama* mengacu pada kondisi biologis seorang yang secara kodrati memiliki identitas seksual perempuan. Sementara, *women ulama* memiliki konotasi pada sarjana/ tokoh Islam yang memiliki pemikiran tentang keadilan gender, yang secara biologis baik datang dari laki-laki maupun perempuan³⁴. Kehadiran Alimat untuk “menentang” dominasi ulama yang banyak direpresentasikan oleh ulama laki-laki. Kehadirannya juga sebagai bentuk klaim jika perempuan adalah manusia yang sama-sama bisa memproduksi pengetahuan keIslaman. Visi Alimat secara umum sebagai gerakan mewujudkan keadilan dan kesetaraan keluarga dalam perspektif Islam.

Beberapa LSM tersebut menjadikan feminisme dan gender sebagai alat analisis, untuk mengadvokasi hak-hak perempuan yang berangkat dari rekonstruksi atas pemahaman Qur’an dan Hadis. Sesuai dengan konsep yang diajukan oleh Margot Badran tentang feminisme Islam, bahwa gerakan feminisme dalam Islam menggunakan pendekatan yang berbasis Qur’an dalam analisisnya. Ajaran patriarki yang sering dijadikan legitimasi oleh Islam konservatif karena

faktor agama, menurut kelompok feminisme Islam tidak sesuai prinsip dasar Qur’an tentang kesetaraan dan keadilan gender³⁵. Pertemuan antara semangat feminisme di antara organisasi perempuan Islam di Indonesia, menurut Harder juga karena banyak anak muda pesantren generasi 1980-90-an yang juga mengenyam pendidikan di universitas. Proses integrasi keilmuan Islam dan sekuler menjadikan inspirasi dasar semangat pergerakan perempuan. Banyak dari perempuan yang belajar di universitas turut bergabung bersama organisasi pergerakan seperti PMII, termasuk menjadi bagian dari Fatayat NU setelah lulus³⁶.

Polemik Presiden Perempuan Pasca Reformasi

Debat politik setelah era Presiden Habibie lengser pada 1999, salah satunya adalah seorang presiden. Polemik ini muncul karena salah satu oposisi partai orde baru yakni Megawati Soekarno Putri menjadi berpeluang besar mencalonkan presiden. Sebelumnya, debat perempuan untuk memimpin sebuah negara, juga memuncak pada 1997, ketika itu Siti Hardijanti Rukmana (Tutut) putri dari Soeharto dirumorkan akan menjadi wakil presiden dalam pemilihan umum terakhir rezim Orde Baru. Walaupun akhirnya rumor tersebut hanya sebagai kabar yang mencuat hanya sebentar.

Perdebatan yang dilakukan oleh kelompok Islam muncul dalam Musyawarah Nasional (Munas) NU pada November 1997 digelar di Lombok Nusa Tenggara Barat. Hasil musyawarah memberi garis besar putusan, bahwa tidak ada halangan bagi perempuan untuk menempati posisi tinggi di pemerintahan baik presiden maupun wakil presiden. Putusan tersebut sesuai dengan Mukhtamar Alim Ulama NU 1983, yang menjadi dasar bolehnya perempuan menjadi wakil presiden. Walaupun pada Mukhtamar 1983, perempuan masih tidak diperkenankan menjadi presiden³⁷. Walaupun ada sebagian ulama yang tidak puas dari hasil Munas, yang kemudian mengkaji ulang rumusan fatwa dengan hasil, jika

³³ Kodir, Faqih Abdul, Muthmainnah, Yulianti, and Sopar-
ianti, Pera, *Tanya Jawab Seputar RUU Penghapusan
Kekerasan Seksual Dari Pandangan Kongres Ulama
Perempuan Indonesia (KUPI)*, ed. Nakhoi and Fayu-
mi, Badriyah (ALIMAT-KUPI- KOMNAS PEREM-
PUAN., 2020), 85-86.

³⁴ Nina Nurmila, “The Current Battles between Progres-
sive and Conservative Muslim Women in Indonesia,”
Agenda: Jurnal Analisis Gender Dan Agama 2, no. 1
(2020): 1–9.

³⁵ Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Re-
ligious Convergences* (Simon and Schuster, 2013), 4.

³⁶ Pieternella van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam:
Reading the Qu’ran in Indonesia* (University of Illinois
Press, 2006), 131-151.

³⁷ Robinson, “Islam, Gender, and Politics in Indonesia.”

perempuan hanya bisa menjadi wakil presiden bukan menjadi presiden³⁸.

November 1998 Kongres Umat Islam Indonesia (KUII) mengadakan pertemuan untuk merespon kedudukan perempuan sebagai kepala negara. Kongres dilaksanakan atas rekomendasi MUI yang berasal dari berbagai delegasi kelompok Islam di Indonesia. Keputusan kongres bukan merupakan sebuah keputusan resmi MUI, melainkan hanya sebagai sarana dalam berdiskusi fikih politik (*fiqh as-Siyasah*). Namun delegasi laki-laki berjumlah 2000, hanya 132 delegasi yang datang merepresentasikan perempuan. Hasil KUII memutuskan jika seorang presiden dan wakil presiden mutlak dipimpin oleh laki-laki dan beragama Islam, bukan perempuan. Pernyataannya mengutip surah an-Nisa ayat 34, sekaligus sebagai penegas perempuan tidak pantas terlibat di ruang publik, dan laki-laki memiliki tanggung jawab memimpin perempuan. Beberapa anggota NU konservatif yang menghadiri kongres KUII, dengan tegas menolak kepemimpinan perempuan. Kubu konservatif tetap melestarikan pandangan lamanya, termasuk menolak hasil Munas di Lombok yang mayoritas menyetujui keputusan tentang presiden perempuan³⁹.

Seminar bertajuk "*Fiqhunnisa: Tafsir Wacana Gender dalam Kontekstualisasi Pemikiran Islam Klasik*" dikaji dalam kongres Muktamar NU di kediri Juli 1999. Said Aqil Siradj sebagai pemimpin Muktamar mengumumkan hasil muktamar, jika pemahaman terhadap Islam tentang perempuan selama ini belum dipahami secara utuh. Pemahaman ini memungkinkan terjadinya rekonstruksi teks ke-Islaman. Kemudian tiga hari setelah Muktamar berlangsung, Said Aqil menyampaikan pernyataan jika 70% ulama NU memandang perempuan berhak untuk menjadi presiden⁴⁰.

Dinamika NU menanggapi isu perempuan menjadi seorang pemimpin di ruang publik, mengalami beberapa titik keputusan yang tidak pernah final. Jika ditarik sejarah keputusan NU, pada 1957 NU mengeluarkan fatwa jika

perempuan boleh menjadi anggota legislatif, dan pada 1961 perempuan boleh memegang kekuasaan tertinggi sebagai kepala desa. NU tidak pernah secara resmi memberikan larangan perempuan berada di puncak tertinggi sebagai pemimpin. Sebagai penekannya, perempuan dibolehkan ketika memiliki kapasitas pengetahuan, bukan penekanan berdasarkan karena dia perempuan. Nyai Khoiriyah Hasyim, Nyai Mahmudah dan Nyai Fatimah dalam dekade 1950-1960 bahkan mampu menduduki posisi penting di ruang parlementer⁴¹.

Debat Poligini

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) versi 2016-2020 mendefinisikan poligami sebagai perkawinan yang membolehkan istri atau suami memiliki lebih dari satu orang. Akan tetapi terminologi poligami mengalami pergeseran konotasi makna menjadi laki-laki dengan Istri yang lebih dari satu di waktu bersamaan. Terminologi khusus dalam KBBI yang menyebutkan suami dengan istri lebih dari satu dalam waktu bersamaan disebut Poligini. Proses pemaknaan dalam bahasa menjadi sangat dinamis ketika bergulir di masyarakat luas, dalam tulisan ini terminologi poligini akan digunakan untuk menyebut laki-laki dengan istri lebih dari satu istri pada waktu bersamaan.

Berdasarkan pada Undang-Undang Perkawinan 1974, basis argumen dalam pernikahan adalah monogami. Saat pengesahan UU Perkawinan 1974, awalnya juga mendapatkan resistensi dari kelompok konservatif Islam, yang menganggap UU Perkawinan menyalahi hukum dasar Islam. Dalam UU Perkawinan 1974, poligini dilarang, kecuali untuk keadaan yang spesifik seperti tidak bisa hamil dan ketidakmampuan secara fisik untuk mengisi kewajiban sebagai pasangan. Pengecualian itu juga harus melalui izin dari istri jika suami berniat untuk poligini. Dampaknya, suami justru memilih untuk menikah lagi dengan kontrak secara sembunyi-sembunyi atau rahasia. Ironisnya lagi, asas monogami dalam UU Perkawinan yang mengizinkan suami untuk berpoligami atas izin istri, justru mendapat kelonggaran dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) tahun 1991, yang menekankan jika istri menolak untuk dipoligini dengan syarat tertentu,

³⁸ Robin L Bush, "Women's Discourse in Nahdlatul Ulama Society: Debate for a New Form," *Tashwirul Afkar: Journal on Reflection of Religious and Cultural Thought*, no. 1 (2008): 127-35.

³⁹ Robinson, "Islam, Gender, and Politics in Indonesia."

⁴⁰ Robinson.

⁴¹ van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam: Reading the Qu'ran in Indonesia*, 81.

maka Pengadilan Agama bisa menggantikan izin tersebut⁴².

Nurmila berargumentasi seputar diskursus poligami dalam pandangan Islam di Indonesia, terdapat 3 kelompok yang berbeda. Perbedaan ini berdasar pada penafsiran Qur'an surah an-Nisa ayat 4. Pertama datang dari kelompok yang memiliki pandangan tekstualis terhadap cara penafsiran, dan mendukung poligami secara mutlak. Kelompok kedua memiliki cara pandang semi-tekstualis, yang percaya jika poligami dalam Islam diperbolehkan, selama memiliki kriteria tertentu yang disyaratkan. Kelompok ketiga datang dari kelompok kontekstualis yang berargumen jika poligini mutlak dilarang. Dari ketiganya, kelompok semi-tekstualis menjadi mayoritas di Indonesia yang memandang poligami diperbolehkan, menggunakan syarat tertentu. Kelompok ini juga berdasar pada kaidah yang ditetapkan pada UU Perkawinan 1974⁴³.

Iklim demokrasi yang selayaknya membebaskan perempuan dari subordinasi laki-laki, justru menjadikan perempuan kehilangan otoritasnya. Era reformasi bukan menciptakan pijakan emansipasi bagi perempuan, justru menjadikan perempuan semakin kehilangan kekuatan. Brenner, menganalisis faktor yang menjadi lemahnya legitimasi perempuan, datang dari regulasi Perda Syariah dan munculnya Islam fundamentalis. Kedua poin tersebut menyebabkan demokrasi di Indonesia melemahkan perempuan dan Brenner membandingkan aspirasi kemajuan perempuan di negara sekuler lebih terpenuhi di banding di Indonesia dengan mayoritas Islam⁴⁴.

Model Menafsir Teks, Konteks dan Kontekstualisasi Jaringan KUPI

Dalam interpretasi yang bias gender, pendukung kesetaraan gender memiliki kecenderungan argumentasi kontekstualis dibanding tekstualis terhadap Qur'an dan Hadis. Beberapa ayat yang memiliki kandungan aspek gender dapat dipahami melalui pendekatan historisitas konteks saat turunnya kewahyuan.

⁴² Siti Musdah Mulia, "Muslimah Reformis," *Bandung: Mizan*, 2005, 365.

⁴³ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* (Routledge, 2009), 80.

⁴⁴ Brenner, "Democracy, Polygamy, and Women in Post-Reformasi Indonesia."

Beberapa ayat dalam doktrin Islam, juga bisa datang dari warisan ide-ide ajaran Yahudi maupun Kristen. Misalnya riwayat Hadis Bukhari tentang proses awal manusia diciptakan, yaitu Adam dan Hawa dinilai menjadi pangkal bias gender dalam Islam⁴⁵. Warisan pengetahuan Islam yang mengandung orientasi pada *male centered* dari tradisi Islam klasik, berpotensi memarginalisasikan perempuan. Untuk menanggulangi tafsir hadis misoginis, beberapa Feminisme Islam menekankan pentingnya penggunaan interpretasi Qur'an yang paling pertama tentang penciptaan awal Adam dan Hawa.

Riffat Hassan menekankan pentingnya reinterpretasi teori penciptaan manusia, sehingga berimplikasi pada normalisasi gender yang diterima perempuan. Menurutnya, pada tataran teologis, Tuhan sebagai pencipta memiliki posisi tertinggi. Sementara hambanya sebagai yang diciptakan baik perempuan maupun laki-laki memiliki kesetaraan sebagai makhluk Tuhan⁴⁶. Sementara Amina Wadud melihat ulang pemahaman atas bunyi ayat *ayah-min-nafs wahidah dan zawj* dari Qur'an Surah an-Nisa ayat 1, yang banyak dipahami preseden peletak dasar misoginis. Pandangan atas ayat tersebut, menurut Wadud justru sebagai penegasan, kalau perempuan bukan tercipta dari rusuk Adam. Penciptaan manusia diciptakan dari satu realitas yang sama, dan keduanya baik perempuan dan laki-laki setara dihadapan Tuhan⁴⁷.

El-Fadl memberikan pemahaman tentang *Authority* (otoritas) dan *Authoritative* (otoritatif) dalam tradisi keilmuan Islam. Dua konsep tersebut memiliki legitimasi untuk menentukan syariat Islam menjadi pedoman di masyarakat Islam. Otoritas/ *authority* berhubungan dengan subjek yang mempunyai hak dalam memberikan pandangan terhadap agama/ fatwa. Sehingga, ketika fatwa yang berdasar pada keputusan/ opini tersebut disebarluaskan ke masyarakat, kemudian

⁴⁵ Nasaruddin Umar, "Gender Biases in Qur'anic Exegesis: A Study of Scriptural Interpretation from a Gender Perspective," *Hawwa* 2, no. 3 (2004): 337–63.

⁴⁶ Riffat Hassan, "Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women," *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 5, no. 9 (1996): 53–65.

⁴⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, USA, 1999), 18–20.

diterima menjadi rujukan hukum, maka sang pemberi fatwa tersebut menjadi figur yang otoritatif/ *authoritative*. El Fadl menambahkan, terdapat jenis otoritas dalam menafsirkan teks dalam Islam, yakni “*an authority*” dan “*in authority*”. Pertama, *an authority* lebih banyak dilekatkan kepada perempuan yang melihat keilmuannya yang memiliki sifat tidak otoritatif di struktur masyarakat. Keilmuan perempuan dalam menafsirkan teks, hanya dilihat sebagai kebijaksanaan, wawasan atau spiritualitas yang tidak memiliki nilai otoritatif di masyarakat. Kedua, *in authority* yang diposisikan sebagai keilmuan yang dimiliki oleh laki-laki. Dalam tradisi intelektual Islam, laki-laki memiliki posisi yang diakui oleh masyarakat-negara secara resmi (*official*), sehingga mempunyai kapasitas untuk mengeluarkan keputusan, pengaruh serta memiliki kapasitas berfatwa di masyarakat. Dalam hal ini, walaupun perempuan memiliki kapasitas keilmuan yang sederajat dengan laki-laki, akan tetapi perannya tidak diakui secara sosial karena tidak mendapat sebuah legitimasi otoritatif karena dia perempuan⁴⁸.

Berkembangnya peradaban juga membawa implikasi terhadap tersebarnya pengetahuan Islam dalam menafsir ayat gender masuk ke Indonesia. Tokoh pembaharu seperti Riffat Hassan, Amina Wadud, Asghar Ali, Nasr Hamid Abu Zayd membawa pemikiran teologi pembaharuan yang liberatif ke dalam jaringan lingkaran intelektual KUPI. Pengetahuan tersebut menyebar melalui seminar-seminar di kampus, buku terjemahan, maupun belajar secara langsung melalui diskusi tertutup⁴⁹. Peran LSM luar negeri seperti Ford Foundation juga turut menjadi sponsor dan kerjasama dalam pelatihan-pelatihan LSM di Indonesia yang fokus pada pemberdayaan gender.

Misalnya, Masdar sebagai bagian LSM dari kader P3M, melakukan kajian analisis kandungan kitab kuning yang dianggapnya memiliki isi yang sangat kaku. Rigiditas isi tersebut misalnya terdapat pembeda antara jenis teks untuk perempuan (*muannas*) dan teks untuk lelaki (*muzakkar*). Bahkan lebih jauh jenis teks yang

dikategorikan perempuan, sebenarnya adalah bagian dari teks laki-laki, atau jika ada sebuah teks umum dengan tata bahasa *muzakkar* di dalamnya juga bisa berlaku untuk perempuan. Arti kata *muannas* pada dasarnya adalah *an-nas*/ manusia, sebagaimana laki-laki yang merupakan bagian dari manusia (*annas*). Eksistensi perempuan yang menjadi entitas pembeda dengan laki-laki, dalam teks kitab kuning banyak diwakilkan oleh adanya kehadiran laki-laki. Begitu juga superioritas kekelakuan yang tergambar dari sifat Tuhan seperti ar-Rahman dan ar-Rahim. Bisa dikatakan jika penafsiran atas gambaran Tuhan adalah Tuhan dengan jenis laki-laki⁵⁰.

Masdar melakukan pembacaan atas teks-teks yang mengandung isu gender dengan metodologi *qath'iy* dan *zhanny*. Teks *qath'iy* diartikan dengan teks yang kekal, kandungannya tidak berubah, sifatnya jelas serta tegas, mengenai prinsip keadilan dalam Islam. Teks *zhanni* diartikan sebagai teks penjabar dari teks *qath'i* yang lebih memiliki sifat parsial dan kontekstual, sehingga dalam teks *qath'i* dimungkinkan untuk terjadinya perubahan hukum sesuai konteks peristiwa. Menurut Masdar, teks yang mengandung isu pada ranah kekeluargaan, sosial, maupun sosial kemasyarakatan dikategorikan sebagai jenis teks *zhanni*⁵¹.

Sementara Husein Muhammad sebagai intelektual dan kyai pemimpin pondok pesantren Dar al- Tauhid di Cirebon, menggunakan kerangka metodologi tauhid dalam kerja penafsirannya. Tauhid sebagai esensi fundamental teologi Islam disebut dapat memberikan opsi kesetaraan pada sensitivitas gender. Paradigma tauhid mengajarkan manusia untuk tidak melakukan aktivitas penindasan atas sesama manusia karena kelas sosial. Paradigma tauhid memandang jika, sejatinya hanya Tuhan sebagai dzat dengan kekuasaan absolut dengan kekuasaannya meliputi manusia. Tidak ada manusia yang statusnya di atas manusia lainnya. Pendekatan tersebut digunakan untuk menganalisis hukum-hukum yang diterapkan kepada laki-laki dan perempuan yang dipandang sama-sama memiliki derajat dan hak yang setara. Misalnya Husein mengutip sebuah ayat qur'an Surah al-Maidah ayat ke-8

⁴⁸ Khaled Abou El Fadl, “Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women,” 2001, 50.

⁴⁹ Nina Nurmila, “The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminist Discourse,” *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 1 (2011): 33–64.

⁵⁰ Masdar Farid Mas'udi, *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Penerbit Mizan, 1997), 155-156.

⁵¹ Mas'udi, 29-37.

yang dijadikan landasan argumen karena ayat tersebut mengandung “spirit keadilan sebagai bagian dari takwa kepada Allah⁵².”

Faqihuddin yang menyatakan dirinya sebagai murid yang banyak belajar dari Masdar dan Husein, menemukan sebuah kaidah dalam pembacaan teks yang sensitif gender dengan nama *Mubadalah*. Metode *Mubadalah* yang ditawarkan Faqih, menggunakan khasanah ilmu tafsir dan ilmu fikih klasik maupun kontemporer yang relevan. Teks-teks yang digunakan Masdar dan Husein yang sifatnya pasti (*qath'i*) partikular (*zhanny*), digunakan sebagai inspirasi dalam kerangka kerjanya. Metode *Mubadalah* tidak bisa terlepas dan berkesinambungan dari para kedua pemikir tersebut.

Mubadalah secara terminologi diartikan sebagai kesalingan, bentuk kerja sama dua pihak dengan makna saling mengganti, menukar, mengubah satu dengan lainnya secara timbal balik. *Mubadalah* juga menggunakan metodologi Tauhid sebagai analisis terhadap teks-teks yang mengandung gender. Dia juga terinspirasi pada pemikiran amina wadud yang menekankan pentingnya memahami sebuah teks pewahyuan yang turun dalam sistem patriarki. Asumsi ini menekankan, jika sebuah teks memiliki kecenderungan superioritas hanya untuk laki-laki dan perempuan berkedudukan inferior, berarti tafsiran tersebut dianggap menyombongkan diri dan menyekutukan Tuhan sebagai dzat dengan entitas yang maha tinggi.

Premis *mubadalah* didasarkan pada prinsip keislaman untuk laki-laki juga perempuan, melalui prinsip relasi kerjasama kesalingan. Dalam menafsirkan sebuah teks, posisi teks dijadikan sebagai objek yang terbuka untuk diinterpretasikan secara kontekstual. Jadi *mubadalah* bekerja dengan mengapresiasi nilai manusia yang universal sebagai penghormatan kepada dasar martabat manusia. Pembelaan kepada manusia, termasuk perempuan dalam hak-hak dasarnya, berimplikasi memberikan peluang kepada perempuan untuk terlibat dalam hak hidup secara luas, mengekspresikan agamanya, mampu berpikir mandiri, terlibat dalam perekonomian dan pada dunia sosial politik⁵³.

⁵² KH Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, Dan Negara* (IRCISOD, 2016), 110.

⁵³ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah* (IRCi-

Model praksis pendekatan *mubadalah* bisa diterapkan misalnya dalam memahami surah an-Nisa ayat (21) yang membahas pernikahan sebagai jalinan yang kuat (*mitsaqan ghaliza*). *Mubadalah* bisa juga diaplikasikan pada surah ar-Rum ayat (21) dalam konsep *sakinah* dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*), sehingga hubungan pernikahan menjadi sarana kemitraan sejajar antara suami-istri (*awliya*) yang terkandung pada penafsiran surah at-Taubah ayat (9). Hubungan pernikahan juga didasarkan pada pasangan yang saling melindungi dan menguatkan, sebagaimana pada surah al-Baqarah ayat (187) yang menganalogikan suami-istri sebagai pakaian satu sama lain yang menutupi (*hunna libasun lakum wa antum libasun lahunna*)⁵⁴. Metode tafsir *mubadalah* berimplikasi dalam relasi suami-istri yang setara, saling menghargai, saling mengisi dan menyayangi, bukan bentuk hubungan yang penuh dengan relasi kuasa penindasan antar pasangan. Metode ini memiliki titik netral yang juga berlaku untuk istri dalam memperlakukan suami untuk tidak mendominasi kuasa yang timpang.

Beberapa tokoh tersebut (tidak termasuk Masdar) menjadi suksesor penyelenggaran KUPI berlangsung. Walaupun tidak secara langsung menggunakan model pendekatan tafsir dari kedua tokoh, secara esensi KUPI menggunakan pendekatan universal pada lima prinsip syari'ah Islam: agama *hifdzu diin*, jiwa *hifdzu nafs*, akal *hifdzu aql*, keturunan dan martabat *hifdzu nasl wal irdl* dan harta kekayaan *hifdzu maal*. Tujuannya adalah melihat manusia dalam memenuhi hak dasar hidup dan memelihara keturunan⁵⁵. Harder melihat representasi Islam Progresif di Indonesia dalam arena produksi pengetahuan, menggunakan interpretasi hermeneutika Qur'an dan Hadis⁵⁶. Tesis tersebut agaknya berbeda dengan beberapa intelektual Islam di belahan dunia seperti amina wadud maupun Asma Barlas yang menekankan pentingnya esensi al-Quran sebagai basis argumen utama. Basis ini didasari atas keluhuran al-Quran sebagai firman Tuhan

SoD, 2019), 196.

⁵⁴ Kodir, 190.

⁵⁵ Kupi, “Dokumen Resmi Proses Dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia.”, 80.

⁵⁶ Pieterella van Doorn-Harder, “Translating Text to Context: Muslim Women Activists in Indonesia,” in *Women, Leadership, and Mosques* (Brill, 2012), 413–35.

yang menempati posisi tertinggi, dibandingkan jika menggunakan hadis yang mengandung banyak kecacatan metodologis untuk dijadikan sumber rujukan.

Menarik di sini bahwa kerangka berpikir dalam analisis gender yang digunakan KUPI, berasal dari mereka yang lahir secara normativitas sebagai laki-laki dengan berperspektif gender. Produktivitas menulis tokoh di atas menjadi sebuah karya yang banyak dipublikasikan melalui media daring maupun penerbit buku dengan segmen pembaca yang luas. KUPI melalui hasil rekomendasinya mengeluarkan tiga fatwa yakni kekerasan seksual, pernikahan anak, dan kerusakan lingkungan. Garis besar kandungan isi fatwa tersebut menekankan perlindungan dan aspirasi hak-hak pada perempuan. Perempuan dalam kasus pernikahan anak, kekerasan seksual dan kerusakan lingkungan menjadi korban karena relasi kuasa dalam sistem yang timpang. Analisis KUPI dalam mengeluarkan fatwa berangkat dari fenomena sosial yang terjadi dalam masyarakat dan menjadikannya sebagai bahan analisis, dengan mempertimbangkan dasar hukum dasar teks al-Qur'an, teks hadis, *aqwaalul* ulama, serta konstitusi. Kontekstualisasi hukum berdasar temuan-temuan observasi di lapangan, melalui sumber seperti Komnas Perempuan dan *United Nation for Women* menjadi data untuk diformulasikan dengan hukum dasar.

Dalam draft KUPI, tidak tertulis secara langsung hal yang menyatakan bahwa pemahaman lama atas penafsiran hukum Islam berimplikasi pada kekerasan seksual, pernikahan anak maupun kerusakan lingkungan. Walaupun tidak tertulis secara langsung, bukan berarti bisa dikatakan pengaruh pemahaman terhadap teks keagamaan tidak ada. Hal yang dilakukan oleh KUPI lebih berfokus pada hal apa yang sudah terjadi di lapangan, tanpa membahas apa yang mempengaruhinya. KUPI lebih berkonsentrasi melakukan langkah preventif dari apa yang pernah terjadi, untuk tidak terjadi kembali di masa mendatang dengan menyatakan dasar-dasar fatwa sebagai justifikasi. Rekomendasi fatwa tersebut juga diberikan kepada pihak-pihak yang terlibat di masyarakat seperti keluarga, lembaga pendidikan, pemerintah, tokoh agama dan lainnya.

Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) tahun 2017

Kongres Perempuan Indonesia pertama, pada 22-26 Desember 1928 di Yogyakarta, menjadi dasar setiap tahunnya di Indonesia dirayakan sebagai Hari Ibu. Dari Kongres Perempuan Indonesia pertama itu menghasilkan keputusan didirikannya Perikatan Perempuan Indonesia (PPI), dengan tujuan sebagai sarana aspirasi perempuan dalam konteks budaya kolonial tanpa terlibat dalam organisasi politik⁵⁷. Setelah 89 tahun dari kongres pertama, tepatnya pada 2017 kongres perempuan muncul kembali menggunakan *framework* Islam, Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) diselenggarakan bertempat di Pondok Pesantren Kebon Jambu al-Islamy, Cirebon. Kongres ini berhasil diselenggarakan dari jaringan, Rahima, Fahmina, Alimat dan yang secara garis besar berafiliasi dengan Afiliasi Nahdlatul Ulama. Dalam acara tersebut KUPI memiliki tujuan menghadirkan sosok perempuan sebagai subjek aktif otoritas keilmuan Islam, dengan mendapat posisi simetris dengan laki-laki. KUPI hadir sebagai wujud gerakan afirmatif untuk menampilkan ulama dari kalangan perempuan, yang selama ini dikooptasi oleh ulama laki-laki.

Selama ini, terminologi "ulama" banyak dimaknai secara umum untuk identitas seseorang berjenis kelamin laki-laki. Secara langsung, makna ulama untuk menyebut seorang perempuan menjadi terpinggirkan. Padahal *ulama* secara bahasa adalah bentuk jamak dari orang yang berilmu, sementara bentuk tunggalnya adalah *alim*. Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai representasi perkumpulan ulama, secara kuantitatif memiliki anggota perempuan yang lebih sedikit dibandingkan anggota laki-laki⁵⁸. Azyumardi Azra memiliki dua argumen yang menjelaskan absennya ulama perempuan di ruang publik Indonesia. Pertama, berkaitan dengan kurangnya kesempatan dan pelatihan pendidikan, terutama akses pengetahuan tentang ilmu Islam klasik dibanding laki-laki. Kedua, sedikitnya jumlah tulisan/ publikasi yang membahas ulama perempuan sebagai figur, sehingga menjadikan ulama perempuan tidak memiliki tempat dalam

⁵⁷ Cora Stuers Vreede-De, "Sejarah Perempuan Indonesia Gerakan Dan Pencapaian," 2008, 123.

⁵⁸ "Kepengurusan MUI," *Majelis Ulama Indonesia* (blog), August 13, 2020, <https://mui.or.id/kepengurusan-mui>.

arus informasi publik⁵⁹.

Penyelenggaraan KUPI tidak terlepas dari gerakan wacana sebelumnya, seperti Rahima, Fahmina, dan Alimat sebagai sebuah LSM dan forum diskusi para intelektual Islam, yang pada tujuannya melahirkan KUPI pada 2017. Terselenggaranya KUPI sebagai langkah afirmatif membangun jaringan antar ulama (terutama perempuan) di Indonesia maupun dari luar Indonesia dengan konsentrasi pembaruan hukum Islam dalam wacana gender. Dengan kemampuan keilmuan pesantren, inisiasi KUPI dibangun atas pengetahuan literasi keilmuan Islam klasik yang dipadukan dengan pendekatan keilmuan kontemporer. KUPI tidak bermaksud menyingkirkan karakter ulama laki-laki sebagai tandingan, justru perempuan ingin mendapatkan partner dan pengakuan simetris dengan ulama laki-laki⁶⁰. Sehingga kuasa ulama laki-laki sebagai sumber kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*) dalam kehidupan di lingkungan sosial maupun pesantren bisa dinegosiasi. Perempuan memiliki hak tampil menjadi otoritas keislaman, tidak hanya dijadikan *second leader* sebagai suara-suara yang terpinggirkan di masyarakat.

Kehadiran KUPI sebagai preferensi simbolik suara masyarakat sipil Islam (*civil Islam*) di Indonesia. Civil Islam dicirikan dengan terbukanya pemikiran dan pandangan realitas sosial di Indonesia dalam kerangka masyarakat plural dan demokrasi. KUPI menampilkan dirinya sebagai agensi ulama perempuan dalam negosiasi ruang publik demokrasi untuk tujuan pengarusutamaan (*mainstreaming*) isu-isu gender. Ruang publik menjadi sarana terpenting sebagai tempat ekspresi kegiatan intelektual diaktualisasikan. Ruang publik yang ideal, dicirikan oleh Jürgen Habermas sebagai ruang publik yang mengandung kesetaraan, argumen kritis dan opini-opini yang rasional. Peserta diskursif yang tampil menyampaikan aspirasinya berada pada posisi yang setara dan tanpa dominasi kekuasaan. Walaupun pada kenyataannya ruang publik dalam demokrasi liberal dewasa ini tidak

ditempati oleh semua orang, akan tetapi kepada mereka yang memiliki modal kapital yang kuat⁶¹. Ini bisa digambarkan ketika proses diskursif isu-isu gender di Indonesia, terpusat pada mereka yang memiliki modal elit intelektual.

Sebagai bagian aspirasi demokrasi, adanya KUPI menciptakan antitesis dari kelompok Islam konservatif Indonesia. Ciri dari kelompok ini adalah yang menekankan eksistensi perempuan berada pada kelas dua setelah laki-laki sebagai pemimpin, serta menekankan urusan domestik sebagai kodrat yang harus diterima. Perempuan memiliki tanggung jawab utama, sebagai ibu rumah tangga dan pendidik untuk anak-anaknya. Ketika tugas utamanya sudah terpenuhi, perempuan boleh terlibat dalam urusan publik, selama suaminya mengizinkan. Kodrat perempuan dalam Islam menurut pandangan Islam konservatif, dipandang sebagai bentuk usaha memuliakan diri seorang perempuan, yakni berada di ranah domestik⁶².

Dalam demokrasi yang diiringi lahirnya media sosial, juga menjadi sarana bertemunya gender dan Islam di ruang-ruang digital. Jaringan Ulama Perempuan mempunyai beberapa *platform* yang digunakan untuk mendukung tersebarnya pengetahuan pemahaman perempuan. Kanal digital di antaranya terpublikasi melalui kanal yang dibangun Rahima, Fahmina, Alimat, Mubadalah⁶³, termasuk media sosial atas nama Kongres Ulama Perempuan Indonesia. Sementara di bagian lain, kelompok Islam yang berposisi dengan misi wacana yang diusung KUPI, juga menggunakan media sosial sebagai sarana resistensi di ruang publik. Representasi ini disebarluaskan melalui jaringan media sosial INSISTS (Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations), Aliansi Cinta Keluarga Indonesia Indonesia (AILA), dan kanal milik This is Gender.

⁶¹ Jürgen Habermas., "The Public Sphere," ed. Kate Nash (Wiley-Blackwell, 2000), 289-294.

⁶² Eva F Nisa, "Muslim Women in Contemporary Indonesia: Online Conflicting Narratives behind the Women Ulama Congress," *Asian Studies Review* 43, no. 3 (2019): 434-54.

⁶³ Mubadalah awalnya menjadi tesis metodologi pendekatan tafsir resiprokal dalam melihat teks-teks yang mengandung isu gender. Untuk menyebarkan metodologi tafsir ke ruang publik, dibuatlah Mubadalah sebagai *platform* dakwah digital melalui situs web maupun media sosial.

⁵⁹ Azyumardi Azra, "Biografi Sosial-Intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi," *Ulama Perempuan Indonesia. Jakarta: Gramedia and PPIM UIN Jakarta*, 2002.

⁶⁰ Ayu Usada Rengkaningias, "Wacana Keulamaan Perempuan Dalam Teks Ikrar Kebon Jambu," *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 17, no. 1 (2018): 32-50.

Isu yang menjadi perdebatan di seputar posisi perempuan dan laki-laki dari perspektif Islam. Oposisi yang paling mendasar dari kelompok ini adalah argumen mengenai terminologi feminisme dan gender. Menurut ketiga kelompok media ini, feminisme dan gender tidak merepresentasikan Islam (*Uninstall Feminis*), melainkan budaya Barat. Menurut Zarkasyi (ketua INSIST), perempuan dan laki-laki memiliki kesamaan dalam pandangan Tuhan. Akan tetapi Tuhan tidak menyebutkan secara rinci bagaimana cara manusia menempuh surga di kemudian hari. Usaha untuk menyamakan kesetaraan antara perempuan maupun laki-laki dalam segala bentuk dinilai tidak mungkin dilakukan bahkan tidak realistis⁶⁴. Konsep kodrat perempuan dan laki-laki menjadi penekanan penting sebagai bawaan biologis yang berimplikasi pada kerja sosial antar keduanya.

Perdebatan lain berada pada diskursus Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual (RUU-PKS), KUPI menyebut RUU-PKS sebagai RUU PUNGKAS. RUU-PKS awalnya digagas oleh Komnas Perempuan, yang memiliki tugas advokasi dan menangani kasus aduan kekerasan seksual yang dialami perempuan. Kasus-kasus pelecehan seksual yang selama ini ditangani oleh Komnas Perempuan belum memiliki payung hukum sebagai justifikasi yang berpihak pada korban kekerasan seksual. Tahun 2016, susunan dalam RUU-PKS masuk ke Dewan Perwakilan Rakyat untuk dibahas dalam Prolegnas Prioritas. Secara garis besar, KUPI setuju dan mendukung adanya pengesahan terhadap RUU-PKS. KUPI berasumsi jika melindungi korban kekerasan berarti melindungi martabat kemanusiaan sesuai azas dalam Islam dalam Qur'an Surah al-Isra ayat 70⁶⁵.

Langkah tersebut diikuti KUPI dengan mengirim delegasi untuk menyampaikan pandangan argumentasi di DPR pada Oktober 2018. Pengesahan RUU-PKS dinilai KUPI sebagai perlindungan yang efektif bagi manusia dari kekerasan seksual. Perlindungan terhadap manusia sesuai prinsip *maqashid syariah* (tujuan

syariat) Islam sebagai manifestasi perwujudan kehormatan, keturunan dan jiwa manusia.

Situs web AILA mempublikasi tulisan tentang RUU-PKS yang di dalamnya memuat penolakan terhadap pengesahan RUU-PKS. Henri Shalahuddin (peneliti senior INSIST), memiliki pandangan jika RUU-PKS memiliki sifat yang manipulatif, penuh jebakan, pemaksaan dan penganiayaan. Dosen Pascasarjana Universitas Gontor itu berasumsi jika pengesahan RUU-PKS dilakukan, justru akan mengancam stabilitas masa depan negara, karena dalam RUU-PKS terdapat kandungan nilai-nilai ajaran feminisme yang tidak sesuai nilai-nilai Pancasila. Pendasaran RUU-PKS juga dinilai oleh Shalahuddin berangkat dari ideologi kedaulatan tubuh, yang mana perempuan memiliki otoritas atas tubuhnya sendiri. Tubuh perempuan sebagai seorang individu terlepas dari intervensi agama dan negara⁶⁶.

Melalui artikel yang terpisah di situs webnya, AILA menyatakan argumentasinya tentang otoritas tubuh (*body authority*) dinilai akan merugikan perempuan. Konsep *body authority* juga dinilai AILA sebagai bumerang dari pergerakan feminisme, karena dalam konsep tersebut bisa memberikan ruang perempuan untuk bisa melakukan apa saja, asalkan melalui persetujuan dan tanggung jawabnya sendiri⁶⁷.

Dalam situs web INSIST, Henri Shalahuddin menuliskan asumsi jika RUU-PKS nilainya terlalu permisif dan mengandung gerakan LGBT (Lesbian, Gay, Biseksual, Transgender), perzinahan serta aborsi. Henri melanjutkan, jika spirit feminisme telah memiliki kontra narasi yang berlawanan dengan prinsip ajaran Islam yang telah mengatur dalam kaidah fikih. Isu yang menjadi keberatan tentang pengesahan RUU-PKS ini misalnya tentang penolakan istri atas ajakan suami dalam berhubungan seksual. Feminisme menganggap jika hubungan seksual suami-istri dengan paksaan tanpa persetujuan istri, dinilai sebagai pemerkosaan dalam perkawinan (*marital rape*). Sementara, Henri juga menyerang isi

⁶⁴ Zarkasyi, Hamid Fahmy, "GENDER," This is Gender, 2012, <https://thisisgender.com/gender/>.

⁶⁵ Kodir, Faqih Abdul, Muthmainnah, Yulianti, and Sopar-
ianti, Pera, *Tanya Jawab Seputar RUU Penghapusan
Kekerasan Seksual Dari Pandangan Kongres Ulama
Perempuan Indonesia (KUPI)*, 18.

⁶⁶ Amandarahmalias, "Henri Shalahuddin: RUU P-KS Manipulatif Dan Penuh Jebakan," Berita Aila, 2021, <https://cintakeluarga.org/henri-shalahuddin-ruu-p-ks-manipulatif-dan-penuh-jebakan/>.

⁶⁷ Rafaizah18, "AILA: Konsep Otoritas Tubuh Dalam RUU P-KS Merugikan Kaum Perempuan," Berita Aila, 2021, <https://cintakeluarga.org/aila-konsep-otoritas-tubuh-dalam-ruu-p-ks-merugikan-kaum-perempuan/>.

RUU-PKS yang mengandung konsep “kerelaan” (*by consent*) yang menjadi asumsi gerakan feminisme membolehkan hubungan seksual di luar nikah karena alasan persetujuan suka-sama suka, padahal agama melarangnya⁶⁸.

Berbeda dengan gerakan kontra RUU-PKS, KUPI memandang hubungan seksual suami-istri didasarkan pada *mu'asyarah bil ma'ruf* (saling berbuat kebaikan). Ciri dari hubungan seksual suami-istri tidak menggunakan unsur pemaksaan, baik dari istri maupun suami yang menyebabkan kesakitan atau kerusakan dalam keluarga⁶⁹.

Simpulan

Keberhasilan Kongres Ulama Perempuan Indonesia dalam menghadirkan preferensi simbolik aganesi ulama perempuan turut memberikan arena diskursus ruang publik. Keberhasilan tersebut tidak terlepas dari proses panjang perjuangan pendidikan ulama perempuan dari masa ke masa. Suzanne Brenner menekankan aspek gender dan seksualitas menjadi kunci penting perdebatan di arena demokrasi pasca Orde Baru di Indonesia sebagai kontestasi antara pemikir Islam konservatif dan Islam Liberal dalam proses diskursif⁷⁰. Peristiwa sejarah dari waktu ke waktu ditampilkan melalui berbagai dialektika yang terjadi melalui berbagai diskursif. Arena diskursif melalui ruang publik menjadi medium sarana produksi, konsumsi maupun distribusi yang membentuk konstruksi sosial.

Foucault melihat sejarah sebagai sebuah perpindahan sistem dominasi dari satu ke sistem dominasi lain karena kuasa terhadap pengetahuan yang bersifat dinamis. Kuasa digulirkan dalam permainan strategis di antara orang-orang dengan kebebasan memilih⁷¹. Munculnya dominasi yang

bertahan saat ini, disebabkan adanya pertarungan diskursus pada masa lalu, sehingga metode genealogi dalam penelitian ini dimaksudkan untuk melihat diskursus pengetahuan gender dalam perspektif Islam yang terbentuk dari setiap masa.

Transisi pengetahuan gender dalam Islam dari masa ke masa, menunjukkan proses berpikir menghasilkan keputusan yang dinamis. Baik dari kalangan pro-feminisme Islam maupun kontra feminis Islam, sama-sama menggunakan argumentasi Islam sebagai kerangka kerja analisis, meski memiliki hasil pandangan yang berbeda. Dari kedua kelompok tersebut, sama-sama masih dibantu oleh laki-laki sebagai intelektual yang turut “membicarakan hukum-hukum keperempuanan” dalam relasi gender.

Arena publik digital pasca terselenggaranya KUPI menjadi sarana aktivisme dalam demokrasi Indonesia yang menginspirasi suara-suara diskursus Islam dan gender. Lingkaran jaringan KUPI mendukung isu ide-ide feminisme sebagai gerakan, dengan acuan reinterpretasi terhadap Islam untuk adil gender termasuk pengesahan RUU-PKS. Sementara kelompok yang menolak ide-ide feminisme juga secara bulat menolak pengesahan RUU-PKS sebagai payung hukum yang disahkan sebagai peraturan.

Daftar Pustaka

Affiah, Neng Dara. *Potret Perempuan Muslim Progresif Indonesia*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017.

Ali, Muhamad. “The Internet, Cyber-Religion, and Authority: The Case of the Indonesian Liberal Islam Network.” In *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*, 117–38. Routledge, 2011.

Amandarahmalias. “Henri Shalahuddin: RUU P-KS Manipulatif Dan Penuh Jebakan.” *Berita Aila*, 2021. <https://cintakeluarga.org/henri-shalahuddin-ruu-p-ks-manipulatif-dan-penuh-jebakan/>.

Arjmand, Reza. “Introduction to Part I: Islamic Education: Historical Perspective, Origin, and Foundation.” *Handbook of Islamic views and Other Writings, 1972-1977* (Vintage, 1980), 220.

⁶⁸ Shalahuddin, Henri, “Ideologi Feminis Radikal Dalam RUU P-KS,” *Insist.id*, 2021, <https://insists.id/ideologi-feminis-radikal-dalam-ruu-p-ks/>.

⁶⁹ Kodir, Faqih Abdul, Muthmainnah, Yulianti, and Sopar-ianti, Pera, *Tanya Jawab Seputar RUU Penghapusan Kekerasan Seksual Dari Pandangan Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)*, 30.

⁷⁰ Suzanne Brenner, “Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia,” *American Anthropologist* 113, no. 3 (2011): 478–90.

⁷¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Inter-*

- Education, International Handbooks of Religion and Education*, 2018, 3–31.
- Azra, Azyumardi. "Biografi Sosial-Intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi." *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia and PPIM UIN Jakarta, 2002.
- Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Simon and Schuster, 2013.
- Brenner, Suzanne. "Democracy, Polygamy, and Women in Post-Reformasi Indonesia." *Social Analysis* 50, no. 1 (2006): 164–70.
- . "Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia." *American Anthropologist* 113, no. 3 (2011): 478–90.
- Burhanudin, Jajat. *Ulama Dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Politik Muslim Dalam Sejarah Indonesia*. NouraBooks, 2012.
- Bush, Robin L. "Women's Discourse in Nahdlatul Ulama Society: Debate for a New Form." *Tashwirul Afkar: Journal on Reflection of Religious and Cultural Thought*, no. 1 (2008): 127–35.
- Doorn-Harder, Pieternella van. "The Indonesian Islamic Debate on a Woman President." *SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 2002, 164–90.
- . "Translating Text to Context: Muslim Women Activists in Indonesia." In *Women, Leadership, and Mosques*, 413–35. Brill, 2012.
- . *Women Shaping Islam: Reading the Qu'ran in Indonesia*. University of Illinois Press, 2006.
- Fadl, Khaled Abou El. "Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women," 2001.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Vintage, 1980.
- . "The Subject and Power." In *Readings in Contemporary Political Sociology*, edited by Nash Kate. Wiley-Blackwell, 2000.
- Görke, Andreas. "Muhammad." *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, 2020, 75–90.
- Habermas., Jürgen. "The Public Sphere." In *Readings in Contemporary Political Sociology*, edited by Kate Nash. Wiley-Blackwell, 2000.
- Hassan, Riffat. "Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women." *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 5, no. 9 (1996): 53–65.
- Hosen, Nadirsyah. "Online Fatwa in Indonesia: From Fatwa Shopping to Googling a Kiai." In *Expressing Islam*, 159–73. ISEAS Publishing, 2008.
- Hudiono, Esthi Susanti, and Seruni Bodjawati. *Perempuan-Perempuan Menggugat: Literasi Rupa Sejarah Perempuan Indonesia*. Yogyakarta: Media Pressindo, 2019.
- Ismah, Nor. "Destabilising Male Domination: Building Community-Based Authority among Indonesian Female Ulama." *Asian Studies Review* 40, no. 4 (2016): 491–509.
- Kartini, Raden Adjeng, and Joost Coté. *Kartini: The Complete Writings 1898-1904*. Monash University, 2013.
- Majelis Ulama Indonesia. "Kepengurusan MUI," August 13, 2020. <https://mui.or.id/kepengurusan-mui>.
- Kodir, Faqih Abdul, Muthmainnah, Yulianti, and Soparianti, Pera. *Tanya Jawab Seputar RUU Penghapusan Kekerasan Seksual Dari Pandangan Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)*. Edited by Nakhoi and Fayumi, Badriyah. ALIMAT-KUPI- KOMNAS PEREMPUAN., 2020.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qira'ah Mubadalah*. IRCiSoD, 2019.
- Kupi, Tim. "Dokumen Resmi Proses Dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia." Cirebon: KUPI, 2017.
- Lim, Merlyna. "Islamic Radicalism and Anti-

- Americanism in Indonesia: The Role of the Internet,” 2005.
- Mardhiyyah, Ainaul. “Konstruksi Seksualitas Perempuan Dalam Literatur Pesantren Klasik :(Studi Terhadap Kitab Uqud al-Lujjayn Karya Nawawi al Bantani).” *PALASTREN Jurnal Studi Gender* 6, no. 1 (2016): 57–88.
- Marhumah, Marhumah. “Konstruksi Gender, Hegemoni Kekuasaan, Dan Lembaga Pendidikan.” *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture*, 2011, 167–82.
- . “The Roots of Gender Bias: Misogynist Hadiths in Pesantrens.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015): 283–304.
- Mas’ udi, Masdar Farid. *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Penerbit Mizan, 1997.
- Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*. Perseus Books, 1999.
- Muhammad, Husein. *Perempuan, Islam, Dan Negara*. IRCISOD, 2016.
- Mulia, Siti Musdah. “Muslimah Reformis.” *Bandung: Mizan*, 2005.
- Munawaroh, Junaidatul. “Rahmah Al-Yunusiyah: Pelopor Pendidikan Perempuan (Rahmah El-Yunusiyah: The Pioneer of Education for Women).” *Ulama Perempuan Indonesia (Indonesian Women Ulama)*, Ed. Jajat Burhanuddin. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama and PPIM IAIN Jakarta, 2002, 1–38.
- Muttaqin, Farid. “Progressive Muslim Feminists in Indonesia from Pioneering to the next Agendas,” 2008.
- Natsir, Lies-Marcoes, Wahid, Marzuki, El-Mawa, Mahrus, Rofi’ah, Nur, Rosyidah, Ida, Khariroh, and Testriyono. *Peta Gerakan Perempuan Islam Pasca Orde Baru*. Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina (ISIF), 2012.
- Nisa, Eva F. “Muslim Women in Contemporary Indonesia: Online Conflicting Narratives behind the Women Ulama Congress.” *Asian Studies Review* 43, no. 3 (2019): 434–54.
- Nurmila, Nina. “The Current Battles between Progressive and Conservative Muslim Women in Indonesia.” *Agenda: Jurnal Analisis Gender Dan Agama* 2, no. 1 (2020): 1–9.
- . “The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminist Discourse.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 1 (2011): 33–64.
- . *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*. Routledge, 2009.
- Rafaizah18. “AILA: Konsep Otoritas Tubuh Dalam RUU P-KS Merugikan Kaum Perempuan.” *Berita Aila*, 2021. <https://cintakeluarga.org/aila-konsep-otoritas-tubuh-dalam-ruu-p-ks-merugikan-kaum-perempuan/>.
- Rengkaningtias, Ayu Usada. “Wacana Keulamaan Perempuan Dalam Teks Ikrar Kebon Jambu.” *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 17, no. 1 (2018): 32–50.
- Rinaldo, Rachel. *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. Oxford University Press, 2013.
- . “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency.” *Gender & Society* 28, no. 6 (2014): 824–46.
- Robinson, Kathryn. “Islam, Gender, and Politics in Indonesia.” In *Islamic Perspectives on the New Millennium*, 183–96. ISEAS Publishing, 2004.
- Shalahuddin, Henri. “Ideologi Feminis Radikal Dalam RUU P-KS.” *Insist.id*, 2021. <https://insists.id/ideologi-feminis-radikal-dalam-ruu-p-ks/>.
- Srimulyani, Eka. *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia: Negotiating Public Spaces*. Amsterdam University Press, 2012.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Moderen*. Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1986.
- Umar, Nasaruddin. “Gender Biases in

Qur'anic Exegesis: A Study of Scriptural Interpretation from a Gender Perspective.” *Hawwa* 2, no. 3 (2004): 337–63.

Vreede-De, Cora Stuers. “Sejarah Perempuan Indonesia Gerakan Dan Pencapaian,” 2008.

Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press, USA, 1999.

Wahyudi, Jarot. “Nyai Ahmad Dahlan: Penggerak Perempuan Muhammadiyah.” *Di Burhanuddin, Jajat. Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. “GENDER.” This is Gender, 2012. <https://thisisgender.com/gender/>.

STANDAR PENULISAN ARTIKEL

NO	BAGIAN	STANDAR PENULISAN
1.	Judul	1) Ditulis dengan huruf kapital. 2) Dicitak tebal (bold).
2.	Penulis	1) Nama penulis dicitak tebal (bold), tidak dengan huruf besar. 2) Setiap artikel harus dilengkapi dengan biodata penulis, ditulis di bawah nama penulis, dicitak miring (<i>italic</i>) semua.
3.	Heading	Penulisan Sub Judul dengan abjad, sub-sub judul dengan angka. Contoh: A. Pendahuluan B. Sejarah Pondok Pesantren... 1. <i>Lokasi Geografis</i> 2. <i>(dst)</i> .
4.	Abstrak	1) Bagian Abstrak tidak masuk dalam sistematika A, B, C, dst. 2) Tulisan Abstrak (Indonesia) atau Abstract (Inggris) atau ملخص (Arab) dicitak tebal (bold), tidak dengan huruf besar. 3) Panjang abstrak (satu bahasa) tidak boleh lebih dari 1 halaman jurnal.
5.	Body Teks	1) Teks diketik 1,5 spasi, 6.000 – 10.000 kata, dengan ukuran kertas A4. 2) Kutipan langsung yang lebih dari 3 baris diketik 1 spasi. 3) Istilah asing (selain bahasa artikel) dicitak miring (<i>italic</i>). 4) Penulisan transliterasi sesuai dengan pedoman transliterasi jurnal Musāwa.

NO	BAGIAN	STANDAR PENULISAN
6.	Footnote	<ol style="list-style-type: none"> 1) Penulisan: Pengarang, <i>Judul</i> (Kota: Penerbit, tahun), hlm. Contoh: Ira M. Lapidus, <i>Sejarah Sosial Ummat Islam</i>, terj. Ghufron A. Mas'udi (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1988), 750. 2) Semua judul buku, dan nama media massa dicetak miring (<i>italic</i>). 3) Judul artikel ditulis dengan tanda kutip (“judul artikel”) dan tidak miring. 4) Tidak menggunakan <i>Op. Cit</i> dan <i>Loc. Cit</i>. 5) Menggunakan <i>Ibid.</i> atau نفسه المرجع (Arab). Dicitak miring (<i>italic</i>). 6) Pengulangan referensi (<i>footnote</i>) ditulis dengan cara: Satu kata dari nama penulis, 1-3 kata judul, nomor halaman. Contoh: Lapidus, <i>Sejarah sosial</i>, 170. 7) Setelah nomor halaman diberi tanda titik. 8) Diketik 1 spasi.
7.	Bibliografi	<ol style="list-style-type: none"> 1) Setiap artikel harus ada bibliografi dan diletakkan secara terpisah dari halaman body-teks. 2) Kata DAFTAR PUSTAKA (Indonesia), REFERENCES (Inggris), atau مصدر (Arab) ditulis dengan huruf besar dan cetak tebal (bold). 3) Contoh penulisan: Lapidus, Ira M., <i>Sejarah Sosial Ummat Islam</i>, terj. Ghufron A.M., Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1988. 4) Diurutkan sesuai dengan urutan alfabet.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam tulisan berbahasa Inggris pada Jurnal *Musāwa* ini adalah literasi model L.C. (*Library of Congress*). Untuk tulisan berbahasa Indonesia, memakai model L.C. dengan beberapa modifikasi.

A. Transliterasi Model L.C.

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

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

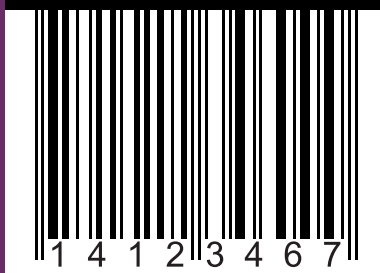
Panjang dengan *tashdid* : iyy = ; uww =

Ta’marbūtah ditransliterasikan dengan “h” seperti *ahliyyah* = أهلية atau tanpa “h”, seperti *kulliya* = كلية ; dengan “t” dalam sebuah frasa (*contract phrase*), misalnya *surat al-Ma’idah* sebagaimana bacaannya dan dicetak miring. Contoh, *dhālika-lkitābu la rayba fih* bukan *dhālika al-kitāb la rayb fih*, *yā ayyu-hannās* bukan *yā ayyuha al-nās*, dan seterusnya.

B. Modifikasi (Untuk tulisan Berbahasa Indonesia)

1. Nama orang ditulis biasa dan diindonesiakan tanpa transliterasi. Contoh: As-Syafi’i bukan al-Syāfi’i, dicetak biasa, bukan *italic*.
2. Nama kota sama dengan no. 1. Contoh, Madinah bukan Madīnah; Miṣra menjadi Mesir, Qāhirah menjadi Kairo, Baghdād menjadi Baghdad, dan lain-lain.
3. Istilah asing yang belum masuk ke dalam Bahasa Indonesia, ditulis seperti aslinya dan dicetak miring (*italic*), bukan garis bawah (*underline*). Contoh: ...*al-qawā’id al-fiqhiyyah*; *Isyrāqiyyah*; *‘urwah al-wusqā*, dan lain sebagainya. Sedangkan istilah asing yang sudah populer dan masuk ke dalam Bahasa Indonesia, ditulis biasa, tanpa transliterasi. Contoh: Al-Qur’an bukan Al-Qur’ān; Al-Hadis bukan al-Hadīth; Iluminatif bukan illuminatif, perenial bukan perennial, dll.
4. Judul buku ditulis seperti aslinya dan dicetak miring. Huruf pertama pada awal kata dari judul buku tersebut menggunakan huruf kapital, kecuali *al-* yang ada di tengah. Contoh: *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*.

ISSN: 1412-3460



1 4 1 2 3 4 6 7