

## ULAMA PEREMPUAN INDONESIA: RESISTENSI TERHADAP KONSTRUKSI SOSIAL PATRIARKI

\*1 **Muhammad Chabibi**

<sup>1</sup> Institut Pesantren KH. Abdul Chalim, Mojokerto, Indonesia.

\* [chabibi.akib@gmail.com](mailto:chabibi.akib@gmail.com)

### Artikel History

*Submit:* 24 Januari 2021

*Review:* 6 Maret 2021

*Revised:* 29 April 2021

*Accepted:* 28 Mei 2021

**Abstract:** This paper aims to explain the position and role of Indonesian Women's Ulama in responding to the social problems of women in the patriarchal culture of *Ulamā'* which is dominated by male *Ulamā'* in Indonesia. Using Peter L. Berger and Luckmann's (1966) social construction theory, this paper seeks to explore the capacity of Indonesian Women's Ulama in solving socio-religious problems, especially in the field of female law and social issues in Indonesia. Law-making in Indonesia cannot be separated from the patriarchal construction built by the intellectual hegemony of male *Ulamā'* (Islamic scholars) and the existence of social inequality between men and women in the dominance of social interpretations which results in the dominance of masculinity in the public sector. This paper uses qualitative research methods with data collection techniques in the form of observation and documentation. The conclusions of this paper are 1) the intellectual ahistorism of women socially constructed through verbalization, visualization, and adaptation in the socio-cultural scientific tradition; 2) the cultural backwardness experienced by women when men step forward in their socio-cultural intellect in the public sector such as law, education, politics and economics.

**Keywords:** Indonesian Women's Ulama, Patriarchal-Social Construction, Gender Equality.

### Pendahuluan

Ulama memiliki peran sentral dalam membangun serta mengkondisikan masyarakat untuk kemajuan bersama di dalam kehidupan beragama dan bernegara, khususnya di Indonesia. Sebagai agen sosial sekaligus penjawab masalah sosial, ulama banyak didominasi oleh manusia cendekia dalam masalah agama dan hubungan sosial dari kalangan berjenis kelamin laki-laki. Konsekuensinya adalah produk-produk interpretasi dan pembacaan terhadap persoalan sosial-keagamaan dan kemanusiaan tidak luput dari kecenderungan maskulinitas yang terdapat di dalam pilar-pilar intelektualitasnya.

Dalam persoalan yang menyangkut hubungan sosial antara laki-laki dan perempuan misalnya, ulama yang didominasi oleh kalangan laki-laki memberikan tafsiran dan pendapat yang secara tidak langsung sesuai dengan selera dan nalar maskulinitas ulama yang melebur di dalam pranata sosial dengan anggapan “miring” terhadap kedudukan dan peranan perempuan di dalam menjawab setiap problematika masyarakat. Tidak jarang, ketika ulama laki-laki menanggapi dan mengungkapkan pendapatnya berkenaan dengan perempuan maka tanggapan atau ungkapan tersebut selalu dikembalikan kepada isu-isu seksisme dan ibuisme perempuan yang kemudian berimplikasi kepada dogmatisme masyarakat atas peran perempuan yang alim dalam agama.

Berkaitan dengan peran ulama perempuan, terdapat artikel Yayuk Fauziah (2010) yang berfokus kepada pengokohan justifikasi terhadap peran dan posisi Ulama Perempuan dengan menggabungkan kontroversi ulama perempuan di antara kalangan fuqaha dengan menggunakan metodologi dekonstruksi fikih patriarki dan pendekatan sosio-teologis. Selain itu, terdapat artikel Jamal Ma'mur Asmani (2015) yang secara spesifik mengkaji legalitas kepemimpinan perempuan dalam perspektif Nahdlatul Ulama (NU). Melalui kajian sosiologi hukum terhadap perubahan keputusan NU dalam Musyawarah Nasional NU dari tahun 1992 hingga 1999, penelitian ini berkesimpulan bahwa perempuan boleh menjadi pemimpin dengan syarat adanya kapabilitas, integritas dan stabilitas dalam peran domestiknya.

Berdasarkan dua permasalahan artikel di atas, tulisan ini memiliki sisi perbedaan dimana ia mencoba untuk mengangkat isu-isu sosial dan kemanusiaan terutama menyangkut soal perempuan dari segi peranan dan kedudukannya di mata ulama-ulama berbudaya patriarki sebagai akibat dari konstruksi sosial yang berabad-abad dituangkan dalam literatur keislaman maupun kebudayaan serta tindakan sosial yang bersifat subordinatif dan subaltern terhadap ruang gerak intelektual dan aksi dari ulama-ulama perempuan. Selain itu, kajian ini merupakan kajian studi agama yang ditinjau dari perspektif feminisme Ulama Perempuan Indonesia dengan titik fokus kepada bagaimana peran dan kedudukan Ulama Perempuan di Indonesia yang diikuti oleh kalangan Nyai, Ning dan aktivis perempuan Islam Indonesia dalam menyikapi permasalahan-permasalahan sosial yang berkaitan dengan kodifikasi hukum perempuan yang ada di Indonesia.

## **Metode Penelitian**

Jenis penelitian dalam artikel ini adalah penelitian kualitatif. Selanjutnya, penelitian ini menggunakan metode analisis deskriptif atas data yang dikumpulkan melalui dua cara yaitu teknik observasi dan dokumentasi yang terdapat pada berita online dan website Badan Pusat Statistik Indonesia. Data yang dikumpulkan adalah segala data yang berkaitan dengan Ulama Perempuan Indonesia, kitab kuning digital, berita terkait hukum perempuan dan hasil laporan ketimpangan sosial atas kaum perempuan di Indonesia. Dalam proses analisis, peneliti menggunakan teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Luckmann (1966) untuk dapat menguraikan permasalahan sosial yang berhubungan dengan kehidupan perempuan.

## **Hasil Penelitian**

### **Agama dan Konstruksi Sosial**

Agama menjadi bagian esensial dari kebudayaan, dan ia merupakan sebuah konstruksi dari manusia karena ada hubungan yang bersifat dialektis antara masyarakat dengan agama. Dalam bentuk teks-teks, nilai, norma, aturan dan sebagainya, di mana agama merupakan entitas obyektif yang berada di luar diri manusia. Dengan demikian, apa-apa yang disampaikan oleh masyarakat tentang agama mengalami proses obyektivasi secara tidak langsung di mana teks atau norma yang di dalamnya mengalami proses internalisasi ke dalam individu manusia. Hal ini sebab agama diinterpretasikan oleh masyarakat sebagai pedoman kehidupannya. Pada aspek lain, agama juga tidak bisa lepas dari proses eksternalisasi karena di dalamnya terdapat norma dan tata nilai yang menjadi referensi serta berfungsi menuntun dan mengontrol tindakan masyarakat (Berger & Luckman, 1990:33-36).

Dalam kehidupan sosial, manusia cenderung untuk merepetisi tindakannya yang dianggapnya sudah pas, teratur dan memberikannya kenyamanan karena tindakan tersebut telah menjadi kebiasaan. Repetisi atau pengulangan terus menerus secara dialektis inilah yang mengawali terbentuknya sebuah institusi (pranata sosial). Pada momen munculnya diferensiasi peran yang baku dalam kelompok sosial (masyarakat antara laki-laki dan perempuan) di situlah kelompok manusia tersebut telah membentuk institusi yang bersifat obyektif (proses obyektivasi). Institusi, dengan segala ketentuan untuk mengatur peranan anggotanya, berfungsi dalam pemberian rasa keteraturan dan

kenyamanan kepada anggotanya. Hal inilah yang disebut oleh Berger sebagai proses obyektivasi atau institusionalisasi suatu tindakan dari manusia (Riyanto, 2009: 106-107).

Berger mengabstraksikan bagaimana pembentukan institusi ini sebagai proses eksternalisasi yang muncul dari obyektivasi. Dalam proses eksternalisasi tersebut, pertama-tama, sekelompok manusia melakukan sejumlah tindakan. Bila tindakan-tindakan tersebut dianggap tepat dan berhasil dalam penyelesaian persoalan mereka bersama, maka tindakan tersebut akan diulang-ulang. Setelah tindakan itu terjadi pengulangan yang konsisten (dapat disebut sebagai proses dialektika), di dalam kesadaran logis manusia muncul rumusan bahwa fakta tersebut terjadi karena ada kaidah yang mengaturnya. Proses ini disebut tahapan obyektivasi di mana sebuah institusi (pranata sosial) menjadi sebuah realitas yang obyektif.

Dialektika yang terjadi antara manusia dan masyarakat selalu melalui tiga proses, dua diantaranya adalah proses eksternalisasi dan obyektivasi. Sedangkan yang ketiga adalah internalisasi. Melalui internalisasi, masyarakat membentuk manusia (sebagai produk). Internalisasi berfungsi untuk mentransmisikan institusi sebagai realitas yang berdiri sendiri terutama kepada anggota-anggota masyarakat baru, agar institusi (pranata sosial) tersebut tetap dan dapat dipertahankan dari masa ke masa sekalipun anggota masyarakat yang mengonsepsikan insitusi sosial tersebut juga terus mengalami proses internalisasi. Proses ini bertujuan agar status obyektivitas sebuah institusi dalam kesadaran mereka tetap kukuh dan terjaga (Riyanto,2009: 111).

### **Ulama dan Perempuan**

Terma “ulama” berasal dari bahasa Arab yang merupakan bentuk jamak (plural) dari “alim”, berarti orang yang mempunyai kedalaman ilmu pengetahuan atau dengan kata lain, orang yang memiliki kualitas ilmu yang mumpuni dalam berbagai bidang. Di dalam al-Qur’an, penyebutan kata ulama ada pada dua tempat, yaitu surat al-syu’arā: 197 dan surat Fathir: 28. Di dalam surat as-Syu’arā, ulama yang dimaksud adalah ulama Bani Israil. Di sini, al-Quran memberikan kritik terhadap sikap mereka di kalangan Yahudi yang menolak wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, sementara ulama mereka sendiri telah mengetahui hal tersebut secara jelas. Sedangkan dalam surat Fatir, ulama yang dimaksudkan bersifat general. Namun keterkaitan dengan ayat-ayat tersebut, dapat dipahami bahwa ulama adalah seseorang yang senantiasa berfikir dan merenungi segala hal yang ada di sekitarnya, bahkan perihal alam semesta kemudian ia mengambil pelajaran darinya (Ali Muhammad, 2003: 73-74).

Azyumardi Azra (2002: 28-29), mengemukakan bahwa pada awalnya istilah “ulama” secara sederhana memiliki arti “orang yang mengetahui” atau “orang yang memiliki ilmu”. Tidak ada pembatasan ilmu secara spesifik mengenai pengertian ini. Namun, seiring dengan perkembangan dan terbentuk ilmu-ilmu keislaman, khususnya syariah atau fikih, pengertian “ulama” menyempit menjadi “orang yang memiliki pengetahuan di bidang fikih”. Meski di Timur Tengah dewasa ini, istilah ulama cenderung kembali meluas untuk mencakup “orang-orang yang ahli dalam ilmu agama dan ilmu-ilmu umum”, namun di Indonesia pada umumnya, pengertian Ulama menjadi sempit dan terbatas untuk mensifati orang-orang yang ahli dalam bidang ilmu agama saja, terkhusus lagi fikih atau syariat. Tetapi, terkadang dalam konteks Indonesia orang yang ahli dalam bidang ini, belum dipandang oleh masyarakat luas sebagai ulama. Sangat boleh jadi mereka dianggap sebagai intelektual atau cendekiawan Muslim. Ada faktor lain yang menjadi penting di lingkungan masyarakat Muslim Indonesia bahwa seseorang baru benar-benar diakui sebagai ulama, jika diakui oleh komunitas itu sendiri sebagai ulama. Pengakuan ini bukan karena didasarkan pada penguasaan atau pemahaman orang tersebut di dalam agama akan tetapi juga pertimbangan akhlak dan integritas moral-nya serta mempunyai kedekatan dengan umat. Faktor inilah yang disebut oleh Azra sebagai faktor religio-sosiologis.

Horikoshi (1987) dan Mansur Noor (1990) membuat perbedaan antara kiai dengan ulama dari aspek peran dan pengaruhnya di masyarakat. Istilah Ulama merupakan istilah lebih umum dan disematkan kepada seorang yang berpengetahuan. Dalam konteks unit sosial, kaum ulama adalah istilah untuk kelompok cendekiawan yang berfungsi dan berperan sebagai penjaga tradisi yang menerangkan kejelasan identitas primordial antara individu dan masyarakat. Dalam konteks lain, pentingnya peran dan fungsi ulama secara ortodok diartikan sebagai penegak keimanan melalui pengajaran-pengajaran tentang doktrin-doktrin keagamaan serta bersama-sama umat Islam dalam memelihara amalan-amalan keagamaan ortodok/klasik. Di dunia Islam, terma ulama dipergunakan untuk arti secara luas, dan paling tidak umat muslim memahami dan mengerti arti kata tersebut. Di Indonesia, beberapa istilah lokal seperti kata “ustadz” juga digunakan untuk padanan istilah “ulama”. Selain itu, sebutan lokal yang berbedabeda di setiap daerah muncul istilah “Ajengan” (Sunda), “Teungku” (Aceh), “Syeikh” (Sumatera Utara/Tapanuli), “Buya” (Minangkabau), “Tuan Guru” (Nusa Tenggara, Kalimantan Selatan, Kalimantan Timur, dan Kalimantan Tengah) (Ali Muhammad,

2003: 73). Akan tetapi istilah yang paling sering digunakan dan populer untuk merujuk tingkat keulamaann yang lebih tinggi adalah istilah “kiai” (Moesa, 2007: 60). Memang, gelar “kyai” pada umumnya disematkan kepada pemimpin dari sebuah pesantren, namun banyak juga ulama yang mempunyai pengaruh sosial di masyarakat diberi gelar “kyai” meskipun bukan pemimpin pesantren (Dhofier, 2015: 93).

Kiai menurut Ali Maschan Moesa (2007) lebih identik dengan kajian-kajian kitab kuning. Para kiai dalam satu forum diskusi ilmiah (*baḥṡsu al-Masāʿil*), memandang masalah-masalah sosial dengan mengkajinya dengan cara melihat apa yang terdapat di dalam kitab kuning atau ilmu fikih. Kitab-kitab yang memuat ilmu fikih merupakan tafsiran ulama dahulu di mana ia memiliki peran sentral dan diposisikan sebagai instrumen pandangan kehidupan sosial masyarakat, khususnya persolan berbangsa dan bernegara.

Dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat Indonesia dan masyarakat Muslim pada umumnya, ulama cenderung memberikan kesan-kesan simbolik dan intelektual dengan ciri-ciri tradisional yang ditonjolkan oleh simbol khusus seperti jenggot, peci putih maupun hitam, serban dan kain sarung. Sedangkan ciri-ciri intelektual yang lebih diakui sebagai identitas sosial adalah kemampuan seseorang dalam memahami dan menggali kitab kuning. Penyempitan istilah ulama ini tidak sepadan dengan apa yang dipersepsikan oleh al-Qurʿan bahwa tidak ada perbedaan secara eksplisit antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum. Segala sesuatu milik Allah, termasuk ilmu. Al-Qurʿan menekankan apakah dengan ilmu pengetahuan itu manusia tersadarkan akan Allah sehingga melahirkan perilaku moral sesuai dengan ajaran Allah atau tidak. Hal ini karena pada realitanya, ilmu-ilmu agama juga dapat diselewengkan oleh orang-orang tertentu untuk kepentingan pribadi, golongan dan politis.

Istilah ulama jika dilihat dari perspektif gender (perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan) tidak dengan jelas mengindikasikan secara khusus untuk jenis kelamin tertentu (laki-laki). Pengistilahan ini lebih tepat untuk jenis kelamin yang netral (neutral gender). Karena di dalam bahasa Arab tidak ada istilah lagi khusus untuk perempuan (*muʿannast*) sebagai sinonim terhadap bentuk jamak “ulama” untuk laki-laki. Artinya, istilah ulama bisa mengacu pada jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Dan menurut Azra, ulama akan menjadi gender bias apabila setelah kata ulama diikuti dengan jenis kelamin tertentu seperti ulama laki-laki atau ulama perempuan (Azra, 2002: 28). Hal ini sama dengan istilah manusia dalam bahasa Arab “*insan*” di mana disebutkan untuk

maskulin (*mudzakkar*) dan feminin (*mu'annast*). Perempuan manusia dan laki-laki pun juga manusia (*insān*), sehingga tidak ada istilah “*insānatun*” khusus menunjukkan perempuan (Izzat, 2000: 183).

Namun, meskipun demikian muncul sebuah pertanyaan mendasar terkait dengan kesetaraan seksual dalam istilah ulama, apakah setara juga porsi keulamaan antara laki-laki dan perempuan sebagaimana terdapat di literatur-literatur keislaman ?. hal ini nampaknya ada sebuah kecelakaan sejarah mengenai perempuan di mana peran dan fungsinya didistorsi dalam bilik-bilik konstruksi sosial-budaya yang terdapat di dalam literatur pendapat, qaul, atau fatwa, dan peninggalan budaya patriaki terhadap peran perempuan di kancah publik dan lebih diposisikan sebagai manusia pelengkap bagi kaum laki-laki untuk menjaga dan menutupi aurat-aurat yang terdapat di rumah tangganya (peran domestik).

Salah satunya adalah apa yang dicatat oleh Qasim Amin (2008) di dalam bukunya *Tahrīr al-Mar'ah* bahwa ada madzhab selain-Hanafiah mengharamkan perempuan atas hak talaknya. Para ulama fikihnya beralasan karena perempuan terindikasi secara khusus akan kurangnya akal, minimnya agama dan mengunggulkan hawa nafsunya. Perspektif ini ditolak oleh Qasim Amin dan menganjurkan pemberian hak yang sama kepada perempuan untuk melakukan perceraian/talak sebagaimana yang diberlakukan oleh madzhab Imam Maliki untuk perempuan bisa menyampaikan talaknya kepada hakim (*al-Qādli*) atas laki-laki (suami) yang menjadikannya dalam kondisi bahaya atau menyakitinya (Amin, 2008: 408-9).

Selanjutnya ia menyoroiti masalah sosial “pernikahan orang perempuan” di mana ulama fikih di dalam kitab-kitab kuningnya memberikan defnisi “nikah” sebagai “suatu akad di mana orang laki-laki dapat memiliki *Budl'u* perempuan” (Amin, 2008: 387). Istilah *Budl'u* atau di dalam tradisi pesantren terkadang menyebutnya “*budlu*”, sinonim dengan arti kemaluan perempuan (*farjun*), persetubuhan (*jimā'*), mas kawin (*mahrūn*) dari asal kata *badla'a yabdla'u* yang berarti “memotong atau membelah” (Ali, t,t: 332). Pendefinisian ini menurut Qasim Amin (2008: 387), baik bagi laki-laki maupun perempuan bahwa pernikahan tidak lain hanya untuk mendapatkan kenikmatan-kenikmatan dengan segala pemenuhan kepada nafsu syahwat biologis saja. Sehingga dapat menafikan segala kewajiban-kewajiban etis-sosial untuk kedua pasangan sebagai manusia yang terdidik dan bertanggung jawab secara agama dan sosial.

Di lain pihak, pengajaran kitab kuning mengenai pernikahan sebagaimana dalam pengajian tradisi pesantren, kaum laki-laki diberikan hak untuk mendidik serta mengendalikan istrinya bukan hanya dalam ranah sosial saja bahkan ranah teologisnya. Sebagaimana digambarkan di dalam kitab ‘Uqūdu al-Lijain fi Bayāni Ḥuqūqi Zaujain (Untaian Mutiara dalam Penjelasan Hak-Hak Suami-Istri) karya Syaikh an-Nawawi al-Bantani :

“Seandainya seorang istri menjadikan seluruh waktu malamnya untuk beribadah dan siangnya selalu berpuasa, sementara suaminya mengajak dia tidur bersama tetapi ia terlambat memenuhi panggilan tersebut walaupun hanya sebentar, maka kelak di hari kiamat ia akan datang dalam keadaan terantai dan terbelenggu, serta ia dikumpulkan bersama setan di tempat yang paling bawah.”

Bila kita cermati dari penggalan teks tersebut, sangat mungkin sekali apabila perempuan atau istri dikonstruksi secara sosial dan intelektual sebagai orang yang dapat melayani kepuasan suami di singgasana tempat tidurnya saja (ruang privat/domestik). Konstruksi sosial yang dibangun adalah domestikasi perempuan sebagai ibu rumah tangga yang siap melayani suami dalam waktu siang dan malam. Hal ini karena laki-laki adalah manusia superior dengan segala yang dipunyainya seperti intelektual, keagamaan dan fisik. Sedangkan perempuan adalah inferior yang cenderung emosional dan menuruti hawa nafsunya. Bahkan seorang tokoh progresif Abul A’la al-Maudūdi masig beranggapan bahwa kaum perempuan bermasalah sejak awal (by nature). Menurutnya, secara biologis kaum perempuan itu makhluk yang tragis dan cacat yang dapat menghalangi mereka dalam melakukan apa pun kecuali melahirkan anak dan tugas-tugas sederhana rumah tangga (Al-Maududi, 1994 :167; Khan, 1994: 28).

Fatima Mernissi (1997: 107) dalam bukunya *Beyond The Veil : Male/Female Dynamics in Modern Muslim Society*, mengatakan bahwa ada de-structure melalui pandangan stereotip mengenai hijab, yang menjadi diferensiasi yang tegas dan jelas antara laki-laki dan perempuan dalam ranah publik dan domestik. Ranah publik adalah wilayah manusia yang bergender laki-laki sedangkan ranah domestik adalah wilayah perempuan. Selanjutnya, urusan norma moral, sosial dan hukum pun lebih banyak memberi ranahnya kepada kaum laki-laki dari pada perempuan, justru karena alasan bahwa laki-laki memang “lebih bernilai dan lebih unggul” secara publik dari pada perempuan. Deskripsi tentang kondisi superioritas laki-laki atas perempuan biasa dikenal dengan istilah “patriarki”, di mana secara harfiah berarti aturan dari pihak ayah



(Supardan, 2013: 148). Dalam dinamikanya, saat ini patriarki telah menjadi istilah terhadap semua sistem sosial, politik dan keagamaan yang merendahkan bahkan menindas kaum perempuan mulai dari tingkat lingkungan rumah tangga hingga masyarakat (Rachman, 2012: 35-6).

### **Ketimpangan Sosial sebagai Konstruksi Tafsir Patriarki**

Masyarakat sosial merupakan suatu organisasi yang meliputi unsur-unsur yang bersifat parsial namun dalam satu kesatuan, sehingga ia disebut sistem. Apabila dalam sistem itu sendiri, salah satu unsurnya tidak berfungsi secara baik, maka keseimbangannya akan terganggu secara holistik. Konsekuensinya, ketidakseimbangan antar-unsur dalam masyarakat akan berakibat pada munculnya dis-organisasi sosial secara lambat laun akan berubah menjadi disintegrasi sosial. Menurut Soerjono Soekanto (2006: 75), disorganisasi dan disintegrasi sosial tersebut merupakan proses pengikisan norma-norma dan nilai-nilai dalam masyarakat sebab perubahan yang terjadi pada lembaga-lembaga kemasyarakatan tersebut.

Keadaan disintegrasi sosial di dalam masyarakat akan berakibat kepada situasi chaos (kacau). Dalam keadaan yang demikian, akan muncul situasi anomie (kehidupan tanpa aturan), yaitu suatu keadaan di mana masyarakat tidak mempunyai pegangan berkaitan dengan apa yang baik dan buruk. Selain itu, tidak bisa mengetahui batasan apa yang benar dan yang salah. Anomie menurut Durkheim merupakan suatu kondisi dalam masyarakat di mana nilai dan norma yang mengatur perilaku masyarakat tidak berlaku lagi (Giddens dkk, 2009: 51-4). Anomie biasanya dikaitkan dengan struktur sosial dan kebudayaan. Menurut Merton, kebudayaan adalah sekumpulan nilai-nilai dan aturan normatif yang mengorganisasikan perilaku yang lazim bagi para anggota suatu masyarakat atau kelompok. Sedangkan struktur sosial merupakan sekumpulan hubungan sosial yang terorganisir di antara para anggota masyarakat atau kelompok. Anomie terjadi bila ada pemisahan yang kuat antara norma-norma dan tujuan-tujuan budaya serta kemampuan para anggota kelompok yang terstruktur secara sosial dalam bertindak selaras dengannya. Yakni, karena posisinya di dalam struktur sosial masyarakat, maka orang-orang tertentu tidak mampu bertindak selaras dengan nilai-nilai dan aturan normatif tersebut. Kebudayaan meminta tipe perilaku yang tidak diperbolehkan terjadi oleh struktur sosial (Ritzer, 2014: 436). Hal itu berakibat pada ketidakmampuan manusia sebagai anggota masyarakat dalam mengukur tindakan-tindakannya apakah termasuk baik ataukah buruk.

Proses disintegrasi pula akan berimplikasi pada keadaan ketertinggalan budaya (cultural lag), yaitu perbedaan ukuran kemajuan di antara unsur-unsur bagian dalam suatu kebudayaan. Kondisi ini diawali dengan kenyataan bahwa pertumbuhan kebudayaan tidak selalu sama cepat dengan keseluruhannya. Namun, ada bagian yang tumbuh dengan cepat dan ada bagian lainnya yang tumbuh dengan lambat. Cultural lag juga dapat berarti sebagai perbedaan grafik perubahan dari dua unsur kebudayaan yang memiliki korelasi yang tidak seimbang dan sebanding, sehingga unsur yang satu tertinggal oleh unsur lainnya. Teori ini disyarkan oleh William F. Ogburn yang menyoroti ketertinggalannya alam pikiran manusia dengan perkembangan teknologi yang pesat (Martono, 2016: 215-6). Ketertinggalan budaya akan dialami oleh sebagian manusia ketika komponen-komponen dalam hubungan masyarakat tidak dapat berkembang secara bersamaan. Ada satu komponen (perempuan) yang tidak berjalan sejajar dengan komponen yang lain (laki-laki). Satu contoh permasalahan yang ada dalam perkembangan intelektual dengan masalah aktualisasi perempuan di ruang publik.

Masyarakat terdiri dari beberapa unsur atau individu manusia dengan berbagai latar belakang yang dimilikinya baik yang berdasarkan pada jenis kelamin (gender), kelas, dan ras. Ketidakseimbangan dan ketidakserasian di antara unsur masyarakat atau individu manusia akan membuat sistem dan pranata sosial terganggu. Ada dimensi ketimpangan sosial muncul dari tidak adanya kesetaraan hak dan martabat di antara tiap-tiap unsur masyarakat atau individu manusia baik berkedok jenis kelamin, kelas sosial maupun ras.

Ketimpangan yang terjadi pada perempuan –misalnya- tidak sedikit kejadian-kejadian sosial yang mengganggu, mengurangi bahkan menghilangkan hak-hak dasarnya perempuan di kehidupan bermasyarakat. Berdasarkan penemuan dari Indeks Barometer Sosial (2015), terdapat beberapa aspek yang menyebabkan ketimpangan gender. Di antaranya adalah harta benda, penghasilan, lingkungan tempat tinggal, kesejahteraan keluarga, kesehatan, tempat tinggal/rumah, kesempatan memperoleh pekerjaan, pendidikan, pengambilan keputusan yang terkait dengan kesejahteraan dirinya dan hukum. Dua aspek yang dipersepsikan paling timpang adalah kesempatan dalam memperoleh pekerjaan serta penghasilan. Namun, aspek dari ketimpangan gender ini tidak dapat dipandang sebelah mata begitu saja. Untuk melihat ketimpangan gender secara utuh, perlu juga dalam melihat aspek populasi penduduk Indonesia dari aspek-aspek yang dianggap menjadi faktor penentu ketimpangan gender, seperti perbandingan

antar gender pada jenis dan posisi pekerjaan yang berimplikasi pada perbedaan besaran gaji (Takwin, 2016: 28).

Dalam pandangan Mansour Fakih (2003: 8), gender bila ditinjau dari segi etimologis adalah jenis kelamin. Adapun secara terminologis adalah suatu sifat yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural oleh manusia yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan. Penggunaan istilah gender adalah untuk menunjukkan perbedaan peran perempuan dan laki-laki yang bersifat bawaan sebagai ciptaan Tuhan. Gender merupakan unsur pembeda dalam peran, posisi, tanggung jawab, dan pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi oleh masyarakat berdasarkan sifat perempuan dan laki-laki yang dianggap pantas menurut norma, adat istiadat, kepercayaan atau kebiasaan masyarakat. Gender tidaklah sama dengan kodrat, dimana kodrat adalah apa-apa yang ditetapkan oleh Tuhan Yang Maha Esa, sehingga manusia tidak ada kemampuan dalam keinginan untuk merubah atau menolak atasnya. Selain itu, kodrat bersifat universal yang secara umum dialami oleh perempuan, misalnya melahirkan, menstruasi dan menyusui. Sementara manusia yang memiliki sperma adalah kodratnya laki-laki. Ketidakadilan gender terjadi dikarenakan oleh keadaan tidak adil yang diakibatkan oleh sistem dan struktur sosial, sehingga baik perempuan maupun laki-laki secara tidak langsung menjadi korban dari pada sistem tersebut. Laki-laki dan perempuan berbeda karena hanya ada pemahaman kalau kodrat antara laki-laki dan perempuan itu memang berbeda. Jika tercipta suatu kondisi di mana porsi dan siklus sosial perempuan dan laki-laki setara, serasi, seimbang dan harmonis, maka kemungkinan besar keadilan gender akan dapat terjadi (Badan Pusat Statistika).

Dari penelusuran Indeks Barometer Sosial 2015 tersebut, dapat dipahami bahwa masyarakat masih memiliki pemahaman dan keyakinan dalam membanding-bandingkan atas nama gender untuk sebuah posisi dan jenis pekerjaan sehingga perbandingan gender itulah yang sekiranya menjadi penentu akan perbedaan gaji yang diterima oleh pekerja laki-laki ataupun perempuan. Ketimpangan lainnya adalah tercerabutnya hak perempuan di dalam kebebasan pengambilan suatu keputusan yang berhubungan dengan kesejahteraannya baik itu ada relasinya dengan pendidikan, hukum dan kesejahteraan keluarga. Realitas sosial ini tidak dapat dipungkiri lagi bahwa ketimpangan sosial berdasarkan perbedaan gender telah menjadi sebuah akar yang sulit untuk dicabut tetapi tidak mustahil untuk dapat dibongkar.

Ketimpangan-ketimpangan yang terjadi akan melahirkan suatu preseden terjadinya disintegrasi sosial, di mana salah satu bagian masyarakatnya yang mengatasnamakan dirinya sebagai kaum superior (kaum laki-laki) telah menguasai segala lini kehidupan dan mendasarkan persepsi-persepsi patriarkhis menjadi sebuah sistem sosial-budaya yang tidak dibantahkan oleh unsur masyarakat yang lain (perempuan/inferior). Sehingga, yang tersisa adalah aktivitas-aktivitas anomie di masyarakat patriarki bahwa hanya dialah pemegang kendali kehidupan dan pengambil keputusan yang berkaitan dengan apa yang baik dan buruk bagi perempuan.

Disintegrasi sosial atau ketidakseimbangan sosial yang berkedok perbedaan-perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan (diferensiasi seksual) sedikitnya memberikan implikasi ketertinggalan sosial pada perempuan. Sebagai unsur masyarakat yang sama-sama memiliki hak dan ruang untuk maju dan mendapatkan kesejahteraan, perempuan akan menjadi unsur masyarakat yang tertinggal lambat oleh laki-laki. Pertumbuhan masyarakat oleh laki-laki jauh lebih maju dari pada masyarakat perempuan. Kebudayaan dan pendidikan masyarakat laki-laki laju perubahannya dalam beberapa langkah sudah meninggalkan kebudayaan dan pendidikan masyarakat perempuan. Sehingga ketertinggalan budaya atau cultural lag di lingkungan perempuan semakin ketara dan tidak dapat terhindarkan apabila pada masyarakat secara luas belum memahami terhadap pentingnya kesadaran mengenai kesetaraan gender dan ancaman masa depan oleh karena diskriminasi gender.

Di dalam ilmu sosial, masyarakat merupakan sekumpulan manusia yang hidup bersama-sama dan dipersatukan oleh perasaan yang sama. Masyarakat mutlak menjadi kehidupan yang khas bagi manusia. Sedangkan manusia adalah agen bagi kehidupannya sendiri demi kebahagiaan, ketentraman dan kesejahteraannya sendiri. Artinya, di dalam diri manusia terdapat area subjektivitasnya sendiri ketika individu mengambil tindakan di dalam dunia sosialnya melalui kesadarannya (Syam. 2005: 35).

Ketimpangan sosial berbasis diferensiasi seksual dan ketertinggalan sosial perempuan (cultural lag of womanhood) bukanlah suatu realitas yang objektif dan tetap (takdir). Itu adalah konstruk sosial yang terus berubah seiring waktu yang telah lama ditanamkan oleh kaum laki-laki melalui konstruksi budaya patriarki berkedok agama (keulama'an). Konstruk sosial itu diciptakan, dimanipulasi dan bahkan diberhentikan, meski biasanya dengan konstruksi sosial yang baru (Ritzer, 2014: 1113). Kecenderungan konstruksionis sosial yang demikian berhubungan dengan skeptisisme tentang dugaan

ahistorisme keperempuanan dan skeptisisme tentang klaim legal tentang persepsi netralitas, objektivitas, dan sikap tidak membedakan gender.

Perempuan di dalam rumah tangga diinstitutionalisasi sebagai ibuisme yang mampu memberikan generasi-generasi keturunan dimana masa depannya diharapkan dapat berguna bagi orang tua, agama dan negara. Mendidik, merawat dan menjaga harta benda dan anak-anaknya adalah sebuah kegiatan yang mulia. Sebuah tanggung jawab yang mulia disematkan kepada perempuan sebagai ibu yang mengurus rumah tangganya sejak pagi hingga malam (*housewifization*). Peran dan fungsi laten untuk seorang perempuan rumahtangga dalam struktur sosial dianggap sebagai peranan yang sah dan tepat guna sehingga ruang kesempatan perempuan di dalam masa depannya berada di bilik-bilik rumah tangganya. Mungkin ini dianggap biasa, namun yang lebih ironi lagi perempuan di dalam rumah tangga tidak diberikan haknya sebagai unsur masyarakat yang mampu untuk berdikari dan mandiri.

Stereotyping berlebihan kepada kedudukan perempuan yang dianggap sebagai manusia setengah dari kesempurnaan laki-laki. Keunggulan laki-laki dalam intelektual, keagamaan, personality dan fisik sangat wajar apabila laki-laki memiliki peran dan fungsi yang lebih besar di wilayah publik sedangkan perempuan, perannya cukup menjadi sentral di wilayah domestik/privat. Kemandirian perempuan tidak dapat berkembang dan bertindak sesuai dengan latar belakang minat dan bakatnya karena kebanyakan dalam persepsi masyarakat bahwa “perempuan, surga dan nerakanya nunut kepada bojone/suami/laki-laki”. Surga di dunia nunut kepada suami yang memiliki jabatan fungsional atau posisi pekerjaan di suatu lembaga-lembaga masyarakat tertentu, sedangkan neraka perempuan bergantung kepada ridlanya suami di segala aspek kehidupan.

Di dalam kitab ‘Uqūd al-Lujjain dinyatakan bahwa

“Ridha Allah bergantung pada ridha suaminya, maka seseorang istri harus mendahulukan kepentingan dan permintaan suaminya dari hal-hal yang menurut agama disunahkan (dianjurkan) seperti puasa senin-kamis, terutama permintaan yang berkaitan dengan hasrat seksual” (Dzuhayatin, 2002: 18)

“hendaknya suami memberi peringatan kepada istrinya bahwa keberadaan istrinya tidak lebih bagaikan hamba sahaya (budak) di mata tuannya. Atau bagaikan tawanan yang tidak berdaya karena itu istri tidak berhak mempergunakan harta-harta suaminya kecuali memperoleh izinnya. Bahkan menurut jumbuh ulama bahwa seorang istri tidak

boleh mempergunakan hartanya juga sekalipun itu mutlak miliknya sendiri kecuali telah mendapat restu suami. Sebab kedudukan istri itu seperti orang yang menanggung hutang banyak yang harus membatasi penggunaan hartanya”.

Masyarakat dalam bertindak akan mengikuti tatanan atau sistem sosial yang dipandanginya telah memberikan keteraturan di dalam kehidupannya terkait dengan interksi sosial antara laki-laki dan perempuan. Mula-mula tindakan laki-laki secara sadar terhadap perempuan sesuai dengan fakta yang telah diatur oleh kaidah-kaidah interkasi sosial yang termuat di dalam struktur kebudayaan masyarakat Muslim dan teks-teks keagamaan (kitab kuning sebagai warisan pembacaan sosial dari ulama klati) yang dikajinya secara personal maupun disampaikan melalui pengajian-pengajian.

Realitas sosial yang ada mengharuskan manusia untuk dapat memberikan tanggapannya terhadap pranata sosial yang telah ada (institusi sosial) baik berupa penerimaan, penolakan ataupun penyesuaian (adaptasi). Bahasa dan tindakan merupakan sarana manusia untuk mengkonstruksi dunia sosial-kulturalnya berkaitan dengan interaksi dengan perempuan melalui momen eksternalisasi. Secara sederhana, proses eksternalisasi adalah proses manusia mengeluarkan gagasan dari dunia ide ke dunia nyata (realitas subyektif). Pemaknaan manusia tentang realitas sosial berkenaan dengan perempuan yang ditarik keluar dari ide-idenya ke dunia sosial-nyata. Baik realitas tersebut berhubungan dengan interpretasi teks suci, pendapat ulama, hukum, norma dan nilai-nilai yang ada kaitannya dengan perempuan dan kedudukannya. Proses eksternalisasi ini dilakukan baik melalui bahasa (verbalisasi), tindakan (visualisasi) maupun pentradisian (adaptasi).

Segala bentuk hasil dari eksternalisasi tadi dilihat sebagai produk fakta sosial yang obyektif. Di samping itu, ia telah mengkristal ke dalam pikiran masyarakat tentang suatu obyek kenyataan yang ditemukan di lingkungannya seperti domestikasi, dan pengiburumahtangaan perempuan (housewifization). Realitas-realitas sosial ini kemudian dilegitimasi melalui interaksi sosial masyarakat yang terkonstruksi akibat dari adanya kesepahaman intersubyektif atau antar hubungan subyek-subyek. Inilah proses obyektivasi menurut teori konstruksi sosial Berger.

Selanjutnya pemahaman-pemahaman tentang domestikasi dan pengiburumatangan perempuan yang terbangun secara obyektif tersebut mulai diserapi dan diinternalisasikan kepada tiap-tiap individu masyarakat serta mentransformasikannya ke dalam realitas-realitas subyektifnya. Atau dalam arti sederhana, manusia dapat

menyerap segala hal yang berkaitan dengan obyektif dan selanjutnya akan direalisasikan secara subyektif dalam kehidupannya masing-masing. Dan tindakan-tindakan atau pemahaman-pemahaman seperti ini dilakukan berulang-ulang kali sebagai dialektika realitas yang tidak terhentikan tapi tidak mustahil untuk dirubah secara berlahan-lahan.

### **Resistensi Ulama Perempuan Indonesia terhadap Penindasan Kaum Perempuan**

Sebagaimana yang telah dikemukakan di awal bahwa tidak banyak atau bahkan jarang sekali ditemukan ulama-ulama dari kalangan perempuan. Mungkin, ketiadaanya bukan karena tidak ada ulama perempuan yang memiliki peranan dan kontribusi dalam persoalan-persoalan keagamaan dan sosial. Akan tetapi karena minimnya biografi-biografi ketokohan perempuan di masyarakat Muslim atau bahkan tenggelam tidak ada karena tersisihkan oleh gurita hegemoni ketokohan Islam (ulama atau cendekia) dari kalangan laki-laki.

Dalam kajian studi keislaman, gerakan feminis dapat dipahami sebagai seorang perempuan atau sekelompok perempuan dalam suatu periode sejarah, yang melakukan sejumlah aksi dan diskusi untuk menentang batasan-batasan yang diproduksi serta dikonstruksi oleh otoritas keagamaan kepada mereka. David Bouchier (1983: 2) memandang gerakan feminisme sebagai bentuk perlawanan terhadap berbagai bentuk diskriminasi baik secara sosial, personal atau ekonomi di mana perempuan dalam hal ini adalah pihak yang dirugikan serta mengalami penderitaan akibat dari perlakuan pembedaan atas dasar jenis kelaminnya. Di sini, “patriarki” sebagai objek kritik feminis didefinisikan sebagai sistem otoritas dan dominasi kelompok laki-laki atas perempuan yang terinstitutionalkan di dalam dunia natural secara keseluruhan. Sementara “seksisme” adalah ideologi patriarki, di mana ada serangkaian keyakinan yang mendukung serta memperkuat pendapat tentang pembedaan yang dibuat feminis antara seks dan gender, di mana seks mengacu kepada sifat yang diberikan secara biologis. Sedangkan gender adalah persepsi dan harapan-harapan kultural tentang apa yang seharusnya bagi laki-laki dan apa yang seharusnya bagi perempuan (Connolly, 2016: 65).

Agama sebagai way of life yang diyakini oleh para pemeluknya, memiliki peranan yang sangat penting menjadi sistem nilai utama di kalangan masyarakat Muslim, meskipun dalam realitas sosialnya telah berakulturasi dengan nilai-nilai keyakinan adat atau tradisi lokal. Sistem nilai-nilai ini (agama dan tradisi lokal) memberikan landasan bagi kehidupan masyarakat dalam hal hubungan-hubungan sosial dan kekeluargaan serta

peran laki-laki dan perempuan. Secara definisi sosial, perempuan adalah ibu atau calon ibu rumah tangga yang berpasangan dengan laki-laki atau suaminya. Sedangkan laki-laki sebagai bapak atau calon bapak diartikan sebagai pencari serta pemberi nafkah, tanpa melihat kontribusi nyata dan kepedulian mereka pada kelangsungan hidup keluarga. Dalam proses ini, kaum perempuan diberi peran sebagai penjaga rumah (ibu rumahtangga) yang dianggap “tidak produktif” yang tergantung dan menjalankan kerja rumahtangga secara cuma-cuma. Akibatnya, perempuan menjadi terisolasi, terpencil, tidak memiliki basis organisasi dan mengalami ketertinggalan politik serta ekonomi (Suryakusuma, 2011: 1-2). Bukan itu saja, laki-laki sebagai pencari nafkah dimana ruang kesempatan aksinya dominan di wilayah publik sangat sedikit waktunya untuk memberikan kontribusi pada kelangsungan hidup keluarga. Kedatangan laki-laki ke rumah tangga hanya sebagai sekedar pencari dan pemberi nafkah saja. Sehingga patologi sosial akan muncul di mana tidak berfungsinya lembaga sosial yang disebut dengan keluarga. Akibatnya tanggung jawab terhadap anak-anak dilimpahkan kepada perempuan, sedangkan laki-laki perannya tidak sekedar hanya pemberi nafkah dan materi. Di sini, perempuan semakin tertindas dan terdzolimi karena berusaha sekuat tenaga menjaga stabilitas keutuhan rumah tangganya dari ancaman-ancaman perpecahan di antara unsur-unsurnya.

Ada sebuah upaya yang dilakukan oleh Gayatri C. Spivak (1995) untuk mendekonstruksi terhadap struktur-struktur yang menindas tersebut. Dengan menggunakan istilah “subaltern” yaitu kelompok yang mengalami penindasan (inferior) dari kelompok-kelompok lain yang lebih berkuasa (superior). Spivak merupakan tokoh postkolonial menyerang pemikir kolonial yang meletakkan kelompok subaltern tersebut sebagai bentuk yang homogen dan stagnan, mereka hanya diberi label sebagai “masyarakat terjajah” atau “pribumi” tanpa melihat etnis, gender, pendidikan dan lain-lain (Maggio, 2007). Spivak berusaha untuk memasukkan variabel jenis kelamin dalam objek kajiannya untuk melihat bagaimana terjadi hubungan yang tidak setara antara laki-laki dan perempuan yang kemudian secara analogis dimasukkan dalam bahasan hubungan oposisi biner. Studi mengenai gender dan feminisme menjadi isu yang cukup krusial dalam studi postkolonial. Ada beberapa hal yang mendasari hal ini, pertama, baik patriarkhi maupun imperialisme dilihat sebagai analogi dominasi terhadap pihak yang disubordinasi. Berbagai masalah perempuan dalam masyarakat patriarkhi dan subjek-subjek yang dikolonisasi (dijajah) dapat disejajarkan sebagai opsi perjuangan dan



perhatian dari gerakan feminis. Kedua, adanya perdebatan di antara beberapa masyarakat bekas jajahan mengenai apakah masalah gender dan tekanan kolonial menjadi faktor politik yang benar-benar krusial dalam kehidupan perempuan (Martono, 2016: 114).

Sebagai contoh subordinasi perempuan berkaitan dengan haknya menjadi pengambil keputusan dan penentu kesejahteraan keluarganya (domestic area), pada kasus ustadz kenamaan Ahmad al-Habsyi digugat oleh istri pertamanya Putri Aisyah Aminah pada 31 Januari 2017 di Pengadilan Agama Jakarta Timur. Ustadz al-Habsyi secara sembunyi telah menjalin hubungan dengan wanita lain yang telah dinikahinya selama 6 tahun silam. Artinya pernikahannya yang kedua (poligami) tanpa sepengetahuan istri pertamanya dengan alasan “takdir”. Gugatan Putri Aisyah Aminah tersebut terpaksa dilakukannya dikarenakan tidak dianggapnya hak perempuan sebagai istri dalam penentuan dan keputusan kesejahteraan keluarganya. Ustadz al-Habsyi pun tidak dapat berbuat apa-apa kecuali beralasan bahwa semua kejadian yang menimpa prahara rumah tangganya sebagai takdir yang tidak dapat dibantahkan.

Melihat alasan yang dibuat oleh ustadz al-Habsyi (takdir) dan subordinasi hak perempuan (istrinya) dalam kesejahteraan keluarganya dapat dipahami bahwa ada semacam tindakan yang dilakukan oleh al-Habsyi sebagai hal yang benar dan realitas yang faktual (obyektif) sehingga keputusan untuk berpoligami tanpa sepengetahuan istri atau se-izin istri adalah hak mutlak yang dimiliki oleh suami dan tidak perlu lagi meminta restu kepada istri maupun anaknya. Hal ini sebagaimana yang tertulis di dalam kitab *uqud al-Lujjain fi Huquq az-Zaujain* bahwa “ kedudukan suami bagi istrinya seperti kedudukan orang tua kepada anak-anaknya, karena ketaatan anak itu terletak pada orang tuanya dan usaha untuk mencari keridhaan orang tuanya adalah wajib. Sebaliknya kewajiban itu tidak berlaku bagi suami”(al-Bantani, t.t: 15). Artinya, suami tidak perlu dan tidak wajib meminta restu dan ridha-nya istri untuk melakukan tindakan atau mengambil keputusan yang berkaitan dengan kesejahteraan keluarganya.

Selain itu, poligami dalam Islam mengalami reduksi posisi di mana kemampuan orang untuk berpoligami dianalogikan dengan kemampuan orang berangkat haji. Keadilan menjadi suatu disposisi bagi poligami, karena kemampuan-lah yang dapat dianggap sebagai faktor penentu untuk berpoligami. Apabila kemampuan haji itu intinya terdapat pada kemampuan ongkos/biaya, sedangkan kemampuan poligami terletak pada kemampuan nafkah. Keadilan dalam nafkah pada poligami mengalami reduksi dengan kemampuan dalam menafkahi rumah tangga secara lahir dan batin. Peristiwa ini ironi

sekali tetapi terjadi karena konstruksi sosial oleh budaya patriarki yang dilatenkan dalam kebudayaan dan struktur sosial yang ada.

Kejenuhan perempuan yang ruang gerak dan aksinya dibatasi hanya pada wilayah domestik membuat perempuan ingin melihatnya sebagai kesenjangan sosial akibat perbedaan atau diferensiasi seksual di bidang-bidang publik (politik, ekonomi, dan pendidikan). Pelembagaan yang dibentuk oleh organisasi masyarakat keagamaan maupun negara di masa rezim Orde Baru seperti Muslimat atau Fatayat di Ormas Nahdlatul Ulama dan Aisyiyah di Ormas Muhammadiyah atau PKK, Dharma Wanita dan Kementrian Peranan Wanita yang sengaja dirancang secara khusus untuk kaum perempuan dengan peran-peran yang tidak jauh dari peran domestik ketimbang publik. Kenyataan ini semakin diperkuat dengan fakta bahwa kaum perempuan tidak banyak dilibatkan dalam proses produksi serta konstruksi wacana sosial-intelektual keagamaan. Hal ini menunjukkan pada sebuah fakta bahwa kalangan perempuan belum menunjukkan adanya kontribusi yang besar dan signifikan untuk dunia sosial-intelektual Indonesia (Suryakusuma, 2011: 8).

Pada tanggal 25 hingga 27 April 2017, Ulama dari kalangan perempuan mulai tampil di ruang publik dengan membentuk kegiatan semacam kongres, di mana dihadiri oleh sekitar 35 peserta dari 16 negara di Pondok Pesantren Kebon Jambu al-Islamy, Babakan, Ciwaringin Cirebon. Kongres Ulama Perempuan Indonesia atau disingkat dengan KUPI berangkat dari kegelisahan intelektual di kalangan perempuan berdasarkan riset penelitian dan pengalaman pribadi terkait dengan isu-isu dan masalah-masalah sosial-kemanusiaan. Kongres ini merupakan pemikiran keagamaan sekaligus pengambilan keputusan sebagai hasil dari produk kongres tersebut (fatwa). Kongres Ulama Perempuan Indonesia bukan hanya dari kalangan Bu Nyai sebagai istri dari pemimpin pesantren saja, tetapi lebih luas dari kalangan cendekia Ormas keagamaan, aktivis perempuan, peneliti, pekerja komunitas pemberdayaan perempuan yang notabene semuanya tidak hanya berasal dari kalangan santri dalam arti sempitnya, tetapi juga dari kalangan non-santri akademisi.

Dalam kongres ini, keterlibatan perempuan dalam produksi dan reproduksi suatu wacana intelektual-sosial keagamaan menjadi kajian dan bahasan dengan metodologi yang dibangun atas dasar kerangka pengetahuan atau epistemologi pengalaman dan cara berfikir perempuan. Sehingga produk pemikiran keagamaan-sosial (fatwa) -pada satu sisi- menjadi respons intelektual perempuan terhadap problem apa saja yang

menyangkut persoalan kemanusiaan. Dan di sisi yang lain, -dengan meminjam istilah Gayatri C. Spivak- medekonstruksi segala realitas inter-subyektif di budaya patriarki yang mengatakan perempuan minim akal dan minim intelektual. Atau dalam proposisi Menteri Agama, Lukman Saifuddin bahwa kongres ini bukan hanya sekedar rekognisi (pengakuan) tetapi juga merupakan revitalisasi terhadap ulama perempuan (nu.or.id, 28 April 2017).

Tiga utama pembahasan Kongres Perempuan Ulama Indonesia yaitu kekerasan terhadap perempuan, legitimasi agama dalam praktik perkawinan anak dan dampak perusakan lingkungan yang merugikan perempuan serta kelompok-kelompok termarjinalkan. Ketiga pembahasan tersebut bukan kajian diskusi yang asal-asalan atau tanpa pendekatan ilmiah, melainkan ia justru diperkuat dengan tiga aspek ilmiah; (1) fakta lapangan berbasis riset, (2) pemikiran keagamaan berbasis metodologi usul fikih, (3) tataran praksis kerja di lapangan kenyataan. Sehingga kongres ini pun menghasilkan tiga produk fatwa : (1) kekerasan seksual atau perempuan di dalam maupun di luar perkawinan hukumnya haram. (2) pencegahan pernikahan anak usia dini yang menimbulkan kerusakan maka hukumnya wajib. (3) tentang kerusakan alam dalam konteks penyimpangan sosial, maka hukumnya wajib dihentikan meskipun atas nama pembangunan sekalipun.

Bukan hanya fatwa saja yang dilakukan oleh KUPI tetapi juga kritikan kepada pemerintah untuk segera melakukan perombakan Undang-undang Perkawinan tahun 1974 tentang batas minimal pernikahan anak perempuan. Dimana para ulama perempuan Indonesia bersepakat bahwa usia minimal seorang perempuan boleh menikah adalah 18 tahun, bukan 16 tahun sebagaimana yang tercantum di dalam Undang-undang Perkawinan. Alasannya adalah perempuan berusia 16 tahun masih sangat labil dan riskan untuk menikah sehingga pernikahan anak memang sangat berisiko. Terutama bagi anak perempuan di bawah usia 18 tahun di mana mereka akan mengalami kesulitan-kesulitan dalam masalah kesehatan akibat kehamilan yang terlalu dini. Kemudian sebagian besar mereka akan putus sekolah atau putus kuliah. Padahal secara esensial, anak perempuan yang sehat serta berpendidikan adalah dasar utama untuk mencapai masyarakat sejahtera di negara Indonesia. Pengantin anak cenderung akan tidak menyelesaikan pendidikan menengah enam kali lebih besar jika dibandingkan mereka yang menikah pada usia matang. Itu tentu akan membatasi peluang karir kerja dan pendidikan. Di dalam Undang-undang perkawinan No. 1 Tahun 1974 disebutkan

bahwa batas usia minimal pernikahan untuk laki-laki adalah 21 tahun. Namun, dengan izin orang tua, anak lelaki diperbolehkan menikah pada usia 19 tahun, sedangkan anak perempuan dapat menikah pada usia 16 tahun. Aturan ini jelas bertentangan dengan UU Perlindungan Anak yang melarang perkawinan di bawah usia 18 tahun. Lagi pula, sebuah perkawinan idealnya dilaksanakan ketika laki-laki dan perempuan sudah dalam usia yang cukup matang sehingga kedua belah pihak sudah siap secara fisik, mental maupun psikis dalam membina rumah tangga. Kendati demikian, tidak jarang juga anak-anak yang sudah kawin/menikah kemudian berganti status menjadi cerai (BPS, 2015).

Menurut data statistik, Angka Putus Sekolah pada jenjang pendidikan SD adalah sebesar 1,41 % pada tahun 2014. Pada jenjang pendidikan SMP, angka putus sekolah mencapai 2,24 %. Dan pada jenjang pendidikan SMA, angka putus sekolah telah mencapai 1,47 % . Di sini, ada sebesar 39,48 % anak berumur 7 sampai dengan 17 tahun yang putus sekolah disebabkan oleh tidak adanya biaya. Kemudian, 9,77 % karena bekerja. Ada 3,92 % karena keberadaan sekolah jauh. Terakhir, 4,86 % karena menikah atau mengurus rumah tangga, dan sisanya karena alasan lainnya. Penyebab pernikahan di bawah umur sangat kompleks. Di antaranya adalah ketidaksetaraan gender, kemiskinan, praktik agama dan nilai-nilai tradisi yang negatif, kegagalan supremasi hukum, konflik, bencana dan keadaan darurat lainnya. Pada tahun 2014, tercatat 1,60 % anak perempuan berumur 10-17 tahun di Indonesia berstatus pernah menikah (BPS, 2015).

Lebih rinci lagi, 98,40 % anak perempuan usia 10-17 tahun belum kawin, sedangkan 1,60 % anak perempuan berusia 10-17 tahun telah berstatus kawin dan cerai di Indonesia (1,53 % kawin dan 0,07 % cerai). Dari angka 1,60 % anak perempuan yang telah berstatus kawin dan cerai tersebut, ada sebesar 35,83 % kawin di usia 15 tahun ke bawah. sebesar 39,45 % kawin di usia 16 tahun. Dan sebesar 24,72 % kawin di usia 17 tahun (BPS, 2015). Melihat fenomena perkawinan pada usia yang sangat muda bagi perempuan, tentunya hal ini tidak lepas dari peran orang tua. Ulama perempuan menganggapnya ada peran orang tua atau orang yang ada disekitarnya ikut campur dalam keputusan kapan anak perempuannya menikah. Dan tidak jarang ikut campur ini, selain disebabkan oleh faktor ekonomi, mereka mengambil sisi legitimasi agama sebagai referensi struktural untuk membujuk atau mempercepat perkawinan anak perempuan.

## Kesimpulan

Ulama di dalam tradisi keislaman ibarat seperti uang koin yang memiliki dua sisi. Satu sisi menjadi ranah laki-laki dan sisi yang lain menjadi ranah perempuan. Kendati demikian, sisi yang sering muncul dan terlihat adalah ranah laki-laki sedangkan perempuan tertutupi oleh keberadaan hegemoni pemikiran intelektual laki-laki. Dalam literatur keislaman, hampir dapat dipastikan bahwa sangat susah mencari pemikiran atau peran kontributif dari ulama kalangan perempuan. Sehingga pengetahuan terhadap biografi ketokohan intelektual dari perempuan hanya sebatas pada diri Aisyah dan istri-istri Nabi Muhammad lainnya. Hal ini dapat dianggap sebagai keterputusan intelektual (ahistorisme) dari kalangan perempuan yang sulit untuk ditemukan sejak masa istri-istri Nabi Muhammad hingga memasuki abad millenium ini.

Ahisorisme intelektual perempuan tersebut tidak lain karena pemahaman, pengetahuan dan kenyataan riil yang dikonstruksi secara sosial melalui verbalisasi (bahasa), visualisasi (tindakan) dan adaptasi (penyesuaian tradisi) di dalam pentradisian (kebudayaan dan struktur sosial) dan literatur-literatur keislaman (kitab kuning sebagai hasil pembacaan sosial ulama klasik).

Agama bila dilihat sebagai bagian dari kebudayaan yang dikonstruksi oleh realitas subyektif manusia kemudian menjadi realitas obyektif pada masyarakat Muslim sebagai hasil interpretasinya berupa teks-teks keagamaan, sistem nilai, norma dan sebagainya maka apa yang dilakukan oleh kalangan feminis terhadap agama tersebut tidaklah berlebihan apabila terdapat perlakuan yang subordinatif dan diskriminatif terhadap hak dan kedudukan perempuan di tengah-tengah kehidupan bermasyarakat. Apa yang dihasilkan oleh budaya patriarki di dalam interpretasi agama tersebut justru memperkuat peran perempuan hanya berada di sektor domestik dan menjadi ibuisme di masing-masing rumah tangganya (housewifization). Hasilnya perempuan semakin terpinggirkan, termarginalisasikan dan terhalangi hak dan kemerdekaannya di dalam produksi serta reproduksi secara kontributif pada dunia intelektual-sosial keagamaan. Hal ini karena ada cultural lag atau ketertinggalan budaya yang dialami oleh perempuan di saat dimensi perkembangan dan kemajuan melangkah lebih jauh yang dialami oleh laki-laki di sektor publik seperti hukum, politik, ekonomi dan pendidikan. Konkretnya, dimulai dengan penyelenggaraan Kongres Ulama Perempuan Indonesia telah memberikan pengakuan terhadap peran intelektual perempuan kepada masyarakat umum pada satu sisi, dan sisi yang lain, mendobrak hati nurani perempuan untuk bangkit dan berdikari secara

fungsional di wilayah-wilayah yang selama ini didominasi oleh laki-laki. Dengan memberikan sumbangan fatwa : (1) penolakan segala kekerasan kepada perempuan baik di dalam maupun di luar pernikahan, (2) pencegahan pernikahan anak usia dini, (3) penolakan perusakan lingkungan sekalipun dengan alasan pembangunan.

### **Daftar Pustaka**

- Al-Maududi, Abu al-A'la. (1994). *Al-Hijāb*. Bandung: Germa Press.
- Al-Bantani, Syeikh An-Nawawi. 'Uqūd al-Lujjain fi Ḥuqūqi az-Zaujain. Kitab pdf digital <https://sites.google.com/site/pustakapejaten/ajaran-dasar/terjemahan-kitab-uqudulujain-kitab-rumah-tangga/>
- Ali, Atabik. (t.t). *Kamus Krapyak al-‘Ashri*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika.
- Amin, Qasim. (2008). *Tahrīr al-Mar’ah*. Mesir: Dār as-Syurūq.
- Asmani, Jamal Ma'mur. (2015). Kepemimpinan Perempuan: Pergulatan Wacana di Nahdlatul Ulama (NU), *ADDIN*, Vol. 9, No. 1, Februari.
- Azra, Azyumardi. (2002). Biografi Sosial-Intelektual Ulama Perempuan Pemberdayaan Historiografi, dalam buku *Ulama Perempuan Indonesia*. (ed) Jajat Burhanuddin. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. (1966). *The Social Construction of Reality*. London: Penguin Group.
- \_\_\_\_\_, (1990). *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. Jakarta: LP3ES.
- Bouchier, David. (1983). *The Feminist Challenge : The Movement for Women's Liberation in Britain and The United State*. London. Macmillan.
- Connolly, Peter. (2016). *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Yogyakarta: Ircisod.
- Dhofier, Zamakhsyari. (2015). *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* . Jakarta: LP3ES.
- Fakih, Mansour. (2003). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fauziyah, Yayuk. (2010). Ulama Perempuan dan Dekonstruksi Fiqih Patriarkis, *ISLAMICA*, Vol. 5, No. 1, September.
- Giddens dkk, Anthony. (2009). *Sosilogi: Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*. Bantul: Kreasi Wacana.
- Haq Khan, Mazharul. (1994). *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*. Bandung: Pustaka.

- Ismah, Nor. (2016). Destabilising Male Domination: Building Community-Based Authority among Indonesian Female Ulama, *Asian Studies Review*, 40:4, 491-509.
- Indonesian Central Agency on Statistics (Badan Pusat Statistik). Profil Anak Indonesia. (2015). Published by The Ministry of Women's Empowerment and Child Protection (Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak).
- \_\_\_\_\_. <https://www.bps.go.id/Subjek/view/id/40#subjekViewTab1> (accessed May 27, 2017).
- Izzat, Hibbah Rouf. (2000). *Al-Mar'ah wa ad-Dīn wa al-Akhlāq*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Maggion, J. Can The Subaltern Be Heard? Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. *Journal of Alternatives* 32 (2007), 419-443.
- Mardiyati, Isyatul. (2014). Perempuan dan Kepemimpinan dalam Pendidikan Islam. *Raheema: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 1 No. 1.
- Martono, Nanang. (2016). *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Poskolonial*. Depok: Raja Grafindo.
- Mernissi, Fatima. (1997). *Menengok Kontroversi Peran Wanita dalam Politik*. Surabaya: Dunia Ilmu.
- Muhammad, Rusjdi Ali. *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2003.
- Moesa, Ali Maschan. (2007). *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LkiS.
- Nisa, Eva F. (2019). Muslim Women in Contemporary Indonesia: Online Conflicting Narratives behind the Women Ulama Congress, *Asian Studies Review*, 43:3, 434-454.
- nu.or.id / jumat, 28 April 2017 (accessed April 28, 2017).
- Palomo, Margaret, M. (2010). *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Press.
- Rachman, Budhy Munawar (2012). Penafsiran Islam Liberal atas Isu-Isu Gender dan Feminisme di Indonesia, dalam buku *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ritzer, George. (2014). *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Riyanto, Geger. (2009). *Peter L Berger: Perspektif Metateori Pemikiran*. Jakarta: LP3ES.
- Ruhani Dzuhayatin, dkk, Siti. (2002). *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Supardan, Dadan. (2013). Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural. Jakarta: Bumi Aksara.

Suryakusuma, Julia. (2011). Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru. Jakarta: Komunitas Bambu.

Soekamto, Soerjono. (2006). Sosiologi Suatu Pengantar. Jakarta: Raja Grafindo.

Spivak, Gayatri. C. (1995). Can The Subaltern Speak? In Ashcroft et. al. (eds). The Post-Colonial Studies Reader. London: Routledge.

Syam, Nur. (2005). Islam Pesisir. Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara.

Takwin dkk, Bagus. (t.t). Buku laporan Mendeteksi Ketimpangan Sosial Melalui Penilaian.

[http://infid.org/wpcontent/uploads/2017/05/Buku\\_Laporan\\_Ketimpangan\\_Sosial\\_2016\\_low.pdf](http://infid.org/wpcontent/uploads/2017/05/Buku_Laporan_Ketimpangan_Sosial_2016_low.pdf). H. 28. Diakses pada tanggal 27 Mei 2017

Warga.[http://infid.org/wpcontent/uploads/2017/05/Buku\\_Laporan\\_Ketimpangan\\_Sosial\\_2016\\_low.pdf](http://infid.org/wpcontent/uploads/2017/05/Buku_Laporan_Ketimpangan_Sosial_2016_low.pdf). H. 28. (Accessed May 27,2017



© 2021 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>).