

Membaca Perjumpaan Feminis Sekuler dan Feminis Muslim di Indonesia dari Teras Pesantren

Reading at the Terras of Pesantren: The Encounter between Secular and Muslim Feminists in Indonesia

Lies Marcoes-Natsir

Yayasan Harkat Perempuan Indonesia, Bogor, Indonesia

liesmarcoes17@gmail.com

Kronologi Naskah: diterima 25 Juni 2025, direvisi 21 September 2025, diputuskan diterima 28 September 2025

Abstract

This article reflects my involvement in Indonesia's Islamic feminist movement through gender training activities in pesantren and a reevaluation of classical texts from a feminist perspective. In these ways, the concept of gender and key elements of equality and justice, such as women's reproductive rights and political rights, can be widely accepted by the Muslim community. In Egypt, the feminist movement, according to Saba Mahmood, has failed to understand the agency of the fundamentalist women's movement. But in Indonesia, active collaboration has occurred between secular and Muslim feminists. They opposed the discourse of identity politics and the patriarchal political ideology legitimized by the New Order regime. They built concepts and collective action through pesantren, Islamic universities, and the networks of two Islamic women's organizations, Fatayat Nahdlatul Ulama and Aisyiyah Muhammadiyah. The convergence of these two streams of feminism is a key strength and essential feature of the Islamic feminist movement in Indonesia.

Keywords: Kitab kuning, feminist Muslim, political identity

Abstrak

Tulisan ini merefleksikan pengalaman terlibat dalam gerakan feminis Islam di Indonesia melalui kegiatan pelatihan gender di pesantren dan kajian teks kitab kuning dengan perspektif feminisme. Dengan cara itu, konsep gender serta elemen kunci dalam kesetaraan dan keadilan, seperti hak reproduksi dan hak politik perempuan diterima umat Islam Indonesia. Di Mesir, gerakan feminis dinilai Saba Mahmood gagal memahami agensi gerakan perempuan fundamentalis. Namun, di Indonesia terjadi kolaborasi aktif antara feminis sekuler dan feminis Muslim. Mereka melawan wacana politik identitas dan ideologi politik patriarki yang dilegitimasi tafsir tunggal rezim Orde Baru tentang peran perempuan. Mereka membangun konsep dan aksi kolektif melalui pesantren, Perguruan Tinggi Islam, dan jaringan dua organisasi perempuan Islam: Fatayat-Nahdlatul Ulama dan Aisyiyah-Muhammadiyah. Konvergensi dua aliran feminis itu menjadi kekuatan dan ciri penting dari gerakan feminis Islam di Indonesia.

Kata kunci: Kitab kuning, feminis Muslim, politik identitas.

Pendahuluan

Tulisan ini menggambarkan penggalan perjuangan gerakan perempuan Indonesia di era Orde Baru dan Reformasi dalam membangun gagasan, konsep, dan aksi kesetaraan gender melalui kolaborasi aktif antara feminis Muslim dan feminis sekuler. Dalam babak ini, sedikit banyak saya terlibat terutama dalam memperkenalkan konsep gender kepada para kiai, ibu nyai, organisasi keagamaan mainstream, dan orang muda di sejumlah pesantren di Jawa (Effendi 2010).

Meski gerakan fundamentalis terus menguat secara global dan melemahkan perjuangan kesetaraan dan keadilan gender, kolaborasi antara dua gerakan feminis yang berakar pada tradisi pemikiran sekuler dan Islam ini mampu membangun konsep-konsep yang *genuine*,

khas Indonesia dalam soal esensi konsep-konsep gender (Marcoes 2021).

Berkat peran lembaga keagamaan pesantren dan jaringan organisasi perempuan Islam Fatayat dan Aisyiyah—dua lembaga otonom di lingkungan organisasi sipil Islam terbesar di dunia, Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Penerimaan atas konsep-konsep gender dan feminisme di lingkungan umat Islam mainstream berlangsung tanpa penolakan sengit (Arimbi 2009; Effendi 2010; Rinaldo, 2017).

Fatayat sendiri adalah badan otonom wadah kaum perempuan muda di lingkungan NU. Sementara, Aisyiyah adalah organisasi otonom sayap perempuan di Muhammadiyah. Dua organisasi ini merupakan

Lembaga sayap perempuan dari dua organisasi sipil Islam terbesar di Indonesia bahkan di dunia.

Meskipun NU memiliki badan otonom khusus perempuan yaitu Muslimat NU, namun dalam memastikan dibahasnya isu-isu gender dan kesehatan reproduksi di lingkungan NU pada saat ini (pasca-Konferensi Beijing), peran Fatayat sebagai badan otonom orang muda jauh lebih “berani” dalam membawa isu gender dan feminisme ke dalam NU. Mereka teguh dalam menghadapi penolakan-penolakan terhadap gagasan feminisme yang mereka kembangkan dalam program pemberdayaan perempuan di lingkungan NU.

Sebaliknya di lingkungan Muhammadiyah, justru Aisyiyah-organisasi perempuan Muhammadiyah dan bukan sayap kaum muda, Nasyiatul Aisyiyah, yang aktif membawa gagasan progresif isu gender dan feminisme ke organisasi Muhammadiyah.

Atas fenomena itu, saya mencatat, masuknya gagasan progresif yang relatif baru saat itu yaitu digunakannya feminisme sebagai perspektif dan aksi untuk perubahan cara pandang dalam mengadvokasi hak-hak perempuan di organisasi NU dan Muhammadiyah dipengaruhi oleh peran agensi tokoh-tokohnya. Di Fatayat misalnya, ada Maria Ulfah Anshor, sementara di Aisyiyah ada Ruhaini Dzuhayatin. Kedua tokoh itu memiliki kapital yang memadai secara sosial, politik, ekonomi, dan simbolik di internal organisasi kaum lelaki serta mendapatkan arena dalam momentum yang tepat (Bourdieu 1986).

Namun secara eksternal, tumbuhnya gerakan kesadaran tentang hak-hak perempuan dengan pendekatan feminisme di awal tahun ‘80-an itu tak dapat dilepaskan dari perkembangan geopolitik pascarevolusi Iran dan munculnya kesadaran kolektif untuk melawan represi rezim Orde Baru yang dengan gencar mengkampanyekan program kependudukan yang dianggap tidak mengindahkan hak kesehatan dan reproduksi perempuan (Aripurnami 1996). Pendekatan rezim kala itu dianggap kurang menimbang perasaan umat Islam yang kala itu curiga bahwa program keluarga berencana itu adalah proyek rasis yang ditujukan kepada umat Islam. Kecurigaan itu baru berkurang ketika sosialisasi penerimaan program KB memanfaatkan jaringan pesantren dan ormas keagamaan terutama NU (Hull 1981; Mahfudh 2011 & 2013).

Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) khusus perempuan dengan ideologi feminisme mulai bermunculan di era ‘80-an. Kalyanamitra di Jakarta lahir pada tahun 1985, menyusul Yasanti di Yogyakarta

tahun 1982. Sejak itu, wacana dan bacaan referensi tentang gender dan feminisme mulai didalami oleh kalangan peneliti dan aktivis muda di lingkungan NU, Muhammadiyah, atau di Perguruan Tinggi Islam. Sebagian mereka belakangan secara formal menempuh pendidikan S2 pada Program Studi Kajian Wanita Pascasarjana UI (Poerwandari 2005).

Menariknya, menumbuhkan kesadaran tentang perlunya feminisme di kalangan umat Islam di Indonesia tidak dilakukan melalui jalan memutar sebagaimana berlangsung di negara-negara berpenduduk Islam lain, seperti Malaysia, Mesir, dan Maroko yang masuk melalui gagasan universal Hak Asasi Manusia. Tumbuhnya feminisme Islam di Indonesia berlangsung justru di jantung lembaga keagamaan Islam itu sendiri, yaitu di pesantren dan Perguruan Tinggi Islam yang disemai oleh para aktivis dari dua organisasi sayap perempuan Islam, NU dan Muhammadiyah.

Mereka melakukan kajian-kajian kritis nyaris tanpa apologetik tentang bias-bias gender dalam penulisan narasi Islam tentang peran dan kedudukan perempuan di masa lampau yang subordinatif bahkan misoginis. Secara metodologis, upaya ini dilakukan dengan penuh percaya diri dengan menggunakan metodologi bacaan teks yang mereka kenali dan hidup serta berkembang dalam tradisi pemikiran hukum Islam di Indonesia, seperti teori *ushul fiqh (legal maxim)*, kritik bahasa, serta kajian-kajian yang bersifat antropologis yang memperlihatkan kontradiksi-kontradiksi antara gagasan ideal Islam dalam menempatkan posisi luhur perempuan dengan realitas kehidupan yang subordinatif.

Lebih spesifik lagi, mereka melakukan kritik hadis serta membaca ulang referensi yang dijadikan rujukan seperti fikih (hukum Islam) dengan cara baca baru yang datang dari analisis gender dan feminisme.¹ Dengan cara itu, mereka membangun argumen tentang gagasan kesetaraan dan keadilan yang tumbuh dalam tradisi pemikiran dan pendekatan yang mereka kenali di lingkungan tradisi Islam di Indonesia.

Tulisan ini mencatat sejumlah tantangan sebagaimana diuraikan di bagian akhir. Namun secara keseluruhan, kekuatan kolaborasi dan jaringan menjadi kunci dari kekuatan gerakan feminisme di Indonesia, bahkan setelah menguatnya gerakan fundamentalis di tingkat global dan lokal yang memanfaatkan kampanye Islam sebagai identitas politik berbiaya murah seperti kampanye “Indonesia tanpa feminis.”²

Metode Penelitian

Tulisan ini bertumpu pada pengalaman pribadi dan menjadikan autoetnografi sebagai instrumen penelitian. Dalam kajian feminisme, pendekatan ini sudah lama dikenali. Ada beberapa penelitian yang menggunakan pendekatan autoetnografi dalam feminisme Islam. Salah satunya adalah penelitian Syeda Madiha Mohsin (2023). Penelitiannya merupakan tulisan disertasi yang menggunakan autoetnografi untuk merefleksikan pengalaman hidupnya sebagai perempuan Asia Selatan yang mengenakan jilbab di sebuah universitas Amerika Serikat. Melalui penulisannya sendiri, dia mengkritik wacana Islamofobia dan Orientalis di pendidikan tinggi. Peneliti lain yang lebih dulu adalah Amani Hamdan (2012). Meskipun ia tidak hanya membicarakan secara spesifik masalah Islam, studi autoetnografi Hamdan mengelaborasi tentang perempuan Muslim dalam pendidikan. Ia menggarisbawahi nilai metodologis untuk mengeksplorasi konstruksi identitas di kalangan perempuan Muslim.

Autoetnografi merupakan riset kualitatif. Pada dasarnya, autoetnografi adalah studi tentang pengalaman individu yang dikaitkan dengan pengalaman hidupnya, aktivitasnya, dan eksplorasi sisi emosionalnya. Dalam tulisan ini, saya menulis berdasarkan pengalaman saya dalam membangun gerakan feminis Islam di Indonesia di era Orde Baru. Selain menggunakan metode reflektif, tulisan ini menggunakan bacaan referensi dalam khazanah pemikiran Islam yang menjadi modalitas dalam membangun konsep-konsep yang berakar pada tradisi Islam. Singkatnya, tulisan ini menarasikan perjumpaan kedua aliran feminisme berlangsung dan bertumbuh di Indonesia dalam konteks politik Orde Baru.

Tumbuh Kembang sebagai Feminis

Saya lahir dari keluarga Muhammadiyah namun banyak bergaul dengan para aktivis di lingkungan pesantren dan organisasi Nahdatul Ulama atau NU. Sebagai perempuan aktivis, sejak awal saya menyebut diri sebagai feminis dan saya berusaha konsisten menjalani hidup sebagai feminis. Tentu saja, itu tidak gampang karena saya lahir dalam keluarga Muslim yang dilandasi nilai-nilai tradisional Jawa yang kerap menghasilkan sikap sebagai perempuan yang secara kultural subordinatif *trima ing pandum*, menerima apa pun yang menjadi bagiannya, apa pun yang ditetapkan kepada perempuan atau sebaliknya menerima pengutamaan superioritas lelaki.

Padahal, ibu saya adalah seorang *godmother* dalam tradisi Jawa yang lahir dari keluarga pedagang batik dari Cilacap yang kemudian hijrah ke Yogyakarta. Ibu saya tangkas berbisnis dan bersikap sangat keras kepada dirinya sendiri dalam menghemat. Ia pencari nafkah utama tetapi menyerahkan sepenuhnya keputusan dalam keluarga kepada Ayah.

Sebagai anak seorang tokoh Islam lokal dari lingkungan Pesantren, ayah saya adalah patriarkh sejati yang tak akan membiarkan Ibu makan lebih awal darinya. Ayah saya seperti seorang “gus” putra tokoh Islam lokal yang sampai tuanya masih punya pengasuh, “Siwo Dul” demikian kami memanggilnya. Siwo Dul itu dibekalkan oleh Mbah Putri untuk mengasuh Ayah yang dibawa dari kampungnya di Kebarongan—kini menjadi salah satu pusat pesantren Non-NU dan Non-Muhammadiyah di Banyumas. Pengasuhnya itu ikut Ayah sejak bujangan dan merantau ke wilayah Ciamis Selatan, Jawa Barat untuk mengelola aset pertanian dan wakaf Mbah Kakung/Kakek. Siwo Dul bahkan tetap melajang dan *ngewulo*/mengabdikan kepada Ayah sampai menikah dan beranak cucu.

Kesadaran feminisme saya lahir mungkin sejak dari rumah. Dari mata batin anak perempuan dalam keluarga besar yang melihat Ibu yang begitu perkasa, memiliki sejumlah pekerja lelaki, mengatur anak-anaknya, hingga anak-anak lelakinya tunduk pada apa pun yang menjadi kehendaknya. Akan tetapi, dalam waktu yang bersamaan, Ayah begitu kuat dan dominan.

Selain mengacu kepada pemahaman dasar dalam filsafat yang dibaca ketika kuliah di IAIN Jakarta (1978–1984), pemikiran kritis feminis itu terus menantang kesadaran diri untuk bertumbuh sebagai pribadi yang menegosiasikan pembakuan “definisi” sebagai perempuan Muslim. Dalam perkembangan itu, saya mengartikan feminisme sebagai pemikiran yang berangkat dari penghargaan atas pengalaman, identitas, kenyamanan, serta jalan untuk keluar kerangkeng definisi baku sebagai perempuan tradisional yang meniru *plek* sikap ibu kepada ayah sebagaimana dilakukan oleh tujuh saudara perempuan saya.

Saya harus menyatakan beruntung karena bertumbuh di tengah situasi akademik yang memperkenalkan gagasan soal gender dan feminisme. Hal ini memberi kesempatan untuk menimba ilmu dari para perintis feminisme di Indonesia, seperti Julia Suryakusuma dan Mies Grijns dari Fakultas Antropologi Universitas Leiden, Belanda. Kala itu (tahun 1984–1985) Julia mengajak saya menjadi asisten peneliti tentang perempuan penyadap karet di

Citandoh Sukabumi. Sementara, Mies melibatkan saya dalam desain sekaligus menjadi peneliti tentang para perempuan pemetik teh di Goalpara, Sukabumi.

Namun, saya banyak membaca literatur-literatur, seperti tulisan Ratna Saptari dalam kajian-kajian soal gender dan feminisme, Wardah Hafidz untuk referensi Islam kritis dan feminisme, serta Nursyahbani Katjasungkana yang memperkenalkan *feminist legal theory*. Hal yang terakhir itu sangat penting bagi saya ketika mengadvokasikan upaya pencegahan kawin anak dan penghapusan sunat perempuan. Saya banyak mendapatkan pemahaman dari tulisan Nursyahbani Katjasungkana.

Melalui bacaan-bacaan tersebut dan dengan caranya masing-masing, mereka memperkenalkan saya pada belantara feminisme dan mendorong saya bertumbuh dengan latar belakang kajian antropologi dan sosiologi tradisi Islam kritis.

Ada beberapa orang lelaki yang juga berpengaruh pada kegigihan saya dalam membangun kesadaran kritis feminisme. Ismed Natsir suami saya, seorang editor yang keras serta penarasi sejarah yang memikat. Dari dialah, saya paham bagaimana cara membaca sejarah dalam konteks waktu, politik, dan bukan hafalan tentang tahun-tahun suatu peristiwa. Sementara minat saya pada penelitian antropologi, saya dapatkan dari mentor saya Martin van Bruinessen, pengkaji gerakan Islam kultural NU dan dunia pesantren. Meski tak mengenalkan feminisme, Martin mencontohkan perlunya sikap kritis menggugat soal relasi-relasi kuasa sebuah modal penting dalam kajian feminisme

Mempertemukan Dua Aliran Feminisme di Indonesia

Saya kira tak berlebihan jika saya mendudukan diri sebagai “*mak-comblang*” sekaligus pelaku dari perjudohan yang memungkinkan dua aliran feminis, feminis sekuler dan feminis Muslim. Kedua aliran ini bertemu, bergulat, dan bergumul dalam ranah pemikiran dan aksi gerakan perempuan di Indonesia.

Setelah menjadi asisten peneliti Martin van Bruinessen di wilayah kampung miskin di Bandung selama satu tahun hidup bersama subyek penelitian kami, warga kaum miskin kota (Bruinessen & Marcoes 1984), saya cukup percaya diri melakukan penelitian secara mandiri guna memahami peran mubalighat/ustadzah sebagai mediator dalam menerjemahkan konsep ajaran Islam tentang peranan perempuan.

Di saat itulah, saya menyadari betapa tafsir rezim Orde Baru tentang konsep istri berpengaruh besar dalam interpretasi para ustadzah dalam memaknai apa yang disebut peranan perempuan dalam Islam (Marcoes 1988). Istri sebagai *makmum* dan suami sebagai *imam* pada hakikatnya adalah ajaran yang sejalan belaka dengan konsep perempuan dalam budaya Jawa yang diserap oleh politik Orde Baru sebagaimana diterjemahkan dalam norma peran perempuan dan seperti yang ditegaskan dalam Panca Dharma Wanita (Rahayu 2009).

Dalam tulisan ini, saya mengajukan konsep konvergensi antara “feminis sekuler” dan feminis Muslim. Konsep itu mengacu pada suatu cara pandang dan sikap kritis yang wacananya berasal dari filsafat, konvensi internasional, dan hukum yang merupakan hasil dari pemikiran rasional sekuler (Arivia 2002). Sementara feminis Islam/Muslim menunjuk kepada mereka yang menggunakan argumentasi agama sebagai basis pemikiran dan sikap kritisnya yang mempertanyakan musabab ketertindasan perempuan (Affiat 2021).

Saya juga mengacu kepada definisi Affiat (Affiat 2021) yang menyatakan bahwa hubungan-hubungan antara Islam dan feminisme tidaklah linier dan tunggal. Setidaknya, ia membuat empat kelompok hubungan: Feminisme Islam, Feminisme dalam Islam, Feminisme dan Islam, dan Islam tanpa Feminisme. Kecuali untuk kategori yang terakhir, Islam tanpa Feminisme, saya tidak membedakannya secara kaku di antara ketiganya sebab pada intinya ketiga jenis pengelompokan itu menerima feminisme sebagai metodologi kajian dan aksi kritis berbasis Islam untuk perubahan situasi perempuan.

Sementara untuk konsep Islam tanpa Feminisme, sebagaimana dikategorikan oleh Affiat, mereka berpendapat bahwa kedua entitas itu tidak membutuhkan konvergensi atau kolaborasi karena keduanya berbeda dalam pendekatan, tujuan, dan sumber rujukan dalam meletakkan posisi perempuan terhadap agama. Bagi kelompok itu, sumber dan basis kebenaran soal relasi gender itu harus mutlak berasal dari wahyu. Sementara bagi feminisme sebagai filsafat kritis sekaligus aksi penerapannya, bahkan wahyu sekalipun harusnya dapat dikritisi mengingat itu adalah produk bacaan atau penafsiran manusia yang bisa bias dan bertentangan dengan inti pesan ajaran Islam dan karenanya dapat dikoreksi dan dibaca ulang sepanjang secara metodologis dapat dirunut dan dipertanggungjawabkan.

Dalam tulisan ini, istilah "feminis Muslim" mengacu pada argumen yang tindakannya tidak terbatas pada pandangan rasional objektif tetapi juga berasal dari wacana agama termasuk ruang iman. Masalah yang ditangani oleh kedua kelompok ini mungkin sama, tetapi sumber dan referensinya bisa berbeda.

Sebagaimana penelitian Rachel Rinaldo (Rinaldo 2013), pada kenyataannya, feminisme tak menjadi halangan bagi komunitas Muslim di Indonesia melakukan kritik terhadap ajaran Islam yang dinilai mensubordinasikan perempuan. Dalam penelitian itu, Rinaldo menunjukkan bahwa kesalehan (*piety*) dapat menjadi kekuatan pendorong bagi aktivisme perempuan dan feminisme di Indonesia, bukan sebagai penghalang. Dalam penelitiannya, ia melihat bagaimana perempuan Muslim menggunakan agama sebagai dasar untuk memperjuangkan hak-hak mereka dan berpartisipasi dalam ruang publik. Kesalehan pada kenyataannya bukan hanya aktivitas ritual yang steril dari aspek duniawi. Kesalehan menjadi modal sosial dan politik untuk memperjuangkan kepentingan perempuan. Karenanya, mereka aktif di ruang-ruang publik tempat isu perempuan dikontestasikan melalui beragam lembaga dari lembaga agama, sosial, pendidikan, politik dan ekonomi, serta melalui berbagai wadah dari perkumpulan sampai LSM untuk memperjuangkan perubahan.

Feminisme di Indonesia dengan menggunakan istilah lain—kesetaraan dan keadilan gender bukan hal yang dianggap ancaman. Sebaliknya, diadopsi oleh negara melalui berbagai kebijakan seperti Pengarus Utamaan Gender (PUG) yang diputuskan sebagai Instruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2000 yang dikeluarkan Presiden Abdurrahman Wahid. Siapa pun tahu bahwa hal itu hanya dimungkinkan ketika gender dan feminisme sebagai basis operasional instruksi tersebut telah diterima oleh organisasi-organisasi Islam. Untuk diketahui, PUG diluncurkan ketika Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dipimpin oleh tokoh Muslimat NU, Khofifah Indar Parawansa.

Sebagaimana penelitian Rinaldo, saya melihat bahwa elemen penting dari keberhasilan ini adalah karena peran agensi perempuan dalam menegosiasikan gagasan dengan pihak donor seperti *The Ford Foundation*. Mereka menawarkan gagasan metode dan pendekatan yang dapat diterima oleh kalangan pesantren melalui dukungan mereka kepada program Fiqh An Nisa P3M atau Program Islam untuk Kesehatan Remaja (PIKER) yang dikelola Muslimat NU (Marcoes &

Hasyim 1995). Hal ini membuktikan bahwa feminisme apa pun basis argumennya, sekuler atau Islam dapat saling memperkuat dan saling dukung untuk pemenuhan hak-hak perempuan yang dimuati dengan program penguatan hak reproduksi dan hak politik.

Dalam pengalaman Indonesia dan hal ini menjadi pembeda dengan situasi di Mesir sebagaimana diamati oleh Mahmood, adalah keberhasilan terjadinya konvergensi antara dua pendekatan yang di tempat lain seolah-olah tidak mungkin seperti "minyak dan air". Perpaduan dimaksud adalah perjumpaan tradisi pemikiran Islam yang terdapat dalam kerangka berpikir yang bersumber dari kaidah-kaidah *ushul fikih (legal maxim)* yang dibaca dengan cara baca feminis. Hal itulah yang saya saksikan sebagai esensi dari tumbuh kembangnya gerakan feminis Islam di Indonesia melalui pesantren dan hasanah pengetahuan yang terkandung di dalamnya seperti *kitab kuning*.

Inti perpaduan itu adalah mereka menolak asumsi bahwa ketidaksetaraan gender bersifat permanen, melekat, dan tidak dapat diubah karena dianggap sebagai kehendak yang kodrati atau ilahiyah. Mereka menolak pandangan ini sekalipun pandangan itu berasal dari nilai-nilai budaya yang dihormati atau dari kepercayaan agama (*fiqh*) yang berasal dari *kitab kuning* (Fakih 2006; Muhammad 2017).

Tentu saja, tak sedikit pesantren yang tertutup terhadap ide-ide seperti itu dan mempertahankan pembacaan *kitab kuning* yang secara eksplisit membenarkan subordinasi perempuan. Sementara itu, *kiai* sebagai pimpinan pesantren terus melanggengkan hegemoni sistem patriarkinya di dalam pesantren atas nama melestarikan tradisi. Namun demikian, perubahan internal di dalam pesantren yang menunjukkan penerimaan terhadap peran perempuan semakin tidak dapat dihindari karena kebutuhan praktis mereka sendiri.

Bukti perubahan sosial ini dapat ditemukan di mana-mana dan saat ini semakin sulit untuk menemukan pesantren yang secara eksklusif hanya menerima santri laki-laki dengan anggapan perempuan tak wajib menuntut ilmu. *Kiai* sendiri semakin terbuka terhadap gagasan untuk mengizinkan putri mereka melanjutkan pendidikan di luar pesantren, bahkan hingga di luar negeri, tanpa didampingi mahram (suami atau kerabat sebagai pendamping), sesuatu yang dalam kitab kuning sebagai hal yang prinsip. Namun, dalam kenyataan sehari-hari, apa yang dibaca itu tak selalu diterapkan dengan berbagai alasan, antara lain pengetahuan yang

semakin terbuka tentang konsep pendamping yang bisa diubah dalam bentuk regulasi tentang jaminan keamanan di ruang publik (Ulil Abshar Abdalla 2022, Wawancara 1 Agustus).

Pada kenyataannya, perjumpaan kalangan aktivis pesantren dengan feminis (sekuler) membawa perubahan internal di pesantren sambil tetap mempertahankan tradisi institusi seperti pembacaan *kitab kuning*. Hal yang mereka lakukan adalah memberikan interpretasi baru (untuk teks-teks ini) dan menegosiasikan hal-hal yang mereka bisa, terutama dengan Kiai atau Nyai sebagai pemegang otoritas di dalam pesantren.

Perlu dicatat di sini bahwa hingga tahun 1980-an dan 1990-an, hubungan antara kedua kelompok feminis ini cenderung tegang, kurang harmonis terutama dalam cara mereka memandang agama sebagai elemen yang mengkonstruksikan (peran) gender.

Kiai Husein Muhammad, yang sekarang menjadi pakar terkemuka tentang isu-isu Islam dan gender di Indonesia, mengakui bahwa ketika ia pertama kali diundang oleh saya dan Wardah Hafidz untuk berdiskusi dengan Riffat Hassan—seorang feminis Muslim generasi pertama dari Pakistan—pada awal 1995, ia berasumsi bahwa tuntutan aktivis feminis mengenai ketidakadilan gender dalam Islam adalah karena mereka "*tidak ngaji kitab*" (tidak mempelajari *kitab kuning*). Namun, ia juga mengakui bahwa penafsiran Al-Qur'an atau teks-teks agama yang digunakan di lingkungan pesantren cenderung bias gender dan misoginis. Realitas inilah yang mendorongnya mengeksplorasi lebih lanjut studi tentang Islam dan gender dari sumber-sumber referensi *kitab kuning* yang dibaca dengan cara baru menggunakan metodologi yang dapat diterima di pesantren.

Ketegangan di antara dua aliran gerakan feminis ini lambat laun mencair setelah kedua belah pihak dipertemukan oleh program Fiq An Nisa P3M yang saya kelola. Kedua pihak menyadari bahwa masalahnya tidak terletak pada eksplisit teks, melainkan pada bagaimana teks ditafsirkan oleh siapa dan untuk kepentingan siapa. Kedua pihak menyadari bahwa tafsir soal itu cenderung bias gender dan sejalan dengan politik Rezim Orde Baru dalam mendefinisikan peranan perempuan.

Kedua belah pihak pada akhirnya dapat melihat perlunya metodologi membaca yang akan memungkinkan pemahaman yang tepat tentang makna teks, termasuk praktik menempatkan teks dalam dialog dengan realitas dan konteks (historisnya) serta

memperlakukan pengalaman perempuan sebagai fakta kehidupan. Pada prinsipnya, yang mereka cari adalah cara membaca teks dengan perspektif kemanusiaan sebagai cita-cita universal Islam (Wadud 2001; Umar 2002; Muhammad 2017; Mulia 2020; Rofiah 2021).

Dalam konteks ini, pendekatan atau alat analisis gender yang diperkenalkan oleh feminis sekuler membantu mereka memahami masalah ketidakadilan gender dan pada saat yang sama membangun metodologi yang relevan bagi umat Islam di Indonesia (Marcoes 2017; Anwar 2021).

Satu hal yang memudahkan pengurangan ketegangan antara kedua kelompok adalah bahwa beberapa feminis sekuler berasal dari keluarga Muslim atau pernah belajar di lembaga Islam, seperti UIN/IAIN dan memiliki latar belakang keluarga NU atau Muhammadiyah. Karenanya, sejak usia muda mereka sudah akrab dengan materi ajar yang terkandung dalam pembelajaran kritis teks yang terkandung dalam *kitab kuning*. Ketika mendalami studi tentang gender, mereka menemukan metodologi yang dapat digunakan untuk melakukan kritik atas teks.

Riwayat Perjumpaan

Jika melihat jauh ke belakang, pertemuan yang lebih formal antara kedua kelompok feminis pertama kali dilakukan oleh LSAF (*Lembaga Studi Agama dan Filsafat*) pimpinan M. Dawam Raharjo melalui jurnal yang dikelolanya, *Ulumul Qur'an* (UQ). Jurnal ini antara lain menerbitkan artikel Riffat Hassan berjudul "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Setara di Hadapan Allah" (*Harvard Divinity Bulletin*, Januari–Mei 1987) yang diterjemahkan oleh Wardah Hafidz (Hasan 1990). Dalam artikel itu, Riffat menyimpulkan bahwa praktik anti-emansipasi yang berkembang di kalangan Muslim dipengaruhi oleh doktrin dari Alkitab serta hadis yang validitasnya dapat dipertanyakan. Sebagai tindak lanjut dari artikel ini, pada tahun 1993 LSAF mengundang sejumlah aktivis dan akademisi perempuan untuk berdiskusi dalam forum yang kemudian diterbitkan dalam *Ulumul Qur'an* Vol. V No. 5–6 (1994).

Namun, dalam waktu yang bersamaan, terbit artikel Ratna Megawangi di harian Kompas yang menegaskan bahwa feminisme menindas perempuan yang bekerja sebagai ibu rumah tangga, suatu gagasan yang secara lebih canggih diuraikan oleh Saba Mahmood dalam studinya di Mesir. Gagasan Ratna Megawangi ini kemudian menjadi benih munculnya kelompok anti-feminis di Indonesia yang menolak gagasan kesetaraan

gender karena mereka melihat sebagai "konsep Barat" dengan agenda untuk menghancurkan ikatan keluarga Muslim. Mereka tidak menolak adanya diferensiasi peran sebagai dasar konsep gender, tetapi bagi mereka konsep gender yang sesuai dengan ajaran Islam adalah yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin (*imam*) serta perempuan dan anak-anak sebagai pengikut (*ma'mum*). Dengan kata lain, mereka menerima konsep "kerukunan gender" sebagai konsep dasar ketahanan keluarga sebagaimana diintroduksi oleh politik gender rezim Orde Baru.

Pertemuan antara kalangan feminis berbasis pesantren dan feminis sekuler lebih intensif serta berkelanjutan diinisiasi oleh P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dalam program *Fiqh An-Nisa* (Marcoes 1995). Saat itu, saya menjadi nakhoda program yang mendesain bagaimana agar keduanya dapat berjumpa dan berdialog. Secara lebih khusus, program ini membahas isu-isu seksualitas dan kesehatan reproduksi sejalan dengan amanat konferensi Beijing 1995 untuk membangun kesadaran kritis di antara masyarakat pesantren dan jemaat yang dibina oleh Ibu Nyai dan pendakwah perempuan (*mubalighat*) untuk menurunkan angka kematian ibu sekaligus membendung penyebaran HIV/AIDS akibat perilaku seksual yang tidak aman dan tidak bertanggung jawab (Mas'udi & Sciortino 1997).

Program Fiqh An-Nisa P3M yang didukung *The Ford Foundation* ini dapat dikatakan telah menjadi forum yang menyatukan dua aliran feminisme dalam pekerjaan untuk memberdayakan perempuan di komunitas pesantren serta organisasi perempuan Islam di NU dan Muhammadiyah.

Seperti yang sering dicatat Gus Dur, peran LSM berbasis pesantren adalah untuk menjembatani kesenjangan antara dunia luar (masyarakat umum) dan pesantren. Untuk itu, mereka melakukan interpretasi ulang kontekstual dari pemahaman agama sebagai fondasi gerakan sosial mereka, yang berakar pada tradisi.

Namun, hingga pertengahan tahun 1995 ketika Fiqh An-Nisa dimulai, upaya untuk mempertemukan "dunia luar" dan dunia internal pesantren melalui kegiatan pengembangan ulama atau pembacaan ulang *kitab kuning* dan tradisi itu ternyata tidak membahas kerangka konseptual yang membahas soal kepentingan perempuan.

Dengan latar belakang pengabaian itulah, P3M yang pada saat itu dikelola oleh Masdar F. Masudi, Syafiq

Hasyim, dan saya mengembangkan program Fiqh An-Nisa dan Forum Rahim, yang menawarkan perspektif yang lebih adil bagi perempuan dengan mengadopsi konsep feminis, yang saya bawa secara internal ke dalam P3M, terutama mengenai kesetaraan gender dan keadilan sebagai lensa untuk melihat masalah hak reproduksi perempuan (Marcoes 1995). Fiqh An-Nisa dikembangkan oleh P3M di beberapa pesantren utama di seluruh Jawa dan Madura, seperti Pesantren Kempek, Babakan Ciwaringin di Cirebon; Cipasung di Tasikmalaya; Maslakhul Huda di Kajen; Nurul Jadid di Paiton; Nurul Islam Antirogo di Jember; dan beberapa pesantren besar lainnya di Situbondo sampai Madura.

Pada tahun 1999, terjadi krisis internal di P3M yang mendorong para aktivisnya melakukan perlawanan terkait praktik poligami. Situasi ini menyebabkan lahirnya Rahima pada tahun 2000, yang lebih khusus melakukan Pengkaderan Ulama Perempuan (PUP) (Kloss & Ismah 2023).

Pada saat yang sama, kajian *kitab kuning* yang berfokus pada isu gender dilakukan oleh Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) PUAN Amal Hayati (selanjutnya disebut PUAN). PUAN didirikan atas prakarsa Ibu Sinta Nuriyah Rahman dan beberapa kiai khusus untuk mempelajari buku *Uqud al Lujain* yang ditulis oleh seorang ulama dari Banten pada awal abad ke-20, Nawawi Al Bantani. Hasil penelitian ini, yang diterbitkan dalam beberapa versi sesuai dengan kebutuhan pembaca, memancing reaksi kecil di kalangan pesantren. Salah satu tanggapan datang dari pesantren tradisional yang dikelola Lajnah Bahsul Masail (LBM) di Pondok Pesantren Lirboyo, Jawa Timur (Nuriyah 2006).

Pengkaderan-pengkaderan ini juga berlangsung di organisasi Muhammadiyah terutama di lingkungan Aisyiyah yang secara lebih sistemis mengembangkan gagasan kesetaraan keadilan gender melalui program pemberdayaan ekonomi perempuan, program perlindungan kesehatan reproduksi perempuan termasuk pencegahan perkawinan anak, penghapusan sunat perempuan, serta program pengkaderan kepemimpinan perempuan.

Penutup

Terselenggaranya *Kongres Ulama Perempuan Indonesia* (KUPI) I di Cirebon (2017) dan II di Jepara (2021) berlangsung pascareformasi. Ini merupakan buah dari pertemuan dua gerakan antara feminis sekuler dan muslim. Namun, rintisan dari aktivitas itu telah berlangsung sejak masa Orde Baru yang ditandai

dengan lahirnya dua arus aliran feminis di Indonesia (Kloos & Ismah 2023).

Pertemuan antara feminis muslim dan feminis sekuler telah menghasilkan pencapaian besar dalam upaya mengatasi masalah ketidakadilan yang dialami oleh perempuan di Indonesia. Hal ini dimungkinkan berkat adanya referensi kitab kuning di dalam pesantren yang dibaca ulang dengan menggunakan lensa feminisme. Perjumpaan itu telah digunakan sebagai platform untuk melakukan kritik terhadap ketidakadilan dan ketidaksetaraan yang dinormalkan baik oleh tradisi, politik tubuh, maupun ajaran agama.

Daftar Pustaka

- Affiat, R. A. 2021. Diakses pada 18 Juni 2025 pukul 11.29, di <https://islambergerak.com/2021/03/dari-feminisme-islam-ke-islam-tanpa-feminisme-suatu-pemetaan-awal/>.
- Anwar, E. 2020. *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*, Routledge.
- Arimbi, D. A. 2009. *Reading Contemporary Indonesian Muslim Women Writers: Representation, Identity, and Religion of Muslim Women in Indonesian Fiction*. Amsterdam University Press: Amsterdam.
- Aripurnami, S. 1999. *Hak Reproduksi Antara Kontrol dan Perlawanan: Wacana tentang Kebijakan Kependudukan Indonesia*, Kalyanamita.
- Arivia, G. 2003. *Filsafat Berperspektif Feminis*, Yayasan Jurnal Perempuan: Jakarta.
- Azka, D. & M. Zainuri. 2006. *Potret Ideal Hubungan Suami Istri: 'Uqud al-Lujjayn dalam Disharmoni Modernitas dan Teks-Teks Religius* (Cet. 1). Lajnah Bahtsul Masail Ponpes Lirboyo.
- BAPPENAS. <http://mampu.bappenas.go.id/mitra-kami/aisyiyah-3>.
- Bourdieu, P. 1986. 'Bentuk-Bentuk Kapital'. Buku Pegangan Teori dan Penelitian untuk Sosiologi Kapital. JG Richardson. New York, Greenwood Press, pp. 241–258.
- Effendi, D. 2010. "Fikih Perempuan: Sebuah Pendekatan Baru untuk Memajukan Kesadaran Gender di Kalangan Perempuan Muslim" *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, hlm. 184—211. Kompas Media Nusantara: Jakarta.
- Fakih, M. 2006. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Pustaka Pelajar: Yogyakarta.
- Hamdan, A. K. 2012. *Autoethnography as a Genre of Qualitative Research: A Journey Inside Out*. *International Journal of Qualitative Methods*, 11 (5), pp. 585–606. <https://doi.org/10.1177/160940691201100505>.
- Hasan, R. 1990. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah", *Ulumul Quran* No. 4 Vol. 1, hlm. 48—57.
- Hull, T. H. 1981. *Sejarah Keluarga Berencana Indonesia: Keberhasilan dan Tantangan*. Pusat Penelitian dan Studi Kependudukan UGM: Yogyakarta.
- Ismah, N. 2022. "Women Issuing Fatwas: Female Islamic Scholars and Community-Based Authority in Java, Indonesia", Dissertation.
- Kloos, D. & Ismah, N. 2023. "Siting Islamic feminism: The Indonesian Congress of Women Islamic Scholars and the Challenge of Challenging Patriarchal Authority", *History and Anthropology Journal*, Vol. 34.
- Kodir, F. A. & Marcoes-Natsir, L. 2022. *Fikih Hak Anak*. Rumah Kitab: Jakarta.
- Mahfudz, S. 2011. *Nuansa Fikih Sosial*, hlm. 57—59. LKiS: Yogyakarta.
- Mahfudz, S. 2013. *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*. STAIMAFA: Pati.
- Mahmood, S. 2005. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press: Princeton.
- Marcoes-Natsir, L. 1992. "Muballihat as Mediator in Religion" dalam Bemmelen Sita van (eds.). *Women and Mediation in Indonesia*, hlm. 173–182. KITLV Press: Leiden.
- Marcoes-Natsir, L. 2021. "Sumbangan Feminis Muslim Indonesia untuk Dunia", *Gatra: Edisi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) 2*.
- Marcoes-Natsir, L. & Hasyim, S. 1995. P3M and Program Fiqih an-Nisa untuk Penguatan Hak-hak Reproduksi Perempuan Tahun 1995–1997. P3M: Jakarta.
- Masudi, M. F. & Sciortino, L. 1997. "Learning from Islam: Advocacy of Reproductive Rights in Indonesia Pesantren", *Studia Islamika*. Vol. 4 No. 2, hlm. 43–52.
- Megawangi, R. 1994. "Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah Tangga", in *Ulumul Qur'an*, special edition No. 5 & 6 Vol. V, hlm. 30–41.
- Muhammad, H. 2007. *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*. LKiS: Yogyakarta.
- Muhammad, H. 2016. *Perempuan, Islam dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas*. Qalam Nusantara.
- Muhammad, H. 2019. *Fikih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, IRCiSoD.
- Mulia, M. 2020. *Ensiklopedia Muslimah Reformis*.
- Nuriyah, S. R. 2002. *Wajah Baru Relasi Suami Istri: Telaah atas Kitab Uqudulujain*. FK3-LKIS: Jakarta.
- Poerwandari, E. K. (ed.). 2000. *Perempuan Indonesia dalam Masyarakat yang Tengah Berubah: 10 tahun Program Studi Wanita Universitas Indonesia: Program Pascasarjana Universitas Indonesia*.
- Rahayu, R. I. 2009. "Gerakan Perempuan Indonesia dalam Belenggu Historiografi Indonesia-Androsentris", *Paper*.
- Rinaldo, R. 2013, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. Oxford University Press.
- Rofiah, N. 2021. *Nalar Kritis Muslimah*. Afkaruna: Jakarta.
- Syeda, M. M. 2023. *A Postcolonial Feminist Study of the Experiences of a Muslim Teacher at a Predominantly White University* [Doctoral dissertation, Miami University]. OhioLINK Electronic Theses and Dissertations Center. http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=miami1689100263116374.
- Umar, N. et al. 2002. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesenjangan Gender dalam Islam*. Pustaka Pelajar: Yogyakarta.

van Bruinessen, M. 2008. "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia." In Farish A. Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen (eds.). *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, pp. 217–245. University of Amsterdam Press: Amsterdam.

van Bruinessen, M. & Marcoes-Natsir, L. 1984. "Kisah Rakyat yang Gagal, *Tempo* Edisi 27 Oktober.

van Bruinessen, M. & Marcoes-Natsir, L. 1992. "Pesantren dan Kitab Kuning, Pemeliharaan dan Kesenambungan Tradisi Pesantren", *Ulumul Qur'an* No. 4, Vol. III.

van Bruinessen, M. & Marcoes-Natsir, L. 1993. "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning", dalam: Lies Marcoes-Natsir & Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual and Kontekstual*, INIS, hlm. 165–174.

Wadud, A. 2001. *Qur'an Menurut Perempuan, Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Serambi Ilmu Semesta.

Wahid, M. 2001. *Fikih Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. LKiS.

Catatan Kaki

- 1 Misalnya menggunakan analisis gender dan transformasi sosial yang dirumuskan oleh Mansour Fakih yang kebetulan dia juga alumni IAIN/UIN Jakarta sehingga memiliki otoritas untuk bicara isu gender dan Islam.
- 2 <https://www.dw.com/id/tubuhku-bukan-milikku-geliat-anti-feminisme-di-indonesia/a-48158720>.

