RESISTANSITERHADAP FIKIH PATRIARKI

(Studi *Baḥthal-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri Se-Jawa Timur)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam

Oleh
Moh Shofiyul Huda MF
NIM. F53416019

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Moh Shofiyul Huda MF
NIM : F53416019
Program : Doktor (S3)
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 8 Desember 2019
Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL
62B71AHF200830266
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Moh Shofiyul Huda MF

PERSETUJUAN

Disertasi berjudul "RESISTANSI TERHADAP FIKIH PATRIARKI (Studi *Baḥth al-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri Se-Jawa Timur)' yang ditulis oleh Moh Shofiyul Huda MF, M.Ag. ini telah disetujui pada tanggal 11 Nopember 2019

Oleh

PROMOTOR

Prof. Dr. H. A. Yasid, MA, LLM.

PROMOTOR

Dra. Hj. Wahidah Zein Br. Siregar, MA, Ph.D.

PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI

Disertasi berjudul "RESISTENSI TERHADAP FIKIH PATRIARKI (Studi *Baḥth al-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur)" yang ditulis oleh Moh Shofiyul Huda MF, M.Ag. ini telah diuji verifikasi naskah
pada tanggal 26 Nopember 2019

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. A. Yasid, MA, LLM. (Ketua) .....
2. Dra. Hj. Wahidah Zein Br. Siregar, MA, Ph.D. (Sekretaris) .....
3. Dr. H. Masruhan, M.Ag. (Anggota) .....
4. Dr. Sanuri, M.Fil.I. (Anggota) .....
5. Dr. Hj. Luluk Fikri Zuhriyah, MAg. (Anggota) .....
6. Dr. Hj. Nur Lailatul Musyafaah, Lc, M.Ag. (Anggota) .....

Surabaya, 26 Nopember 2019
Ketua,

Prof. Dr. H. A. Yasid, MA, LLM.
NIP. 196710102006041001

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP

Disertasi berjudul "RESISTANSI TERHADAP FIKIH PATRIARKI (Studi *Baḥth al-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri Se-Jawa Timur)" yang ditulis oleh Moh Shofiyul Huda MF, M.Ag. ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Tertutup
pada tanggal 21 Januari 2020

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua Penguji) .....
2. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I. (Sekretaris/Penguji) .....
3. Prof. Dr. H. A. Yasid, MA, LLM. (Promotor/Penguji) .....
4. Dra. Hj. Wahidah Zein Br. Siregar, MA, Ph.D (Promotor/Penguji) .....
5. Prof. Dr. Muhammad Noor Harisudin, M.Fil.I. (Penguji Utama) .....
6. Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, MA. (Penguji) .....
7. Dr. H. Masruhan, M.Ag. (Penguji) .....

Surabaya, 17 02 2020
Ketua,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul "RESISTANSI TERHADAP FIKIH PATRIARKI (Studi *Baḥth al-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri Se-Jawa Timur)" yang ditulis oleh Moh Shofiyul Huda MF, M.Ag. ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka
pada tanggal 13 Maret 2020

Tim Penguji:

1. **Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua Penguji)** .....
2. **Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I. (Sekretaris/Penguji)** .....
3. **Prof. Dr. H. A. Yasid, MA, LLM. (Promotor/Penguji)** .....
4. **Dra. Hj. Wahidah Zein Br. Siregar, MA, Ph.D (Promotor/Penguji)**.....
5. **Prof. Dr. Muhammad Noor Harisudin, M.Fil.I. (Penguji Utama)** .....
6. **Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, MA. (Penguji)** .....
7. **Dr. H. Masruhan, M.Ag. (Penguji)** .....

Surabaya, ... 2020
Ketua,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

ABSTRAK

Judul : RESISTANSI TERHADAP FIKIH PATRIARKI (Studi *Baḥthal-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri Se-Jawa Timur)

Penulis : Moh Shofiyul Huda MF, M.Ag.

Promotor : Prof. Dr. H. A. Yasid, MA, LLM. dan Dra. Hj. Wahidah Zein Br. Siregar, MA, Ph.D.

Kata Kunci :Resistansi, Fikih Patriarki,*Baḥth al-Masā'il.*

Resistansiterhadap fikih patriarki menjadi persoalan yang dikaji dalam penelitian tentang*Baḥth al-Masā'il*Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur ini. Penelitian ini mengkajimasalah tersebut dengan fokus pada masalah: 1) Proses pembentukan fikih perempuan di dalam *Baḥth al-Masā'il*, dan 2) Bentuk resistansi yang mereka lakukan terhadap fikih patriarki.

Penelitian deskriptif dilakukan di 4 (empat) lokasi (Kota Kediri, Kabupaten Kediri, Blitar, dan Jombang) selama satu tahun (Pebruari 2018-Januari 2019) dengan melibatkan 18 informan (8 kiai, 3 bu nyai, 3 ustadz, dan 4 ustadzah) didalamnya. Data dikumpulkan dengan wawancara, observasi dan studi dokumen. Analisis data dilakukan secara kualitatif (reduksi data, penyajian data, penarikan kesimpulan) dengan melibatkan proses trianggulasi didalamnya. Kerangka teori resistansi James C. Scott digunakan sebagai pedoman dalam analisis maupun penulisan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa kegiatan *Baḥth al-Masā'il* di FMP3 Jatim telah mampu menghasilkan fikih perempuan (*fiqh al-nisā'*) yang menjawab berbagai persoalan kekinian dan dapat dijadikan sebagai kerangka acuan dalam berpikir, bersikap, dan bertindak bagi kaum perempuan. Untuk mewujudkan itu, peran kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri cukup sentral dalam setiap kegiatan *Baḥth al-Masā'il.* Para bu nyai,ustadzah, dan santri putri berperan sebagai pengusul, pengidentifikasi, dan pembahas berbagai masalah fikihyang didiskusikan, sedangkan kiai dan ustadz sebagai *muṣaḥḥih* (pengarah), perumus, dan pembuat keputusan hukum (fikih). Resistansi terhadap fikih patriarki dilakukan secara tersamar(*anonymity*), halus(*euphemism*),dan dengan gerutuan(*grumbling*)dengan memilih 3 (tiga) model perlawanan, yaitu demokratisasi, moderasi, dan kontekstualisasi.

Berdasarkan hasil temuan tersebut, maka peneliti merekomendasikan agar semua pihak mendukung dan menjamin keberlanjutankegiatan *Bahth al-Masā'il*FMP3 Jatim, yangtelah menghasilkan fikih perempuan (*fiqh al-nisā'*) dan menjadi wadah para kiai, bu nyai, ustadz,ustadzah, dan santri putri untuk pemberdayaan perempuan,dan memilih cara-cara yang mengedepankan strategi demokratisasi, moderasi,dan kontekstualisasi sebagai model dalam aktualisasi dan kontekstualisasi fikih.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الملخص

العنوان : رفض الفقه البطريركي(دراسة بحث المسائل فى منتدى التداول بين المعاهد الإسلامية للبناتبجاوي الشرقية)

اسم الطالب : محمد صفي الهدي م ف

المشرفان : 1) الأستاذ الدكتور أ. يزيد، الماجستير

2) الدكتورة واحدة زين ب ر. سيرغار، الماجستير.

الكلمات المفتاحية :رفض، الفقه البطريركي، بحث المسائل.

رفض الفقه البطريركي أصبح المشكلة التي تدرّس بهذا البحث عن بحث المسائل فى منتدى التداول بين المعاهد الإسلامية للبنات بجاوي الشرقية. تتناول هذه مشكلة الدراسة عن؛ 1) تكوين فقه النساء في بحث المسائل ، 2) وشكل من أشكال الرفض من الفقه البطريركي.

أجري البحث الوصفي في أربعة مواقع؛ (مدينة كيديري، منطقة كيديري، بليتار، وجومبانج)لمدة عام واحد، الفترة بين فبراير (شباط) سنة 2018 إلى يناير (كانون الثاني) سنة 2019 التي تنطوي على ثمانية عشر مخبرا (ثمانية شيوخ، ثلاث شيخات، ثلاثة أساتذ، وأربع أستاذات). البيانات التي تم جمعها عن طريق دراسة من خلال المقابلة والملاحظة ودراسة الوثائق. تم إجراء تحليل البيانات من الناحية النوعية (باستخدام جمع البيانات، عرض البيانات، وتحليل البيانات) من خلال أسلوب التثليث والتحليل فيها. تستخدم نظرية جيمس س. سكوت لنظرية المقاومة كدليل في التحليل والكتابة.

ومن نتيجة البحث المؤيدة أن بحث المسائل فى منتدى التداول بين المعاهد الإسلامية للبنات بجاوي الشرقية قادرة على إنتاج حول فقه النساء فى أن يكون قادرا على الإجابة عن المشاكل الحالية ويمكن استخدامها كمرجع في التفكير والتمثيل والعمل من أجل النساء. وفى تحقيق هذا الهدف، فإن دور الشيخ والشيخة، الأساتذ والأستاذات، والطالبات أمر أساسي فى عمليةبحث المسائل . دور الشيخ ة والأستاذات والطالبات كمحقق ةومعرفلتومناقشاتمن مختلف القضايا المعاصرة التي تناقشها فى هذا المجلس ، أما دور الشيخ والأساتذ في حين كمصح حومعادل، وصانع القرار الفقه ى.ورفض الفقه البطريركيسرا وليرا مع وجود نخر (التذمر) عن طريق اختيار نموذج صورالوفضالثلاث، وهيالديموقراطية، والاعتدالية، والسياقية.

بناء على هذه النتائج، اقترح الباحث قراراته بأن يكونعمو يضمن كلّ من جميع الأطراف المعنية بحث المسائل فى منتدى التداول بين المعاهد الإسلامية للبنات بجاوي الشرقية الذي قادر على إنتاج حول فقه النساءوأصبح مكانًا ووسيلة للشيخ, والشيخة، والأساتذ, والأستاذات، والطالباتلجهود تمكين المرأة ,و يختار الطرق التي تعزز استراتيجيات التحول الديمقراطي والاعتدالوالسياق والتي يمكن اختياره ا كنموذج في تحقيق الفقه وسياقه.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Title : RESISTANCE TO THE PATRIARCHAL *FIQH* (Study of the *Baḥth al-Masā'il* at the Deliberation Forum of Female Islamic Boarding School in East Java)
Author : Moh Shofiyul Huda MF
Supervisors : Prof. Dr. A. Yasid, MA, LLM. and Wahidah Zein Br. Siregar, MA, Ph.D.
Keywords : Resistance, the Patriarchal *Fiqh, Baḥth al-Masā'il.*

Resistance to the patriarchal *fiqh* has become a problem that is studied in this research onthe *Baḥth al-Masā'il* at the Deliberation Forum of the Female Islamic Boarding School in East Java. This Research is assessing the problem with a focus on the constructing of*fiqh al-nisā'* and the models of resistance to the patriarchal *fiqh*.

This descriptive research carried out in four locations (Kediri City, Regency of Kediri, Blitar, and Jombang) for one year (February, 2018 to January, 2019) byinvolving eighteen informants (eight *kiai*, three *bu nyai*, three *ustadz*, and four *ustadzah*). Data were collected by interview, observation, and study of the document. Data analysis was carried out qualitatively (data reduction, data presentation, drawing conclusions) by involving the triangulation process in it. Framework of the theory of resistance by James C. Scott used as a guideline of the analysis and writing.

Results of this research showed that the*Baḥth al-Masā'il* at the Deliberation Forum of the Female Islamic Boarding School in East Javahas been able to generate *fiqh al-nisā'*that is able to answer the various issues present and canbe used as a framework in thinking, behaving, and acting for the women. In the effort to realize that, the role of the *kiai*, *bu nyai*, *ustadz, ustadzah,* and*santri putri* is quite central in every activity of *Baḥth al-Masā'il* . The *bu nyai, ustadzah*, and *santri putri* role as proposer, identifiers, and discussants various problems of *fiqh* were discussed, whereas *kiai* and *ustadz* as *muṣaḥḥiḥ* (director), formulator, and decision maker of *fiqh*. Resistance against the patriarchal *fiqh* covertly (anonymity), soft (euphemism), and with a grunt (grumbling), by selecting three models of resistance, namely democratization, moderation, and contextualization.

Based on these findings, the researcher recommendsall parties to support and guarante to be sustainable to the activities of the*Baḥth al-Masā'il* at the Deliberation Forum of the Female Islamic Boarding School in East Java which has been able to produce *fiqh al-nisā'* and become a place for the *kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah,* and *santri putri* for empowerment efforts women,and chose ways that promote a strategy of democratization, moderation, and contextualization as a model in the actualization and contextualization of *fiqh*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN……... ii

PERSETUJUAN PROMOTOR…… iii

PENGESAHAN TIM PENGUJIVERIFIKASI NASKAH……. ……... iv

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TERTUTUP……. v

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TERBUKA…….. …….. vi

KATA PENGANTAR…….. vii

PEDOMAN TRANSLITERASI…….. xii

ABSTRAK……. xiii

DAFTAR ISI……. xvi

DAFTAR TABEL……. xix

BAB I : PENDAHULUAN……... 1

A. Latar Belakang Masalah……. 1

B. Identifikasi dan Batasan Masalah……...16

C. Rumusan Masalah……... 17

D. Tujuan Penelitian…… 18

E. Kegunaan Penelitian……... 18

F. Kerangka Teoritik….……...……...19

G. Penelitian Terdahulu……...24

H. Metode Penelitian……...29

I. Sistematika Pembahasan…… 42

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II: FIKIH PEREMPUAN SEBAGAI MEDIA RESISTANSI TERHADAP FIKIH PATRIARKI……..…….……. 45

A. KonstruksiFikih…… 45

B. Konstruksi FikihPatriarki…… 51

C. Konstruksi FikihPara Feminis Muslim …..……... 74

D. Resistansi (Perlawanan)……. 89

BAB III: PEMBERDAYAAN PEREMPUAN PADA FORUM MUSYAWARAH PONDOK PESANTREN PUTRI SE-JAWA TIMUR……..…….. 97

A. Perempuan dalam Tradisi Pesantren……..…… 97

B. Perempuan dalam Kitab Kuning……..…….. 106

C. Gerakan Pemberdayaan Perempuan Pesantren……...……123

D. Dasar Pemikiran Pembentukan FMP3 Jatim……....……136

BAB IV:PROSES PEMBENTUKAN FIKIH PEREMPUAN PADAFORUM MUSYAWARAH PONDOK PESANTREN PUTRI SE-JAWA TIMUR ……..…….…….. 157

A. Pembentukan Fikih Perempuan dalam*Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim……...…...…... 157

B. Strategi Pembentukan Fikih Perempuan dalam*Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim ……...…….. 176

BAB V: RESISTANSITERHADAP FIKIHPATRIARKIDALAM*BAḤTHAL-MASĀ'IL* FORUM MUSYAWARAH PONDOK PESANTREN PUTRI SE-JAWA TIMUR……..... 187

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

A. Resistansi Terbuka……... 187

B. Resistansi Tertutup…….. 204

1. Demokratisasi……..206

2. Moderasi……..…… 219

3. Kontekstualisasi…….. 228

BAB VI: PENUTUP……..……239

A. Kesimpulan…….. 239

B. Implikasi Teoritik…… 240

C. Rekomendasi…… 243

DAFTAR PUSTAKA…….. 245

LAMPIRAN-LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR TABEL

1. Tabel 4.1: Tempat, Waktu, dan Tema *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim Tahun 2003-2019……..……. 167

2. Tabel 4.2: Unsur-unsur Kelengkapan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2003-2019……..……. 186

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pembentukan fikih[1] merupakan upaya untuk mengimplementasikan pesan-pesan teks al-Qur'an dan hadits dalam sebuah rumusan hukum yang bersifat praktis-realistis. Meskipun berasal dari panggilan keagamaan, fikih tidak steril dari pengaruh nilai-nilai ideologi, politik, maupun budaya dari para perumusnya. Sehingga kepentingan-kepentingan para perumus, yang dalam bahasa sosiologi sering disebut *vested interest,*merupakan unsur yang penting untuk diperhatikan dalam memahami fikih. Meskipun demikian, sikap percaya kepada para perumus fikih itu tetap harus ada. Mereka bukan figur sembarangan, mereka adalah para ahli yang memiliki kualitas keilmuan yang tidak diragukan dalam bidangnya. Pembentukan fikih juga erat kaitannya dengan apa yang dalam bahasa sosiologi sering disebut dengan istilah *social engineering,* yaitu cara-cara untuk mempengaruhi masyarakat dengan sistem yang teratur dan direncanakan terlebih dahulu.[2]

Oleh kalangan ulama Ushul Fikih,kedua hal tersebut diakui sebagai bentuk penerapan kaidah "*al-ḥukm yadūru ma'a 'illatihi",* hukum itu mengikuti

---

[1]Wahbah al-Zuḥaiī menjelaskan bahwa fikih sendiri berarti pemahaman, fikih merupakan dimensi praktis syari'ah. Sedangkan syari'ah adalah segala hukum yang disyari'atkan oleh Allah SWT kepada hamba-hamba-Nya (manusia), baik berdasarkan al-Qur'an maupun as-Sunnah, apakah hukum tersebut mengenai cara meyakini (*Kaifiyat al-I'tiqād*) yang khusus dibahas oleh ilmu kalam atau ilmu tauhid atau cara berbuat (*Kaifiyat al-'Amal*) yang khusus dibahas oleh ilmu fikih. Lihat Wahbah al-Zuḥaiī, *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuhu* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1996), I: 18.

[2] Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

alasannya.[3] Alasan (*'illah*) ini berisi macam-macam, ada alasan ras, etnis, dan budaya atau kondisi sosio-kultural, tanpa mengecilkan alasan keagamaan itu sendiri.

Tradisi yang begitu kuat di kalangan masyarakat Arab telah menempatkan perempuan sebagai pengikut laki-laki dan sebagai makhluk subdominant. Demikian pula,perempuan tidak boleh dijadikan sebagai pemimpin dalam masyarakat Arab. Tradisi tersebut masih dianut oleh masyarakat Arab bahkan setelah datangnya Islam karena mereka tidak bisa begitu saja bisa lepas dari struktur budaya Arab yang patriarkis.[4]Tradisi patriarkitersebut, dalam konteks wacana fikih, oleh Syafiq Hasyim disebut dengan istilah fikihpatriarki. Menurutnya, penggandengan istilah fikih dengan istilah patriarki bukan tanpa alasan karena dalam Islam bidang keilmuan yang paling didominasi oleh wacana laki-laki adalah fikih.Bidang teologi memang terkena dampak patriarkis tetapi aspeknya tidak seluas fikih.[5]

Kata patriarki banyak digunakan oleh para feminis. Kata patriarki pertama kali digunakan oleh intelektual Inggris bernama Robert Vilmer pada abad ke-17 untuk menganalisis sistem hukum. Menurutnya, sistem hukum yang otoriter adalah sistem hukum yang di dalamnya hakim mempraktikkan aturan-

---

[3] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Qalam, 1978), 67.
[4] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), 84.
[5] Ibid., 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aturan sebagaimana yang dilakukan oleh seorang bapak dalam keluarga yang cenderung otoriter dan dominan.[6]

Secara teoritis, istilah patriarki sebenarnya lebih dekat kepada disiplin sosiologi daripada teologi. Kalangan sosiolog menggunakan istilah patriarki memang untuk menggambarkan situasi masyarakat yang segala aturan kehidupannya didasarkan kepada peraturan pihak bapak (laki-laki).[7] Akan tetapi, dalam perkembangannya, istilah patriarki tidak hanya berada di kawasan sosiologi tetapi juga di kawasan keilmuan lainnya. Istilah ini menjadi semakin terkenal setelah dihubungkan tidak hanya dengan konteks sosial, budaya, dan politik tetapi dengan sebuah penggambaran struktur masyarakat laki-laki dan perempuan yang tidak seimbang dan tidak berkeadilan. Istilah ini dipergunakan untuk menunjuk suatu kondisi ketika patriarki bertindak sebagai standar atas yang lain, dalam hal ini perempuan. Kalangan feminis, misalnya, sering memprotes bahwa di dunia ini sedang terjadi ketidakadilan akibat struktur masyarakat yang patriarkis.

Dalam Islam, kata patriarki semakin populer ketika istilah tersebut mulai dikaitkan dengan wacana keilmuan Islam yang cenderung didominasi oleh cara pandang laki-laki. Riffat Hassan dari Pakistan, misalnya, menggunakan istilah patriarki bergandengan dengan istilah teologi dan membentuk terminologi baru, teologi patriarki. Istilah tersebut digunakan oleh Riffat Hassanuntuk

---

[6] Helen Tierney (ed.), *Women's Studies Encyclopedia: Views from the Sciences* (New York: Greenwood Press, 1989), I: 265-266.
[7] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendeskripsikan teologi yang penafsirannya didominasi oleh wacana laki-laki sehingga mengakibatkan struktur kehidupan umat menjadi timpang.[8]

Pengungkapan corak fikih yang patriarkis dapat diartikan sebagai gugatan terhadap sebuah tradisi agung. Selama ini fikih sangat dijunjung tinggi oleh umat Islam dan hampir tidak pernah mendapat gugatan yang serius sebagaimana gugatan terhadap teologi. Oleh karena itu, tidak heran apabila reaktualisasi dalam fikih terkesan lambat jika dibandingkan dengan disiplin keislaman lainnya. Selain itu, penggunaan istilah fikihpatriarki juga akan berhadapan dengan persoalan teknis sebab secara teoritis (*uṣūliyyah*) istilah ini memang tidak pernah ada dalam buku-buku maupun kitab-kitab kuning.[9] Dalam literatur Islam, tidak pernah disebutkan istilah *fiqh al-abawī*, terjemahan Arab dari fikihpatriarki. Meskipun istilah tersebut tidak dikenal, namun corak dan nuansa fikih jelas menampakkan tanda-tanda patriarkisnya.[10]

Masdar F. Mas'udi[11] juga menyatakan bahwa fikih yang ada saat ini adalah fikihpatriarki, yaitu fikih yang penuh dominasi dan penuh aturan yang berasal dari kaum laki-laki. Menurutnya, dalam rentang sejarah yang cukup panjang, sejak wafatnya Rasulullah saw, sahabat-sahabat terdekatnya, tabi'in dan seterusnya, tidak seorangpun dari kalangan perempuan yang diekspos sebagai

---

[8] Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah", *Ulumul Qur'an,* No. 4 Vol. 1, (1990), 48-55.

[9] Kitab yang berisi ilmu-ilmu keislaman yang ditulis oleh para ulama abad pertengahan dan ditulis dengan huruf Arab tanpa *shakl* (tanda baca) sehingga disebut juga "kitab gundul".

[10] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 82-83.

[11] Ide atau pemikiran Masdar F. Mas'udi yang dikutip dalam disertasi ini berasal dari ide atau pemikirannya tentang feminisme di masa-masa awal, jauh sebelum dia dianggap telah berbalik arah dan melakukan pelanggaran etis (melakukan poligami) sehingga dianggap bukan seorang feminis lagi oleh para pegiat *gender mainstreaming*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penulis. Rata-rata penulis fikih adalah kaum laki-laki dan bias kelaki-lakiannya sulit dihindari. Selain itu, fikih adalah produk zaman pertengahan Islam yang memang didominasi cita rasa budaya Timur Tengah yang sangat patriarkis.[12] Artinya, sebagai individu, perempuan tetap ada tetapi segala aktivitasnya dibatasi oleh aturan-aturan kebapakan (*the rule of the father*) tersebut.[13]

Syafiq Hasyim menggambarkan empat aspek yang menyebabkan mengapa fikih menjadi bias laki-laki (patriarkis), yaitu:[14]Pertama*,* aspek genealogis, yaitu belum bahkan tidak adanya kesadaran gender dalam proses lahirnya ilmu fikih. Secara historis, lahir dan tumbuh-kembang ilmu fikih berada di tangan kaum laki-laki. Itu berarti fikih tumbuh dan berkembang dalam sebuah jaringan relasional kekuasaan laki-laki. Pada masa pembentukan fikih tersebut, wacana yang mendominasi adalah wacana laki-laki. Penciptaan dan pengembangan kandungan fikih itu sendiri sudah merupakan *trade mark* laki-laki. Mayoritas Imam Madzhab dan penulis kitab fikih adalah laki-laki. Sebenarnya kelaki-lakian itu sendiri tidak menjadi soal, asalkan mereka memiliki kepekaan gender sehingga tidak berpikir berdasarkan keadaan dirinya sebagai laki-laki. Kedua*,* aspek transmisi keilmuan, yaitu proses terjadinya penyebaran fikih atau keilmuan Islam pada umumnya hanya disalurkan melalui jalur laki-laki. Dari keempat Imam Madzhab fikih, semuanya menerima ilmu dari guru laki-laki, kemudian mereka juga belajar menghafal dan mencari hadits yang semuanya

---

[12] Masdar F. Mas'udi, "Perempuan Diantara Lembaran Kitab Kuning", dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual,* ed. Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Jakarta: INIS, 1993), 162-163.

[13] Yayuk Fauziyah, "Ulama Perempuan dan Dekontruksi Fiqih Patriarkis", *Islamica,* Vol. 5 No. 1, (September, 2010), 161-162.

[14] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 133-135.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diriwayatkan oleh laki-laki. Mereka menyebarkan ilmu kepada murid-muridnya yang juga laki-laki. Dari beribu-ribu murid Imam Madzhab, mayoritas juga laki-laki. Ketiga, aspek kultural, yaitu para ulama pembentuk wacana fikih mayoritas hidup di wilayah geografis yang secara kultural bercorak patriarkis, artinya corak masyarakat yang secara budaya, sosial, dan politik mengagungkan aturan laki-laki. Keempat, aspek pembentukan wacana sejarah dalam Islam yang bersifat androsentris, yaitu sejarah ditulis oleh laki-laki dan juga oleh ide yang bersifat patriarkis. Aspek ini dapat diduga juga mempengaruhi citra perempuan dalam wacana-wacana tertulis.

Lebih lanjut, Syafiq Hasyim menambahkan bahwa kelangkaan keterlibatan kaum perempuan dalam proses pembentukan wacana fikih berakibat serius pada tidak diperhitungkannya persoalan-persoalan yang seharusnya melibatkan kaum perempuan. Bahkan hal-hal yang sifatnya kodrati bagi kaum perempuan (seperti haid, melahirkan, dan nifas), yang seharusnya melibatkan kaum perempuan, ternyata hanya ditentukan oleh para ulama laki-laki. Persoalan tersebut tidak hanya disebabkan oleh langkanya ulama perempuan dalam wacana fikih, karena nyatanya bukan tidak ada perempuan yang mengerti tentang hukum pada masa pembentukan wacana fikih, tetapi pada zaman itu tidak muncul cara pandang sosial, budaya, dan politik yang memihak pada perempuan.[15]

Kekurangan semacam itu sebenarnya sangat wajar apabila kita mau melihat sejarah terbentuknya fikih dan siapa yang membangunnya. Fikih adalah produk masa lalu di saat perspektif gender memang belum dikenal. Perspektif

[15] Ibid., 135-136.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gender adalah produk modernitas.[16]Sehingga sangat wajar apabila keberadaan fikih menjadi sasaran kritik. Oleh karena itu, menurut Syafiq Hasyim, terdapat kemungkinan untuk melakukan reaktualisasi atas ajaran-ajaran fikih yang tidak berperspektif gender dan membangun fikih perempuan (*fiqh al-nisā'*). Upaya reaktualisasifikih bertujuan untuk mengurangi kelemahan fikih, yaitu kurangnya atau tidak adanya perspektif keadilan gender di dalamnya. Bahkan, ketika orang berbicara tentang resistansi Islam terhadap upaya pemberdayaan hak-hak perempuan, orang selalu mengalamatkannya ke fikih. Dalam hal ini, fikih dipahami sebagai konsep keagamaan yang mempertahankan bahwa perempuan tidak memiliki otonomi penuh dalam menentukan hak-haknya sendiri. Demikian pula, upaya pembangunan fikih perempuan bertujuan untuk membebaskan perempuan muslimah dan umat Islam pada umumnya dari struktur sosial dan sistem ajaran yang tidak memungkinkan mereka membangun pola hubungan yang sejajar dan berkeadilan.[17]

Di kalangan umat Islam sendiri masih berkembang asumsi bahwa reaktualisasifikih atau apapun namanya masih merupakan hal yang sangat sulit untuk dilakukan. Oleh karena itu, untuk melakukan reaktualisasi, setidaknya harus dimiliki pemahaman-pemahaman yang mendukung ke arah itu. Dalam hal ini, paling tidak ada 2 (dua) persepsi yang mendukung ke arah perubahan itu, yaitu: Pertama, sebelumnya harus dimiliki persepsi yang sama bahwa fikih itu bukan al-Qur'an dan bukan pula Sunnah sehingga tidak tertutup kemungkinan

---

[16] Lihat Elaine Showalter (Ed.), *Speaking of Gender,* (New York & London: Routledge, 1989), 5.
[17] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, 239, 242-243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk dilakukan perubahan di dalamnya. Di kalangan ahli hukum Islam telah terjadi kesepakatan bahwa al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw tidak bisa diubah. Dalam hal ini, kita hanya dibolehkan melakukan reaktualisasi atas tafsir-tafsir al-Qur'an dan Sunnah yang telah dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu, bukan perubahan atas al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri. Kedua, fikih adalah hasil ijtihad manusia yang tidak lepas dari kelebihan dan kekurangan. Sebagai hasil ijtihad, fikih sangat bergantung kepada konsep perubahan ruang dan waktu. Selain itu, fikih sebagai sebuah hasil proses interpretasi seseorang atas teks-teks al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw dengan melalui berbagai persyaratan metodologis dan intelektualitas yang seketat apapun pasti memiliki celah kelemahan.[18]

Ide yang sama juga dikemukakan oleh Husein Muhammad dengan menggunakan istilah fikih emansipatoris. Istilah tersebut dimaksudkan sebagai upaya melahirkan fikih yang lebih berorientasi kepada pembebasan manusia dari belenggu-belenggu tradisi yang menjerat. Proses-proses fikih dalam perspektif ini diharapkan dapat menghasilkan produk hukum dimana manusia sebagai subyek hukum ditempatkan pada posisi yang tidak saling mensubordinasi, mendiskriminasi, atau memarginalkan satu atas yang lain atas dasar apapun, baik etnisitas, gender, agama, ras, dan sebagainya. Menurutnya, upaya ke arah pembentukan fikih emansipatoris dewasa ini dirasakan sebagai kebutuhan yang sangat mendesak dan strategis bagi perwujudan hubungan-hubungan kemanusiaan yang lebih adil. Hal tersebut disebabkan oleh adanya relasi-relasi sosial yang timpang akibat simbol-simbol budaya yang membedakan tersebut,

[18] Ibid., 239-240.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang kemudian telah melahirkan kekacauan sosial dan dalam banyak kasus menciptakan kezaliman sosial dan kemanusiaan, serta cenderung menafikan aspek moralitas sosial.[19]

Bangunan fikih perempuan (*fiqh al-nisā'*) yang digagas oleh Syafiq Hasyim, sesuai dengan kandungan istilah tersebut, mengandung makna:

> Pertama, *fiqh al-nisā'* bisa berarti*fiqh fī al-nisā'* (fikih tentang perempuan), artinya persoalan-persoalan yang dibahas dalam fikih ini adalah segala ketentuan hukum Islam yang menyangkut tentang diri perempuan. Kedua*, fiqh al-nisā'* bisa berarti*fiqh li al-nisā'* (fikih untuk kaum perempuan), artinya fikih ini dirumuskan untuk kepentingan kaum perempuan. Dan untuk mewujudkan 2 (dua) hal tersebut diperlukan yang Ketiga*, fiqh min al-nisā'* (fikih dari perempuan), artinya fikih yang dirumuskan oleh kaum perempuan. [20]

Melalui agenda tersebut, fikih perempuan (*fiqh al-nisā'*) diharapkan akan menjadi paradigma bagi pemberdayaan kaum perempuan menuju terbangunnya masyarakat sipil (*civil society*), yaitu suatu masyarakat yang di dalamnya tidak ada penindasan, baik antar sesama maupun antara laki-laki dan perempuan.[21]

Menurut Martin van Bruinessen, memang harus diakui bahwa kedudukan perempuan dalam wacana dominan kitab kuning, yang populer di kalangan pesantren di Indonesia dan diajarkan dari generasi ke generasi, terasa tidak enak didengar. Terdapat bias gender yang begitu dalam dan transparan, baik dalam penggunaan bahasa (yang sangat memihak jenis laki-laki) maupun pilihan aspek kehidupan perempuan yang dijadikan pokok bahasan kitab-kitab fikih. Tolak

---

[19] Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 333-334.

[20] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 243-244. Lihat juga Syafiq Hasyim, "Gender, the Problem of Patriarchy and Maṣlaḥa in Indonesian Islam: From Fiqh al-Abawī to Fiqh al-Nisā'", dalam https://www.jurnalperempuan.org/blog/archives/03-2015 (22 Agustus 2019).

[21] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 244.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ukur untuk segala hal adalah laki-laki. Perbedaan antara laki-laki dan perempuan diberi makna bahwa perempuan tidak akan mencapai martabat laki-laki. Dalam tata kehidupan sosial, kitab kuning memandang perempuan sebagai makhluk yang hanya setengah harga laki-laki. Hal ini terlihat dalam berbagai ketentuan fikih yang dianut oleh seluruh madzhab.[22]

Hal senada dikemukakan oleh Husein Muhammad. Menurutnya, siapapun yang membaca kitab kuning secara harfiah dan tanpa analisis yang luas dan kritis akan menyimpulkan dengan mudah bahwa secara umum kitab-kitab kuning tersebut memuat wacana keagamaan yang sangat bias gender, sarat dengan pandangan yang diskriminatif terhadap perempuan dan pandangan misoginis (membenci perempuan). Kitab-kitab kuning tersebut bisa dinilai banyak membatasi gerak dan kebebasan perempuan. Secara garis besar dan singkat, wacana relasi laki-laki dan perempuan dalam kitab-kitab pesantren mengandung paradigma dan perspektif patriakhi. Superioritas laki-laki atas perempuan meliputi berbagai hal dan berlaku baik dalam domain privat (rumah tangga) maupun dalam domain publik (ruang sosial-politik).[23]

MenurutHusein Muhammad, beberapa bentuk pembedaan aturan untuk laki-laki dan perempuan tampaknya merupakan implementasi (pengamalan) dari sebagian doktrin fikih yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang diajarkan di pesantren. Secara umum, dapat dikatakan bahwa pandangan semua kitab fikih menunjukkan bahwa kedudukan perempuan berada di bawah laki-laki. Pandangan

---

[22] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Bandung, Mizan, 1995), 172.
[23] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), 48-49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti ini bukan hanya terdapat dalam kitab fikih madzhab Syafi'i yang menjadi panutan pesantren khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya, tetapi juga terdapat dalam semua madzhab fikih, baik di dalam maupun di luar madzhab empat (*al-Madhāhib al-Arba'ah*), baik di dalam Ahlussunnah wal Jama'ah maupun di dalam Syi'ah. Rujukan utama dari pandangan ini adalah al-Qur'an surat an-Nisā'(4) ayat 34, yaitu *laki-laki adalah pemimpin kaum perempuan karena Tuhan telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena laki-laki memberikan nafkah dari sebagian hartanya.* Dari teks ini kemudian terbentuklah sejumlah masalah hukum yang bias gender. Semua kitab fikih merumuskan ketentuan yang mengatur peran dan posisi laki-laki dan perempuan yang berbeda atau lebih tepatnya dibedakan.[24]

Para kiai atau ulama pesantren memang mengakui bahwa kaum laki-laki dan perempuan adalah makhluk Tuhan yang sama kedudukannya di hadapan-Nya. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan di mata Allah. Mereka, laki-laki dan perempuan, sama-sama berkewajiban melaksanakan ibadah kepada-Nya dan melakukan *amr ma'rūf nahy munkar* (menyerukan kebaikan dan menghindari keburukan). Demikian pula, laki-laki dan perempuan berkewajiban yang sama untuk menuntut ilmu pengetahuan. Namun, ketika sudah memasuki persoalan-persoalan praktis dan operasional, pandangan kesetaraan ini tidak muncul.[25]

Sikap hidup dan pandangan para kiai dan santri diwarnai oleh ajaran-ajaran yang mereka terima di pesantren. Ajaran-ajaran tersebut, semuanya

[24] Ibid., 43.
[25] Ibid., 39-40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersumber dari teks-teks keagamaan klasik atau kitab-kitab kuning. Kitab-kitab ini oleh komunitas pesantren dipandang sebagai doktrin keagamaan yang baku, olehpara kiai disebut sebagai *al-Kutub al-Mu'tabarah.*[26] Di dalamnya terkandung petunjuk-petunjuk yang harus dijalani oleh kaum muslimin, baik laki-laki atau perempuan. Terkait dengan relasi laki-laki dan perempuan dan hal-hal lain yang harus dilakukan masing-masing, kitab-kitab klasik tersebut secara umum telah menempatkan kaum perempuan sebagai makhluk Tuhan di bawah kaum laki-laki. Laki-laki dipandang sebagai pemimpin dan lebih unggul dari perempuan. Demikian pula, perempuan ditempatkan pada wilayah kerja domestik, sementara laki-laki ditempatkan pada wilayah sosial atau publik.[27]

Di tengahkonstruksi fikih yang patriarkis semacam itu, sebagian kalangan kiai[28], bu nyai[29], ustadz, ustadzah, dan santri putri di Jawa Timur mendirikan Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur, dengan kegiatan utama *Baḥth al-Masā'il*[30]atas problem-problem sosial-keagamaan yang

---

[26] Kitab-kitab yang disepakati oleh anggota *Baḥth al-Masā'il* sebagai rujukan atau referensi guna menetapkan suatu keputusan hukum. Lihat Ahmad Zahroh, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999,* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 148.

[27] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas,* 39.

[28] Dengan mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, pada penelitian ini istilah "kiai" ditulis dengan "kiai" kecuali jika merupakan nama dokumen atau judul sebuah buku, maka dalam hal itu ditulis seperti apa adanya. Menurut kamus tersebut, "kiai" adalah sebutan bagi alim ulama Islam, ulama, sebutan guru ilmu ghaib (dukun dan sebagainya), kepala distrik, dan sebutan bagi benda yang dianggap bertuah. Lihat WJS. Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1984), 505.

[29] Sebutan lengkapnya adalah "ibu nyai" namun dalam penyebutannya biasanya dipersingkat menjadi "bu nyai". Ibu nyai merupakan status yang disematkan (*ascribed*) kepada para isteri kiai dan menempel karena adanya figur kiai. Status ini bukan merupakan jenis status yang diperjuangkan dan fungsional, seorang perempuan langsung mendapat predikat ibu nyai jika ia menikah dengan seorang kiai. Lihat Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam* (Depok: KataKita, 2010), 318-319.

[30] *Baḥth al-Masā'il* adalah pengkajian terhadap beberapa masalah keagamaan melalui sebuah forum yang kebanyakan menyelesaikan masalah hukum Islam (fikih).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membutuhkan jawaban hukum (fikih).[31] Kegiatan ini, menurut salah satu penasehat FMP3 Jatim, dimaksudkan untuk mendidik dan mengkader para santri putri guna menjadi calon-calon ulama perempuan yang dapat memahami dan menjawab persoalan sosial-keagamaan pada umumnya dan persoalan perempuan khususnya di tengah langkanya ulama perempuan.[32]

Kegiatan *Baḥth al-Masā'il* yang dilakukan oleh FMP3 Jatim ini embrionya berasal dari kegiatan dialog interaktif dan tanya jawab seputar persoalan sosial-keagamaan yang dilaksanakan oleh para bu nyai Pengurus Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI)[33] di Wilayah Kota Kediri dan Kabupaten Kediri dalam rangka pemberdayaan kalangan santri perempuan. Kemudian, kegiatan ini diformalkan menjadi FMP3 Jatim dengan bekerja sama dengan Forum Musyawarah Pondok Pesantren (FMPP) Putra Se-Jawa Madura, dengan kegiatan utama *Baḥth al-Masā'il.*[34]FMP3 Jatim dibentuk pada tahun 2003 dan pertama kali menyelenggarakan *Baḥth al-Masā'il* pada tanggal 3 Agustus 2003 di Pondok Pesantren Putri "As-Sa'idiyah" Jamsaren Kota Kediri.[35]

Saat ini, kegiatan ini diikuti oleh delegasi dari sekitar 127 pondok pesantren putri di Jawa Timur sehingga kegiatan ini mencerminkan terwujudnya konsepsi *fiqh min al-nisā'* (fikih dari perempuan) di atas. Disamping membahas problem-problem sosial-keagamaan secara umum, forum ini juga membahas

---

[31] KH. Atho'illah Sholahuddin Anwar (Ketua Dewan Penasehat FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018.
[32] KH. Reza Ahmad Zahid, *Wawancara,* Kota Kediri, 5 Juni 2018.
[33]Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI) adalah lembaga yang bertugas untuk melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama (NU) di bidang pengembangan pondok pesantren dan pendidikan keagamaan.
[34] K. Anang Darunnaja, *Wawancara,* Kota Kediri, 5 Juli 2018. dan K. Ibrahim Abdul Hafidz, *Wawancara,* Kab. Kediri, 5 Juli 2018.
[35] Proposal Kegiatan FMP3 Jatim Tahun 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara spesifik tentang problem-problem yang menyangkut tentang perempuan sehingga dapat mencerminkan terwujudnya *fiqh fī al-nisā'*(fikih tentang perempuan) dan *fiqh li al-nisā'* (fikih untuk kaum perempuan) di atas.[36] Sepintas forum tersebut telah mencerminkan adanya upaya pembentukan fikih perempuan sebagaimana yang diidealkan di atas dan sebagai bentuk resistansi (perlawanan) terhadap wacana fikih yang patriarkis.

Pada tataran praktik, di dalam proses pelaksanaan *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim tersebut masih terdapat adanya peran kalangan kiai atau ustadz laki-laki, dimana di dalam unsur pelaksananya masih terdapat unsur Perumus[37]dan *Muṣaḥḥiḥ*[38] yang diperankan oleh kiai dan ustadz laki-laki. Demikian pula, hasil-hasil keputusannya juga masih mencerminkan pendapat-pendapat fikih klasik yang ada di dalam kitab-kitab kuning.[39] Namun, di tengah-tengah dominasi wacana fikih yang ada masih terdapat harapan akan idealisme berupa upaya pembentukan fikih perempuan karena adanya ruang bagi para peserta *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim tersebut untuk mendiskusikan dan mendialogkan wacana

---

[36] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2019.

[37] Perumus adalah seseorang atau tim yang bertugas untuk merangkum berbagai jawaban dan argumentasi yang telah disampaikan di dalam *Baḥth al-Masā'il,* baik oleh peserta maupun *muṣaḥḥiḥ*. Perumus bertugas meredaksikan keputusan *Baḥth al-Masā'il* dalam redaksi yang sederhana sehingga dapat dipahami oleh semua pihak. Perumus juga berkewajiban untuk memilih argumentasi yang sangat relevan dari sekian *ta'bīr* (referensi) yang dikemukakan peserta, sehingga tidak semua *ta'bīr* yang dipakai oleh peserta dipilih oleh perumus. Selain perumus, masih terdapat notulen yang bertugas untuk menulis semua keputusan *Baḥth al-Masā'il* dan *ta'bīr* yang dipakai oleh para peserta dan *muṣaḥḥiḥ* untuk keperluan dokumentasi.

[38] *Muṣaḥḥiḥ* (pengarah) adalah orang yang diposisikan sebagai pihak yang mempunyai otoritas untuk menilau benar-tidaknya hasil kajian dalam *Baḥth al-Masā'il* dan apakah dapat diputuskan status hukumnya atau ditangguhkan. *Muṣaḥḥiḥ* harus memiliki keilmuan yang mumpuni dan berada di atas rata-rata, yang biasanya diduduki oleh para kiai, ustadz, dan santri senior.

[39] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2003-2019. Kegiatan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim telah diselenggarakan sebanyak 22 kali, dan yang ke-22 diselenggarakan di Pondok Pesantren Putri Darussalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri pada tanggal 9-10 Januari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fikih yang sedang dibahas di dalam forum tersebut. Forum *Baḥth al-Masā'il* tersebut juga masih memberi kesempatan untuk menyuarakan pendapat yang berbeda di tengah dominasi pendapat yang ada.[40]

Tradisi *Baḥth al-Masā'il,* sebagai sebuah lahan perebutan pengaruh nilai dan identitas, telah menjadi sebuah jalan untuk protes dan menyampaikan identitas seperti apa yang diinginkan. Ketentuan fikih yang cenderung patriarkis akhirnya mendapatkan perlawanan atau resistansi dari identitas yang lain. Fikih yang patriarkis, yang berasal dari kelompok dominan, mendapatkan perlawanan atau resistansi dari kelompok subdominan dengan identitas fikih perempuan.

Berdasarkan konteks tradisi *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatimyang masih didominasi oleh norma-norma patriarki, makamenjadi jelaslah bahwa beberapa kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri perempuandi atas merupakan komunitas subdominan. Mereka merupakan kelompok sosial yang termarjinalisasi berdasarkan orientasi dan identitas fikih yang patriarkis. Di tengah-tengah dominasi wacana fikih yang patriarkis ini, ternyata masih terdapat ruang resistansi (perlawanan) bagi para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri tersebut untuk menyampaikan suara yang berbeda dari kelompok dominan.

Realitas tradisi *Baḥth al-Masā'il* yang menggambarkan adanya dominasi wacana fikih yang patriarkis dan munculnya resistansi (perlawanan) terhadap

[40]Di dalam kasus kebolehan mempertontonkan mempelai / pengantin perempuan misalnya, diperoleh kesepakatan tentang kebolehannya dalam kerangka fikih klasik, yaitu kebolehan mempertontonkan mempelai perempuan hanya bagi kalangan tamu perempuan saja. Akan tetapi masih terdapat pendapat dari peserta (delegasi dari Pondok Pesantren Putri Syaikhona Kholil Bangkalan) yang membolehkan untuk mempertontonkan kepada seluruh tamu yang ada, baik laki-laki maupun perempuan, atas dasar tradisi yang ada di kalangan masyarakat pada umumnya dan kebiasaan yang dipraktikkan oleh kalangan (kiai) pondok pesantren sendiri. Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wacana fikihpatriarki yang dominan inilah yang menarik untuk dikaji dalam perspektif teori resistansi (perlawanan) James C. Scott. Menurut James C. Scott, perlawanan memuat tindakan-tindakan apapun yang dilakukan oleh pihak yang didominasi yang ditujukan untuk mengurangi atau menolak klaim yang dibuat oleh pihak yang mendominasi.[41]

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka peneliti dapat mengidentifikasi beberapa masalah yang ada, yaitu:

a. Adanya upaya untuk melakukan reaktualisasi atas ajaran-ajaran fikih yang tidak berperspektif keadilan gender dan upaya membangun fikih perempuan.
b. Adanya bias gender dalam wacana keagamaan di dalam kitab-kitab fikih yang diajarkan di kalangan pesantren di Indonesia.
c. Terdapat adanya upaya pembentukanfikih perempuan oleh sebagian kalangan kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri dengan mendirikan Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur, dengan kegiatan utama *Baḥth al-Masā'il* atas problem-problem sosial-keagamaan pada umumnya, dan problem keperempuanan pada khususnya.

[41] James C. Scott, *Senjata Orang-orang yang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani,* terj. A. Rahman Zainuddin, Sayogyo, dan Mien Joebhaar(Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000), 382.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

d. Di dalam proses pelaksanaan *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim masih terdapat fenomena masih adanya peran yang dilakukan oleh para kiai atau ustadz laki-laki.

e. Masih terdapat harapan akan idealisme upaya pembentukan fikih perempuan karena adanya ruang bagi para peserta *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim tersebut untuk mendiskusikan dan mendialogkan wacana fikih yang sedang dibahas di dalam forum tersebut sehingga masih ada ruang resistansi (perlawanan) terhadap dominasi wacana fikih yang patriarkis.

2. Batasan Masalah

Mengingat banyaknya pertanyaan yang mungkin diajukan di dalam penelitian ini, maka peneliti membatasi masalah yang dikaji di dalam penelitian sebagai berikut:

a. Adanya upaya pembentukanfikih perempuan oleh sebagian kalangan kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri dengan mendirikan Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur, dengan kegiatan utama *Baḥth al-Masā'il*.

b. Realitas adanya fenomena resistansi dari para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri terhadap dominasi wacana fikih yang patriarkis.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana proses pembentukan fikih perempuanyang dilakukan oleh sebagian kalangan kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam *Baḥth al-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur?

2. Bagaimana resistansi yang ditunjukkan oleh para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah dan santri putri terhadap dominasi wacana fikihpatriarki di dalam *Baḥth al-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur?

D. Tujuan Penelitian

1. Mendeskripsikanadanya proses pembentukan fikih perempuanyang dilakukan oleh sebagian kalangan kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri di dalam *Baḥth al-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur.
2. Menemukan realitas adanya resistansi para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah dan santri putri terhadap dominasi wacana fikih yang patriarkis di dalam *Baḥth al-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur.

E. Kegunaan Penelitian

1. Kegunaan Teoritis

Penelitian ini memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu pengetahuan, terutama dalam masalah fikih dan wacana keadilan gender di lingkungan pondok pesantren khususnya dan di dalam masyarakat pada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umumnya,sehingga wacana fikih yang berkeadilan gender bisa menyebar dengan luas di masyarakat.

2. Kegunaan Praktis

a. Penelitian ini memberikan paradigma baru bagi pengembangan fikih perempuan dan wacana keadilan gender bagi kalangan pondok pesantren, dan pengembangan cakrawala pengetahuan yang lebih luas agar tidak terjebak ke dalam pemahaman fikih yang konservatif dan diskriminatif. Sehingga potensi-potensi positif yang dimiliki perempuan dan laki-laki dapat berkembang dengan baik, yang kemudian dapat terwujud secara praktis di dalam berbagai kebijakan yang dikeluarkan.

b. Penelitian ini memberikan paradigma baru bagi pengembangan wacana keadilan gender yang dikembangkan oleh berbagai kalangan, baik akademisi, birokrat, pemerintah maupun lembaga-lembaga non-pemerintah.

c. Penelitian ini membuka jalan bagi peneliti-peneliti yang menaruh perhatian pada bentuknya wacana fikih perempuan yang sedang dikembangkan oleh kalangan pesantren.

F. Kerangka Teoritik

Karena forum *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatimtelah mencerminkan adanya upaya pembentukan fikih perempuan sebagaimana yang diidealkan oleh Syafiq

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hasyim, maka penelitian ini menggunakan teori Syafiq Hasyim tentang konsep fikih perempuan (*fiqh al-nisā'*), yang mengandung makna:

> Pertama, *fiqh al-nisā'* bisa berarti*fiqh fī al-nisā'* (fikih tentang perempuan), artinya persoalan-persoalan yang dibahas dalam fikih ini adalah segala ketentuan hukum Islam yang menyangkut tentang diri perempuan. Kedua*, fiqh al-nisā'* bisa berarti*fiqh li al-nisā'* (fikih untuk kaum perempuan), artinya fikih ini dirumuskan untuk kepentingan kaum perempuan. Dan untuk mewujudkan 2 (dua) hal tersebut diperlukan yang Ketiga*, fiqh min al-nisā'* (fikih dari perempuan), artinya fikih yang dirumuskan oleh kaum perempuan.[42]

Menurut Syafiq Hasyim, terdapat kemungkinan untuk melakukan reaktualisasi atas ajaran-ajaran fikih yang tidak berperspektif gender dan upaya untuk membangun fikih perempuan.[43] Upaya reaktualisasifikih bertujuan untuk mengurangi kelemahan fikih, yaitu kurangnya atau tidak adanya perspektif keadilan gender di dalamnya. Bahkan, ketika orang berbicara tentang resistansi Islam terhadap upaya pemberdayaan hak-hak perempuan, orang selalu mengalamatkannya ke fikih. Dalam hal ini, fikih dipahami sebagai konsep keagamaan yang mempertahankan bahwa perempuan tidak memiliki otonomi penuh dalam menentukan hak-haknya sendiri. Demikian pula, upaya pembangunan fikih perempuan bertujuan untuk membebaskan perempuan muslimah dan umat Islam pada umumnya dari struktur sosial dan sistem ajaran

---

[42] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 243-244. Lihat juga Syafiq Hasyim, "Gender, the Problem of Patriarchy and Maṣlaḥa in Indonesian Islam: From Fiqh al-Abawī to Fiqh al-Nisā'", dalam https://www.jurnalperempuan.org/blog/archives/03-2015 (22 Agustus 2019).

[43] Fikih perempuan adalah ilmu tentang hukum syar'ī yang berkaitan dengan perempuan yang bersifat amali dan digali dari dalil-dalil yang terperinci. Di dalamnya terkandung hukum-hukum *'amalīyah* yang berkaitan dengan perempuan dan dalil-dalil yang terkait dengan hukum-hukum *'amalīyah* tersebut. Lihat M. Noor Harisudin, "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia tentang Fikih Perempuan", *Al-Tahrir,* Vol. 15 No. 2, (November, 2015), 240. Muhammad Jufri, "Fikih Perempuan: Analisis Gender dalam Fikih Islam Konteks Keindonesiaan", *Al-Maiyyah,* Vol. No. 1, (Juli-Desember, 2014), 282. dan Mukhlis Mukhtar, "Fikih Perempuan Kekinian dan Keindonesiaan", *Ash-Shahabah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam,* Vol. 5 No. 1, (Januari, 2019), 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tidak memungkinkan mereka membangun pola hubungan yang sejajar dan berkeadilan.[44]

Disamping mencerminkan adanya upaya pembentukan fikih perempuan, forum *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatimjuga berfungsi sebagai mediaresistansi terhadap wacana fikih yang patriarkis. Oleh karena itu, penelitian ini juga menggunakan teori resistansi yang digagas oleh James C. Scott.

Lewat teori resistansi atau perlawanan, James C. Scott bermaksud untuk memperlihatkan bahwa di dalam suatu situasi yang paling hegemonik sekalipun, kaum lemah, kaum minoritas, atau kaum yang didominasi tidak pernah betul-betul tunduk atau menyerah begitu saja kepada kemauan kelompok dominan, mereka juga melawan. Ia mengkritik konsep Marxist tentang kesadaran palsu (*false consciousness*) dan konsep Gramscian tentang hegemoni yang dipandang gagal melihat hadirnya perlawanan.[45]

Menurut James C. Scott, perlawanan memuat tindakan-tindakan apapun yang dilakukan oleh pihak yang didominasi yang ditujukan untuk mengurangi atau menolak klaim yang dibuat oleh pihak yang mendominasi.[46]Di dalam bukunya *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcript,* James C. Scott membawa keluar konsep perlawanannya dari dunia petani dan lingkungan agraris kepada arena kehidupan politik yang lebih luas. Mereka yang melawan dan dilawan dikategorikan ke dalam yang didominasi dan yang mendominasi.

---

[44] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 242-243.
[45] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven and London: Yale University Press, 1990), 77-85.
[46] James C. Scott, *Senjata Orang-orang yang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani,* 382.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Konsep perlawanan sehari-hari diganti dengan konsep transkrip tersembunyi (*hidden transcript*), untuk menekankan sifatnya yang tidak terpantau oleh mata penguasa atau kelompok dominan. Transkrip ini merupakan lawan dari transkrip publik (*public transcript*).

Menurutnya, dalam interaksinya dengan pihak yang mendominasi, kelompok yang didominasi menggunakan 2 (dua) macam transkrip atau 2 (dua) naskah pertunjukan. Naskah pertama disebut transkrip publik, sementara naskah yang kedua disebut transkrip tersembunyi. Transkrip publik adalah naskah yang mengatur peran-peran yang dimainkan di hadapan kelompok dominan,di dalamnya, ucapan, sikap, dan perilaku dibengkokkan secara sistematis supaya cocok dengan kemauan dan ekspektasi kelompok dominan. Orang-orang yang didominasi memperagakan sikap dan perilaku tunduk, patuh dan kalah, sementara pihak dominan ditampilkan sebagai yang kuat, berkuasa, dan menang.[47]

Transkrip tersembunyi adalah naskah yang mengatur peran-peran yang dimainkan di antara sesama kaum yang didominasi, yang luput dari pengamatan kelompok dominan. Pertunjukkan yang ditampilkan di sini berbeda.[48]Perilaku, sikap, dan kata-kata yang diperagakan merupakan kebalikan dari yang diatur dalam transkrip publik. Kalau transkrip publik bermaksud menciptakan sebuah budaya dominan dan resmi, maka transkrip tersembunyi bermaksud menciptakan sebuah subkultur yang bertentangan sekaligus melawan budaya yang coba

[47] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* 4.
[48] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipaksakan oleh elit dominan.[49]Isinya adalah perkataan-perkataan, isyarat-isyarat, dan praktik-praktik yang menegaskan, menyangkal, atau mengubah apa yang tampak di dalam transkrip publik.[50]Dengan cara ini, mereka melakukan apa yang disebut James C. Scott sebagai *a labor of neutralization and negation*,[51]sebuah usaha untuk menetralisasi dan menegasi apa yang terjadi di hadapan kaum dominan.

Secara umum, teknik-teknik perlawanan atau resistansi yang biasa dipraktekkan oleh kelompok subdominan terbagi menjadi dua, yaitu menyamarkan pesan (*message*) dan menyamarkan penyampai pesan (*messenger*). Seorang budak, misalnya, bisa saja melontarkan suatu ungkapan yang "tidak enak didengar" kepada majikannya, tetapi sang majikan tidak bisa memberi sanksi karena ungkapan tersebut memiliki makna yang ambigu. Atau budak tersebut bisa melakukan ancaman terhadap sang majikan, tetapi dia menyembunyikan identitasnya. Ada juga kemungkinan baik pesan maupun penyampai pesan berada dalam penyamaran, seperti seorang petani melakukan penghinaan secara terselubung kepada seorang yang memiliki posisi terhormat di pesta-pesta hajatan. Dalam kasus tertentu, jika perilaku ini dilakukan secara terbuka, maka sesungguhnya ini merupakan sebuah konfrontasi atau bahkan pemberontakan.[52]

Secara detail, ada 3 (tiga) bentuk umum perlawanan tersembunyi, yaitu anonimitas (*anonymity*), penghalusan ungkapan (*euphemism*), dan menggerutu

[49] Ibid., 28.
[50] Ibid., 4-5.
[51] Ibid., 111.
[52] Ibid., 139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*grumbling*). Tiga bentuk inilah yang biasa digunakan oleh kelompok subdominan dalam melawan kelompok dominan.[53]

G. Penelitian Terdahulu

Ada beragam fokus penelitian tentang perempuan dan relasi gender dalam Islam yang telah dilakukan, diantaranya di dalam bidang teologi, fikih, sosiologi, politik, dan lainnya. Dalam bidang teologi misalnya, penelitian disertasi oleh Zaitunah Subhan, yang kemudian diterbitkan menjadi buku *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an.*[54]Ia meneliti wacana kemitrasejajaran laki-laki dan perempuan dalam perspektif Islam (al-Qur'an dan hadits), atau lebih khusus lagi tentang kemitrasejajaran atau relasi laki-laki dan perempuan menurut perspektif mufassir Indonesia, mufassir klasik, dan para feminis muslim.

Penelitian yang hampir sama dilakukan oleh Nasaruddin Umar, yang kemudian diterbitkan menjadi buku *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an.*[55]Secara lebih spesifik, ia meneliti tentang dinamika hubungan laki-laki dan perempuan secara historis-teologis dalam perspektif al-Qur'an. Dengan melihat berbagai variabel budaya, alam, aspek psikologis, dan juga teks al-Qur'an, Nasaruddin Umar memberi peringatan kepada kita untuk berhati-hati dalam memahami relasi seksual dan relasi gender. Relasi seksual adalah hubungan antara laki-laki dan perempuan yang didasarkan pada tuntutan dan

---

[53] Ibid., 140-156.
[54] Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999).
[55] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kategori biologis. Sedangkan relasi gender adalah sebuah konsep dan relasi sosial yang berbeda dimana pembagian kerja seksual antara laki-laki dan perempuan tidak didasarkan pada pemahaman yang bersifat normatif serta kategori biologis, tetapi pada kualitas, skill, dan peran berdasarkan konvensi-konvensi sosial. Dengan demikian, konsep dan manifestasi dari relasi gender lebih dinamis dan memiliki kelenturan dengan mempertimbangkan variabel psiko-sosial yang berkembang. Menurutnya, di dalam al-Qur'an terdapat istilah-istilah yang harus kita bedakan. Istilah yang satu menunjuk kategori seksual-biologis, sedangkan istilah yang lain menunjuk pada konsep gender, namun sering dikaburkan. Di dalam menafsirkan al-Qur'an, kita sering mencampuradukkan dua kategori yang jelas berbeda ini, bahkan cenderung mengidentikkan yang satu dengan yang lain.

Penelitian selanjutnya adalah penelitian tesis M. Agus Nuryatno, yang kemudian diterbitkan menjadi buku *Islam, Teologi Pembebasan, dan Kesetaran Gender: Studi Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer.*[56]Ia memaparkan pemikiran Asghar Ali Engineer tentang Teologi Pembebasan Islam secara utuh. Berbeda dengan wacana teologi Islam klasik yang cenderung abstrak dan a-historis, Teologi pembebasan lebih bernuansa konkrit dan historis. Perhatian utamanya adalah persoalan-persoalan yang dihadapi manusia di bumi ini, bukan persoalan-persoalan yang akan terjadi di akhirat kelak. Ketika berbicara tentang keadilan, misalnya, yang dimaksud keadilan adalah keadilan yang terjadi di alam realitas, bukan keadilan di alam abstrak. Dalam konteks ini, teologi pembebasan adalah kepada mereka yang lemah, marjinal, tertindas. Semangat teologi pembebasan

[56] M. Agus Nuryatno, *Islam, Teologi Pembebasan, dan Kesetaran Gender* (Yogyakarta: UII Press, 2001).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut mempengaruhi pemikiran Asghar Ali Engineer tentang status perempuan dalam Islam. Baginya tidak ada konsep superior-inferior dalam Islam, yang ada adalah konsep kesetaraan.

Di bidang fikih, penelitian dilakukan oleh Sri Wahyuni dan Hibatun Wafiroh, yang kemudian diterbitkan menjadi buku *Perempuan di Mata NU: Bahtsul Masa'il NU tentang Perempuan dari Masa ke Masa.*[57]Mereka meneliti tentang hasil-hasil keputusan *Baḥthal-Masā'il* NU yang terkait dengan perempuan. Secara spesifik, penelitian ini mengungkap tentang posisi perempuan di mata NU terkait dengan peran publiknya. Penelitian ini menyimpulkan bahwa peranan publik perempuan sangat dibatasi oleh NU sebelum Muktamar NU ke-30 di Lirboyo Kediri, akan tetapi peranan publik mulai dibuka oleh NU pasca muktamar tersebut dengan meneguhkan kebolehan *perempuan* menjadi pemimpin dengan syarat ada kapabilitas, integritas, dan tetap menjaga keseimbangan dengan peran domestiknya.

Penelitian yang sama juga dilakukan oleh Syafiq Hasyim, yang kemudian diterbitkan menjadi buku*Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam.*[58] Pada Bagian awal bukunya, ia memaparkan tentang kedudukan perempuan, baik secara historis maupun normatif al-Qur'an dan hadits. Selanjutnya, ia memaparkan tentang sejarah perkembangan fikih yang cenderung patriarkis karena faktor sosial, budaya, dan politik. Lebih detail, faktor-faktor yang dipandang dapat mempengaruhi corak fikih yang patriarkis

[57] Sri Wahyuni dan Hibatun Wafiroh, *Perempuan di Mata NU: Bahtsul Masa'il NU tentang Perempuan dari Masa ke Masa* (Yogyakarta: Gapura Publishing, 2013).
[58] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah genealogi keilmuan, transmisi keilmuan, budaya, dan penulisan sejarah yang androsentris. Pada bagian akhir bukunya, ia mengusulkan ide pembentukan fikih perempuan.

Penelitian selanjutnya adalah penelitian Siti Musdah Mulia, yang kemudian diterbitkan menjadi buku *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender.*[59] Pada paruh pertama bukunya, ia memaparkan tentang kedudukan perempuan dalam Islam. Islam adalah agama yang mengajarkan penghormatan dan pemuliaan terhadap manusia tanpa melihat jenis kelamin, gender, suku, ras, dan ikatan primordial lainnya. Sedangkan pada paruh kedua bukunya, ia memaparkan tentang ide pembaharuan hukum Islam di Indonesia agar lebih berperspektif gender. Ia juga mengusulkan revisi terhadap undang-undang perkawinan agar lebih sensitif gender.

Di bidang sosiologi, penelitian tesis dilakukan oleh Ahmad Taufiq, yang kemudian diterbitkan menjadi buku *Perspektif Gender Kyai Pesantren: Memahami Teks Menurut Konteks Relasi Gender dalam Keluarga.*[60]Ia meneliti pandangan kiai tentang kesetaraan hubungan suami-istri dan kesetaraan antara anak laki-laki dan perempuan dalam keluarga dengan menggunakan teori fenomenologi Alfred Schutz. Ia menjelaskan tentang penyebab terjadinya perbedaan dan persamaan pandangan di antara kiai tentang kesetaraan antara anak laki-laki dan perempuan dalam keluarga.

---

[59] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007).
[60] Ahmad Taufiq, *Perspektif Gender Kyai Pesantren: Memahami Teks Menurut Konteks Relasi Gender dalam Keluarga* (Kediri: STAIN Kediri Press, 2009).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penelitian di bidang yang sama adalah penelitian disertasi Noer Chalida, *Kepemimpinan Pada Pondok Pesantren: Studi Resistansi Bu Nyai Terhadap Patriarki di Kediri,*[61]yang menunjukkan realitas adanya budaya patriarki dalam kepemimpinan pondok pesantren dan realitas munculnya resistansi terhadap budaya patriarki tersebut.

Penelitian ini bermaksud untuk melanjutkan dan mengembangkan penelitian tentang perempuan dan relasi gender dalam Islam dari sudut pandang sosiologi ini, terutama realitas adanya resistansi terhadap dominasi fikihpatriarki di dalam proses reaktualisasifikih dalam tradisi *Baḥth al-Masā'il*di kalangan Pondok Pesantren Putri Se-Jawa Timur.

Penelitian ini berbeda dengan penelitian disertasi Noer Chalida di atas. Penelitian Noer Chalida menganalisis realitas munculnya resistansi terhadap budaya patriarki dengan menggunakan teori hegemoni dan kontra hegemoni Antonio Gramsci, sementara penelitian ini menggunakan teori resistansi James C. Scott.

Sementara itu, penelitian tentang *Baḥth al-Masā'il*di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU) telah dilakukan oleh Ahmad Zahroh dalam buku *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999,*[62]yang meneliti secara lengkap tentang Lajnah Bahtsul Masa'il (LBM) sebagai salah satu lembaga dalam Nahdlatul Ulama (NU) yang menghimpun, membahas, dan memutuskan masalah-masalah yang menuntut kepastian hukum dengan mengacu kepada

[61] Noer Chalida, "Kepemimpinan Pada Pondok Pesantren: Studi Resistansi Bu Nyai Terhadap Patriarki di Kediri", (Disertasi -- UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2014).
[62] Ahmad Zahroh, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999,* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

madzhab empat: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Penelitian ini mulai dari sejarah, proses, kitab rujukan yang disepakati, dan metode *istinbāṭ* hukum yang digunakan, baik metode *qaulī,* metode *ilhaqī,* maupun metode *manhajī.* Penelitian yang hampir sama dilakukan oleh Ahmad Muhtadi Anshor dalam buku*Baḥth al-Masā'il Nahdlatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis,*[63]yang secara lebih spesifik meneliti tentang dinamika *Bahtsul Masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur yang meliputi dinamika penggunaan sumber rujukan (*marāji'*), dinamika pengambilan keputusan, dan dinamika permasalahan yang dikaji dalam tradisi *Bahtsul Masa'il* di kalangan Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur.

H. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Sesuai dengan kaidah penelitian kualitatif,[64] pendeskripsian dalam penelitian ini akan kaya dengan paparan-paparan tentang kegiatan *Baḥthal-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur, pandangan-pandangan kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri dalam kegiatan *Baḥthal-Masā'il*, sikap dan

[63] Ahmad Muhtadi Anshor, *Baḥth al-Masā'il Nahdlatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis,* (Yogyakarta: Teras, 2012).

[64]Deskripsi tentang kaidah-kaidah penelitian kualitatif secara lebih dalam dapat dilihat pada John W. Creswell, *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Diantara Lima Pendekatan*, terj. Ahmad Lintang Lazuardi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 19-154., Norman K. Denzim dan Yvonna S. Lincoln,. *Handbook of Qualitatif Research*, terj. Dariyanto dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009). dan A. Chaedar Alwasilah, *Pokoknya Kualitatif*, (Bandung: Pustaka Jaya, 2002), 77-111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendirian mereka terhadap fikih yang patriarkis, dan pengutaraan hasil-hasil penafsiran ulang terhadap fikih patriakhi secara kontekstual.

Jenis penelitian seperti ini mengharuskan peneliti ikut berpartisipasi aktif dalam setiap kegiatan *Baḥthal-Masā'il* dan hidup dekat dengan para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, santri putri dan Pengurus Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur di lokasi sampel penelitian. Selain itu, peneliti juga dituntut untuk melakukan pemeriksaan secara cermat terhadap instrumen penelitian *(pedoman wawancara dan observasi)* terlebih dahulu, sebelum melakukan penggalian data di lokasi penelitian.

Oleh karena itu, data yang terkumpul dalam penelitian ini tidak bersifat numerik tetapi kaya akan pengutaraan tentang pandangan orang (kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri), hasil-hasil dialog dalam kegiatan *Baḥthal-Masā'il*, dan perbincangan-perbincangan para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah dan santri putri dalam kegiatan *Baḥthal-Masā'il* di Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur. Jenis data seperti ini hanya dapat diperoleh dengan membiarkan subyek (para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri dan kegiatan *Baḥth al-Masā'il*Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur) memperlihatkan dirinya seperti apa adanya secara alamiah.[65]

Sikap seperti ini telah diambil oleh peneliti selama proses penelitian berlangsung sehingga data kualitatif yang terkumpul banyak diwarnai dengan

[65]Penjelasan sifat data alamiah dalam penelitian kualitatif, lihat John W. Creswell, *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Diantara Lima Pendekatan*, 206-249. dan Norman K. Denzim dan Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitatif Research*, 495-500.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

deskripsi kata-kata lisan dari subyek pemberi informasi maupun kondisi obyektif dari kegiatan-kegiatan yang dilakukannya. Oleh karena itu, keseluruhan data yang diperoleh hanya bisa dianalisis secara kualitatif dan tidak menggunakan prosedur statistik.[66]

Penelitian ini menggunakan pendekatan fikih, historis, dan sosiologis. Pendekatan fikih digunakan untuk mendeskripsikan proses pembentukan fikih perempuan di dalam *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim. Pendekatan historis digunakan untuk mendeskripsikan latar belakang historis pembentukan FMP3 Jatim. Sementara pendekatan sosiologis digunakan untuk menemukan realitas adanya resistansi para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah dan santri putri terhadap dominasi wacana fikih yang patriarkis di dalam *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim.

2. Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan dalam suatu organisasi yang bernama Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur yang setiap tahun menyelenggarakan kegiatan *Baḥthal-Masā'il*secara bergiliran disetiap wilayah jaringannya.Pada tahun 2019, anggota forum ini berjumlah 127 pondok pesantren putri dan tersebar diseluruh Jawa Timur. Beberapa daerah yang termasuk didalamnya adalah Kota Kediri,Kabupaten Kediri, Trenggalek, Tulungagung, Blitar, Nganjuk, Jombang, Madiun, Ponorogo, Ngawi, Malang, Pasuruan,

[66]Pendeskripsian tentang analisis data kualitatif secara mendalam, lihat Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-metode Baru,* terj. Tjetjep Rohendi Rohidi, (Jakarta: UI Press, 1992), 27-136. dan Norman K. Denzim dan Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitatif Research*, 591-629.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Probolinggo, Jember, Gresik, Surabaya, Sidoarjo, Lamongan, Tuban, Bojonegoro, dan beberapa pondok pesantren putri di daerah Madura.[67]

Peneliti banyak melakukan kerja-kerja penelitian, seperti observasi, wawancara, pengumpulan dokumen, serta studi dokumen ketika mengikuti kegiatan *Baḥthal-Masā'il* yang diselenggarakan Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur. Tujuan yang ingin dicapai adalah pengumpulan informasi, pengetahuan terkait fenomena senyatanya dari kegiatan *Baḥth al-Masā'il*, pengamatan terhadap sikap dan perilaku peserta *Baḥth al-Masā'il*, dan wawancara mendalam dengan informan yang menjadi subyek penelitian.Kerja-kerja penelitian seperti ini tidak dilakukan secara serentak bersamaan, tetapi berjenjang mengikuti agenda kegiatan *Baḥthal-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur dimasing-masing lokasi.

Peneliti memilih empat wilayah secara purposif[68]sebagai sampel lokasi penelitian. Keempat sampel daerah tersebut adalah Kota Kediri, Kabupaten Kediri,Blitar, dan Jombang. Dasar pertimbangan keempat daerah ini dipilih sebagai lokasi sampel penelitian diantaranya adalah: a. Pemrakarsa forum ini berasal dari pondok pesantren dari wilayah Kota Kediri dan Kabupaten Kediri, b. Penyelenggaraan kegiatan forum ini pertama kali di Kota Kediri, c. Kepengurusan pusat diletakkan di Kota Kediri, d. Pimpinan dan para pengurus

---

[67] Proposal Kegiatan FMP3 Jatim Tahun 2018 dan 2019.

[68]Deskripsi tentang teknik *purposive sampling*, lihat Ida Bagus Mantra dan Kasto, "Penentuan Sampel", dalam *Metode Penelitian Survai,* ed. Masri Singarimbun dan Sofian Effendi (Jakarta:LP3ES, 1989), 149-174. dan Sanggar Kato, "Sampling, Validitas, dan Reliabilitas dalam Penelitian Kualitatif", dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, ed. Burhan Bungin (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), 51-63.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

forumini banyak yang berasal dari daerah tersebut, dan e. Dua kegiatan *Baḥth al-Masā'il* tahunan terakhir (tahun 2018 dan 2019) diselenggarakan di Kabupaten Jombang dan Kabupaten Kediri. Dasar-dasar pertimbangan inilah yang sejauh ini dipandang peneliti mampu membantu peneliti dalam upaya penggalian data terkait dengan aspek historis, dinamika perkembangan, dan ketersediaan arsip dokumen.

3. Obyek Penelitian

Ada dua bentuk obyek penelitian yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini, yaitu: a. Teks fikihpatriarki yang terdapat pada hasil-hasil *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim b. Organisasi yang berbentuk Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur. Mengingat banyaknya jumlah teks fikihpatriarki dan sebaran kegiatan *Baḥthal-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur, maka teks fikih dan forum yang diteliti dibatasi pada teks fikihpatriarki yang telah dibahas di 2 (dua) daerah sampel penelitian (Kabupaten Jombang dan Kabupaten Kediri), begitu juga dengan forum yang membahasnya.

Obyek penelitian tersebut diposisikan sebagai obyek material kajian selama penelitian, tetapi obyek serupa diluar daerah sampel penelitian juga difungsikan sama. Bedanya jika obyek penelitian di daerah penelitian diteliti dan dikaji secara langsung sedangkan obyek diluarnya dikaji berdasarkan dokumen yang tersedia. Oleh karena itu, keterlibatan langsung peneliti pada obyek penelitian tidak dilakukan disemua lokasi *Baḥthal-Masā'il* Forum Musyawarah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur berada, tetapi hanya pada obyek penelitian di daerah sampel penelitian yang telah dipilih secara purposif.

4. Data dan Sumber Data

Sesuai dengan obyek penelitian yang diteliti secara kualitatif maka jenis data yang dikumpulkan dan digunakan dalam penelitian ini adalah data kualitatif. Data ini berwujud: Pertama, hasil kajian fikih, jurnal ilmiah, dan hasil penelitian.Kedua, kumpulan pandangan, pemikiran, dan sikap dari 18 informan (8 kiai, 3 bu nyai, 3 ustadz, dan 4 ustadzah)terhadap dominasi teks fikihpatriarki. Ketiga, hasil observasi peneliti terhadap dinamika yang terjadi pada forum *Baḥthal-Masā'il* FMP3 Jatim tahun 2018 dan 2019.

Oleh karena itu, sumber data primer, berupa teks fikihpatriarki diperoleh dari arsip dokumen Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur di lokasi sampel penelitian.Sedangkan sumber data sekunder berasal dari buku, jurnal, dan hasil penelitian. Untuk data pandangan, pemikiran dan sikap diperoleh dari hasil wawancara terhadap 18 informan dan catatan lapangan hasil observasi di empat lokasi sampel penelitian dalam rentang waktu Pebruari 2018 sampai Januari 2019.

Fokus dan tema yang diacu untuk keseluruhan jenis data (teks, dokumen maupun hasil wawancara dan observasi) adalah permasalahan dan tujuan dari penelitian. Seluruh materi yang digunakan untuk pengumpulan data mengacu pada item-item yang diturunkan dari permasalahan dan tujuan dari penelitian ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan tiga cara, yaitu: wawancara, observasi, dan studi dokumen.[69]Ketiga teknik ini tidak dilakukan secara simultan (serentak) tetapi beriringan sesuai jenis dan kebutuhan data yang diperlukan. Ada jenis data yang digali dengan wawancara kemudian dilanjutkan dengan observasi dan begitu juga sebaliknya. Ada juga jenis data yang diperoleh dari studi dokumen kemudian diperdalam dengan wawancara dan observasi atau salah satu diantara keduanya.

a. Wawancara

Wawancara mendalam telah dilakukan dengan 18 informan yang berdomisili di empat lokasi sampel penelitian, yaitu Kota Kediri, Kabupaten Kediri, Blitar dan Jombang. Penyebaran wawancara dilakukan dengan informan di tempat dimana informan tinggal, yaitu7 informandi Kota Kediri, 4 informan di Kabupaten Kediri, 3 informan di Kabupaten Blitarn, dan 4 informan di Kabupaten Jombang. Wawancara dilakukan dengan berpedoman pada pedoman wawancara yang telah dipersiapkan.

Proses wawancara berlangsung dalam suasana yang rilek, terbuka dan penuh keakraban. Seringkali dialog timbal balik terjadi untuk maksud saling memberi respon terhadap pandangan dan pendapat atas jawaban yang diberikan

[69]Terkait deskripsi tentang teknik pengumpulan data secara lebih dalam, lihat John W. Creswell, *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Diantara Lima Pendekatan*, 19-154, 205-249., Sanapiah Faisal, "Pengumpulan Data dan Analisis Data dalam Penelitian Kualitatif", dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, ed. Burhan Bungin, 64-82. dan Norman K. Denzim dan Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitatif Research*, 495-500.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

informan. Selama proses wawancara tersebut, seluruh data direkam dan setelah itu data ditranskrip dan diketik ke dalam kertas kerja untuk memudahkan pengkategorian dan pengklasifikasian tema, yang biasanya disebut dengan istilah *coding.*[70]

Tujuan dari keseluruhan wawancara adalah untuk mendalami persoalan fikihpatriarki, bentuk-bentuk dominasinya, posisi perempuan dalam fikih, dan bentuk-bentuk perlawanan yang dilakukan terhadap praktik dominasi fikih patriarki tersebut.

b. Observasi

Selain wawancara mendalam, pengumpulan data juga dilakukan dengan observasi. Observasi telah dilakukan selama periode Pebruari 2018 sampai Januari 2019. Observasi dilakukan pada pra kegiatan dan pada saat kegiatan *Baḥthal-Masā'il* FMP3 Jatim ke-21 di PP. Putri Al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari-1 Maret 2018 dan *Baḥthal-Masā'il* FMP3 Jatim ke-22 di PP. Putri Darussalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri pada tanggal 9-10 Januari 2019. Tujuannya adalah untuk memahami kondisi senyatanya sikap dan perilaku pengurusFMP3 Jatim, bentuk-bentuk kegiatan yang dijalankan di sekretariat Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur, dan berbagai dokumen kegiatan *Baḥthal-Masā'il* yang

[70] Terkait dengan pendeskripsian, pengklasifikasian, dan penafsiran data menjadi kode dan tema, lihat John W. Creswell, *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Diantara Lima Pendekatan*, 256-261., Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-metode Baru,* 86-105., dan A. Chaedar Alwasilah, *Pokoknya Kualitatif*, 159-166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diarsipkannya. Selama proses penelitian, ada tiga level pengamatan yang telah dilakukan, yaitu: a. Level keorganisasian Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur, b. Level kehidupan sosial kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah dan santri putri, dan c. Level pada saat dilangsungkannya kegiatan *Baḥthal-Masā'il.*

Selama proses obsevasi tersebut, peneliti berpedoman pada pedoman observasi yang telah dipersiapkan sebelumnya. Peneliti juga melakukan wawancara spontan dan tidak terstruktur ketika proses observasi berlangsung untuk tujuan mengetahui secara lebih jelas terhadap obyek yang diamati.

Seluruh hasil observasi didokumentasikan ke dalam buku kerja observasi. Beberapa subyek observasi yang sesuai dengan masalah dan tujuan penelitian, direkam ke dalam file foto dan video. Seluruh informasi hasil observasi dan foto tersebut diberi label berdasarkan tema-tema yang sesuai dengan permasalahan penelitian. Pada akhirnya seluruh data hasil observasi tersebut digabungkan dengan data yang lain untuk menjadi bahan menjawab permasalahan dan tujuan penelitian.

c. Studi Dokumen

Peneliti juga melakukan penggalian data melalui studi dokumen. Studi dokumen telah dilakukan sebelum dan sesudah penelitian lapangan diselenggarakan. Studi dokumen sebelum penelitian lapangan dimaksudkan untuk memperoleh gambaran umum tentang fikihpatriarki dan bentuk keorganisasian Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Timur.Sedangkan studi dokumen setelah penelitian lapangan dimaksudkan untuk menambah dan menyempurnakan persoalan resistansi yang dilakukan FMP3 Jatim terhadap dominasi fikihpatriarki yang dibahasnya.

Beberapa bentuk dokumen yang telah dikaji sebelum penelitian lapangan diantaranya adalah arsip teks fikihpatriarki di lokasi sampel penelitian, arsip kegiatan *Baḥthal-Masā'il* Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur dari tahun 2003 sampai 2019, dan berbagai dokumen jurnal, hasil penelitian, buku-buku fikih perempuan yang terkait dengan permasalahan dan tujuan dari penelitian ini. Sejauh ini, hasil kajian dokumen ini telah memberi informasi awal tentangfikih patriakhi, bentuk-bentuk dominasinya, karakteristik kegiatan *Baḥthal-Masā'il* Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur, dan bentuk-bentuk resistansi yang telah dilakukan baik secara individu, kelompok, maupun organisasi.

Setelah penelitian lapangan, studi dokumen dilanjutkan dengan kajianarsip-arsip yang dimiliki Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur di lokasi sampel penelitian, khususnya arsip di tahun 2018 sampai 2019. Keseluruhan dokumen ini telah memberi gambaran lebih lengkap tentang bentuk dominasi fikihpatriarki, bentuk-bentuk resistansi yang terjadi, strategi resistansi yang dilakukan, dan hasil resistansi yang terlihat dalam kegiatan *Baḥthal-Masā'il* Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se- Jawa Timur.

Sejauh ini, keseluruhan capaian hasil studi dokumen tersebut telah dapat membantu peneliti dalam upaya memperdalam dan mempertajam kajian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dominasi fikihpatriarki dan bentuk resistansi yang dilakukan terhadap bentuk dominasi fikih tersebut. Inilah kontribusi penting hasil studi dokumen tersebut dalam keseluruhan penelitian ini.

6. Legitimasi Keabsahan Data

Uji legitimasi terhadap instrumen data kualitatiftelah dilakukan sebelum dan selama proses penelitian lapangan berlangsung. Langkah-langkahuji legitimasi[71] tersebut diantaranya dilakukan dengan cara sebagai berikut:

a. Triangulasi sumber data (teks fikih, hasil wawancara dan observasi, studi dokumen) yang ditempuh melalui tindakan *cross-ceck* secara etik (pendapat ahli) maupun emik (pandangan informan);
b. *Member checking*(mengecek temuan penelitian kepada informan). Tujuannya untuk melihat akurasi data yang diperoleh melalui wawancara dan observasi; dan
c. Rincian deskripsi.Tujuannya untuk melihat validasi keseluruhan hasil data penelitian berdasarkan jenis data yang sesuai dengan permasalahan dan tujuan penelitian. Keseluruhan langkah-langkah legitimasi kualitatif tersebut telah ditempuh dalam seluruh tahap penelitian dan hasil deskripsi dalam penelitian ini merupakan hasil dari keseluruhan proses yang telah ditempuh tersebut.

[71]Terkait dengan uji legitimasi data, lihat A. Chaedar Alwasilah, *Pokoknya Kualitatif*, 168-190., dan John W. Creswell, *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Diantara Lima Pendekatan*, 339-373.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7. Analisis Data

Dalam penelitian ini, data hasil wawancara diperoleh dari 18 informan berupa jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan peneliti yang terkait dengan rumusan masalah, baik tentang organisasi FMP3 Jatim, para pihak yang terlibat dalam *Baḥthal-Masā'il* FMP3 Jatim, proses dan metode *Baḥthal-Masā'il,* dinamika yang terjadi dalam *Baḥthal-Masā'il,* maupun hasil-hasil *Baḥthal-Masā'il.* Data hasil observasi diperoleh melalui observasi pada pra kegiatan dan pada saat kegiatan *Baḥthal-Masā'il* FMP3 Jatim ke-21 di PP. Putri Al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari-1 Maret 2018 dan *Baḥthal-Masā'il* FMP3 Jatim ke-22 di PP. Putri Darussalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri pada tanggal 9-10 Januari 2019. Data hasil studi dokumen diperoleh dari hasil-hasil *Baḥthal-Masā'il* FMP3 Jatim dan referensi terkait, baik buku, jurnal, maupun hasil penelitian.

Analisis data kualitatif dalam penelitian ini telah ditempuh dengan tiga tahap penganalisaan, yaitu: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.[72] Pada tahap reduksi data, keseluruhan data kualitatif dipilih melalui proses pemilihan, penyederhanaan, dan penyisihan. Tujuanya adalah untuk menemukan tema-tema yang sesuai dengan masalah dan tujuan penelitian. Setelah tema-tema tersebut ditemukan dilanjutkan pada tahap penyajian data. Pada tahap ini, keseluruhan tema yang terkait tersebut dihubung-hubungkan

[72]Terkait ragam proses analisis data, lihat Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Analisis Data* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012). dan Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2005), 89-116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menemukan tema yang menonjol dan rantai logis yang dibentuk. Tema-tema yang menonjol tersebut diklasifikasi dan dikategorisasi untuk menemukan satu tema utama di masing-masing permasalahan penelitian. Tema-tema utama ini kemudian diabstraksikan untuk tujuan memperoleh konteks dan temuan sementara dari masing-masing permasalahan. Temuan sementara ini selanjutnya diterka, diinterpretasi, dan disimpulkan untuk menemukan temuan keseluruhan penelitian dan menjawab semua permasalahan dan tujuan penelitian.

Prosedur analisis kualitatif telah dilakukan dalam keseluruhan proses penelitian. Prosedur ini telah berhasil membawa penelitian ini ke dalam satu temuan penting, yaitu terungkapnya bentuk dominasi teks fikihpatriarki dan bentuk-bentuk resistansi terhadapnya melalui kegiatan *Baḥthal-Masā'il* yang diselenggarakan oleh Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur.

Hasil temuan ini selanjutnya diverifikasi terus menerus dengan realitas empiris dan beberapa dokumen yang telah distudi, untuk tujuan menghasilkan kesimpulan-kesimpulan penting dalam keseluruhan penelitian. Sesuai dengan prinsip dalam analisis kualitatif, tahap ini merupakan tahap akhir dari keseluruhan metode analisis kualitatif. Setelah itu, proses penyajian hasil secara deskriptif dilakukan yang di dalamnya dilengkapi dengan tabel dan pandangan informan untuk memperjelas dan mempermudah keseluruhan hasil deskripsi penelitian.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

8. Penyajian Hasil

Penyajian hasil merupakan tahap akhir dari keseluruhan tahap penelitian kualitatif. Sesuai kaidah dalam metode kualitatif, penyajian hasil disajikan secara deskriptif yang didalamnya disertakan pandangan-pandangan informan maupun tabel untuk tujuan mendukung dan mempermudah pemahaman dalam keseluruhan deskripsi. Selain itu, juga disertakan profil dan karakteristik Forum Masyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur dan kegiatan *Baḥthal-Masā'il* untuk memperdalam pemahaman pembaca terhadap konteks penelitian. Semua dihadirkan secara alamiah melalui kutipan-kutipan wawancara dengan para informan dengan tanpa mengurangi nilai keobyektivitasannya.

I. Sistematika Pembahasan

Secara keseluruhan, pembahasan di dalam penelitian ini terbagi ke dalam 6 (enam) bab. Bab pertama memberi pengantar awal tentang berbagai pertimbangan mengapa penelitian ini dilakukan. Di latar belakang masalah diungkapkan berbagai fakta obyektif eksistensi *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim sebagai bentuk resistansi beberapa kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri terhadap dominasi wacana fikih yang patriarkis. Di samping identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, dan kegunaan penelitian, di bagian ini juga dijelaskan basis teori yang dijadikan sebagai pisau analisis untuk membaca data sekaligus yang akan didialogkan dengan hasil penelitian, yaitu fakta-fakta dominasi fikihpatriarki dan resistansi terhadapnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kerangka teori di sini difokuskan pada teori tentang resistansi menurut James C. Scott.

Bab kedua mengungkap eksistensi fikih yang cenderung patriarkis sebagai akibat dari pengaruh budaya yang patriarkis. Pada bagian ini juga dibahas adanya gugatan terhadap eksistensi fikih yang patriarkis dan tawaran untuk menghilangkan kekurangan fikih tersebut dengan upaya reaktualisasifikih menjadi fikih yang berkeadilan gender, yaitu dengan tawaran fikih perempuan. Sebagai implikasi dari tawaran tersebut, maka pada bagian ini juga dikaji hal yang terkait fikih perempuan yang dibangun untuk merekonstruksi fikih yang patriarkis. Pada bab ini juga dijelaskan tentang urgensi penggunaan teori resistansi (perlawanan) James C. Scott dalam peneltian ini.

Bab tiga mengungkap tentang eksistensi perempuan di dalam tradisi pesantren, eksistensi perempuan di dalam kitab-kitab yang dikaji di pesantren, dan tradisi pemberdayaan perempuan pesantren yang turut mendorong pendirian Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur sebagai bagian dari upaya pembentukan fikih perempuan oleh sebagian kalangan kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri.

Bab empat membahas tentang strategi pembentukan fikih perempuan pada Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur.

Bablima merupakan inti pembahasan dalam penelitian ini. Pada bagian ini dibahas realitas munculnya fenomena resistansi terhadap dominasi fikih patriarki di dalam *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Babenam merupakan penutup, berisi kesimpulan, implikasi teoritik, dan rekomendasi. Bagian ini menyimpulkan beberapa temuan penelitian yang semuanya terfokus untuk menjawab 2 (dua) rumusan masalah. Pada bagian ini juga terdapat implikasi teoritik yang dapat dibangun serta rekomendasi terkait hasil temuan penelitian bagi pihak-pihak terkait.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II
FIKIH PEREMPUAN SEBAGAI MEDIA RESISTANSI TERHADAP FIKIH PATRIARKI

A. Konstruksi Fikih

Istilah fikih dipahami melalui makna dan hubungan tiga istilah berikut, yaitu: *al-dīn* (agama), syari'ah, dan fikih. Banyak pendapat yang berbeda-beda di dalam mendefinisikan dan memahami hubungan ketiga istilah tersebut. Perbedaan bermula dari pendefinisian istilah syari'ah dan hubungannya dengan istilah *al-dīn* (agama). Secara etimologis, kata *al-sharī'ah* berarti tempat atau jalan menuju sumber mata air, jalan lurus, dan jalan terang untuk diikuti.[1] Sedangkan secara terminologis, istilah syari'ah dimaknai dengan dua pengertian, yaitu: Pertama, ada yang memberikan pengertian secara luas sebagai keseluruhan ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw, baik menyangkut akidah, akhlak, ibadah, maupun mu'amalah. Kedua, ada yang mengartikannya secara sempit sebagai ajaran dan aturan Islam praktis yang hanya berhubungan dengan amaliah ibadah dan mu'amalah.[2] Dengan pengertiannya yang luas, kebanyakan ulama mengidentikkan istilah syari'ah dengan istilah *al-dīn* (agama) dan agama Islam itu sendiri.[3] Sementara, ulama yang mengartikan secara sempit memandang bahwa istilah syari'ah hanya merupakan sebagian dari agama dan ajaran Islam, disamping ajaran lainnya, akidah dan akhlak.[4]

---

[1] Jamāl al-Bannā, *Naḥwa Fiqh Jadīd* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.th.), I: 26.
[2] Jamāl al-Dīn Muḥammad Abī Faḍl Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (t.t.: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, t.th.), IX: 40.
[3] Jamāl al-Bannā, *Naḥwa Fiqh Jadīd,* I: 27. Lihat juga Harun Nasution (ed.), *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992), 896-898.
[4] Maḥmūd Shaltūt, *Al-Islām Aqīdah wa Sharī'ah* (t.t.: Dār al-Qalam, 1966), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Baik ulama yang mengartikan istilah syari'ah secara luas maupun secara sempit biasanya mengartikan *al-dīn al-islāmī*(agama Islam) sebagai agama yang khusus dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, menurut pandangan tersebut, hubungan antara istilah syari'ah dengan istilah *al-dīn* (agama), baik istilah syari'ah itu identik dengan istilah *al-dīn* (agama) maupun hanya merupakan bagiannya, adalah dalam ruang lingkup ajaran dan risalah Nabi Muhammad saw.

Berbeda dengan syari'ah yang datang dari *shāri'* (pembuat syari'at, yaitu Allah dan Rasul-Nya), karena terdapat di dalam al-Qur'an dan Sunnah, fikih yang secara etimologis berarti pemahaman (*al-fahm*) merupakan produk dan hasil pemahaman dari seseorang yang ahli fikih (*faqīh*) terhadap syari'ah yang berupa kaidah dan aturan hukum.[5] Dengan demikian, fikih dihasilkan atas dasar pemikiran dan penalaran manusia (*faqīh*) di dalam upaya memahami al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun berasal dari hasil penalaran manusia, bukan berarti fikih merupakan hasil penalaran liberal dari akal manusia semata, tetapi berasal dari hasil penalaran yang tidak terlepas dari dan berada dalam bingkai syari'ah.[6] Di dalam realitasnya, fikih yang dihasilkan para ulama selama ini umumnya merupakan hasil pemahaman dan interpretasi para ulama terhadap syari'ah, dalam arti bahwa yang menjadi fokus kajian para ulama adalah teks-teks yang berkaitan dengan aturan dan kaidah hukum yang bersifat partikular di dalam al-Qur'an dan Sunnah.

---

[5]Wahbah al-Zuḥaiłī, *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuhu* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1996), I: 18.
[6] Yūsuf al-Qarḍāwī, *Madkhal li Dirāsat al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 21-23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pemahaman dan interpretasi ulama terhadap syari'ah yang berupa fikih, baik sadar maupun tidak sadar, juga dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya tempat ulama tersebut hidup. Bahkan, sesungguhnya hasil pemahaman dan interpretasi ulama tersebut dapat dikatakan sebagai respon terhadap budaya dan kebiasaan masyarakat yang dihadapi, kecuali mengenai masalah-masalah agama yang diketahui secara pasti (*al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*).[7] Hal ini menunjukkan bahwa fikih merupakan produk pemikiran ulama (*faqīh*) yang bersifat temporal, lokal, dan kontekstual yang diderivasi dan disimpulkan dari syari'ah.

Tekstualitas dan kontekstualitas pada dasarnya merupakan sifat dasar dari fikih, dan ini yang membedakannya dengan syari'ah yang berasal dari Allah dan Rasul-Nya sebagai *shāri'* (pembuat syari'at), yang diyakini bersifat universal. Oleh karena itu, maka dapat dipahami mengapa di dalam konstruksi fikih terjadi banyak perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Di dalam diskursus fikih, hampir tidak ada masalah yang tidak diperdebatkan sehingga terkenal istilah *fīhī qawlānī*(dalam masalah ini terdapat dua pendapat) atau istilah *fīhī aqwāl* (dalam masalah ini terdapat beberapa pendapat). Di dalam sejarah fikih, tercatat minimal 13 (tigabelas) madzhab fikih yang pernah ada di dunia Islam, dan hanya lima yang masih banyak diikuti, yaitu madzhab Hanafi, madzhab Maliki,

[7] Menurut Imam Syafi'i, sesuatu yang benar-benar dapat disepakati (*al-mujtama' 'alaih*) adalah *al-umūr al-ma'lūmah min al-dīn bi al-ḍarūrah* (masalah-masalah agama yang telah diketahu secara pasti) seperti keharaman *khamr,* zina, dan hal-hal yang termasuk ke dalam *'ibādah mahḍah*. Lihat Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *Al-Risālah* (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.), 534-535.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

madzhab Syafi'i dari kalangan Sunni, dan madzhab Ja'fari dari kalangan Syi'ah.[8] Perbedaan pendapat para ulama tersebut sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dari adanya perbedaan tempat, tantangan zaman, dan kondisi sosial budaya masyarakat. Oleh karena itu, maka di dalam pemikiran fikih dikenal kaidah:

لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و العوائد

> "Tidak diingkari bahwa perubahan hukum-hukum itu disebabkan oleh perubahan waktu, tempat, keadaan, dan adat kebiasaan".[9]

Namun demikian, fikih berbeda dengan nilai-nilai syari'ah yang ideal dan juga berbeda dengan adat kebiasaan dan budaya yang berlaku dalam masyarakat. Adat kebiasaan masyarakat merupakan praktik sehari-hari yang hidup secara riil dalam masyarakat. Kebiasaan yang dilakukan secara terus-menerus dalam jangka waktu yang panjang melalui kesadaran kolektif masyarakat itu kemudian menjadi norma kebiasaan. Norma kebiasaan ini merupakan kenyataan empiris yang berlaku dalam masyarakat.[10] Namun demikian, norma-norma kebiasaan yang menjadi realita dalam masyarakat ini tidak selalu sesuai dan selaras dengan nilai-nilai syari'ah Islam yang bersifat ideal. Demikian pula, nilai-nilai syari'ah Islam yang bersifat ideal masih memerlukan upaya untuk diwujudkan dalam realitas empiris. Nilai-nilai syari'ah merupakan idea yang merupakan tolak-ukur untuk menilai baik dan buruk, boleh atau tidak boleh, tingkah laku anggota-anggota masyarakat. Syari'ah ini datangnya bukan dari masyarakat, tetapi berasal dari

---

[8] 'Abd al-Mun'im al-Namir, *Al-Ijtihād* (Mesir: Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kuttāb, 1987), 149-150.

[9] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Jail, t.th.), III: 14. dan Subḥī Maḥmaṣāni, *Falsafat al-Tashrī' fī al-Islām* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1961), 201.

[10] Lihat Satjipto Raharjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 14-15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

shari' (Allah dan Rasul-Nya) yang diturunkan sebagai petunjuk dan pedoman hidup ideal bagi manusia (*hudan li al-nās*) dalam menjalankan hidupnya. Karena sifatnya yang merupakan tatanan ideal, maka syari'ah perlu diinterpretasikan dan dikontekstualisasikan untuk dapat diterapkan di dalam masyarakat. Hasil interpretasi dan kontekstualisasi syari'ah yang berhadapan secara diametral dengan norma kebiasaan masyarakat inilah yang disebut fikih. Dengan demikian, fikih dibentuk dan diformulasikan secara sadar dan sengaja untuk menghubungkan antara nilai-nilai syari'ah yang ideal (*das sollen,* apa yang seharusnya) dengan norma kebiasaan masyarakat yang riil (*das sein,* apa adanya).

Dialektika antara nilai-nilai syari'ah dan norma kebiasaan masyarakat ini terlihat dengan jelas pada fikih yang diformulasikan oleh para imam madzhab terdahulu. Pada awal pembentukan fikih misalnya, sering terjadi perbedaan pendapat antara *fuqahā'* Madinah pada satu sisi dan *fuqahā'* Kufah pada sisi yang lain. Perbedaan tersebut antara lain mengenai hak waris *dhawū al-arḥām* (anggota keluarga dari garis perempuan) ketika tidak ada *ahl al-furūḍ* dan *'aṣabah*. Menurut *fuqahā'* Madinah, *dhawū al-arḥām* tidak akan pernah mendapat warisan karena al-Qur'an sendiri tidak secara khusus memberikan hak waris kepada mereka.[11] Sementara *fuqahā'* Kufah, berpendapat bahwa meskipun al-Qur'an tidak secara tegas menyebut mereka, namun dengan mengakui adanya hak waris bagi kerabat perempuan yang termasuk *dhawū al-furūḍ* berarti al-Qur'an secara implisit mengakui juga hak waris bagi orang-orang yang dihubungkan dengan kerabat perempuan tersebut, yaitu *dhawū al-arhām.*

[11] Menurut Imam Malik, hal ini sudah menjadi kesepakatan ulama Madinah. Lihat Mālik ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa',* "Kitab al-Fara'iḍ, Bāb Man lā Mīrāṣa lahu" (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 326.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perbedaan pendapat tersebut dapat dimengerti mengingat masyarakat Madinah adalah masyarakat patrilineal sehingga tidak mudah bagi mereka memberikan hak waris kepada orang-orang tersebut. Namun tidak demikian dengan masyarakat Kufah. Kaum perempuan dalam masyarakat Kufah yang kosmopolitan mendapat penghargaan dan hak yang lebih baik sehingga mereka dan kerabat yang melalui jalur mereka dianggap layak memperoleh warisan.[12]

Apabila dicermati, kedua pendapat tersebut sama-sama merujuk kepada al-Qur'an, namun karena kondisi sosial budaya yang berbeda, maka menimbulkan pemahaman yang berbeda pula. Dengan kata lain, dalam hal ini al-Qur'an dipahami dan diinterpretasikan dari sudut pandang keadaan sosial budaya setempat. Dan di sinilah terlihat sifat lokalitas dan historisitas dari bangunan fikih.

Sejalan dengan hal di atas adalah masalah wali bagi perempuan dalam akad pernikahan. Bagi *fuqahā'* Madinah, yang masyarakatnya masih teguh pada konsep-konsep hukum yang mempertahankan sistem kesukuan Arab, berlaku kebiasaan bahwa pernikahan merupakan hak prerogatif anggota keluarga laki-laki. Oleh karen itu, tidak seorang perempuan pun di Madinah yang melakukan akad pernikahan sendiri kecuali harus diserahkan kepada walinya. Sementara di Kufah, yang masyarakatnya bersifat heterogen yang terdiri dari berbagai ras, norma-norma kesukuan seperti itu terasa asing. Oleh karena itu, meskipun tetap menduduki posisi yang lebih rendah, kaum perempuan di Kufah dalam hal-hal tertentu memiliki kewenangan atas dirinya, termasuk dalam hal pernikahan.

[12] Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinbugh: Edinbugh University Press, 1964), 48-49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perempuan yang telah dewasa, diperkenankan melakukan sendiri akad pernikahannya tanpa harus menyertakan seorang wali (laki-laki) dengan syarat adanya *kafa'ah* (kesetaraan antara calon mempelai laki-laki dan perempuan). Bahkan disamping dapat melakukan akad pernikahan sendiri, menurut Abu Hanifah, salah satu tokoh *fuqahā'* Kufah, perempuan dewasa dapat menikahkan anaknya yang masih kecil atau menjadi wakil bagi orang lain untuk menikahkan.[13]

Begitu pula dalam hal laki-laki (*dhukūrah*) sebagai syarat untuk menjadi hakim. Meskipun mayoritas *fuqahā'* berpendapat bahwa sifat laki-laki merupakan syarat sah yang harus dimiliki oleh seorang hakim, namun Abu Hanifah sebaliknya berpendapat bahwa seorang perempuan dapat menjadi hakim dalam memutuskan perkara yang berkaitan dengan persengketaan harta benda. Bahkan Ibnu Jarīr al-Ṭabarī pada masa berikutnya seiring dengan perkembangan zaman berpendapat bahwa perempuan dapat menjadi hakim secara mutlak, dalam arti dapat memutuskan perkara dalam masalah apapun.[14]

Dari beberapa contoh kasus di atas, dapat dilihat betapa kondisi sosial budaya mempengaruhi suatu produk pemikiran fikih. Bukti yang paling jelas adalah pribadi Imam Syafi'ī sendiri yang memiliki *qawl qadīm* di Baghdad dan *qawl jadīd* di Mesir.[15] Adanya 2 (dua) pendapat (*qawlānī*) ini tidak berarti bahwa Imam Syafi'ī bersikap inkonsistensi dalam pemikiran fikihnya. Namun, memang

---

[13] Ibid., 30 dan 49. Lihat juga Muḥammad ibn Ismā'īl al-Ṣan'ānī, *Subul al-alSalām* (Mesir, Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalibī wa Awlāduh, 1950), III: 120.
[14] Ibnu Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.), II: 344.
[15] Mengenai 2 (dua) *qawl* Imam al-Shāfi'ī ini, lihat Aḥmad Naḥrawī 'Abd al-Salām, *Al-Imām al-Shāfi'ī fi Madhhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd* (t.t.: t.p., 1988).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demikianlah sifat dasar dari fikih, yaitu fleksibel, kontekstual, dan harus relevan dengan lokalitas tempat dan waktu, meskipun tetap tingkat fleksibilitas pemikiran fikih dari seorang *faqīh* ditentukan juga oleh metodologi yang dipeganginya.

Sikap Imam Syafi'ī ini kemudian diikuti oleh para pengikut madzhabnya pada masa-masa awal. Mereka, dengan berpegang teguh pada metodologi Imam Syafi'ī, terus mengembangkan dan menetapkan hukum-hukum *furū'* (cabang) baru seiring dengan perkembangan zaman dan selaras dengan tuntutan sosial budaya masing-masing. *Fuqahā' Shāfi'īyah* di Irak dan Mesir dalam penetapan hukumnya terlihat dekat dengan pendapat-pendapat Imam Syafi'ī. Ini tidak lain karena Imam Syafi'ī sendiri mengembangkan fikihnya di dua daerah tersebut sehingga tuntutan sosial budaya yang dihadapi mereka tidak terlalu berbeda dengan masa-masa Imam Syafi'ī hidup. Namun, bagi *fuqahā' Shāfi'īyah* yang berada di daerah Khurasan dan Naisabur misalnya, mereka harus berusaha melakukan pengkajian dan penetapan hukum-hukum *furū'* (cabang) baru yang sesuai dengan lingkungan budaya setempat. Hal ini pada gilirannya menimbulkan kecenderungan yang berbeda di antara *fuqahā' Shāfi'īyah. Fuqahā'* kelompok Irak (*al-'Irāqīyīn*) memiliki kecenderungan ke arah *naql* (*qawl* Imam Syafi'ī), sementara *fuqahā'* kelompok Khurasan (*al-Khurasānīyūn*) memiliki kecenderungan pada pola pengakajian yang menitikberatkan pada penalaran.[16]

[16] Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Shāfi'ī: Ḥayātuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 324-325.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Konstruksi Fikih Patriarki

Istilah fikih patriarki tampaknya masih terasa asing karena memang tidak pernah ditemukan di dalam literatur kitab-kitab fikih. Bahkan oleh beberapa kalangan istilah ini dianggap berkonotasi negatif karena diidentikkan dengan sebuah sistem aturan yang dikeluarkan oleh dan untuk kepentingan jenis kelamin tertentu. Jenis kelamin yang dimaksud adalah laki-laki sesuai dengan makna kata patriarki (*patriarch*) yang berarti kepala keluarga atau bapak.[17] Dengan demikian, fikih patriarki adalah sebuah aturan fikih yang disandarkan kepada nilai-nilai yang berkembang di lingkungan bapak-bapak atau laki-laki.

Secara teoritis, istilah patriarki sebenarnya lebih dekat kepada disiplin sosiologi daripada teologi. Kalangan sosiolog menggunakan istilah patriarki memang untuk menggambarkan situasi masyarakat yang segala aturan kehidupannya didasarkan kepada peraturan pihak bapak (laki-laki).[18] Akan tetapi, dalam perkembangannya, istilah patriarki tidak hanya berada di kawasan sosiologi tetapi juga di kawasan keilmuan lainnya. Istilah ini menjadi semakin terkenal setelah dihubungkan tidak hanya dengan konteks sosial, budaya, dan politik tetapi dengan sebuah penggambaran struktur masyarakat laki-laki dan perempuan yang tidak seimbang dan tidak berkeadilan. Istilah ini dipergunakan untuk menunjuk suatu kondisi ketika patriarki bertindak sebagai standar atas yang lain, dalam hal ini perempuan. Kalangan feminis, misalnya, sering

---

[17] Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2000), 421. dan Kamla Bhasin, *Menggugat Patriarki: Pengantar tentang Persoalan Dominasi Terhadap Kaum Perempuan* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya dan Yayasan Kalyanamitra, 1996), 1-2.
[18] Helen Tierney (ed.), *Women's Studies Encyclopedia: Views from the Sciences* (New York: Greenwood Press, 1989), I: 265-266.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memprotes bahwa di dunia ini sedang terjadi ketidakadilan akibat struktur masyarakat yang patriarkis.

Kata patriarki semakin populer ketika istilah tersebut mulai dikaitkan dengan wacana keilmuan Islam yang cenderung didominasi oleh cara pandang laki-laki. Riffat Hassan dari Pakistan, misalnya, menggunakan istilah patriarki bergandengan dengan istilah teologi, teologi patriarki. Penggunaan istilah ini bukan tanpa tujuan, tetapi istilah ini digunakan untuk mendeskripsikan teologi yang penafsirannya didominasi oleh wacana laki-laki sehingga mengakibatkan struktur kehidupan umat menjadi timpang.[19]

Menurut Syafiq Hasyim, tradisi yang begitu kuat di kalangan masyarakat Arab menempatkan perempuan sebagai pengikut laki-laki dan sebagai makhluk subdominan. Demikian pula, perempuan tidak boleh dijadikan sebagai pemimpin dalam masyarakat Arab. Tradisi ini masih dianut oleh masyarakat Arab bahkan setelah datangnya Islam karena mereka tidak bisa begitu saja bisa lepas dari struktur budaya Arab yang patriarkis.[20]Tradisi patriarki dalam konteks wacana fikih oleh Syafiq Hasyim disebut dengan istilah fikih patriarki. Menurutnya, penggandengan istilah fikih dengan istilah patriarki bukan tanpa alasan karena dalam Islam bidang keilmuan yang paling didominasi oleh wacana laki-laki adalah fikih, bidang teologi memang terkena dampak patriarki tetapi aspeknya tidak seluas fikih.[21]

---

[19] Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah", *Ulumul Qur'an,* No. 4 Vol. 1, (1990), 48-55.
[20] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), 84.
[21] Ibid, 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurutnya, pengungkapan corak fikih yang patriarkis dapat diartikan sebagai gugatan terhadap sebuah tradisi agung. Selama ini fikih sangat dijunjung tinggi oleh umat Islam dan hampir tidak pernah mendapat gugatan yang serius. Apabila kita jujur, selama ini belum pernah ada gugatan terhadap fikih yang seserius gugatan terhadap teologi. Oleh karena itu, tidak heran apabila reaktualisasi dalam fikih terkesan lambat jika dibandingkan dengan disiplin keislaman lainnya. Selain itu, penggunaan istilah fikih patriarki juga akan berhadapan dengan persoalan teknis sebab secara teoritis (*uṣūliyyah*) istilah ini memang tidak pernah ada dalam buku-buku maupun kitab-kitab kuning[22]. Dalam literatur Islam, tidak pernah disebutkan istilah *fiqh al-abawī*, terjemahan Arab dari fikih patriarki. Meskipun istilah tersebut tidak dikenal, namun corak dan nuansa fikih jelas menampakkan tanda-tanda patriarkisnya.[23]

Masdar F. Mas'udi[24] juga menyatakan bahwa fikih yang ada saat ini adalah fikih patriarki, yaitu fikih yang penuh dominasi dan penuh aturan yang berasal dari kaum laki-laki. Menurutnya, dalam rentang sejarah yang cukup panjang, sejak wafatnya Rasulullah saw, sahabat-sahabat terdekatnya, tabi'in dan seterusnya, tidak seorangpun dari kalangan perempuan yang diekspos sebagai penulis. Rata-rata penulis fikih adalah kaum laki-laki dan bias kelaki-lakiannya sulit dihindari. Selain itu, fikih adalah produk zaman pertengahan Islam yang memang didominasi cita rasa budaya Timur Tengah yang sangat

[22] Kitab yang berisi ilmu-ilmu keislaman yang ditulis oleh para ulama abad pertengahan dan ditulis dengan huruf Arab tanpa *shakl* (tanda baca) sehingga disebut juga "kitab gundul".
[23] Ibid, 82-83.
[24] Ide atau pemikiran Masdar F. Mas'udi yang dikutip dalam disertasi ini berasal dari ide atau pemikirannya tentang feminisme di masa-masa awal, jauh sebelum dia dianggap telah berbalik arah dan melakukan pelanggaran etis (melakukan poligami) sehingga dianggap bukan seorang feminis lagi oleh para pegiat *gender mainstreaming*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

patriarkis.[25]Artinya, sebagai individu, perempuan tetap ada tetapi segala aktivitasnya dibatasi oleh aturan-aturan kebapakan (*the rule of the father*) tersebut.[26]

Islam mendapat ujian baru karena sering dituduh sebagai sumber masalah berbagai bentuk pelanggengan ketidakadilan di masyarakat, termasuk di dalamnya ketidakadilan dalam pola relasi laki-laki dan perempuan atau yang sering disebut dengan ketidakadilan gender (*gender inequity*). Secara tidak langsung Islam berurusan dengan nilai-nilai yang paling hakiki dari kehidupan manusia. Oleh karena itu, legitimasi religius yang keliru akan sangat berbahaya. Namun, persoalannya adalah apakah pelanggengan ketidakadilan gender itu bersumber dari watak agama Islam itu sendiri atau justru berasal dari pemahaman, penafsiran, dan pemikiran keagamaan yang tidak mustahil dipengaruhi oleh tradisi atau kultur patriarki, ideologi kapitalisme, atau pengaruh kultur Timur Tengah abad pertengahan.

Menurut Siti Musdah Mulia, fikih mengandung sejumlah besar interpretasi atau penafsiran kultural terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dalam sejarah intelektual Islam, fikih dibedakan dengan syari'at. Syari'at merupakan ajaran dasar, bersifat universal, mutlak dan permanen, sedangkan fikih merupakan ajaran non-dasar, bersifat lokal, elastis, relatif, dan tidak permanen. Fikih adalah

---

[25] Masdar F. Mas'udi, "Perempuan Diantara Lembaran Kitab Kuning", dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual,* ed. Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Jakarta: INIS, 1993), 162-163.

[26] Yayuk Fauziyah, "Ulama Perempuan dan Dekontruksi Fiqih Patriarkis", *Islamica,* Vol. 5 No. 1, (September, 2010), 161-162.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran kultural terhadap syari'at, yang dikembangkan oleh ulama-ulama fikih semenjak abad kedua hijriyah.[27]

Secara sosiologis, fikih sangat dipengaruhi oleh lingkungan dimana penulisnya berada. Penulis yang hidup di lingkungan masyarakat dimana kekuasaan kaum laki-laki dominan (*male-dominated society*) seperti di kawasan Timur Tengah akan menulis kitab fikih yang bercorak patriarki. Kitab-kitab fikih yang telah dibukukan pada umumnya memuat kumpulan fatwa atau pandangan dari seorang atau sejumlah ulama yang ditulis secara berkala sehingga menjadi kitab besar. Pendapat para ulama yang dituangkan dalam kitab-kitab fikih itulah yang selanjutnya dijadikan pedoman asasi oleh generasi berikutnya.[28]

Secara historis, tingkat kemoderatan pendapat dari keempat imam madzhab yang terkemuka, yaitu Abu Hanifah (700-767 M.), Malik bin Anas (713-795 M.), Al-Syafi'i (767-820 M.), dan Ahmad bin Hanbal (780-855 M.), sangat berbeda satu sama lainnya. Hal ini sebagai akibat dari pengaruh sosio-historis dan sosio-politik dari lingkungan masyarakat dimana mereka hidup. Meskipun, Abu Hanifah hidup lebih awal daripada ketiga imam madzhab lainnya, tetapi pendapatnya paling moderat dari ketiganya. Ahmad bin Hanbal yang hidup paling belakang justru memiliki pendapat yang lebih ketat.[29]

Kitab-kitab fikih mulai dikembangkan pada masa pemerintahan Bani Umayah dan Bani Abbasiyah. Damaskus sebagai ibu kota kerajaan Bani Umayah pernah di bawah kekuasaan Romawi Timur (Bizantium). Hukum dan tradisi yang

---

[27] Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi* (Bandung: MARJA, 2011), 122.
[28] Ibid.
[29] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkembang di sana masih banyak dipengaruhi oleh hukum-hukum dan tradisi Romawi yang sangat bias gender. Kaum perempuan belum mengenal hak-hak politik dan hak-hak publik sebagaimana yang telah dimiliki saudara-daudara mereka di Kota Madinah. Bahkan saat itu masih berkembang mitologi Yunani yang memandang perempuan sebagai makhluk setengah manusia, makhluk terkutuk dan dilarang mendekati rumah ibadah. Meskipun demikian, ada juga data yang menyebutkan bahwa Khalifah Muawiyah berusaha memperbaiki hak-hak perempuan dengan cara memperkenalkan hukum-hukum syari'at di dalam masyarakat. Khalifah Muawiyah meluangkan waktu khusus untuk melayani keluhan anggota masyarakat lemah, termasuk kaum perempuan. Data historis ini setidaknya menjelaskan bahwa kondisi perempuan di Damaskus belum semaju perempuan di Madinah. Mungkin dalam bidang-bidang tertentu kota Damaskus telah mencapai kemajuan, tetapi berkaitan dengan pengakuan hak dan martabat perempuan tidak ditemukan catatan sejarah yang menggembirakan.[30]

Demikian pula dengan kondisi perempuan pada masa Bani Abbasiyah. Hukum dan tradisi yang digunakan di Baghdad masih banyak dipengaruhi oleh tradisi Persia yang juga sangat bias gender. Dominasi laki-laki di dalam masyarakat tercermin dalam pemberian peran utama kepada laki-laki. Kehidupan yang sudah ditinggalkan di Madinah menjelma menjadi tradisi misoginis[31] dalam

[30] Ibid., 123.
[31] *Missoginy* adalah sebutan kebencian terhadap perempuan karena dianggap sebagai sumber malapetaka.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerajaan Bani Abbsiyah. Dalam tradisi seperti inilah dapat dibayangkan seperti apa kitab-kitab fikih yang ditulis mengenai perempuan.[32]

Menurut Siti Musdah Mulia, Islam adalah agama yang *rahmatan li al-'ālamīn,* yaitu agama yang menebarkan rahmat bagi alam semesta. Salah satu bentuk dari rahmat itu adalah pengakuan Islam terhadap keutuhan kemanusiaan perempuan setara dengan laki-laki. Ukuran kemuliaan seorang manusia di hadapan Allah SWT adalah prestasi dan kualitas takwanya, tanpa membedakan jenis kelaminnya (QS. al-Ḥujurat(49):13). Perempuan atau laki-laki sama-sama berpotensi untuk menjadi manusia yang paling bertakwa. Al-Qur'an tidak memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu. Semua manusia tanpa dibedakan jenis kelaminnya mempunyai potensi yang sama untuk menjadi *'ābid* dan *khalīfah* (QS. al-Nisā'(4):124 dan QS. al-Nahl (16):97). Namun ajaran Islam yang demikian ideal dan luhur, khususnya berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan, tidak terimplementasi dengan baik dalam realitas sosiologis para penganutnya. Praktik umat Islam berkaitan dengan posisi perempuan, khususnya menyangkut relasi gender sangat distortif dan bias.[33]

Menurutnya, kondisi tersebut disebabkan oleh pemahaman tekstualis terhadap kitab suci. Pemahaman semacam ini terlihat sebagai berikut:[34]

1. Pemahaman tentang asal-usul penciptaan manusia dalam kitab-kitab fikih yang menjelaskan bahwa Nabi Adam as adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Tuhan, sedangkan isterinya Hawa diciptakan dari tulang

[32] Ibid.
[33] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), 12.
[34] Ibid., 12-13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rusuknya Adam as. Pemahaman semacam ini mengacu kepada pengertian tekstual al-Qur'an (QS. al-Nisā'(4):1). Pemahaman ini membawa implikasi yang luas dalam kehidupan sosial, diantaranya menimbulkan pandangan marginal, subdominanif, dan stereotip terhadap perempuan. Pemahaman bahwa Hawa selaku perempuan pertama tercipta dari bagian tubuh laki-laki (Adam) membawa kepada keyakinan bahwa perempuan memang pantas diposisikan sebagai subdominan laki-laki. Dia hanyalah *the second human being,* manusia kelas dua. Perempuan bukanlah manusia utama, melainkan sekedar pelengkap dan diciptakan dari dan untuk laki-laki. Sebagai konsekwensinya, perempuan tidak boleh berada didepan, tidak boleh menjadi pemimpin, dan seterusnya.

2. Pemahaman tentang kejatuhan Adam dan Hawa dari surga. Pada umumnya ulama mendakwahkan ajaran bahwa Adam jatuh dari surga akibat godaan Hawa, isterinya yang terlebih dahulu terpengaruh oleh bisikan Iblis (QS. al-A'rāf (7):20-22). Implikasi dari pemahaman ini adalah bahwa perempuan itu hakikatnya makhluk penggoda dan dekat dengan Iblis. Kebanyakan penghuni neraka adalah perempuan. Stereotipe ini membawa kepada sikap missogini terhadap perempuan. Oleh karena itu, para ulama mengajarkan jangan terlalu dekat dengan perempuan dan jangan mendengar pendapatnya agar tidak terseret ke neraka. Perempuan mudah sekali dipengaruhi dan diperdaya, dan oleh karena itu ia tidak boleh keluar rumah tanpa muhrim, tidak boleh jalan sendirian, dan tidak boleh keluar malam. Lebih baik baginya untuk tinggal di rumah saja untuk mengurus rumah tangga, merawat anak-anak, dan melayani

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suami, dan tidak perlu sekolah tinggi-tinggi karena akhirnya kembali ke dapur juga, serta tidak perlu aktif di masyarakat.

3. Pemahaman tentang kepemimpinan perempuan. Di masyarakat diajarkan bahwa perempuan itu tidak layak menjadi pemimpin karena tubuhnya sangat lembut dan lemah, akalnya pendek, dan perasaannya sangat halus sehingga dikhawatirkan tidak mampu untuk mengambil keputusan yang tegas. Apalagi ada hadits yang menyatakan: "perempuan itu lemah akal dan agamanya" (Hadits riwayat al-Bukhari dari Sa'id bin Abi Maryam), juga ada hadits yang menyatakan: "celakalah suatu bangsa yang mempercayakan kepemimpinannya kepada perempuan" (Hadits riwayat al-Bukhari dari Abu Bakrah). Lalu diperkuat lagi dengan ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa laki-laki itu pemimpin bagi perempuan (QS. al-Nisā'(4):34).

Menurut Zaitunah Subhan, pemahaman semacam ini telah memasyarakat karena dianggap memiliki dasar-dasar pembenaran ilmiah dan diatasnamakan sebagai ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits. Hal ini merupakan akibat dari pemahaman dan penafsiran pada masa lalu yang sulit untuk diterima di masa sekarang. Dan kesalahpahaman tersebut merupakan akar dari berbagai masalah yang timbul tentang perempuan, khususnya dalam kehidupan keluarga, disamping kehidupan publik. Kesalahpahaman tersebut telah dinyatakan dan disepakati sebagai kodrat perempuan dan berubah menjadi pandangan yang inferior terhadap perempuan.[35]

---

[35] Beberapa pandangan inferior terhadap perempuan dan penyebabnya dapat dilihat lebih detail dalam Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafisr Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 41-90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Siti Musdah Mulia, pemahaman ini selanjutnya membawa kepada pemahaman bahwa posisi dan kedudukan perempuan memang rendah, yaitu lebih rendah dari laki-laki. Dan pemahaman keagamaan yang bias gender tersebut dianut oleh mayoritas umat Islam, tanpa terkecuali di kalangan umat Islam Indonesia. Sebagai akibatnya, dalam realitas empirik di masyarakat Islam, posisi perempuan pada umumnya masih subdominanif dan marginal. Masih banyak perempuan memikul beban kerja yang sangat berat dan melelahkan, mengalami dominasi, diskriminasi, eksploitasi, dan kekerasan, terutama kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).[36]

Dahulu, di berbagai negara muslim, tanpa terkecuali Indonesia, sebelum adanya kesadaran tentang persamaan peran gender, posisi perempuan sangat lemah. Kondisi mereka pada umumnya tidak berpendidikan, tidak memiliki skill dan keterampilan, tidak mengerti hak-hak sebagai manusia merdeka, tidak memiliki *bargaining position*(posisi tawar) dalam perkawinan karena sangat tergantung kepada suami, baik secara psikhis maupun finansial, tidak banyak berkiprah di dunia publik, terutama di bidang politik. Akibatnya, perempuan hanya menjadi obyek dan bukan subyek dalam semua program pembangunan. Tidak heran jika mereka sangat rentan akan perlakuan eksploitasi dan kekerasan.[37]

---

[36] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender,* 14.

[37] Ibid., 17. Lihat juga Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Fikih dan Permasalahan Perempuan Kontemporer", *Al-Mawarid,* Edisi V, (Agustus-November, 1996), 12-23. dan Nina Nurmila, "Pengaruh Budaya Patriarki Terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya", *Karsa,* Vol. 23 No. 1, (Juni, 2015), 7-8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara detail, Nasaruddin Umar menjelaskan bahwa bias gender dalam tradisi penafsiran teks kitab suci di dalam tradisi intelektual Islam disebabkan oleh beberapa faktor berikut:[38]

1. Pembakuan tanda huruf, tanda baca, dan *qirā'āt.*

   Sejumlah ayat al-Qur'an dimungkinkan ditulis dan dibaca lebih dari satu macam, yang dikenal dengan istilah tujuh huruf (*sab'at aḥruf*) dan bacaan tujuh (*qirā'ah sab'ah*). Jenis-jenis bacaan tersebut dimungkinkan penggunaannya berdasarkan beberapa riwayat hadits shahih dan dibenarkan sendiri di dalam al-Qur'an surat *al-Muzammil* 73:20. Standarisasi penulisan (*rasm*) dalam arti pembakuan tanda-tanda huruf (*nuqṭ*) dan tanda-tanda baca (*shakl*) dengan sendirinya mengeliminir beberapa versi bacaan (*qirā'ah*) dalam al-Qur'an. Pada masa permulaan Islam beberapa versi *qirā'āt* masih populer, tetapi setelah fase kodifikasi dan penyebaran naskah al-Qur'an (*'aṣr al-tadwīn wa al-intishār*) pada masa Usman bin 'Affan maka variasi itu berangsur-angsur tidak populer lagi, yang populer hanya yang tertera dalam *al-muṣhaf al-imām* sebagaimana yang tersebar dalam masyarakat dewasa ini.

   Proses standarisasi al-Qur'an ditempuh beberapa tahapan. Pertama masa ketika al-Qur'an masih berangsur-angsur diturunkan. Setiap ayat yang turun langsung diedit Nabi saw melalui petunjuk Jibril, kemudian disebarluaskan oleh Nabi saw melalui tadarus atau bacaan dalam shalat di depan sahabat. Sampai di sini belum ada masalah, tetapi setelah dunia Islam

[38] Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam", dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam,* ed. Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002), 90-102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melebar ke wilayah-wilayah non-Arab mulailah muncul masalah karena tidak semua umat Islam dapat membaca al-Qur'an tanpa tanda huruf dan tanda baca.

Perbedaan tulisan (*rasm*) dan bacaan (*qirā'āt*) sudah barang tentu mempunyai pengaruh di dalam pemahaman dan penetapan (*istinbāṭ*) hukum, seperti contoh berikut:

a. Kata يطهرن dapat dibaca يَطَّهَّرْنَ atau يَطْهُرْنَ (QS. al-Baqarah(2):222). Jika dibaca dengan model pertama (menggunakan *tashdīd*) maka seorang perempuan yang telah menjalani masa haid disyaratkan mandi wajib yang sempurna (*al-ṭahārah al-kāmilah*), dengan membersihkan seluruh anggota badan dengan air baru dinyatakan bersih. Pendapat ini didukung oleh Imam al-Syafi'i. Sedangkan model kedua (tanpa menggunakan *tashdīd*) maka dengan selesai menjalani masa haid dengan sendirinya sudah bersih tanpa harus mandi wajib. Pendapat ini diperkuat oleh Imam Abu Hanifah.

b. Kata وقرن dapat dibaca وَقَرْنَ atau وَقِرْنَ (QS. al-Ahzāb (33):33). Jika dibaca dengan model pertama (baris *fatḥah* pada huruf *qāf*) maka dengan tegas perempuan diserukan untuk senantiasa berada di rumah. Jika dibaca model kedua (baris *kasrah* pada huruf *qāf*) maka perempuan diserukan untuk tinggal di rumah, tetapi tidak setegas dengan bentuk yang pertama.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Pengertian kosa kata (*mufradāt*).

Perbedaan makna dalam suatu kosa kata memberikan implikasi dalam menetapkan (*istinbāṭ*) hukum, sebagaimana contoh berikut:

a. Kata قُرُوْءٍ(QS. al-Baqarah(2):228) dapat diartikan dengan "suci" dan "kotor (haid)". Jika diartikan "suci" maka masa iddah seorang perempuan lebih panjang daripada jika diartikan "kotor". Imam Abu Hanifah mendukung pendapat pertama dan Imam al-Syafi'i mendukung pendapat kedua.

b. Kata لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ (QS. al-Mā'idah (5):6) dapat diartikan "menyentuh" dan "bersetubuh". Jika diartikan "menyentuh" maka seseorang yang menyentuh perempuan (al-Syafi'i: selain muhrim, Malik bin Anas: dengan syahwat) batal wudlunya. Sedangkan menurut Abu Hanifah yang membatalkan wudlu adalah bersetubuh dengan perempuan karena لَمَسَdiartikan dengan الوَطْءُ (bersetubuh).

3. Penetapan rujukan kata ganti (*ḍamīr*).

Menetapkan obyek yang ditunjuk dalam satu kata ganti merupakan hal yang rumit di dalam bahasa Arab. Banyak sekali perbedaan pendapat muncul di kalangan ulama karena mereka berbeda menunjuk tempat kembalinya sebuah kata ganti. Sebagai contoh *ḍamīr hā*(هَا) pada kata *minhā*(مِنْهَا) dalam surat al-Nisā' (4):1. Jumhur ulama tafsir mengembalikan *ḍamīr* itu kepada kata *nafsin wāḥidah*, yaitu Adam. Sedangkan Abu Muslim al-Isfahani mengembalikannya kepada kata *nafsin*, yaitu *jins* / *genetic*, untuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembentuk Adam, bukan kepada kata *nafsin wāḥidah* (Adam). Rujukan *ḍamīr* versi jumhur ulama mengesankan perempuan sebagai ciptaan kedua (*the second creation*) sesudah laki-laki (Adam). Sedangkan rujukan *ḍamīr* versi kedua mengesankan persamaan subtansi laki-laki dan perempuan yang berasal dari *genetic* yang sama.

4. Penetapan batas pengecualian (*istithnā'*).

Menetapkan batas yang ditunjuk untuk suatu bentuk pengecualian seringkali juga menimbulkan perbedaan pendapat. Sebagai contoh pengecualian (*istithnā'*) dalam konteks surat al-Nūr (24):4-5. Hukuman tuduhan palsu sebagaimana diungkapkan dalam ayat tersebut meliputi:

a. Dicambuk 80 kali.
b. Tidak diterima persaksiannya selama-lamanya.
c. Dikategorikan orang *fāsiq*, tidak taat pada Allah.

Pada ayat ke-5 surat ini terdapat kata إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا (kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu..). Jumhur ulama, termasuk Malik bin Anas, al-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal berpendapat pengecualian itu mencakup hal kedua dan terakhir (poin b dan c). Sedangkan Abu Hanifah lebih ketat karena pengecualian itu hanya terhadap kalimat terakhir (poin c). Pendapat Abu Hanifah lebih ketat tentu lebih menguntungkan bagi kaum perempuan.

5. Penetapan arti huruf *'aṭaf.*

Bias gender kadang terjadi di dalam pemberian makna huruf-huruf *'aṭaf* karena memang huruf و mempunyai beberapa arti dan fungsi, kadang berfungsi sebagai *wāw al-'aṭaf, wāw al-hāl,* atau *wāw al-qasam.* Dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memfungsikannya sebagai *wāw al-'aṭaf* juga terkadang diartikan sebagai "tanda koma" berarti "atau", juga kadang berarti "tambahan". Sebagai contoh kata مَثْنَي وَثُلٰثَ وَرُبٰع dalam surat al-Nisā'(4):3. Huruf *wāw* dalam ayat ini dipahami bermacam-macam oleh para ulama. Sebagian menafsirkannya sebagai simbol penambahan, sebagian lagi menganggapnya simbol perkalian, bahkan ada yang tidak membatasi jumlahnya.

6. Bias dalam struktur bahasa Arab.

Bahasa Arab yang "dipinjam" Tuhan dalam menyampaikan ide-Nya sejak awal mengalami bias gender, baik dalam kosa kata (*mufradāt/vocabulary*) maupun dalam struktur. Misalnya, kata *al-rajul* atau *al-rijāl* kadang-kadang diartikan sebagai "orang", baik laki-laki maupun perempuan (QS. al-Taubah(9):108), Nabi atau Rasul (QS. al-Anbiyā'(21):7), tokoh masyarakat (QS. Yāsīn (36):20), dan gender laki-laki (QS. al-Baqarah(2):228). Berbeda dengan kata *imra'ah* atau *al-nisā'* yang pengertiannya terbatas hanya sebagai gender perempuan (QS. al-Nisā'(4):32) dan isteri-isteri (QS. al-Baqarah(2):222).

Dalam tradisi bahasa Arab, jika yang menjadi sasaran pembicaraan laki-laki atau perempuan digunakan bentuk maskulin (*ṣīghat mudhakkar*), misalnya kewajiban mendirikan shalat cukup dikatakan أَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ tidak perlu lagi dikatakan أَقِيْمُوا وَأَقِمْنَ الصَّلٰوة . Contoh lain cukup diucapkan اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ tidak perlu lagi اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَعَلَيْكُنَّ السَّلَامُ meskipun di dalamnya ada perempuan karena terdapat kaidah mengatakan bahwa laki-laki dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan jika berkumpul di suatu tempat cukup dengan menggunakan bentuk maskulin (*ṣīghat mudhakkar*) dan secara otomatis perempuan termasuk di dalamnya kecuali ada hal lain (*qarīnah*) mengecualikannya. Setiap seruan (*khitāb*) yang menggunakan *ṣīghat mudhakkar* dengan sendirinya juga di dalamnya termasuk perempuan kecuali ada hal lain (*qarīnah*) mengecualikannya. Akan tetapi kaidah ini tidak berlaku sebaliknya. Jika sebuah seruan (*khitāb*) menggunakan *ṣīghat muannath* maka laki-laki tidak termasuk di dalamnya, misalnya kalimat وَقَرْنَ فِي بُيُوْتِكُم (QS. al-Ahzāb(33):33) hanya berlaku bagi perempuan, berbeda dengan kalimat أَقِيْمُوا الصَّلوةَ berlaku juga bagi perempuan.

Bias gender dalam teks (*naṣ*) tidak berarti Tuhan memihak dan mengidealkan laki-laki atau Tuhan itu laki-laki karena selalu menggunakan kata ganti *mudhakkar,* misalnya kalimat قُلْ هُوَاللهُ أَحَدٌ, *huwa* adalah kata ganti maskulin, tidak pernah menggunakan kata ganti feminim (*hiya*) tetapi demikianlah struktur bahasa Arab yang digunakan bahasa al-Qur'an.

Transformasi ide-ide Tuhan melalui bahasa Arab, *qur'ānan 'arabīyan* (QS. Yūsuf(12):2) atau dengan cita rasa Arab, *lisānan 'arabīyan* (QS. al-Ahqāf(46):12) atau dengan bahasa kaumnya, *bilisāni qaumihi* (QS. Ibrāhīm (14):4) sudah barang tentu memerlukan analisa yang mendalam. Setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya tertentu. Ketika ide-ide itu ditransformasikan ke bahasa lain maka unsur reduksi dan penambahan terkadang sulit dihindari. Sebagai contoh kalimat اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَي

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

النِّسَاءditerjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi "kaum laki-laki itu pemimpin bagi kaum perempuan". Kata pemimpin di dalam bahasa Indonesia tidak identik dengan *qawwāmah* dalam bahasa Arab. Yusuf Ali menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris dengan "*man are the protectors and maintainers of women"* (laki-laki adalah pelindung dan pemelihara bagi perempuan). *Qawwāmah* dalam terjemahan bahasa Indonesia terkesan otoriter daripada terjemahan bahasa Inggris.

7. Bias dalam kamus bahasa Arab.

Banyak entri dalam kamus Arab yang bias gender. Kata *imām* dan *khalīfah* misalnya, dua kata yang membentuk konsep kepemimpinan dan kekuasaan dalam bahasa Arab tidak mempunyai bentuk *mu'annath.* Bahkan kata *khalīfah* dalam *Lisān al-'Arab*, kitab kamus Arab yang dianggap paling standar, yang terdiri dari 14 juz, menggunakan bentuk *mu'annath* tetapi hanya diperuntukkan untuk laki-laki (الخليفة لايكون إلاّالذكور).

8. Bias dalam metode tafsir.

Metode tafsir yang paling dominan dalam sejarah intelektual Islam adalah metode *taḥlīlī,* yaitu suatu metode yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara kronologis dan lebih banyak menggunakan pendekatan tekstual (*'umūm al-lafẓ*). Dengan segala kelebihannya, metode ini agak sulit mengeluarkan perempuan dari ikatan tradisi Timur Tengah yang androsentris. Metode lainnya adalah metode *mauḍū'ī,* yaitu suatu metode yang menafsirkan al-Qur'an secara tematis dan cenderung memperhatikan pendekatan semantik dan hermeneutik. Metode ini lebih memungkinkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menempatkan perempuan sejajar dengan laki-laki karena ayat-ayat perempuan dalam al-Qur'an mengarah kepada suatu konsep (*framework*) dan konsep ini lebih mudah terlihat jika kita menggunakan penafsiran secara *mauḍū'ī* daripada penafsiran *tahlīlī.* Misalnya tentang poligami kalau hanya merujuk kepada kepada surat al-Nisā' (4):3 maka peluang poligami lebih longgar dilakukan, tetapi jika dihubungkan dengan surat al-Nisā'(4):129 maka peluang untuk melakukan poligami berat sekali, bahkan hampir mustahil untuk dilakukan.

9. Bias dalam pembukuan dan pembakuan kitab-kitab fikih.

Masyarakat awam kadang tidak dapat membedakan antara syari'ah dan fikih. Syari'ah adalah ajaran dasar, bersifat universal, dan permanen, sedangkan fikih adalah ajaran non-dasar, bersifat lokal, elastis, dan tidak permanen. Fikih adalah interpretasi kultural terhadap syari'at. Para ulama fikih (*fuqahā'*) adalah ulama-ulama moderat pada zamannya. Mereka juga tidak pernah memproklamirkan karya-karyanya sebagai madzhab resmi dalam suatu komunitas atau negeri tertentu. Mereka tidak pernah membakukan pendapatnya sebagai madzhab abadi yang harus dipertahankan sepanjang zaman. Hanya kalangan murid mereka atau kalangan penguasa tertentu yang kadang memperjuangkan karya-karya mereka di dalam masyarakat. Untuk alasan keseragaman dan kepastian hukum, kalangan penguasa menetapkan salah satu pendapat mereka sebagai madzhab resmi negara. Campur tangan pemerintah dalam soal fikih sudah tentu mempunyai sisi plus dan minus.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun mereka dikenal sebagai ulama yang moderat, mereka terikat pada kondisi sosial-budaya tempat mereka hidup. Fikih yang disusun di dalam masyarakat yang dominan laki-laki (*male dominated society*), seperti di kawasan Timur Tengah ketika itu, sudah barang tentu akan melahirkan fikih yang bercorak patriarki. Kebetulan kitab-kitab fikih umumnya disusun di dalam masyarakat Timur Tengah maka dengan sendirinya banyak dipersoalkan oleh kaum perempuan yang hidup di luar masyarakat tersebut. Munculnya gerakan reformasi kesetaraan gender di Aljazair, misalnya, merupakan bentuk reaksi lokal terhadap fikih Timur Tengah. Bahkan jauh sebelumnya, reformasi *tanẓīmāt* dalam revolusi Kemal Attaturk di Turki pada dasarnya merupakan reaksi terhadap ketidakadilan gender.

10. Bias dalam kodifikasi kitab-kitab hadits.

Hadits-hadits palsu dan *ḍa'īf* banyak merugikan kaum perempuan. Hampir semua hadits yang menyudutkan perempuan dapat dipertanyakan keshahihannya. Beberapa hadits yang membatasi peran sosial dan politik perempuan mengandung kelemahan. Mungkin dari segi sanad hadits-hadits tersebut kuat, tetapi dari segi kritik matan belum banyak dilakukan. Mungkin sanad dan matan kuat, tetapi konteks lahir (*asbāb al-wurūd*) hadits itu perlu dikaji, sebagaimana penerapan kaidah-kaidah *sabab al-nuzūl* dalam al-Qur'an. Misalnya hadits Nabi saw riwayat dari Abu Bakrah yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari: "Barangsiapa yang menyerahkan urusan mereka kepada kaum perempuan, maka mereka tidak akan memperoleh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemakmuran", yang dianggap sebagai hadits misoginis[39] oleh Fatima Mernissi.

11. Pengaruh riwayat *isrā'iliyyāt.*

Riwayat *isrā'iliyyāt* adalah cerita-cerita yang bersumber dari agama-agama *samāwī*sebelum Islam, seperti dari agama Yahudi dan Nasrani. Cerita-cerita ini muncul di dalam kitab-kitab tafsir dan di dalam kitab-kitab *sharḥ* hadits. Bisa jadi cerita-cerita tersebut dimasukkan oleh para mantan pengikut kedua agama tersebut yang sudah masuk Islam atau mungkin pula melalui upaya penyusupan secara sistematis oleh kalangan penganut agama tersebut dengan maksud untuk mengacaukan ajaran Islam. Sementara itu, sejumlah ulama besar "menghalalkan" keberadaan kisah *isrā'īlīyyāt* itu dengan alasan untuk lebih menjelaskan pernyataan-pernyataan padat al-Qur'an. Beberapa ktab tafsir *mu'tabar* mengintrodusir kisah-kisah *isrā'īlīyyāt, seperti Tafsīr al-Ṭabarī, Tafsīr al-Qurṭubī, Tafsīr al-Alusī,* dan sebagainya. Dan sebagaimana diketahui bahwa sikap agama Yahudi dan Nasrani terhadap perempuan sebagaimana terlihat di dalam kitab sucinya adalah sangat berat sebelah. Dengan demikian, maka semakin banyak mengintrodusir kisah-kisah *isrā'īlīyyāt* dalam penafsiran teks maka semakin besar pula peluang terjadinya bias gender dalam pemahaman agama Islam.

[39] Hadits misoginis adalah hadits-hadits yang secara redaksional terkesan diskriminasi atas perempuan dan berpeluang dipahami bias gender. Lihat Mohamad Muhtador, "Analisis Gender: Membaca Perempuan dalam Hadis Misoginis", *Buana Gender,* Vol. 2 No. 1, (Januari-Juni 2017), 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

12. Bias berbagai mitos.

Perempuan lebih potensial menjadi sasaran mitos daripada laki-laki. Masih terdapat mitos yang berpengaruh kuat di dalam masyarakat yang sulit dihilangkan, antara lain mitos di sekitar asal-usul kejadian perempuan, mitos menstruasi, mitos kosmetik, mitos kehamilan, mitos kematian keluarga dekat perempuan, dan lain sebagainya. Banyak unsur mitos yang disangka ajaran agama di dalam masyarakat. Asal-usul mitos bisa bersumber dari kepercayaan agama-agama animisme atau kepercayaan agama lain atau bisa juga bersumber dari nilai-nilai budaya lokal setempat. Persoalan ini akan menjadi rumit manakala mitos-mitos itu diakomodir di dalam kitab suci. Mitos yang tertuang di dalam kitab suci sudah bukan lagi mitos melainkan berubah menjadi sebuah kepercayaan sah.

Sering terjadi seorang da'i atau penganjur agama menjelaskan unsur-unsur kitab suci dengan menjadikan mitos-mitos sebagai pelengkap. Sebagai contoh, mitos-mitos di sekitas asa-usul kejadian perempuan, keluarnya Adam dari surga, dan mitos di sekitar menstruasi, yang dapat menyudutkan perempuan.

Hampir setiap suku di Indonesia mempunyai mitos-mitos di sekitar perempuan. Setiap mitos biasanya menuntut bentuk-bentuk loyalitas tertentu seperti pantangan dan keharusan yang mesti diindahkan oleh kaum perempuan. Akibatnya perempuan kadang harus menghilangkan sejumlah waktunya untuk merealisir bentuk-bentuk loyalitas tersebut. Tidak sedikit pula perempuan harus kehilangan peran sosialnya karena mitos tersebut.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Konstruksi Fikih Para Feminis Muslim

Menurut Syafiq Hasyim, terdapat kemungkinan untuk melakukan reaktualisasi atas ajaran-ajaran fikih yang tidak berperspektif gender dan upaya untuk membangun fikih perempuan[40]. Upaya reaktualisasifikih bertujuan untuk mengurangi kelemahan fikih, yaitu kurangnya atau tidak adanya perspektif keadilan gender di dalamnya. Bahkan, ketika orang berbicara tentang resistansi Islam terhadap upaya pemberdayaan hak-hak perempuan, orang selalu mengalamatkannya ke fikih. Dalam hal ini, fikih dipahami sebagai konsep keagamaan yang mempertahankan bahwa perempuan tidak memiliki otonomi penuh dalam menentukan hak-haknya sendiri. Demikian pula, upaya pembangunan fikih perempuan bertujuan untuk membebaskan perempuan muslimah dan umat Islam pada umumnya dari struktur sosial dan sistem ajaran yang tidak memungkinkan mereka membangun pola hubungan yang sejajar dan berkeadilan.[41]

Menurutnya, upaya reaktualisasifikih dan upaya membangun fikih perempuan disebabkan oleh kenyataan bahwa: Pertama,kelangkaan keterlibatan kaum perempuan dalam proses pembentukan wacana fikih berakibat serius pada tidak diperhitungkannya persoalan-persoalan yang seharusnya melibatkan kaum

---

[40] Fikih perempuan adalah ilmu tentang hukum syar'i yang berkaitan dengan perempuan yang bersifat amali dan digali dari dalil-dalil yang terperinci. Di dalamnya terkandung hukum-hukum *'amalīyah* yang berkaitan dengan perempuan dan dalil-dalil yang terkait dengan hukum-hukum *'amalīyah* tersebut. Lihat M. Noor Harisudin, "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia tentang Fikih Perempuan", *Al-Tahrir,* Vol. 15 No. 2, (November, 2015), 240. Muhammad Jufri, "Fikih Perempuan: Analisis Gender dalam Fikih Islam Konteks Keindonesiaan", *Al-Maiyyah,* Vol. No. 1, (Juli-Desember, 2014), 282. dan Mukhlis Mukhtar, "Fikih Perempuan Kekinian dan Keindonesiaan", *Ash-Shahabah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam,* Vol. 5 No. 1, (Januari, 2019), 38.

[41] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 242-243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan. Bahkan hal-hal yang sifatnya kodrati bagi kaum perempuan (seperti haid, melahirkan, dan nifas), yang seharusnya melibatkan kaum perempuan, ternyata hanya ditentukan oleh para ulama laki-laki. Persoalan tersebut tidak hanya disebabkan oleh kelangkaan ulama perempuan dalam wacana fikih karena nyatanya bukan tidak ada perempuan yang mengerti tentang hukum pada masa pembentukan wacana fikih, tetapi pada zaman itu tidak muncul cara pandang sosial, budaya, dan politik yang memihak pada perempuan.[42]Kedua, kekurangan semacam ini sebenarnya sangat wajar apabila kita melihat sejarah terbentuknya fikih dan siapa yang membangunnya. Fikih adalah produk masa lalu di saat perspektif gender memang belum dikenal. Perspektif gender adalah produk modernitas.[43]Sehingga sangat wajar apabila keberadaan fikih menjadi sasaran kritik.[44]

Di kalangan umat Islam sendiri masih berkembang asumsi bahwa reaktualisasifikih atau apapun namanya masih merupakan hal yang sangat sulit dilakukan. Oleh karena itu, untuk melakukan reaktualisasi, setidaknya kita harus memiliki pemahaman-pemahaman yang mendukung ke arah itu. Dalam hal ini, paling tidak ada dua persepsi yang mendukung ke arah perubahan itu, yaitu: Pertama, sebelumnya kita harus memiliki persepsi yang sama bahwa fikih itu bukan al-Qur'an dan bukan pula Sunnah sehingga tidak tertutup kemungkinan untuk dilakukan reaktualisasi di dalamnya. Di kalangan ahli hukum Islam telah terjadi kesepakatan bahwa al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw tidak bisa diubah.

---

[42] Ibid., 135-136.
[43] Lihat Elaine Showalter (Ed.), *Speaking of Gender,* (New York & London: Routledge, 1989), 5.
[44] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, 239.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam hal ini, kita hanya dibolehkan melakukan perubahan sampai pada tingkat reaktualisasi atas tafsir-tafsir al-Qur'an dan Sunnah yang telah dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu, bukan perubahan atas al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri. Kedua, fikih adalah hasil ijtihad manusia yang tidak lepas dari kelebihan dan kekurangan. Sebagai hasil ijtihad, fikih sangat bergantung kepada konsep perubahan ruang dan waktu. Selain itu, fikih sebagai sebuah hasil proses interpretasi seseorang atas teks-teks al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw dengan melalui berbagai persyaratan metodologis dan intelektualitas yang seketat apapun pasti memiliki celah kelemahan.[45]

Hal yang senada dikemukakan oleh Husein Muhammad dengan istilah fikih emansipatoris. Istilah ini dimaksudkan sebagai upaya melahirkan fikih yang lebih berorientasi kepada pembebasan manusia dari belenggu-belenggu tradisi yang menjerat. Proses-proses fikih dalam perspektif ini diharapkan dapat menghasilkan produk hukum dimana manusia sebagai subyek hukum ditempatkan pada posisi yang tidak saling mensubordinasi, mendiskriminasi, atau memarginalkan satu atas yang lain atas dasar apapun, baik etnisitas, gender, agama, ras, dan sebagainya. Menurutnya, upaya ke arah pembentukan fikihemansipatoris dewasa ini dirasakan sebagai kebutuhan yang sangat mendesak dan strategis bagi perwujudan hubungan-hubungan kemanusiaan yang lebih adil. Hal ini disebabkan oleh adanya relasi-relasi sosial yang timpang akibat simbol-simbol budaya yang membedakan tersebut, yang kemudian telah

[45] Ibid., 239-240.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melahirkan kekacauan sosial dan dalam banyak kasus menciptakan kezaliman sosial dan kemanusiaan serta cenderung menafikan aspek moralitas sosial.[46]

Bangunan fikih perempuan yang digagas oleh Syafiq Hasyim, sesuai dengan kandungan istilah tersebut, mengandung makna:

> Pertama, *fiqh al-nisā'* bisa berarti *fiqh fī al-nisā'* (fikih tentang perempuan), artinya persoalan-persoalan yang dibahas dalam fikih ini adalah segala ketentuan hukum Islam yang menyangkut tentang diri perempuan. Kedua, *fiqh al-nisā'* bisa berarti *fiqh li al-nisā'* (fikih untuk kaum perempuan), artinya fikih ini dirumuskan untuk kepentingan kaum perempuan. Dan untuk mewujudkan 2 (dua) hal tersebut diperlukan yang Ketiga, *fiqh min al-nisā'* (fikih dari perempuan), artinya fikih yang dirumuskan oleh kaum perempuan.[47]

Melalui tiga agenda tersebut, fikih perempuan diharapkan akan menjadi paradigma bagi pemberdayaan kaum perempuan menuju terbangunnya masyarakat sipil (*civil society*), yaitu suatu masyarakat yang di dalamnya tidak ada penindasan, baik antar sesama maupun antara laki-laki dan perempuan.[48]

Pemberdayaan perempuan tersebut, menurut Siti Musdah Mulia, berfungsi untuk mengembalikan posisi mulia perempuan yang tergambarkan di dalam teks-teks kitab suci. Hal tersebut terlihat, misalnya, di dalam hadits-hadits yang menjelaskan tentang para perempuan Anshar di Madinah di masa Rasulullah saw. Mereka dicitrakan sebagai perempuan aktif, bebas, dinamis,

---

[46] Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 333-334. Terkait corak penafsiran Husein Muhammad terhadap ayat-ayat relasi gender, lihat Eni Zulaiha, "Analisa Gender dan Prinsip-prinsip Penafsiran Husein Muhammad Pada Ayat-ayat Relasi Gender", *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir,* Vol. 3 No. 1, (Juni, 2018), 1-11.

[47] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 243-244. Lihat juga Syafiq Hasyim, "Gender, the Problem of Patriarchy and Maṣlaḥa in Indonesian Islam: From Fiqh al-Abawī to Fiqh al-Nisā'", dalam https://www.jurnalperempuan.org/blog/archives/03-2015 (22 Agustus 2019).

[48] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 244.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kritis, bertanggungjawab dan mandiri, namun tetap santun, sopan, dan terpelihara akhlaknya. Mereka aktif dalam berbagai bidang kehidupan, baik di ranah publik maupun ranah domestik. Sejumlah hadits melukiskan para isteri Rasulullah saw sebagai perempuan kritis, aktif, dinamis, dan peduli terhadap persoalan masyarakatnya, serta terlibat dalam aktivitas publik, baik dalam kondisi perang maupun damai. Rasulullah saw tidak membuat diskriminasi terhadap mereka dalam menjalankan peran-peran sosialnya.[49]

Bahkan, al-Qur'an menjelaskan dengan jelas tentang tipe ideal perempuan Islam (muslimah) sebagai pribadi yang memiliki kemandirian dalam berbagai bidang kehidupan: Pertama, muslimah harus memiliki kemandirian politik, *al-istiqlāl al-siyāsī*(QS. al-Mumtahanah (60):12), sebagaimana figur Ratu Bilqis pemimpin *'arshun 'aẓīm,* kerajaan superpower (QS. al-Naml (27):23). Kemandirian politik juga dapat diwujudkan dalam bentuk gerakan oposisi terhadap berbagai kebrobokan dalam masyarakat dan keberanian menyampaikan kebenaran, dan al-Qur'an secara tegas mengizinkan kaum perempuan untuk melakukannya (QS. al-Taubah(9):71). Kedua, muslimah harus memiliki kemandirian dalam bidang ekonomi, *al-istiqlāl al-iqtiṣādī*(QS. al-Nahl (16):97), sebagaimana figur perempuan pengelola peternakan dalam kisah Nabi Musa di Madyan (QS. al-Qaṣaṣ(28):23). Ketiga, muslimah harus memiliki kemandirian individual, *al-istiqlāl al-shakhṣī,* sebagaimana keberanian menentukan pilihan pribadi yang diyakini kebenarannya meskipun berhadapan dengan suami bagi

[49] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender,* 17. Lihat juga Fadlan, "Islām, Feminisme, dan Konsep Kesetaraan Gender dalam al-Qur'ān", *Karsa,* Vol. 19 No. 2, (2011), 110-111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan yang sudah menikah (QS. al-Tahrīm(66):11) atau menentang pendapat orang banyak (QS. al-Tahrīm(66):12).[50]

Tidaklah mengherankan jika pada masa Rasulullah saw ditemukan sederetan nama perempuan yang memiliki kemampuan dan prestasi cemerlang sebagaimana diraih kaum laki-laki. Al-Qur'an memberikan jaminan kepada semua perempuan sesuai posisi masing-masing untuk secara bebas berkiprah dalam berbagai sektor kehidupan di masyarakat, termasuk politik, ekonomi, dan berbagai sektor publik lainnya.[51]

Dalam konteks ini, Nasaruddin Umar menjelaskan tentang prinsip-prinsip kesetaraan gender yang terkandung di dalam al-Qur'an sebagai berikut:[52]

1. Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba.

   Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan (QS. al-Dhāriyāt(51):56). Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam al-Qur'an biasa diistilahkan dengan orang-orang yang bertakwa (*muttaqūn*) dan untuk mencapai derajat *muttaqūn* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku, bangsa, atau kelompok etnis tertentu. Al-Qur'an menegaskan bahwa hamba yang paling ideal adalah para *muttaqūn* (QS. al-Ḥujurāt (49):13).

---

[50] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender.*, 17-18.
[51] Ibid., 18.
[52] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 229-246. Lihat juga Heri Junaidi dan Abdul Hadi, "Gender dan Feminisme dalam Islam", *Muwāzāh,* Vol. 2 No. 2, (Desember, 2010), 247-249. dan Fadlan, "Islām, Feminisme, dan Konsep Kesetaraan Gender dalam al-Qur'ān", 107-108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kekhususan-kekhususan yang diperuntukkan kepada laki-laki, seperti seorang suami setingkat lebih tinggi di atas isteri (QS. al-Baqarah (2):228), laki-laki pelindung bagi perempuan (QS. al-Nisā'(4):34), memperoleh bagian warisan lebih banyak (QS. al-Nisā' (4):11), menjadi saksi yang efektif (QS. al-Baqarah(2):282), dan diperkenankan berpoligami bagi mereka yang memenuhuni syarat (QS. al-Nisā(4):3), tidak menyebabkan laki-laki menjadi hamba-hamba utama. Kelebihan-kelebihan tersebut diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial lebih ketika ayat-ayat al-Qur'an diturunkan. Dalam kapasitas sebagai hamba, laki-laki dan perempuan masing-masing akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdiannya (QS. al-Nahl(16):97).

2. Laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di bumi.

Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini disamping untuk menjadi hamba (*'ābid*) yang tunduk dan patuh serta mengabdi kepada Allah SWT juga untuk menjadi khalifah di bumi, *khalīfah fī al-'arḍ* (QS. al-'An'ām(6):169 dan al-Baqarah(2):30). Kata *khalīfah* di dalam kedua ayat tersebut tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi yang sama sebagai khalifah yang akan mempertanggungjawabkan tugas-tugas kekhalifahannya di bumi sebagaimana mereka harus bertanggungjawab sebagai hamba Tuhan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial.

Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Sebagaimana diketahui ketika menjelang seorang anak manusia keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya (QS. al-A'rāf(7):172). Dalam Islam, tanggungjawab individual dan kemandirian berlangsung sejak dini, yaitu semenjak dalam kandungan. Sejak awal sejarah manusia dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.

Rasa percaya diri seorang perempuan dalam Islam semestinya terbentuk sejak lahir karena sejak awal tidak pernah diberikan beban khusus berupa "dosa warisan" sebagaimana yang dikesankan di dalam Yahudi dan Kristen. Kedua ajaran ini memberikan citra negatif begitu seseorang lahir sebagai perempuan karena jenis kelamin perempuan selalu dihubungkan dengan drama kosmis dimana Hawa dianggap terlibat di dalam kasus keluarnya Adam dari surga sebagaimana disebutkan dalam Kitab Kejadian 3:12. Sebagai sanksi terhadap kesalahan perempuan itu maka kepadanya dijatuhkan semacam sanksi sebagaimana disebutkan dalam Kitab Kejadian (3):16.

Di dalam tradisi Islam, perempuan *mukallaf* dapat melakukan berbagai perjanjian, sumpah, dan nadzar, baik kepada sesama manusia maupun kepada Tuhan. Tidak ada sesuatu kekuatan yang dapat menggugurkan janji, sumpah, atau nadzar mereka (QS. al-Mā'idah(5):89).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal ini berbeda dengan pernyataan Alkitab yang mengisyaratkan subordinasi perempuan dari laki-laki, yaitu anak perempuan dalam subordinasi dari ayahnya dan isteri dalam subordinasi dari suaminya. Dalam tradisi Islam, ayah dan suami juga mempunyai otoritas khusus tetapi tidak sampai mencampuri urusan komitmen pribadi seorang perempuan dengan Tuhannya. Bahkan dalam urusan-urusan keduniaan perempuan memperoleh hak-hak sebagaimana halnya yang diperoleh laki-laki. Suatu ketika Nabi Muhammad saw didatangi oleh sekelompok perempuan untuk menyatakan dukungan politik (*bai'ah*), maka peristiwa langka ini menyebabkan turunnya al-Qur'an surat al-Mumtahanah(60):12.

4. Adam dan Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis.

Semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis, yaitu cerita tentang keadaan Adam dan pasangannya di surga sampai keluar ke bumi selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan pengungkapan kata ganti dua orang (هُمَا), yaitu kata ganti untuk Adam dan Hawa sebagaimana terlihat dalam beberapa ayat yang menyebutkan bahwa keduanya diciptakan disurga dan memanfaatkan fasilitas surga (QS. al-Baqarah(2):35), keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari syetan (QS. al-A'rāf(7):20), keduanya sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat jatuh ke bumi (QS. al-A'rāf (7):22), keduanya sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan (QS. al-A'rāf (7):23), dan setelah di bumi keduanya mengembangkan keturunan dan saling melengkapi serta saling membutuhkan (QS. al-Baqarah(2):187). Pernyataan-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pernyataan al-Qur'an tersebut agak berbeda dengan pernyataan-pernyataan dalam Alkitab yang membebankan kesalahan lebih berat kepada Hawa. Di dalam ayat-ayat al-Qur'an tersebut, Adam dan Hawa disebutkan secara bersama-sama sebagai pelaku dan bertanggungjawab terhadap drama kosmis tersebut.

5. Laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi.

Peluang untuk meraih prestasi maksimum tidak ada pembedaan antara laki-laki dan perempuan. Di dalam al-Qur'an surat Āli 'Imrān(3):195, al-Nisā'(4):124, al-Naḥl(16):97, dan al-Mu'min(40):40 diisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan diberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama untuk meraih prestasi optimal. Namun dalam kenyataan masyarakat, konsep ideal ini membutuhkan tahapan dan sosialisasi karena masih terdapat sejumlah kendala, terutama kendala budaya yang sulit untuk diselesaikan. Salah satu obsesi al-Qur'an adalah terwujudnya keadilan di dalam masyarakat. Keadilan dalam al-Qur'an mencakup segala segi kehidupan umat manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Oleh karena itu, al-Qur'an tidak mentolerir segala bentuk penindasan, baik berdasarkan kelompok, etnis, suku, bangsa, dan kepercayaan maupun yang berdasarkan jenis kelamin. Jika terdapat suatu hasil pemahaman atau penafsiran yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat menindas atau menyalahi nilai-nilai luhur kemanusiaan, maka hasil pemahaman dan penafsiran tersebut terbuka untuk diperdebatkan.

Menurut Siti Musdah Mulia, secara metodologis, upaya pembaharuan fikih harus tetap mengacu kepada sumber-sumber fikih yang utama, yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Hanya saja pemahaman terhadap kedua sumber tersebut tidak semata didasarkan kepada pemaknaan literal teks, tetapi lebih banyak kepada pemaknaan non-literal atau kontekstual teks. Pemaknaan non-literal terhadap teks-teks suci agama di dalam al-Qur'an dan Sunnah mengacu kepada tujuan hakikat syari'ah atau yang lazim disebut dengan *Maqāṣid al-Sharī'ah.* Tujuan syari'ah secara jelas terimplementasi di dalam nilai-nilai keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*), kebijaksanaan (*al-ḥikmah*), kesetaraan (*al-musāwah*), kasih sayang (*al-raḥmah*), pluralitas (*al-ta'addudiyyah*), dan hak asasi manusia (*al-ḥuqūq al-insāniyyah*).[53]

Berbeda dengan para feminis muslim di atas, gagasan untuk memartabatkan perempuan oleh Muchit Muzadi tidak dengan cara memprovokasi perempuan untuk keluar rumah, dengan meninggalkan peran-peran domestik menuju peran-peran publik. Namun, dengan memberikan ruang yang proporsional terhadap perempuan dengan mengacu pada nilai-nilai Islam yang universal.[54]

Ia meyakini bahwa aturan dan syari'at Islam (terutama tentang relasi laki-laki dan perempuan) dibangun atas dasar kemahabijaksanaan Allah SWT. Dan

---

[53] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender,* 109-110.
[54] Mohammad Noor Harisudin, "Risalah Fiqh Wanita Pemikiran Fiqh Perempuan Progresif KH. Muchit Muzadi", *Justitia Islamica,* Vol. 10 No. 1, (Januari-Juni 2013), 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atas dasar kemahabijaksanaan-Nya inilah, Allah SWT menciptakan laki-laki dan perempuan yang diatur dengan pranata Islam yang luhur.[55] Pandangannya ini menjadi garis utama yang membedakannya dengan feminis yang lain. Setidaknya, ia tidak akan melampaui apa yang dinyatakan secara jelas di dalam nash al-Qur'an dan hadits. Ia akan begitu rupa tunduk di hadapan nash yang sangat otoritatif karena dipandang sebagai kemahabijaksanaan dan kemahasempurnaan Allah SWT.[56]

Lebih lanjut, Muchit Muzadi menuturkan bahwa Allah SWT Maha Tahu untuk apa manusia laki-laki dan perempuan itu diciptakan. Disamping itu, Allah SWT juga Maha Tahu bagaimana mengatur manusia laki-laki dan perempuan itu. Dan aturan itu dibuat untuk kemaslahatan manusia. Bertolak dari kemaslahatan itu, Muchit Muzadi memandang bahwa laki-laki dan perempuan diberi peranan sesuai dengan sifat, bakat, minat, dan kepentingannya. Masing-masing juga diberi peranan untuk kemaslahatan bersama dan kemaslahatan seluruh kehidupan ini.[57] Pandangan Muchit Muzadi ini berbeda dengan sejumlah feminis muslim yang mendekonstruksi pemahaman yang tidak adil antara laki-laki dan perempuan.

Sementara itu, Ratna Megawangi sejak awal meyakini adanya kodrat penciptaan manusia, laki-laki dan perempuan. Menurut Ratna Megawangi, secara biologis dan genetis, penciptaan manusia memang berbeda dan ini sangat berpengaruh pada pembagian peran laki-laki dan perempuan. Pendapatnya jelas

[55] Ibid., 172.
[56] Ibid., 173.
[57] Ibid., 173-174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berseberangan dengan para feminis muslim di masa sekarang yang masih percaya bahwa perbedaan peran berdasarkan gender adalah produk budaya, bukan karena perbedaan biologis atau genetis yang bersifat *nature.* Menurutnya, sebagaimana yang Darwin katakan bahwa laki-laki berbeda dengan perempuan dalam hal ukuran, kekuatan tubuh, dan juga pemikiran, teori Darwin ini dipercaya oleh seorang ilmuwan perempuan M.A. Hardaker yang yang menyatakan bahwa perempuan memiliki kemampuan berpikir dan kreatifitas yang lebih rendah daripada laki-laki, namun perempuan pada sisi lain juga memiliki kemampuan intuisi dan persepsi yang lebih unggul.[58]

Menurutnya, perbedaan fisik laki-laki dan perempuan sangat terlihat jelas. Rata-rata laki-laki memiliki fisik dan otot yang lebih besar daripada perempuan. Perempuan memiliki tulang *pelvic* lebih besar yang memang sesuai untuk menyokong kehamilan. Perbedaan hormon juga dianggap mempengaruhi tingkat agresifitas dimana laki-laki lebih agresif daripada perempuan. Perubahan hormon pada perempuan dalam siklus menstruasi, kehamilan, dan menyusui juga menunjukkan sikap feminim perempuan. Dalam keyakinannya, karena perbedaan antara laki-laki dan perempuan adalah nyata, maka baginya kesetaraan 50/50, sebagaimana diciptakan kalangan feminis, sangat tidak masuk akal. Bagaimanapun, perbedaan tersebut adalah *sunnatullāh,* yang tidak terbantahkan.[59]

---

[58] Mohammad Noor Harisudin, "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia tentang Fiqh Perempuan", *Al-Tahrir,* Vol. 15 No. 2, (November 2015), 241-242.
[59] Ibid., 242.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pandangan Ratna Megawangi tersebut merupakan antitesis dari kalangan feminis yang cenderung menghapus *nature* feminim pada tingkat individu. *Nature* feminim sebagai pengasuh, penerima, dan pemelihara misalnya oleh Simone de Beauvoir harus dihapuskan karena bukan alami dan menghalangi perempuan mencapai cita-cita tertingginya.Simone de Beauvoir mengajak para perempuan untuk meperkuat fakultas rasionalitasnya demi mencapai *pour-soi* atau subjek yang berkuasa. Ini dilakukan dengan cara menekan aspek *en-soi* atau fitrah yang melekat pada perempuan. Hal ini ditolak oleh Ratna Megawangi sebagai kesia-siaan belaka.[60]

Menurutnya, patriarki benar-benar ada dan nyata dalam Islam. Sebagai contoh Islam mengajarkan untuk menghormati orang yang lebih tua dan menyatakan bahwa suami adalah kepala keluarga. Ini semua secara eksplisit dibahas dalam al-Qur'an Surat al-Baqarah ayat 228, "Akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana". Dan laki-laki memiliki derajat (tanggung jawab) terhadap mereka, sebagaimana yang disebutkan di dalam al-Qur'an Surat al-Nisā' ayat 34, Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka".[61]

Menurut Syafiq Hasyim, teori *Maṣlaḥah* atau *Maqāṣid al-Sharī'ah,* yang telah berkembang selama ini, dapat digunakan sebagai alat pengembangan fikih

[60] Ibid., 242-243.
[61] Ibid., 243-244.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan. Menurutnya, teori *Maṣlaḥah* yang dikembangkan oleh Najm al-Dīn al-Tūfī adalah teori yang terbaik untuk peningkatan konseptualisasi fikih perempuan karena ia telah memberikan solusi konkrit tentang bagaimana menghindari kontradiksi antara teks dan konteks.[62] Menurut Najm al-Dīn al-Tūfi[63], sebagaimana dikutip Syafiq Hasyim, *Maṣlaḥah* harus diutamakan ketika bertentangan dengan bukti tekstual di dalam al-Qur'an, Sunnah, dan ijma' ulama.[64]

Syafiq Hasyim menambahkan bahwa konsep *Maṣlaḥah* yang dikembangkan oleh Najm al-Dīn al-Tūfi dapat digunakan sebagai dasar penafsiran untuk membangun fikih perempuan dan sangat membantu di dalam menyelesaikan masalah yang berhubungan dengan problem gender di dalam Islam, seperti masalah poligami, warisan, kepemimpinan, kekerasan terhadap perempuan dan lain sebagainya.[65]

Dalam konteks kultural yang didominasi oleh norma-norma patriarki, maka jelaslah bahwa perempuan merupakan komunitas subdominan. Mereka merupakan kelompok sosial yang termarginalisasi. Marginalisasi ini dipengaruhi oleh faktor sosial dan budaya. Demikian pula, dalam konteks wacana fikih, wacana fikih yang dikonstruksikan oleh para feminis muslim di atas merupakan

---

[62] Syafiq Hasyim, "Gender, the Problem of Patriarchy and Maṣlaḥa in Indonesian Islam: From Fikih al-Abawī to Fikih al-Nisā'", dalam https://www.jurnalperempuan.org/blog/archives/03-2015 (22 Agustus 2019).

[63] Konseptualisasi *Maṣlaḥah* oleh Najm al-Dīn al-Tūfi dapat dilihat di dalam Najm al-Dīn al-Tūfi, *Risālah fī Ri'āyat al-Maṣlaḥah* (Kairo: Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, 1993). Lihat juga Iffah Muzammil, "Maṣlaḥah Sebagai Sumber Hukum Islam Menurut Najm al-Dīn al-Ṭūfy", *Al-Qānūn,* Vol. 13 No. 1, (Juni, 2010), 79-104.

[64] Syafiq Hasyim, "Gender, the Problem of Patriarchy and Maṣlaḥa in Indonesian Islam: From Fiqh al-Abawī to Fiqh al-Nisā'", dalam https://www.jurnalperempuan.org/blog/archives/03-2015 (22 Agustus 2019).

[65] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wacana fikih yang berfungsi sebagai media perlawanan terhadap fikih patriarki yang mendominasi. Mempertimbangkan itu semua, maka adalah layak di dalam penelitian ini untuk menggunakan teori tentang resistansi(perlawanan) kelompok subdominan.

D. Resistansi (Perlawanan)

Salah satu tokoh yang sangat menonjol dalam teori resistansi atau perlawanan adalah James C. Scott. James C. Scott adalah seorang profesor senior ilmu-ilmu politik pada *Yale University* Amerika, dengan karir akademik yang amat panjang. Bidang perhatiannya amat luas, mulai dari teori-teori perkembangan ilmu politik, perbandingan teori-teori politik, teori ketergantungan, politik Asia Tenggara, antropologi politik, anarkisme, ideologi dan dominasi, hingga studi komparatif masyarakat-masyarakat agraris.[66] Sangat wajar jika ia mengalami kesulitan pada masa-masa awal ketika melakukan penelitian antropologi tentang perlawanan kelas petani terhadap penguasa lahan pertanian di Malaysia, yang di kemudian hari menghasilkan teori resistansi atau perlawanan.[67]

Melalui beberapa tulisannya, dia melakukan elaborasi yang cukup kritis atas praktek-praktek perlawanan kelompok marginal.Lewat teori resistansi atau perlawanan, James C. Scott bermaksud untuk memperlihatkan bahwa di dalam suatu situasi yang paling hegemonik sekalipun, kaum lemah, kaum minoritas,

---

[66] James C. Scott, *Senjata Orang-orang yang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani,* terj. A. Rahman Zainuddin, Sayogyo, dan Mien Joebhaar(Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000), 507.
[67] Ibid., xxvi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau kaum yang didominasi tidak pernah betul-betul tunduk atau menyerah begitu saja kepada kemauan kelompok dominan, mereka juga melawan. Ia mengkritik konsep Marxist tentang kesadaran palsu (*false consciousness*) dan konsep Gramscian tentang hegemoni yang dipandang gagal melihat hadirnya perlawanan.[68]

Di dalam kajian ilmu-ilmu sosial, konsep perlawanan secara literal dipahami sebagai bangkit menentang.[69] Konsep perlawanan awalnya digunakan untuk aksi-aksi perlawanan terhadap perubahan-perubahan sosial-budaya yang sedang terjadi di dalam masyarakat. Konsep yang terdengar konservatif ini berisi upaya untuk mempertahankan dan melestarikan struktur sosial-budaya yang selama ini dikenal masyarakat.[70] Pada abad ke-20, konsep perlawanan mulai mengalami perubahan arti seiring dengan munculnya perjuangan anti-kolonialisme di berbagai negara di Asia dan Afrika. Meskipun maknanya tetap sama namun kini dipakai oleh gerakan anti-kolonialisme. Artinya menjadi penolakan atas segala bentuk kebudayaan asing yang merasuki masyarakat dan berbalik melestarikan serta merayakan tradisi-tradisi budaya pribumi.[71]

Menurut Jocelyn A. Hollander dan Rachel L. Einwohner, konsep perlawanan memiliki banyak makna yang melekat padanya dan tidak dipakai dalam arti yang sama,[72] namun di dalamnya masih dapat ditemukan kesamaan

---

[68] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven and London: Yale University Press, 1990), 77-85.
[69] Stephen Duncombe, "Resistance", dalam *International Encyclopedia of Social Science,* ed. William A. Darity, Jr. (New York: Macmillan Reference USA, 2008), 207.
[70] Ibid., 208.
[71] Ibid.
[72] Jocelyn A. Hollander dan Rachel L. Einwohner, "Conceptualizing Resistance", *Sociological Forum,* Vol. 19 No. 4, (Desember, 2004), 533-534.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna, khususnya yang berkaitan dengan elemen-elemen inti perlawanan, yaitu adanya aksi dan oposisi.[73]

Menurut James C. Scott, perlawanan memuat tindakan-tindakan apapun yang dilakukan oleh pihak yang didominasi yang ditujukan untuk mengurangi atau menolak klaim yang dibuat oleh pihak yang mendominasi.[74]Di dalam bukunya *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcript,* James C. Scott membawa keluar konsep perlawanannya dari dunia petani dan lingkungan agraris kepada arena kehidupan politik yang lebih luas. Mereka yang melawan dan dilawan dikategorikan ke dalam yang didominasi dan yang mendominasi. Konsep perlawanan sehari-hari diganti dengan konsep transkrip tersembunyi (*hidden transcript*), untuk menekankan sifatnya yang tidak terpantau oleh mata penguasa atau kelompok dominan. Transkrip ini merupakan lawan dari transkrip publik (*public transcript*).

Menurutnya, dalam interaksinya dengan pihak yang mendominasi, kelompok yang didominasi menggunakan dua macam transkrip atau dua naskah pertunjukan. Naskah pertama disebut transkrip publik, sementara naskah yang kedua disebut transkrip tersembunyi. Transkrip publik adalah naskah yang mengatur peran-peran yang dimainkan di hadapan kelompok dominan,di dalamnya, ucapan, sikap, dan perilaku dibengkokkan secara sistematis supaya cocok dengan kemauan dan ekspektasi kelompok dominan. Orang-orang yang didominasi memperagakan sikap dan perilaku tunduk, patuh dan kalah,

---

[73] Ibid., 538.
[74] James C. Scott, *Senjata Orang-orang yang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani,* 382.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sementara pihak dominan ditampilkan sebagai yang kuat, berkuasa, dan menang.[75]

Transkrip tersembunyi adalah naskah yang mengatur peran-peran yang dimainkan di antara sesama kaum yang didominasi, yang luput dari pengamatan kelompok dominan. Pertunjukkan yang ditampilkan di sini berbeda.[76]Perilaku, sikap, dan kata-kata yang diperagakan merupakan kebalikan dari yang diatur dalam transkrip publik. Kalau transkrip publik bermaksud menciptakan sebuah budaya dominan dan resmi, maka transkrip tersembunyi bermaksud menciptakan sebuah subkultur yang bertentangan sekaligus melawan budaya yang coba dipaksakan oleh elit dominan.[77]Isinya adalah perkataan-perkataan, isyarat-isyarat, dan praktik-praktik yang menegaskan, menyangkal, atau mengubah apa yang tampak di dalam transkrip publik.[78]Dengan cara ini, mereka melakukan apa yang disebut James C. Scott sebagai *a labor of neutralization and negation*,[79]sebuah usaha untuk menetralisasi dan menegasi apa yang terjadi di hadapan kaum dominan.

Perlawanan terhadap dominasi dapat diamati dengan membandingkan antara transkrip publik dengan transkrip tersembunyi. Perbedaan yang nyata antara ucapan-ucapan, gerak-gerik, dan praktik-praktik yang diperagakan menurut transkrip publik dan yang diperagakan menurut transkrip terselubung

---

[75] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* 4.
[76] Ibid.
[77] Ibid., 28.
[78] Ibid., 4-5.
[79] Ibid., 111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjelaskan hadirnya perlawanan.[80]Semakin kuat dominasi dirasakan maka akan semakin tidak cocok pula kehidupan yang diperagakan oleh kelompok yang didominasi di hadapan kelompok dominan dengan yang diperagakan di antara mereka sendiri.

James C. Scott menggambarkan praktek perlawanan kelompok subdominan ibarat oposisi seorang editor surat kabar yang bekerja di bawah sensor yang ketat dari atasannya. Posisinya yang lemah membuat dia harus berlaku sedemikian rupa sehingga ia tetap bisa menyampaikan pesan yang dikehendakinya tanpa terlihat menantang aturan yang berlaku. Ini membutuhkan satu semangat eksperimental dan kapasitas untuk menguji dan mengeksploitasi semua celah, ambiguitas, ketenangan, dan perilaku yang ada. Ini berarti harus mempertimbangkan berbagai ukuran yang digunakan oleh pemegang otoritas tentang hal yang dibolehkan dan yang dilarang.[81]

Secara umum, teknik-teknik perlawanan atau resistansi yang biasa dipraktekkan oleh kelompok subdominan terbagi menjadi dua, yaitu menyamarkan pesan (*message*) dan menyamarkan penyampai pesan (*messenger*). Seorang budak, misalnya, bisa saja melontarkan suatu ungkapan yang "tidak enak didengar" kepada majikannya, tetapi sang majikan tidak bisa memberi sanksi karena ungkapan tersebut memiliki makna yang ambigu. Atau budak tersebut bisa melakukan ancaman terhadap sang majikan, tetapi dia menyembunyikan identitasnya. Ada juga kemungkinan baik pesan maupun penyampai pesan berada dalam penyamaran, seperti seorang petani melakukan penghinaan secara

[80] Ibid., 5.
[81] Ibid., 138-139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terselubung kepada seorang yang memiliki posisi terhormat di pesta-pesta hajatan. Dalam kasus tertentu, jika perilaku ini dilakukan secara terbuka, maka sesungguhnya ini merupakan sebuah konfrontasi atau bahkan pemberontakan.[82]

Secara detail, ada tiga bentuk umum perlawanan tersembunyi, yaitu anonimitas (*anonymity*), penghalusan ungkapan (*euphemism*), dan menggerutu (*grumbling*). Tiga bentuk inilah yang biasa digunakan oleh kelompok subdominan dalam melawan kelompok dominan.[83]

Bentuk pertama ibarat orang yang menembak musuh dari persembunyian. Memang, kalangan subdominan seringkali menyembunyikan suara hatinya yang sesungguhnya karena takut terhadap pembalasan kelompok yang memegang kekuasaan. Akan tetapi, adalah mungkin bagi mereka untuk bersuara sambil menyembunyikan dirinya. Kelompok subdominan memiliki teknik yang beragam untuk menyembunyikan identitas diri sambil pada saat yang sama menyuarakan kritisisme dan serangan. Teknik-teknik yang biasa dilakukan adalah gosip, menyerang melalui dukun, rumor, kejahatan tersembunyi, surat kaleng, dan sebagainya.[84]

Jika dalam anonimitas pelaku seringkali mendapatkan balasan terutama jika ia dilakukan terlalu agresif sehingga mudah untuk ditemukan, dan karenanya ini akan mengakibatkan kekalahan telak di kelompok subdominan, maka masih tersedia bentuk perlawanan lain, yaitu penghalusan kata (termasuk di sini adalah plesetan). Jika yang pertama yang disamarkan adalah *messenger*-nya, maka yang

[82] Ibid., 139.
[83] Ibid., 140-156.
[84] Ibid., 140-152.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kedua ini yang disamarkan adalah *message*-nya. Jika anonimitas bisa berupa perlawanan vulgar, maka eufemisme merepresentasikan "kehalusan" bahasa.[85]

Bentuk ketiga perlawanan kelompok subdominan adalah gerundelan (*grumbling*). Kita semua terbiasa dengan gerundelan sebagai bentuk dari komplain terselubung. Seringkali, tujuan di balik gerundelan adalah untuk mengkomunikasikan ketidakpuasan tanpa harus melakukannya secara terbuka dan spesifik. Ia mungkin sangat jelas bagi pendengarnya jika dilihat dalam satu konteks tertentu, namun melalui gerundelan, pelaku menghindari suatu insiden dan jika ditekan, dia bisa mengingkari tujuan gerundelannya.[86]

Selain ketiga bentuk perlawanan tersebut, masih terdapat bentuk-bentuk penyelubungan pesan lainnya yang lebih komplek. Bahkan perlawanan dilakukan secara lebih terbuka di ruang publik sambil terus berpegang pada prinsip kecerdikan dan kehati-hatian dalam menantang transkrip publik. Biasanya media budaya sengaja dipilih karena sifatnya yang ambigu (bermakna ganda), multivalen(bersisi banyak), dan polisemi (bermakna banyak). Hal ini memungkin unsur-unsur makna yang bersifat perlawanan dapat disusupkan ke dalam praktik-praktik budaya yang sudah dikenal sehingga perlawanan dapat tampil halus dan tidak frontal.[87]

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa tindakan resistansi atau perlawanan yang dilakukan kelompok subdominan dalam melawan kultur dominan yang dipaksakan terhadapnya bersifat fleksibel. Sebagai suatu siasat

---

[85] Ibid., 152-154.
[86] Ibid., 154-156.
[87] Ibid., 156-182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dimainkan di dalam ruang kultur dominan, maka bentuk resistansi tergantung pada kesempatan yang memungkinkan. Oleh karena itu, maka resistansi bisa menjelma dalam berbagai cara, bahkan dalam hal-hal yang secara sepintas tampak sebagai bentuk kompromi.

Dalam konteks penelitian ini, konstruksi fikih yang dibangun oleh para feminis merupakan konstruksi fikih yang digunakan sebagai media perlawanan terhadap dominasi wacana fikih patriarki. Usaha-usaha untuk merumuskan konsep fikih perempuan dimaksudkan sebagai resistansi (perlawanan) terhadap dominasi fikih patriarki. Demikian pula, apa yang dilakukan oleh beberapa kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri perempuan, dengan berbagai ekspresinya, di dalam *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatimdapat dipandang sebagai bentuk perlawanan tersembunyi, dalam terminologi James C. Scott, terhadap kultur fikih patriarki yang dominan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III
PEMBERDAYAAN PEREMPUAN
PADA FORUM MUSYAWARAH PONDOK PESANTREN PUTRI
SE-JAWA TIMUR

A. Perempuan dalam Tradisi Pesantren

Berdasarkan temuan Zamakhsari Dhofier, dapat disimpulkan bahwa sejak akhir tahun 1910-an, para kiai telah menyediakan komplek pesantren untuk santri-santri perempuan. Pesantren di daerah Jombang yang pertama kali membuka pesantren perempuan adalah Pesantren Denanyar Jombang yang didirikan pada tahun 1917. Sebelumnya, lembaga-lembaga pengajian menyediakan pendidikan untuk perempuan tetapi biasanya terbatas hanya memberikan pengajaran kitab-kitab Islam klasik pada tingkat dasar. Beberapa kiai mengajar sendiri anak-anak perempuan mereka untuk kitab-kitab tingkat atas dan tinggi. Menurutnya, pesatnya pesantren perempuan sejak tahun 1910-an ini menunjukkan bahwa telah tumbuh kesadaran para kiai dan kaum perempuan muslim tentang perlunya pendidikan tingkat tinggi bagi kaum perempuan Islam.[1]

Keengganan para pendiri pesantren untuk membuka pendidikan bagi kaum perempuan pada saat itu dilatarbelakangi oleh adanya kekhawatiran tidak bisa menjaga mereka dengan baik. Kaum perempuan, apalagi yang masih gadis, perlu mendapatkan pengawasan yang ketat agar tidak menimbulkan "fitnah" bagi laki-laki. Para kiai berpendapat bahwa mengasuh santri putri lebih sulit dan

[1] Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia,* (Jakarta: LP3ES, 2011), 92.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merepotkan. Mengasuh mereka memerlukan penjagaan yang ekstra ketat dan berhati-hati.[2]

Akan tetapi, perkembangan dewasa ini menunjukkan bahwa pesantren telah memberikan tempat bagi kaum perempuan untuk mengaji atau belajar di sana. Mereka dapat belajar ilmu pengetahuan apapun sebagaimana kaum laki-laki. Argumen tentang kesulitan dan kekhawatiran di atas tidak lagi muncul ke permukaan. Perubahan sosial tampaknya telah menuntut perubahan pula pada kebijakan yang harus diambil oleh para kiai pesantren. Perkembangan santri perempuan yang mengaji semakin hari semakin nyata. Jumlah santri perempuan di pesantren hampir sebanding dengan jumlah santri laki-laki. Bahkan di masa mendatang, jumlah santri perempuan diprediksi akan semakin besar.Semakin banyak pula pesantren tradisional, yang dulu tidak pernah mau menerima santri perempuan dengan alasan sulit menjaganya atau takut fitnah, kini telah membuka diri dan menerima santri perempuan.[3]

Sekarang sudah banyak didirikan pesantren yang dikhususkan bagi perempuan, seperti pesantren Hidayatul Mubtadi-aat, Hidayatul Mubtadi-aat Qur'an, dan Tahfidzul Qur'an di Lirboyo Kota Kediri. Di Jombang, ada pesantren Cukir, Seblak, Tambak Beras, dan Denanyar. Di Jawa Barat, ada pesantren Babakan Ciwaringin, Buntet, Kempek, Palimanan, dan Cipasung. Di Pesantren Modern Gontor bahkan telah berdiri Pesantren Gontor Putri yang khusus untuk santri perempuan di Mantingan Ngawi. Perkembangan ini

---

[2] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas,* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), 31-32.
[3] Ibid., 32-33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian berlangsung bukan hanya di pesantren di Jawa, melainkan juga di seluruh pesantren Indonesia.

Perkembangan ini pada satu sisi memang patut untuk disambut baik bagi upaya persamaan kesempatan, terutama bagi kaum perempuan, untuk memperoleh pendidikan keagamaan yang sama dengan kaum laki-laki. Namun, perlu pula diperhatikan hasil temuan Zamakhsyari Dhofier bahwa jika sebelum tahun 1950-an, para orang tua yang memegang budaya santri mengirimkan anak laki-laki mereka ke pesantren. Fenomena tersebut berbeda dengan zaman sekarang dimana para orang tua tersebut lebih memiliki untuk mengirimkan anak laki-laki mereka ke sekolah dan universitas umum agar memiliki kesempatan yang baik untuk dapat bekerja dalam lingkungan modern (*modern occupation*). Dan agar tetap memiliki ikatan yang kuat dengan budaya pesantren, mereka mengimbanginya dengan mengirim anak-anak perempuan ke pesantren agar mereka dapat melestarikan budaya santri.[4]

Biasanya, tujuan utama orang tua mengirimkan anak perempuan ke pesantren adalah untuk menyelamatkan moralitas mereka, bukan untuk tujuan keilmuan. Rumah bagi mereka tidak cukup menjamin anak perempuan selamat dari gangguan-gangguan jahat yang datang dari dunia luar karena rumah adalah lembaga sosial yang tidak memiliki alasan untuk tertutup dari pergaulan sosial. Ketidakadaan jaminan keamanan bagi anak perempuan inilah yang menyebabkan orang tua membutuhkan sebuah lembaga khusus yang bisa melindungi akhlak

[4] Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia,* 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan jati diri anak perempuan mereka agar menjadi muslimah yang baik dari kemungkinan pengaruh buruk pergaulan sosial.[5]

Persentuhan perempuan dengan pesantren secara historis awalnya memang tidak didasarkan pada keinginan untuk meningkatkan kapasitas keilmuan (*tafaqquh fī al-dīn*), namun pembentukan akhlak yang baik bagi perempuan. Sementara itu, peningkatan akhlak yang baik lebih banyak menekankan norma-norma keagamaan yang *nota bene* dibangun di atas nilai-nilai patriarkisme. Oleh karena itu, sangat wajar jika pesantren lebih merupakan fenomena lembaga keagamaan yang tidak begitu menguntungkan bagi kaum perempuan. Dan fenomena seperti ini sebenarnya bukan merupakan ciri Indonesia, namun juga bisa dijumpai di negara lain seperti di kawasan Timur Tengah, terutama pada abad-abad lalu.[6]

Kedudukan perempuan di pesantren bukan untuk memperdalam ilmu, mereka belajar hal-hal yang berkaitan dengan kesiapannya sebagai calon isteri yang shalihah. Hal itu bisa kita lihat dari materi-materi pelajaran yang diajarkan untuk santri perempuan, terutama di pesantren-pesantren yang belum tersentuh pendidikan umum. Mereka diajari kitab-kitab sederhana yang isinya lebih banyak tentang panduan menjadi perempuan dan isteri shalihah. Kajian tafsir, hadits, dan ilmu-ilmu lainnya yang diajarkan kepada mereka disesuaikan dengan kapasitas keperempuanan mereka. Kapasitas keperempuanan yang umum dipahami oleh kalangan pesantren adalah perempuan sebagai pendukung kaum laki-laki. Sebagai pendukung, maka mereka tidak perlu memiliki kemampuan keagamaan

[5] Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam* (Depok: KataKita, 2010), 320-321.
[6] Ibid., 321.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang setara dengan laki-laki. Biarlah nanti suami-suami mereka yang akan mengajarkan agama pada mereka.[7]

Pada masa awal, kebolehan perempuan memasuki pesantren pada saat itu dimaksudkan untuk keperluan yang masih sangat terbatas dan kebutuhan praktis. Beberapa diantaranya adalah agar mereka bisa membaca al-Qur'an dengan baik, mengerti masalah-masalah haidh, istihadhah, nifas, shalat, dan hal-hal lain yang berhubungan dengan kewajiban-kewajiban seorang perempuan dalam beribadah. Hal ini karena pengetahuan tersebut dipandang sebagai *farḍu 'ain*, yaitu kewajiban yang harus dilaksanakan oleh setiap individu muslim. Mempelajari selain pengetahuan tersebut, seperti berhitung (matematika), bahasa nasional, sejarah bangsa, dan ilmu pengetahuan sosial dan humaniora, dianggap *farḍu kifāyah*, yaitu kewajiban kolektif belaka dan untuk memahaminya bisa dilakukan oleh sebagian orang saja. Sejumlah pengetahuan agama tersebut dianggap sudah cukup memadai bagi seorang perempuan guna membebaskan mereka dari kewajiban agamanya. Pengetahuan tersebut selanjutnya diperlukan para santri perempuan sebagai persiapan untuk mendidik dan mengajar anak-anaknya kelak, apalagi jika suaminya tidak bisa mengajarinya.[8]

Dalam perkembangannya, secara umum kitab-kitab yang diajarkan sama, baik untuk santri laki-laki maupun untuk santri perempuan. Hampir tidak ada kurikulum yang dibuat khusus untuk santri perempuan. Isinya berlaku umum, baik untuk laki-laki maupun perempuan. Mata pelajaran yang khusus menjadi fokus perhatian perempuan, seperti haid (menstruasi), *raḍā'ah* (menyusui),

---

[7] Ibid., 323.
[8] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas,* 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

haḍānah (pengasuhan anak), dan masalah-masalah reproduksi lainnya dipelajari secara besama-sama antara laki-laki dan perempuan di dalam kitab kuning. Hal ini tentu tidak menjadi persoalan karena laki-laki juga perlu mengetahui dan mempelajari persoalan-persoalan keperempuanan. Meskipun demikian, di banyak pesantren, terutama pesantren khusus perempuan, terdapat pendalaman untuk hal-hal yang berkaitan dengan perempuan, khususnya mengenai haid. Untuk hal ini, mereka diwajibkan untuk mempelajari kitab yang khusus membicarakan masalah perempuan tersebut secara luas dan mendetail.[9]

Secara umum, dapat dikemukakan bahwa aktivitas kehidupan para santri perempuan di pesantren tidak berbeda dengan para santri laki-laki. Mereka wajib belajar dan mengaji pada waktu-waktu yang sudah dijadwalkan. Demikian pula, mereka diwajibkan mengikuti aktivitas-aktivitas lain yang diatur oleh pesantren. Namun, tempat mereka belajar pada umumnya dipisahkan dari tempat belajar para santri laki-laki. Tempat tinggal santri perempuan juga terpisah pada jarak yang agak jauh dan dikelilingi tembok. Pada umumnya, tempat para santri perempuan berada di belakang rumah kiai. Pintu-pintu keluar pondok diatur sedemikian rupa sehingga tidak mudah bertemu santri laki-laki secara langsung. Pada mulanya, karena keterbatasan fasilitas yang dimiliki pesantren, para santri perempuan ditempatkan di kamar-kamar di dalam rumah kiai.[10]

Pada kebanyakan pesantren, pendidikan dan pengajaran untuk santri perempuan diberikan oleh kiai atau bu nyai (sebutan untuk istri kiai) atau guru laki-laki yang telah dipercaya oleh kiai. Pada masa-masa awal, hampir tidak ada

[9] Ibid., 37.
[10] Ibid., 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

guru perempuan untuk para santri perempuan. Guru atau pengajar perempuan di pesantren tradisional masih sangat jarang. Namun, ketika banyak perempuan pesantren yang terdidik, terpelajar, cerdas, dan aktif, para pendidik dan pengajar perempuan semakin banyak.[11]

Pesantren yang masih mempertahankan sistem tradisional, yang di dalamnya tidak menerapkan sistem madrasah atau sekolah, hubungan antara santri laki-laki dan perempuan boleh dikatakan masih tertutup. Terdapat ruang segregasi, di antara mereka terdapat batas yang memisahkan untuk bertemu dan bertatap muka, apalagi untuk saling berbicara. Saling berkirim surat juga terlarang meskipun sering terjadi melalui sejumlah cara yang memungkinkan. Hal ini konon dimaksudkan agar mereka tidak terganggu dalam belajar. Selain itu, mereka juga tidak boleh keluar asrama kecuali dalam kondisi yang sangat memaksa. Jika mereka harus keluar untuk suatu keperluan yang mendesak, mereka harus memperoleh ijin dari kiai pengasuh atau orang yang dipercaya untuk itu. Santri putri dilarang pergi seorang diri. Mereka harus ditemani seorang atau dua orang temannya. Untuk mengantisipasi keperluan harian santri putri, pesantren membuka warung, kantin, atau toko di dalam pesantren.[12]

Pelanggaran atas aturan yang berkaitan dengan hubungan laki-laki dan perempuan, seperti saling berbicara di tempat sepi atau pacaran, akan dikenakan sanksi. Dalam kasus pacaran, sanksi yang dikenakan seringkali lebih berat daripada pelanggaran atas aturan yang lain, seperti pelanggaran atas disiplin sekolah. Sanksi terberat yang dijatuhkan terhadap santri laki-laki dan perempuan

[11] Ibid., 33-34.
[12] Ibid., 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam kasus pacaran atau percintaan adalah dikeluarkan dari pesantren. Demikian pula, untuk pelanggaran disiplin sekolah atau mengaji, sanksi untuk laki-laki dan perempuan pada umumnya sama. Namun, beberapa pesantren menerapkan sanksi yang berbeda. Sanksi untuk santri perempuan biasanya lebih ringan daripada untuk santri laki-laki. Jika santri laki-laki dihukum gundul (dicukur habis) sebagaimana diterapkan di beberapa pesantren, sanksi terhadap santri perempuan adalah membersihkan halaman pondok (asrama) atau kamar mandi. Perbedaan aturan untuk santri laki-laki dan perempuan juga berlaku dalam ijin pulang kampung. Untuk santri perempuan, ijin hanya diberikan jika mereka dijemput oleh orang tua atau *maḥram* (keluarga dekat), seperti kakak atau adiknya. Demikian pula, ketika mereka kembali ke pesantren. Kewajiban dijemput dan diantar mahram ini tidak berlaku bagi santri laki-laki. Tampak di sini bahwa proteksi untuk santri perempuan lebih ketat daripada proteksi untuk santri laki-laki.[13]

Relasi antara santri laki-laki dan perempuan yang ketat tidak banyak dijumpai pada pesantren tradisional yang di dalamnya diselenggarakan sistem klasikal (madrasah). Hubungan antara santri laki-laki dan perempuan sedikit lebih terbuka. Mereka bisa belajar di luar lingkungan pemondokannya meskipun kelas mereka tetap dipisahkan, yaitu kelas untuk laki-laki dan kelas untuk perempuan. Hubungan di antara mereka juga masih diawasi meskipun tidak terlalu ketat. Perkembangan dewasa ini, ruang-ruang segregasi itu semakin longgar dan relasi antar mereka semakin terbuka lebar dengan adanya teknologi

[13] Ibid., 35-36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

informasi dan media sosial yang mudah diperoleh atau diakses. Kekhawatiran banyak orang bahwa keterbukaan relasi dan informasi akan membawa dampak negatif tidak selalu terbukti.[14]

Pada pesantren yang sudah membuka diri dengan model sekolah umum formal, seperti SLTP dan SLTA, relasi antara santri laki-laki dan perempuan lebih longgar. Mereka bisa saling berbicara bersama secara *face to face*. Pengawasan terhadap mereka tidak begitu ketat. Meskipun demikian, pemisahan tempat belajar bagi mereka mereka masih harus dilakukan. Hal ini dilakukan dalam rangka untuk menjaga pergaulan yang tidak dikehendaki. Bahkan, ketika pesantren menghadapi keterbatasan tempat belajar, pemisahan tetap juga dilakukan dengan menggunakan *sātir* (sekat pemisah).[15]

Dalam hal berpakaian, para santri perempuan diwajibkan memakai *jilbab* dan tidak dibolehkan mengenakan pakaian yang ketat (yang menampakkan lekuk-lekuk tubuh). Terminologi *jilbab* dalam masyarakat pesantren, termasuk juga masyarakat muslim pada umumnya, adalah pakaian yang menutup seluruh tubuh perempuan kecuali wajah dan kedua telapak tangan sebagaimana penafsiran mayoritas ulama atas al-Qur'an surat An-Nūr ayat 31. Disamping itu, mereka juga tidak dibolehkan memakai celana panjang seperti laki-laki, tetapi harus memakai *maxi* (sejenis rok panjang dan longgar). Mereka juga dilarang memperlihatkan tingkahlaku atau penampilan yang menyerupai laki-laki.

[14] Ibid., 35.
[15] Ibid., 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tegasnya, santri perempuan dilarang memakai pakaian yang menyerupai laki-laki.[16]

Demikianlah tradisi yang masih berlaku di dalam pesantren. Namun, kondisi belakangan ini menunjukkan beberapa perubahan. Tradisi tersebut semakin hari semakin tereduksi, terutama di pesantren modern. Para santri perempuan sudah banyak yang memakai celana panjang, bahkan celana jean sudah umum dikenakan oleh para santri perempuan meskipun masih terbatas dipakai ketika mereka berada di luar pesantren. Para santri perempuan juga sudah banyak memakai baju dengan model seperti bajunya laki-laki. Perubahan ini nampaknya tidak dapat dielakkan lagi dan faktanya para kiai pesantren juga tidak memberikan komentar apapun kecuali mungkin beberapa saja.[17] Perubahan-perubahan tradisi, khususnya terkait pemberian tempat bagi santri perempuan yang diberikan oleh pesantren dan perlakuan terhadap mereka, merupakan konsekwensi tidak langsung diterimanya sistem pengajaran dan pendidikan modern. Demikian pula, nilai-nilai modernitas telah megubah cara pandang pesantren terhadap kaum perempuan.

B. Perempuan dalam Kitab Kuning

Sikap hidup dan pandangan para santri diwarnai oleh ajaran-ajaran yang mereka terima di pesantren. Ajaran-ajaran tersebut semuanya bersumber dari teks-teks keagamaan klasik atau kitab-kitab kuning. Kitab-kitab ini oleh komunitas pesantren dipandang sebagai doktrin keagamaan yang baku, yang oleh

[16] Ibid.
[17] Ibid., 37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kiai disebut sebagai *al-Kutub al-Mu'tabarah.*[18] Kitab-kitab tersebut mengandung petunjuk-petunjuk yang harus dijalani oleh kaum muslimin, baik laki-laki atau perempuan.

Terkait dengan relasi laki-laki dan perempuan dan hal-hal lain yang harus dilakukan masing-masing, kitab-kitab klasik secara umum telah menempatkan kaum perempuan sebagai makhluk Tuhan di bawah kaum laki-laki. Laki-laki dipandang sebagai pemimpin dan lebih unggul dari perempuan. Demikian pula, perempuan ditempatkan pada wilayah kerja domestik, sementara laki-laki ditempatkan pada wilayah sosial atau publik.[19] Para kiai atau ulama pesantren memang mengakui bahwa kaum laki-laki dan perempuan adalah makhluk Tuhan yang sama kedudukannya di hadapan-Nya. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan di mata Allah. Mereka, laki-laki dan perempuan, sama-sama berkewajiban melaksanakan ibadah kepada-Nya dan melakukan *amr ma'rūf nahy munkar* (menyerukan kebaikan dan menghindari keburukan). Demikian pula, laki-laki dan perempuan berkewajiban yang sama untuk menuntut ilmu pengetahuan. Namun, ketika sudah memasuki persoalan-persoalan praktis dan operasional, pandangan kesetaraan ini tidak muncul.

Menurut Husein Muhammad, beberapa bentuk pembedaan aturan untuk santri laki-laki dan perempuan tampaknya merupakan implementasi (pengamalan) dari sebagian doktrin fikih yang terdapat dalam kitab-kitab klasik

---

[18] Kitab-kitab yang disepakati oleh anggota *Baḥṭh al-Masā'il* sebagai rujukan atau referensi guna menetapkan suatu keputusan hukum. Lihat Ahmad Zahroh, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 148.

[19] Lihat Sumadi, "Ideologi Bias Gender dalam Lembaran Fikih Populer di Indonesia", *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies,* Vol. 1 No. 1, (Januari, 2018), 1-15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang diajarkan di pesantren. Secara umum, dapat dikatakan bahwa pandangan semua kitab fikih menunjukkan bahwa kedudukan perempuan berada di bawah laki-laki. Pandangan seperti ini bukan hanya terdapat dalam kitab fikih madzhab Syafi'i yang menjadi panutan pesantren khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya, tetapi juga terdapat dalam semua madzhab fikih, baik di dalam maupun di luar madzhab empat (*al-Madhāhib al-Arba'ah*), baik di dalam Ahlussunnah wal Jama'ah maupun di dalam Syi'ah. Rujukan utama dari pandangan ini adalah al-Qur'an surat an-Nisā' ayat 34, yaitu *laki-laki adalah pemimpin kaum perempuan karena Tuhan telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena laki-laki memberikan nafkah dari sebagian hartanya.* Dari teks ini kemudian terbentuklah sejumlah masalah hukum yang bias gender. Semua kitab fikih merumuskan ketentuan yang mengatur peran dan posisi laki-laki dan perempuan yang berbeda atau tepatnya dibedakan.[20]

Menurut Masdar F. Mas'udi,[21] apakah semua pandangan tersebut dapat dibenarkan atau tidak, namun di kalangan pesantren terdapat teks-teks kitab kuning yang secara prinsipil bertabrakan dengan rasa keadilan. Terdapat wacana keagamaan yang menyangkut isu perempuan yang terus berlangsung hingga pada tahap yang serius dan patut untuk dikritisi kembali. Hal-hal tersebut antara lain:

---

[20] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas,* 43.

[21] Ide atau pemikiran Masdar F. Mas'udi yang dikutip dalam disertasi ini berasal dari ide atau pemikirannya tentang feminisme di masa-masa awal, jauh sebelum dia dianggap telah berbalik arah dan melakukan pelanggaran etis (melakukan poligami) sehingga dianggap bukan seorang feminis lagi oleh para pegiat *gender mainstreaming*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Dalam fikih, ada ajaran yang menyatakan bahwa perempuan adalah kelemahan atau aurat, maka tutuplah kelemahan itu dengan diam tanpa banyak bicara. Tutuplah kelemahan dan aurat itu dengan tinggal di rumah saja. Ajaran ini dikutip dari kitab *Makārim al-Akhlāq* karya Syaikh Rādī al-Dīṇ.
2. Ada ajaran yang mengatakan: "Barangsiapa tunduk pada perempuan, maka Allah akan menyusupkan mukanya ke dalam api. Isterilah yang harus tunduk kepada suami, tidak menentang perintah, tidak memberikan sesuatu, dan tidak keluar rumah kecuali atas ijin suami. Jika keluar tanpa ijin suami, maka malaikat rahmat dan murka akan mengutuknya sampai kembali pulang".
3. Ada ajaran yang menyatakan: "Suami boleh memukul isterinya karena tidak mau bersolek sementara suami menghendakinya, atau karena menolak ajakan tidur bersama, keluar rumah tanpa ijin, karena membuka matanya untuk orang lain yang bukan muhrim, atau karena bicara kepada laki-laki lain, atau kepada suaminya tetapi dengan suara keras agar didengar laki-laki lain". Hal ini sangat jelas termaktub dalam kitab *'Uqūd al-Lujjain.*
4. Juga dikatakan: "Perempuan yang lalim kepada suaminya, membebankan sesuatu di atas kemampuannya, menyakiti hatinya, maka laknat segenap malaikat rahmat dan malaikat azab akan ditimpakan kepadanya. Sebaliknya, perempuan yang sabar dan menerima tindakan menyakiti dari suaminya, Allah akan memberikan pahala 'Aisyah dan Maryam binti 'Imran. Ini juga dikutip dari kitab *'Uqūd al-Lujjain.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. Juga disebutkan: "Jika seorang perempuan menghabiskan malam harinya untuk beribadah dan siang untuk berpuasa sehingga tidak melayani suami, maka kelak di hari kiamat ia akan ditarik dengan rantai dan dibelenggu bersama setan. Dalam kitab yang sama dinyatakan: "Perempuan yang bermuka masam kepada suaminya kelak akan dibangkitkan dari kubur dengan muka menghitam".[22]

Menurutnya, dalam tata kehidupan sosial, kitab kuning memandang perempuan sebagai makhluk yang hanya setengah harga dari lawan jenisnya laki-laki. Hal ini terlihat dalam berbagai ketentuan fikih yang dianut hampir seluruh madzhab, misalnya:

1. Dalam ajaran Islam, setiap orang tua dianjurkan untuk menyembelih hewan *'aqīqah* untuk anaknya yang baru dilahirkan. Bagi anak laki-laki minimal 2 ekor kambing, untuk anak perempuan cukup 1 ekor kambing saja.
2. Seperti ketika baru lahir perempuan dihargai setengah harga laki-laki, demikian pula ketika mati atau terbunuh. Dalam fikih, apabila nyawa seseorang terbunuh, keluarganya berhak menuntut ganti rugi terhadap si pembunuh dan atau keluarganya. Ganti rugi ini disebut *diyah.* Untuk nyawa seorang laki-laki *diyah*-nya bisa mencapai 100 ekor unta, sedang untuk nyawa seorang perempuan hanya setengahnya, 50 ekor saja.
3. Dalam hal kesaksian. Harga kesaksian 2 orang perempuan sederajat dengan nilai kesaksian 1 orang laki-laki. Ada analisis bahwa hal ini disebabkan pada

[22] Masdar F. Mas'udi, "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam: Sebuah Pengalaman", dalam *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam,* ed. Syafiq Hasyim (Bandung: Mizan, 1999), 245-246.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umumnya perempuan ketika itu tidak terbiasa berurusan dengan persoalan-persoalan orang lain di luar urusan rumah tangganya. Sangat boleh jadi karena mereka tidak begitu biasa terlibat maka akan mudah terkena lupa.

4. Dalam hal pembagian waris, bagian perempuan adalah setengah bagian laki-laki. Analisis di bidang ini biasanya dikaitkan dengan tanggung jawan laki-laki untuk menafkahi keluarga (isteri dan anak-anaknya), sedangkan perempuan tidak. Meskipun laki-laki dapat 2 bagian tetapi kotor, sedangkan perenpuan dapat 1 bagian tetapi bersih.
5. Laki-laki berhak menikahi perempuan lebih dari satu, meskipun (sesungguhnya) dengan persyaratan yang berat. Sedangkan perempuan secara mutlak hanya dibenarkan memiliki seorang suami saja.[23]

Menurutnya, pandangan tersebut tampak nyata sekali dalam tata kehidupan rumah tangga ketika perempuan sebagai isteri dilihat dari kaca mata laki-laki selaku suami, perempuan selalu dipandang sebagai obyek sedangkan laki-laki adalah subyeknya. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa ketentuan sebagai berikut:

1. Laki-laki yang berhak menikahi, sedangkan perempuan statusnya sebagai yang dinikahi. Sebagai suatu unsur yang dalam tata pernikahan mirip dengan pembayaran harga dalam perdagangan, mahar atau maskawin diserahkan oleh laki-laki kepada perempuan, bukan sebaliknya.

[23] Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning", dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontektual,* ed. Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Jakarta: INIS, 1993), 156-157.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Sebagai obyek, perempuan yang hendak dinikahi boleh dilihat-lihat bagian tubuhnya atau diinspeksi oleh laki-laki (calon suaminya) seperti lanyaknya barang yang ada dalam proses penawaran.
3. Karena laki-laki adalah yang bertindak sebagai subyek dalam pernikahan, maka laki-laki pulalah yang berhak menjadi subyek dalam perceraian. Maksimal yang bisa dilakukan oleh perempuan (obyek) adalah mengajukan mosi tidak percaya kepada hakim. Baru kemudian, jika alasan dipandang kuat, maka hakim bisa memerintahkan kepada sang laki-laki (suami) untuk menjatuhkan thalaknya.
4. Jika talak telah dijatuhkan oleh laki-laki (suami) kepada perempuan (isteri), kemudian si laki-laki berhasrat untuk memperisterikannya kembali (rujuk), maka hasrat itu mutlak berjalan selama masih dalam masa 'iddah. Si perempuan tidak berhak menolaknya, kecuali thalak yang baru saja dijatuhkan itu adalah *ṭalāq bā'in.*
5. Keharusan agama atas perempuan untuk memenuhi permintaan suami termasuk untuk hal-hal yang menurut agama sunah untuk dilaksanakan, misalnya permintaan suami agar isterinya tidak lagi membiasakan puasa Senin-Kamis. Terutama permintaan yang berkaitan dengan pemenuhan hasrat seksual, anjuran agama sangat kuat agar si isteri mengabulkannya.
6. Larangan perempuan (isteri) untuk keluar rumah tanpa seijin laki-laki (suami).[24]

[24] Ibid., 158-159.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena harganya yang hanya setengah dari kaum laki-laki, maka selanjutnya dalam kehidupan bermasyarakat dimana kaum laki-laki merupakan bagiannya, perempuan dinilai sebagai tidak pada tempatnya untuk mengambil tanggung jawab kepemimpinan. Bukan saja dalam kehidupan masyarakat yang riil dan profan, tetapi juga dalam kehidupan masyarakat yang simbolis dan sakral. Perempuan tidak dibenarkan bertindak sebagai imam shalat dimana ada laki-laki yang ikut menjadi makmumnya. Dalam kehidupan masyarakat yang profan, ada anggapan yang populer di kalangan umat Islam untuk tidak mengangkat perempuan sebagai pemimpin mereka. Dalam kitab kuning yang beredar di kalangan pesantren dinyatakan bahwa perempuan tidak berhak untuk bertindak sebagai hakim. Mendukung status perempuan sebagai makhluk domestik adalah kesepakatan kitab kuning untuk memandang rendah perempuan yang suka berkeliaran di luar rumah, bahkan jika hal itu dilakukan untuk menunaikan shalat di masjid.[25]

Menurut Masdar F. Mas'udi, kesan negatif di atas dapat dimengerti karena kita melihatnya dengan kaca mata sekarang, yaitu kaca mata modernisme Barat yang penuh tuntutan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Agar tidak terjebak pada sikap apriori dan tidak fair, maka sebaiknya melihat lebih dalam lagi dan membandingkannya dengan konteks kesejarahan bahwa secara garis besar kitab kuning telah menempatkan perempuan rata-rata di bawah kedudukan laki-laki dipengaruhi oleh banyak faktor, antara lain: Pertama, ajaran al-Qur'an dan hadits sendiri memang tidak punya pretense untuk mensejajarkan

[25] Ibid., 160.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan dan laki-laki sebagaimana diobsesikan oleh para penganjur emansipasi kaum perempuan masa kini. Kedua, para penulis kitab kuning hampir semuanya adalah laki-laki, bias kelaki-lakiannya menjadi sulit dihindari. Ketiga, kitab kuning sendiri adalah produk budaya zamannya, yaitu zaman pertengahan Islam yang didominasi cita rasa budaya Timur Tengah yang secara keseluruhan memang sangat patriakhis.[26]

Menanggapi pendapat Masdar F. Mas'udi tersebut, Martin van Bruinessen mengakui bahwa kedudukan perempuan dalam wacana dominan kitab kuning, yang populer di kalangan pesantren di Indonesia dan diajarkan dari generasi ke generasi, terasa tidak enak didengar. Terdapat bias gender yang begitu dalam dan transparan, baik dalam penggunaan bahasa (yang sangat memihak jenis laki-laki) maupun pilihan aspek kehidupan perempuan yang dijadikan pokok bahasan kitab-kitab fikih. Tolak ukur untuk segala hal adalah laki-laki. Perbedaan antara laki-laki dan perempuan diberi makna bahwa perempuan tidak akan mencapai martabat laki-laki. Dalam tata kehidupan sosial, kitab kuning memandang perempuan sebagai makhluk yang hanya setengah harga laki-laki. Hal ini terlihat dalam berbagai ketentuan fikih yang dianut oleh seluruh madzhab.[27]

Secara detail, Husein Muhammad memberikan contoh beberapa rumusan atau ketentuan kitab kuning yang mengatur peran dan posisi laki-laki dan perempuan yang berbeda atau dibedakan, misalnya:[28]

---

[26] Ibid., 162-163.
[27] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Bandung, Mizan, 1995), 172.
[28] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas,* 43-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Kitab *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir,* karya Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Kitab ini merupakan kitab *Qawā'id al-Fiqh* (kaidah-kaidah fikih atau hukum). Di dalam kitab ini, penulis tampaknya ingin membuat ringkasan atau kompilasi tentang hak dan kewajiban hukum antara laki-laki dan perempuan dalam pandangan fikih yang terdapat dalam banyak sumber Islam, khususnya dalam madzhab Syafi'i. Al-Suyūṭī memberi judul khusus mengenai ini, yaitu *al-Unṣā Tukhālif al-Rajul fī al-Aḥkām* (perempuan dibedakan dari laki-laki dalam sejumlah hukum). Beberapa perbedaan tersebut antara lain:
   a. Air kencing bayi perempuan yang belum makan selain air susu ibu (ASI) harus disiram dengan air, sementara untuk bayi laki-laki cukup dipercikkan.
   b. Dalam shalat berjama'ah, posisi barisan (*ṣaf*) perempuan berada di belakang laki-laki.
   c. Perempuan sama sekali tidak boleh menjadi *mu'adhdhin* (orang yang menyerukan shalat) dan tidak boleh menjadi imam shalat bagi laki-laki.
   d. Jika imam laki-laki keliru, makmum perempuan menegurnya dengan menepuk tangan bagian luar, bukan dengan ucapan seperti yang harus dilakukan makmum laki-laki.
   e. Perempuan tidak wajib melaksanakan shalat jum'at.
   f. Sejalan dengan ajaran Islam, orang tua dianjurkan '*aqīqah*, yaitu menyembelih domba bagi anaknya yang baru lahir. Untuk laki-laki 2 ekor dan untuk perempuan cukup 1 ekor.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

g. Mengawinkan anak perempuan, menurut madzhab Syafi'i, haruslah dilakukan oleh wali dan wali tersebut haruslah laki-laki, tidak boleh perempuan.

h. Fikih Syafi'i memperkenalkan *walī mujbir.* Dalam pemahaman masyarakat muslim, *walī mujbir* adalah suatu hak bagi ayah atau kakek untuk mengawinkan anak perempuannya dengan laki-laki pilihannya meskipun tanpa ada persetujuan dari anak perempuan tersebut.

i. Dalam ruang publik, fikih Syafi'i juga menyebutkan bahwa perempuan tidak boleh menjadi hakim, baik untuk menangani urusan perdata maupun pidana. Alasan yang dikemukakan ulama adalah bahwa mereka (kaum perempuan) tidak memiliki kecakapan dan kemampuan sebagaimana laki-laki. Kehadiran mereka di pengadilan akan dilihat oleh mata telanjang kaum laki-laki, bahkan kehadiran perempuan di tempat umum dikhawatirkan akan mengakibatkan pembauran (*ikhtilāṭ*) antara laki-laki dan perempuan, dan *ikhtilāṭ* adalah hal yang dilarang agama.

Satu hal yang menarik dari kitab ini adalah bahwa di dalamnya dikemukakan sebuah pertanyaan menarik, yaitu apakah seorang perempuan dibolehkan menjadi nabi. Al-Suyūṭī mengatakan bahwa hal ini diperdebatkan di kalangan ulama. Sebagian besar ulama fikih menganggap tidak ada perempuan yang menjadi nabi. Namun, sebagian kecil ulama mempercayai dan membolehkannya. Beberapa orang perempuan yang disebut sebagai nabi adalah Siti Maryam, Ummi Musa (ibunya Nabi Musa as), Siti Asiah (isteri Fir'aun), Siti Hawa, dan Siti Sarah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Kitab *al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Arba'ah*, karya 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī. Kitab ini meskipun tidak begitu populer di banyak pesantren tradisional tetapi dipelajari di banyak perguruan tinggi Islam. Di dalamnya terdapat sebuah keterangan yang menarik tentang pengertian nikah. Pernikahan didefinisikan sebagai berikut:

   أن عقد النّكاح وضعه الشّارع ليرتب عليه إنتفاع الزّوج ببضع الزّوجة وسائر بدنها من حيث التلذّذ.

   Perjanjian yang diatur oleh agama (syari'ah) yang memberikan hak kepada suami untuk memanfaatkan alat kelamin isterinya dan seluruh tubuhnya untuk kenikmatan (bersenang-senang).

   Selanjutnya, dikatakan bahwa pendapat madzhab Syafi'i yang masyhur menyatakan bahwa hubungan seksual tersebut adalah hak laki-laki. Jadi, nikah menurut pendapat ini merupakan akad *tamlīk* (ikatan pemilikan), yaitu pemilikan suami atas tubuh isteri.

3. Kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* karya Imam al-Ghazālī. Di dalam kitab ini al-Ghazālī menguraikan hak-hak dan kewajiban suami-isteri. Mengenai kewajiban suaimi terhadap isteri, al-Ghazālī menyebutkan antara lain: *Pertama,* suami wajib memperlakukan isterinya dengan baik dan harus siap menanggung beban berat sebagai bentuk sayang kepada isterinya karena pendeknya akal perempuan. *Kedua,* suami tidak boleh mencari kesalahan dan keburukan isterinya, *Ketiga,* suami wajib menafkahi isterinya dengan kadar yang cukup, tidak mengurangi, dan tidak berlebihan. Sementara mengenai kewajiban isteri terhadap suaminya, pertama kali al-Ghazālī mengatakan bahwa pernikahan adalah ibarat (semacam) perbudakan (*naw'u riqqin*) dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

isteri adalah ibarat budaknya (*raqīqah lahu*). Maka isteri wajib taat kepada suaminya secara mutlak dalam segala hal sepanjang untuk hal-hal yang tidak maksiat atau durhaka kepada Tuhan. Ketaatan isteri kepada suami sedemikian rupa sehingga dikatakan oleh al-Ghazālī, sambil mengutip sebuah hadits Nabi saw, bahwa isteri tidak boleh keluar rumah jika suami melarangnya meskipun untuk menjenguk ayahnya yang sakit keras. Bahkan jika ayahnya kemudian meninggal dunia dan dia minta ijin menengoknya, Nabi saw tetap melarangnya. Beliau mengatakan: "Taatilah suamimu". Jika kemudian ayahnya dikuburkan, Nabi saw menyampaikan kepadanya bahwa Allah telah mengampuni dosa-dosa ayahnya karena ketaatannya kepada suaminya.

4. Kitab *Sharḥ 'Uqūd al-Lujjain fī Bayān Huqūq al-Zaujain,* karya Shaikh Muḥammad Nawawī bin 'Umar al-Bantānī.[29] Kitab ini membahas tentang hak dan kewajiban suami-isteri dan secara khusus membahas tingkahlaku perempuan terhadap suami. Dengan mengutip pendapat para ahli tafsir klasik, Muhammad Nawawī mengatakan bahwa laki-laki memang lebih unggul daripada perempuan. Menurutnya, hal ini dapat dilihat dari banyak segi, baik secara hakiki (fitrah atau kodratnya) maupun secara hukum agama (*shar'iyyah*). Menurut hakikatnya, akal dan pengetahuan laki-laki lebih banyak, hati mereka lebih tabah dalam menanggung beban berat, dan tubuh mereka lebih kuat. Oleh karena itu, hanya kaum laki-laki yang menjadi nabi, ulama, pemimpin bangsa, dan pemimpin shalat. Disamping itu, laki-lakilah

[29] Lihat juga Nina Nurmila, "Pengaruh Budaya Patriarki Terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya", *Karsa,* Vol. 23 No. 1, (Juni, 2015), 4-7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang diwajibkan jihad (perang), adzan, khutbah, shalat Jum'at, kesaksian dalam pidana dan hukum *qiṣāṣ.* Laki-laki juga mendapat bagian warisan 2 kali bagian perempuan. Hanya laki-laki pula yang memiliki hak mengawinkan, menceraikan, dan poligami. Di pundak laki-lakilah kewajiban dan tanggungjawab atas mahar (maskawin) dan nafkah keluarganya.

Pada bagian lain, Muhammad Nawawī juga mengutip hadits Nabi saw tentang fitnah perempuan. Misalnya hadits Nabi saw: "Takutlah kalian terhadap fitnah dunia dan fitnah perempuan. Sungguh fitnah yang pertama terhadap Bani Israil adalah karena perempuan". Al-Nawāwī juga mengemukakan hadits Nabi saw yang menyatakan: "Aku tidak meninggalkan sesudahku suatu fitnah yang lebih membahayakan kaum laki-laki, kecuali dari perempuan".

Pada bagian akhir, Muhammad Nawawī menyajikan gambaran kaum perempuan pada masanya, yaitu antara lain senang memamerkan keindahan tubuhnya di hadapan laki-laki, minimnya rasa malu (tidak tahu malu), jalannya berlenggak-lenggok, dan senang mengumbar suara merdunya agar didengar kaum laki-laki.

Menurut Husein Muhammad, siapapun yang membaca kitab-kitab di atas secara harfiah tanpa analisis yang luas dan kritis akan menyimpulkan dengan mudah bahwa secara umum kitab-kitab tersebut memuat wacana keagamaan yang sangat bias gender. Sebagian orang mungkin juga akan menangkap bahwa isi kitab-kitab tersebut sarat dengan pandangan-pandangan yang diskriminatif terhadap perempuan, bahkan juga misoginis (membenci perempuan). Kitab-kitab

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut dapat dinilai banyak membatasi ruang gerak dan kebebasan kaum perempuan. Secara garis besar, wacana relasi suami-isteri yang terdapat dalam kitab-kitab pesantren mengandung paradigma dan perspektif patriarki. Superioritas laki-laki atas perempuan meliputi berbagai hal, urusan, dan berlaku, baik dalam domain privat (rumah tangga) maupun domain publik (ruang sosial-politik).[30]

Pandangan-pandangan dalam kitab-kitab tersebut dapat mempengaruhi pandangan para santri. Mereka bahkan memahaminya sebagai doktrin agama atau sebuah keputusan Tuhan yang tidak boleh dilanggar dan ditolak. Namun, menurut Husein Muhammad, kini kesetiaan atau ketundukkan para santri pada ajaran-ajaran kitab tersebut telah terkikis dan tereduksi. Praktik keseharian santri perempuan ternyata banyak yang sudah tidak lagi menunjukkan kesetiaan dan konsistensi pada ajaran kitab-kitab tersebut. Mereka secara sadar atau tidak sudah banyak yang tidak lagi mematuhi atau mengamalkannya. Beberapa contoh misalnya:

1. Jika menurut kitab-kitab tersebut seorang perempuan yang bepergian jauh harus disertai mahram, kini banyak di antara mereka sudah biasa pulang atau pergi ke kampungnya sendirian saja. Sudah jarang orang tua mereka atau keluarga dekat mereka yang menjemput atau mengantarkan anaknya karena sibuk bekerja atau lainnya.
2. Jika semula santri perempuan dilarang mengenakan celana panjang karena dianggap menyerupai laki-laki, sekarang sudah banyak santri perempuan

[30] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang mengenakannya. Bahkan sebagian juga membuka jilbabnya ketika di rumah.

3. Jika di dalam kitab-kitab tersebut dinyatakan bahwa shalat perempuan di kamar rumahnya lebih baik daripada shalat di masjid, kini masjid-masjid dipenuhi kaum perempuan.
4. Jika barisan shalat perempuan harus paling belakang, kini mereka sudah berbaris di sampingnya meski dengan tetap dibuatkan batas atau *sātir.*
5. Jika dalam kitab kuning seorang santri perempuan dilarang berbicara secara tatap muka langsung dengan laki-laki bukan mahramnya, kini hal itu menjadi kejadian yang lumrah.
6. Kini tidak sedikit anak perempuan kiai yang terjun ke dunia bisnis atau politik dengan menjadi anggota legislatif, eksekutif, yudikatif, atau pejabat publik lainnya, padahal kitab-kitab yang dibaca mereka melarangnya.
7. Tidak sedikit anak perempuan kiai yang menjadi pegawai negeri dalam berbagai jenis profesi. Sebagian mereka juga aktif dalam berbagai kegiatan sosial, ekonomi, kebudayaan, LSM, organisasi kemasyarakatan, dan sebagainya.
8. Kini, ratusan ribu bahkan jutaan perempuan sudah bekerja di luar negeri, seperti di Saudi Arabia, Kuwait, Bahrain, Malaysia, Korea, Jepang, dan Hongkong. Mereka berangkat ke sana tanpa disertai mahramnya.[31]

Menurutnya, doktrin-doktrin agama, termasuk yang ada di dalam kitab-kitab kuning, sudah sulit untuk bisa dijalankan. Masyarakat santri sudah tidak

[31] Ibid., 59-60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lagi berada dalam kehidupan agraris, tetapi sudah memasuki zaman dan kebudayaan modern dengan segala kompleksitasnya. Konsep mahram yang dimaksudkan sebagai bentuk dan cara memproteksi atau melindungi perempuan dari pelecehan laki-laki sekarang ini sudah berubah bentuk dan mekanismenya. Perlindungan terhadap perempuan tidak lagi bersifat personal sebagaimana pada zaman agraris. Cara melindungi orang, terutama perempuan, dari kejahatan orang lain sudah digantikan dengan perlindungan yang bersifat kelompok dan diatur oleh negara. Maka, terminologi mahram tidak lagi dimaknai secara tekstual, yaitu pendampingan fisik orang, tetapi kontekstual dengan melalui sistem hukum. Dan terhadap kenyataan perubahan ini, kita tidak pernah atau jarang mendengar adanya keberatan atau protes para ulama atau kiai pesantren meskipun secara tekstual konsep mahram personal masih terus diajarkan setiap hari.[32]

Pesantren, dalam beberapa hal, sudah banyak mengalami perubahan dan pergeseran, terutama tingkat penerimaan dan penghargaan lembaga ini terhadap eksistensi kaum perempuan. Paling tidak itu terjadi dalam 2 (dua) dekade terakhir ini. Kini, pesantren tidak lagi sebagai lembaga pembatas hak-hak perempuan dalam keilmuan, bahkan pada tingkat tertentu, pesantren menjadi penganjur hak-hak perempuan. Ini diakibatkan oleh persentuhan mereka dengan pihak luar, terutama pemerintah (sistem pendidikan yang tidak segregatif) dan

[32] Ibid., 60-61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalangan lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang bergerak dalam bidang pemberdayaan hak-hak perempuan dan kesetaraan gender.[33]

C. Gerakan Pemberdayaan Perempuan Pesantren

Kenyataan-kenyataan di atas kemudian menyadarkan para aktivis perempuan pesantren untuk mencoba pemecahan masalah relasi laki-laki dan perempuan dalam kitab kuning. Para santri dan alumni pesantren yang cukup terdidik dan terpelajar mulai merintis kajian-kajian kritis terhadap kitab kuning. Mereka ingin melihat apakah ajaran-ajaran yang terdapat dalam kitab kuning tersebut memiliki dasar legitimasi yang kuat dari sisi keilmuan Islam atau justru hanya merupakan perspektif dan pandangan penulisnya. Meraka yang terlibat sebelumnya sudah diperkenalkan dengan wacana gender sebab untuk memahami persoalan ini sebenarnya terpulang pada persoalan perspektif dan kemampuan memahami diskursus gender.

Mereka melihat bahwa teks-teks fikih klasik yang berhubungan dengan relasi laki-laki dan perempuan masih memperlihatkan adanya kekaburan pemahaman antara hal yang dipandang sebagai kodrat atau kehendak Tuhan dan hal yang sesungguhnya merupakan bangunan sosial, konstruksi sosial, atau sistem kemasyarakatan. Demikian pula, pemahaman masyarakat, termasuk komunitas pesantren, mengenai perbedaan kedua terminologi ini sama sekali belum terbangun. Dengan kata lain, mereka belum mengenal apa yang disebut

[33] Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, 324.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai gender dan apa yang disebut sebagai seks yang bersifat biologis. Keduanya dianggap sama saja, yaitu dianggap sebagai pemberian Tuhan.

Posisi dan peran laki-laki dan perempuan dalam pandangan mainstream masyarakat selama ini dipahami sebagai sesuatu yang tetap, baku, dan merupakan ketentuan Tuhan sehingga tidak boleh diubah. Menurut mereka, laki-laki dan perempuan adalah dua makhluk yang berbeda, baik dari sisi biologis maupun dari sisi peran dan fungsi sosialnya. Perbedaan ini sudah merupakan kodrat sehingga tidak bisa berubah dan tidak boleh diubah. Mengubah peran dan fungsi sosialnya atau mempertukarkan fungsi dan tugas keduanya dapat dianggap sama dengan mengubah ketentuan (takdir) Tuhan. Hal tersebut terlarang karena dianggap menentang keputusan Tuhan. Pemahaman semacam ini sebenarnya bukan hanya pemahaman masyarakat pesantren tetapi juga pemahaman masyarakat Indonesia pada umumnya, termasuk di dalamnya para pejabat, orang-orang terpelajar, para cendekiawan, dan lain-lain.

Melihat kenyataan tersebut, sejumlah lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang diorganisasi oleh para alumni pesantren kemudian melakukan serangkaian aktivitas dalam bentuk kajian, pendidikan, pelatihan, dan dialog-dialog untuk membahas dan mendiskusikan tema-tema gender dan perempuan dari perspektif Islam secara lebih luas dan intensif.

Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) di Jakarta, sejak tahun 1990-an, secara berkala mengadakan pendidikan dan pelatihan untuk para kiai dan santri tentang isu-isu perempuan. P3M merupakan LSM pertama yang merintis kajian dan pelatihan gender untuk kalangan pesantren. Meskipun

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak menfokuskan diri pada program yang terkait dengan isu-isu perempuan, P3M adalah LSM pelopor dan penggerak pertama dalam upaya memperkenalkan analisis gender dalam kerangka pemberdayaan perempuan di kalangan pesantren.[34]

P3M didirikan oleh sejumlah kiai terkemuka (antara lain KH. Yusuf Hasyim, KH.M. Sahal Mahfuzh, dan KH. Abdurrahman Wahid) dan para aktivis sosial kemasyarakatan (antara lain Prof. Dawam Rahardjo dan Aswab Mahasin). Program-programnya dikelola secara operasional oleh para aktivis muda alumni pesantren, beberapa di antara mereka adalah anak-anak kiai dan alumni pesantren atau santri, seperti Helmi Alie Yafi, Mansour Fakih, Masdar F. Mas'udi, Muntaha Azhari, Syafiq Hasyim, Mufid Busyiri, dan Arifin Junaedi. Pada mulanya, lembaga ini sengaja diprogramkan untuk melakukan upaya-upaya penguatan dan pemberdayaan pada komunitas pesantren, terutama dalam bidang sosial, budaya, dan ekonomi. Sementara tema-tema kajian perempuan yang diselenggarakan P3M antara lain meliputi Islam dan gender, hak-hak perempuan dalam fikih, hak-hak perempuan yang terkait dengan isu seksualitas, kesehatan reproduksi, dan HIV/AIDS. Para pesertanya adalah kiai muda dan santri pesantren seluruh Indonesia, khusunya di Jawa. Para lulusan pendidikan dan pelatihan ini kemudian membentuk kelompok-kelompok yang berjejaring dan

[34] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas,* 71. Lihat juga Amelia Fauzia, dkk, "Merumuskan Islam Berorientasi Perempuan: Pemikiran dan Agenda Muslim Feminis", dalam *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan,* ed. Jajat Burhanuddin dan Oman Fathurahman (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melakukan koordinasi bagi upaya sosialisasi wacana dan gerakan *gender mainstreaming* di daerahnya masing-masing.[35]

Usaha-usaha yang dilakukan oleh P3M tersebut berangkat dari kegagalan paradigma kelompok LSM dan aktifis feminis sekuler dalam memahami akar permasalahan perempuan di Indonesia. Diantara paradigma yang mereka bangun adalah bahwa persoalan perempuan berasal dari agama itu sendiri. Agama dianggap sebagai faktor penghambat. Sebagaimana di Barat, sebagian feminis sekuler dan radikal menyoroti permasalahan perempuan dengan perspektif yang banyak menolak sumber-sumber nilai yang mapan, termasuk agama. Namun, karena tidak mungkin untuk menggugat agama yang sudah mengakar sedemikian rupa di Indonesia maka tidak ada upaya sistematis untuk membahas isu perempuan dan agama tersebut. Sudah ada apriori yang kuat bahwa tidak ada yang bisa dilakukan karena agama yang sudah mengajarkannya dan masyarakat secara luas menerimanya. Akibatnya, pembicaraan apapun di seputar perempuan seolah terlepas dari agama.[36]

Pada mulanya, gerakan kesetaraan gender di Indonesia lebih banyak didominasi oleh pendekatan sekuler. Sebelum populer penggunaan istilah kesertaraan gender, berbagai kalangan menggunakan istilah-istilah seperti emansipasi perempuan, pembebasan perempuan, dan yang paling banyak digunakan adalah istilah feminisme. Dalam menyebarkan gagasan tentang feminisme, mereka lebih banyak menggunakan analisis-analisis ketimpangan

---

[35] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas,* 71-72.
[36] Amelia Fauzia, dkk, "Merumuskan Islam Berorientasi Perempuan: Pemikiran dan Agenda Muslim Feminis", dalam *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan,* 132.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

laki-laki dan perempuan dari sudut pandang non-agama, seperti kesehatan, ekonomi, politik, dan budaya. Sudut pandang agama tidak dipergunakan. Ada 2 (dua) kemungkinan mengapa sudut pandang agama tidak dipergunakan: *Pertama,* mereka beranggapan bahwa agama tidak memiliki peran dalam mengkonstruksikan ketimpangan relasi laki-laki dan perempuan. Kemungkinan ini dipegang oleh mereka yang meyakini bahwa agama pada dasarnya berpihak kepada relasi yang adil. *Kedua,* mereka beranggapan bahwa masuk ke dalam wilayah agama sangat sensitif dan akan menimbulkan benturan-benturan. Agama adalah tembok yang kuat bagi patriarkisme. Untuk memasuki wilayah ini, maka dibutuhkan keahlian yang cukup dalam bidang agama. Sementara itu, keahlian khusus dalam bidang agama merupakan hal yang sangat sulit ditemukan di kalangan feminis.[37]

Tidak digunakannya sudut pandang agama mengakibatkan penerimaan isu-isu perempuan menjadi terasa lamban dan kadang mengalami penolakan di tingkat masyarakat akar rumput. Selain karena sudut pandang sekuler sendiri yang tidak mampu memberi jawaban yang memuaskan kepada kelompok masyarakat yang menggunakan agama sebagai sudut pandang mereka, juga karena ada penolakan tersendiri terhadap apa yang kita sebut "sekuler". Dalam pandangan masyarakat awam, istilah sekuler sering disalahartikan sebagai anti agama. Hal ini karena mayoritas masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang agamis dengan 85% lebih penduduknya memeluk Islam. Kenyataan tersebut sangat tidak menguntungkan jika tetap digunakan sudut pandang yang sekuler.

[37] Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, 391-392.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu, dibutuhkan sudut pandang yang sesuai dengan realitas masyarakat yang mayoritas muslim. Dan apabila tidak digunakan sudut pandang mayoritas masyarakat, maka penyebaran gagasan kesetaraan relasi antara laki-laki dan perempuan akan kehilangan kesempatan untuk lebih banyak mendekati kalangan masyarakat akar rumput.[38]

Mayoritas penduduk Indonesia yang muslim akan lebih mudah menerima ide-ide kesetaraan laki-laki dan perempuan jika semua ide disampaikan dengan bahasa yang biasa mereka gunakan sehari-hari. Dengan menggunakan sudut pandang keagamaan Islam, maka harus dieksplorasi gagasan-gagasan keagamaan yang memihak pada kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan. Penggalian prinsip-prinsip dasar Islam (ayat al-Qur'an dan sunnah Nabi saw) yang pro-keadilan gender menjadi prasyarat pertama.[39]

Namun upaya penggalian prinsip-prinsip ajaran Islam tersebut menghadapi masalah: *Pertama,* kenyataan bahwa tafsir Islam telah berabad-abad dikuasai oleh cara pandang patriarkis. Ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah Nabi saw, yang sejatinya menekankan kesetaraan yang berkeadilan, dipahami selama ratusan bahkan ribuan tahun dengan cara pandang patriarkis sehingga mengesankan al-Qur'an dan sunnah itu memang benar-benar bercorak patriarkis. Atas kenyataan ini, maka perlu dilakukan pembongkaran selubung patriarkismenya. *Kedua,* ketika dilakukan upaya pembongkaran atas selubung patriarkisme, maka harus siap berhadapan dengan mereka yang selama ini menggunakan cara pandang patriarkis, yaitu otoritas keulamaan laki-laki. Dalam

[38] Ibid., 392.
[39] Ibid., 392-393.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejarah Islam, meskipun keberadaan ulama perempuan diyakini adanya, namun yang banyak terlibat dalam memproduksi dan mereproduksi wacana keagamaan didominasi oleh ulama laki-laki. Dapat dikatakan bahwa wacana keagamaan Islam adalah domain keulamaan laki-laki. Terkait beberapa kenyataan tersebut, maka perlu dilakukan upaya untuk memecahkan problematika tersebut dengan cara melibatkan pihak-pihak yang menjadi faktor utama dalam pembentukan wacana keagamaan Islam yang patriarkis, yaitu dengan melibatkan otoritas keulamaan laki-laki.[40]

Lembaga yang melakukan inisiatif pertama untuk melibatkan kalangan ulama laki-laki dalam upaya memperkuat kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan adalah P3M. P3M mulai mengajak kiai-kiai untuk mendiskusikan berbagai persoalan tentang ketimpangan relasi laki-laki dan perempuan. Strategi yang digunakan oleh P3M dapat diuraikan dalam beberapa tahapan berikut:[41]

1. P3M mengambil isu tentang kesehatan reproduksi perempuan. P3M melihat isu perempuan sebagai alat masuk sekaligus isu itu sendiri. Melalui isu yang tampaknya berbau media ini, P3M justru mampu menampilkan beberapa dampak atas kesenjangan relasi laki-laki dan perempuan. Dalam berbagai seri pelatihannya, P3M mengajak ulama laki-laki dan ulama perempuan untuk memahami mengapa tingkat kematian ibu melahirkan sangat tinggi di Indonesia. P3M menampilkan data-data berkaitan dengan tingkat kematian ibu melahirkan tersebut. selain itu, P3M juga meminta narasumber yang memiliki keahlian dalam ilmu kesehatan untuk membicarakan masalah ini.

[40] Ibid., 393-394.
[41] Ibid., 394-397.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setelah pembicaraan pada tingkat praktis ini selesai, kemudian disilangkan dengan bagaimana persepsi fikih tentang hal tersebut. Apa yang ditampilkan dalam fikih meliputi dua hal: *Pertama,* penjelasan fikih konvensional dimana fikih tidak menempatkan perempuan dalam kedudukan yang setara dengan laki-laki. *Kedua,* P3M menawarkan pandangan fikih baru yang memiliki perspektif lebih adil atas relasi laki-laki dan perempuan. Fikih baru ini merupakan bentuk reinterpretasi atas fikih konvensional. Semua ini dapat dikatakan sebagai strategi awal untuk memperkenalkan isu-isu kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan ke kalangan otoritas ulama laki-laki.

2. Dari isu kesehatan reproduksi, P3M kemudian meningkatkannya menjadi hak reproduksi. Perubahan strategi ini diambil setelah dirasakan bahwa strategi pertama berhasil dengan baik. Strategi kedua ini berhasil meningkatkan diskusi tentang hak-hak perempuan *vis a vis* fikih. Dampak dari strategi kedua ini adalah pembicaraan tentang isu-isu tentang kepemimpinan perempuan, aborsi, dan banyak hal lainnya merambah ke forum-forum yang lebih besar, seperti forum *Baḥth al-Masā'il* NU*,* Lembaga Tarjih Muhammadiyah, dan Komisi Fatwa MUI. Keputusan NU pada Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama tahun 1997 di Lombok yang membolehkan perempuan untuk mencalonkan diri sebagai wakil presiden meruapak dampak langsung dari apa yang dilakukan P3M selama ini.
3. Dari isu hak reproduksi, P3M kemudian membawa ke reformasi fikih yang selama ini dianggap patriarkis. Reformasi fikih ini dilakukan dengan cara memperlakukan fikih sebagai wilayah yang *interpretable.* Namun,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebelumnya kesadaran bahwa fikih adalah produk ulama (manusia) yang memiliki kekurangan harus ditanamkan lebih dahulu kepada para pengguna dan pembaca fikih. Perlu ada dekonstruksi bahwa fikih tidak sama dengan Islam dan karena itu fikih bisa salah. Penanaman kesadaran ini dilakukan oleh P3M dengan cara yang hati-hati dan konsisten. Salah satu kelebihan pendekatan yang dilakukan oleh P3M pada masa itu adalah penanaman kesadaran kritisisme pada fikih dilakukan dengan menggunakan bahasa fikih itu sendiri. P3M juga memanfaatkan metodologi *istinbāṭ* baru yang diperkenalkan oleh NU, yaitu dari cara bermadzhab secara *qaulī* kepada cara bermadzhab secara *manhajī.* P3M menawarkan *Fiqh an-Nisā'* (fikih perempuan). Pengertian *Fiqh an-Nisā'* (fikih perempuan) ini adalah fikih untuk kaum perempuan, fikih tentang perempuan, dan fikih dari kaum perempuan.

Pada perkembangannya, upaya-upaya yang dilakukan oleh P3M kemudian dilanjutkan oleh Yayasan Rahima. Lembaga ini didirikan di Jakarta pada tahun 2000 oleh sejumlah tokoh dan aktivis perempuan Islam terkemuka, antara lain Shinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, Mansour Fakih (alm.), KH. Muhyiddin Abdusshomad (Pesantren Nurul Islam Jember), KH. Husein Muhammad (Pesantren Dar al-Tauhid Cirebon), Azyumardi Azra (UIN Jakarta), Lies Marcoes-Natsir (konsultan dan peneliti TAF), Ciciek Farha (aktivis), Saparinah Sadli, dan Kamala Chandrakirana. Dua nama terakhir adalah mantan ketua Komnas Perempuan. Pendirian Rahima pada awalnya dimaksudkan untuk melanjutkan gagasan dan program *Fiqh an-Nisā'* (fikih perempuan) P3M yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian berhenti. Sebagian pengurus Rahima adalah mantan staf P3M, seperti Helmi Alie Yafi, Syafikih Hasyim, Ciciek Farha, Imam Siswoko, dan Dani Erdani.[42]

Lembaga ini didirikan dalam rangka mendorong terciptanya suatu diskursus baru di kalangan masyarakat Islam yang lebih memihak kepada prinsip-prinsip keadilan bagi perempuan melalui penegakan hak-hak mereka sebagai prasyarat terwujudnya demokratisasi dalam masyarakat. Secara khusus, Rahima ingin menjadikan pesantren dan komunitas akar rumput sebagai basis penguatan hak-hak perempuan. Rahima memusatkan kerjanya pada pendidikan, pelatihan, dan pusat informasi Islam dan hak-hak perempuan (*center for training on Islam and women right issues*). Rahima mengembangkan perpustakaan yang menyediakan buku-buku dan kliping-kliping media massa tentang Islam dan gender. Rahima juga memfasilitasi tumbuhnya jaringan di pesantren-pesantren untuk sosialisasi program keadilan dan kesetaraan gender, serta hak-hak perempuan di daerah melalui serangkaian pelatihan dan pendidikan.[43]

Pada tahun 2005, Rahima melangkah lebih jauh dengan menyelenggarakan kaderisasi perempuan ulama atau ulama perempuan. Pada tahun pertama, kaderisasi ulama perempuan diselenggarakan di 2 (dua) wilayah, yaitu Jawa Barat dan Jawa Timur. Peserta kaderisasi ini direkrut dari beberapa pesantren melalui persyaratan yang cukup ketat. Beberapa persyaratan itu antara lain calon peserta harus sudah mampu membaca kitab kuning dan memiliki basis komunitas di daerah masing-masing. Diharapkan mereka adalah para pengasuh

[42] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas,* 78-79.
[43] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesantren dan putri-putri kiai. Materi pendidikan antara lain tentang gender, seksualitas, analisis sosial, metodologi pembacaan teks-teks kitab tafsir, hadits, fikih, ushul fikih, hermeneutika, pengorganisasian masyarakat, dan wacana-wacana Islam kontemporer. Program ini dipandang sangat strategis bagi upaya sosialisasi dan penyebaran wacana keadilan dan kesetaraan gender di komunitas pesantren untuk masa yang akan datang. Dari program ini diharapkan akan dihasilkan ulama-ulama perempuan yang memiliki kompetensi ilmiah yang memadai melalui pemahaman yang luas dan mendalam atas sumber-sumber Islam klasik. Mereka diharapkan sejajar dengan ulama laki-laki.[44]

Lembaga lain yang juga bersemangat untuk memperjuangkan keadilan dan kesetaraan gender adalah Yayasan Puan Amal Hayati di bawah pimpinan Shinta Nuriyah Abdurrahman Wahid. Lembaga ini didirikan di Jakarta pada 3 Juli 2000 atas prakarsa bersama sejumlah kalangan akademisi, pesantren, peneliti, dan aktivis sosial. Puan adalah kependekan dari Pesantren untuk Pemberdayaan Perempuan. Sementara, Amal Hayati berarti harapan kehidupan. Puan Amal Hayati bergerak dalam bidang penghapusan kekerasan terhadap perempuan melalui pesantren. Lembaga ini pada awal berdirinya dipimpin oleh Shinta Nuriyah Abdurrahman Wahid dan dibantu oleh Mansour Fakih (alm.), Husein Muhammad, Bunda Sri Sugiri, Maria Ulfah (Fatayat NU), dan Badriyah Fayumi. Kemudian lembaga ini diperkuat oleh Nazaruddin Umar, M. Mahfud MD, Luthfi Fathullah, Lies Marcoes-Natsir, dan Nursyahbani Kacasungkana.[45]

---

[44] Ibid., 80.
[45] Ibid., 81-82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sampai hari ini, Puan Amal Hayati mempunyai jaringan dengan sejumlah pesantren di Jawa dan luar Jawa. Beberapa diantaranya adalah Pesantren Dar al-Tauhid Cirebon, Pesantren Cipasung Tasikmalaya, Pesantren Nurul Islam Jember, Pesantren Aqidah Asyumi Sumenep, Pesantren Al-Ishlahiyah Malang, Pesantren Al-Nur Bekasi, Pesantren Al-Hamidiyah Depok, Pesantren Al-Mukhlisin Bogor, Pesantren Al-Sakinah Indramayu, dan Pesantren Al-Kinaniyah Jakarta.[46]

Disamping melakukan pelatihan dan sosialisasi tentang penghapusan kekerasan terhadap perempuan bagi para kiai dan bu nyai pesantren, Puan Amal Hayati juga membentuk Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) untuk mempelajari dan mengkaji secara kritis terhadap kitab-kitab yang menjadi rujukan pesantren dalam masalah perempuan. Salah satunya adalah kajian terhadap kitab *Sharḥ 'Uqūd al-Lujjain fī Bayān Huqūq al-Zaujain*, karya Imam Nawawī al-Bantānī. Hasil kajian FK3 ini kemudian diterbitkan dalam sebuah buku yang berjudul *Ta'līq wa Takhrīj 'ala Sharḥ 'Uqūd al-Lujjain* (Catatan dan Penilaian atas *Sharḥ 'Uqūd al-Lujjain*). Kitab ini sengaja ditulis dalam bahasa Arab dan diterbitkan untuk para kiai, bu nyai, dan santri pesantren. Kemudian kitab ini ditulis dalam versi bahasa Indonesia dengan judul *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri: Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujjain.* Puan Amal Hayati juga menerbitkan buku ini dalam versi akademis dengan judul *Kembang Setaman Perkawinan.*[47]

Di dalam kitab tersebut, para aktivis menemukan fakta-fakta ilmiah yang tidak pernah mereka ketahui ketika belajar kitab *Sharḥ 'Uqūd al-Lujjain fī Bayān*

[46] Ibid.
[47] Ibid., 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Huqūq al-Zaujain. Di dalam kitab tersebut ternyata terdapat 33% hadits yang diklasifikasikan sebagai *mauḍū'* (palsu), sebagian ulama menyebutnya dengan istilah *lā aṣla lahu* (tidak ada dasar dan sumbernya) atau tidak ditemukan sumbernya. Kemudian, sebanyak 22% termasuk kategori *ḍa'īf* (lemah) dan sisanya *ṣaḥīh* atau *ḥasan.*[48]

Pada saat yang sama, lembaga-lembaga yang berada di lingkungan komunitas NU, seperti Fatayat NU, Lakpesdam NU, Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF), dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) di Yogyakarta, juga menjalan program yang sama. Para pengurus Fatayat NU (organisasi perempuan muda NU) cukup lama melakukan beragam aktivitas penguatan kapasitas kaum perempuan muda NU di tingkat pusat dan di daerah-daerah. Fatayat secara konsisten dan terus-menerus mensosialisasikan hak-hak perempuan, hak sosial, politik, dan ekonomi perempuan, serta kesehatan reproduksi perempuan..[49]

Lakpesdam NU menjalankan program pendidikan keulamaan untuk para fungsionaris NU pada tingkat cabang. Beberapa ulama muda dari cabang-cabang ditraining dalam pendidikan pengkaderan keulamaan dan kebangsaan. Sementara Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) melaksanakan program penguatan hak-hak reproduksi perempuan bagi kalangan pengganti (*badal*) kiai. Program ini dapat dikatakan sangat sukses karena berhasil menanamkan pengetahuan dan kesadaran baru tentang relasi laki-laki dan perempuan di kalangan kiai-kiai muda

[48] Ibid., 63.
[49] Ibid., 74-78. Lihat juga Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, 397-398.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan ustadz-ustadz senior di lingkungan pesantren NU di Yogyakarta dan Jawa Tengah.[50]

Sejumlah lembaga di atas adalah pelopor bagi usaha-usaha sosialisasi wacana agama dan gender yang umumnya dikelola para santri dan alumni pesantren, sebagian bahkan sudah aktif menjadi kiai atau pengasuh di pesantrenya. Dalam waktu yang cukup singkat, wacana agama dan gender telah menyebar cukup pesat ke pesantren-pesantren di daerah-daerah. Sebagian putra-putri kiai dan para santri yang telah mengikuti pelatihan dan pendidikan di sejumlah LSM, baik di Jakarta, Yogyakarta, dan tempat lain, kemudian mendirikan lembaga sosial yang bergerak di dalam isu yang sama dengan konsentrasi yang beragam di daerah dan pesantren masing-masing. Dan tampaknya, melalui sosialisasi wacana dan gerakan gender inilah, kalangan LSM tersebut telah berhasil menggunakannya sebagai strategi perlawanan terhadap wacana fikih patriarki yang dominan di dalam kitab-kitab kuning yang menjadi rujukan kalangan pesantren.

D. Dasar Pemikiran Pembentukan FMP3 Jatim

Kegiatan *Baḥth al-Masā'il* Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur dibentuk sebagai perwujudan kepedulian kalangan pesantren dalam menyikapi, menjawab, dan mencari solusi dari segala permasalahan yang berkembang di tengah-tengah masyarakat, khususnya di Jawa Timur. Kegiatan FMP3 Jatim dalam bentuk *Baḥth al-Masā'il* atau kajian

[50] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fikihadalah salah satu langkah alternatif yang dapat menjembatani terselesaikannya problematika sosial-keagamaan di masyarakat sehingga keresahan masyarakat yang menanti jawaban problematika tersebut akan terjawab.[51]

FMP3 Jatim memilih *Baḥth al-Masā'il* sebagai basis utama aktivitasnya karena ia lahir dari rahim pesantren salaf yang memiliki tradisi *Baḥth al-Masā'il*. Tradisi ini telah mengakar bertahun-tahun silam dan berperan sebagai tradisi keilmuan Nahdlatul Ulama (NU) dan kalangan Islam tradisional pada umumnya. Melalui tradisi ini, berbagai problem keagamaan dan kehidupan keseharian dicarikan solusinya. Bahkan sejumlah kebijakan strategis dan rekomendasi Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) juga sering kali bermula dari hasil keputusan *Baḥth al-Masā'il*.[52]

Selain itu, FMP3 Jatim merupakan media komunikasi antar pesantren yang diprakarsai oleh sebagian kiai dan ustadz Pondok Pesantren Putri Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri dan beberapa pesantren lain di wilayah eks-Karesidenan Kediri atas restu dan dukungan segenap kiai (*mashāyīkh*) dan bu nyai masing-masing pesantren yang bersangkutan. FMP3 Jatim ini juga bertujuan untuk mempererat tali silaturrahim para kiai, bu nyai dan para santri antar pesantren putri di Jawa Timur dalam rangka menyatukan visi dan misi agama guna mempertahankan ajaran Islam yang berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-*

[51] Proposal Kegiatan FMP3 Jatim Tahun 2003.
[52] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jamā'ah karena dewasa ini marak serangan-serangan pemikiran dari berbagai pihak yang diarahkan pada kelompok *Ahl al-Sunnah wa al- Jamā'ah* ini.[53]

Sebagai bentuk kepedulian terhadap hal-hal di atas, FMP3 Jatim mengupayakan kajian-kajian fikih yang dikemas dalam forum *Baḥth al-Masā'il* antar pondok pesantren putri se-Jawa Timur. Forum ini juga berfungsi sebagai wahana pelatihan bagi santri putri untuk berfikir dan bersikap cerdas serta seimbang di dalam merumuskan kejelasan hukum yang telah digariskan oleh agama yang bersinggungan dengan masalah-masalah aktual di masyarakat pada saat ini, baik masalah ibadah, sosial, ekonomi, budaya, maupun politik.[54] Forum ini dimaksudkan untuk mendidik dan mengkader para santri putri guna menjadi calon-calon ulama perempuan yang dapat memahami dan menjawab persoalan sosial-keagamaan pada umumnya, dan persoalan keperempuanan khususnya, di tengah langkanya ulama perempuan.[55]

Kegiatan *Baḥth al-Masā'il* yang dilakukan oleh FMP3 Jatim ini embrionya berasal dari kegiatan dialog interaktif dan tanya jawab seputar persoalan sosial-keagamaan yang dilaksanakan oleh para bu nyai Pengurus Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI) Putri[56] di Wilayah Kota Kediri dan Kabupaten Kediri. RMI Putri Kota Kediri pertama kali dipimpin oleh Bu Nyai Hj. Qoni'atuz Zahroh Sa'id dari PP. As-Sa'idiyah Jamsaren Kota Kediri dan

---

[53] Ibid.
[54] Ibid.
[55] KH. Reza Ahmad Zahid, *Wawancara,* Kota Kediri, 5 Juni 2018.
[56] Para bu nyai tersebut diantaranya adalah Bu Nyai Hj. A'isyah Ahmad Hafidz (alm.) (PP. Hidayatus Sholihin Turus Kab. Kediri), Bu Nyai Hj. Qoni'atuz Zahro Sa'id (PP. As-Sa'idiyah Jamsaren Kota Kediri), Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih (PP. Darussalam Sumbersari Pare Kab. Kediri). K. Anang Darunnaja, *Wawancara,* Kota Kediri 5 Juli 2018. dan K. Ibrahim Abdul Hafidz, *Wawancara,* Kab. Kediri, 5 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekarang dipimpin oleh Bu Nyai Hj. Ana 'Ainaul Mardliyah dari PP. Salafiy Terpadu Ar-Risalah Lirboyo Kota Kediri. Sementara RMI Putri Kabupaten Kediri pertama kali dipimpin oleh Bu Nyai Hj. A'isyah Ahmad Hafidz (alm.)[57] dari PP. Hidayatus Sholihin Turus Kab. Kediri dan sekarang dipimpin oleh Bu Nyai Hj. Noer Chalida dari PP. Al-Badriyah Al-Hikmah Purwoasri Kab. Kediri.[58]

Para bu nyai tersebut mendapat mandat dari Pengurus Pusat Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI) untuk menggalakkan kegiatan Unit Pemberdayaan Pondok Pesantren Putri (UP4) di wilayah Jawa Timur, khususnya di daerah eks-Karesidenan Kediri pada sekitar tahun 1997-an.[59]Unit Pemberdayaan Pondok Pesantren Putri (UP4) merupakan bagian dari RMI yang dibentuk secara khusus untuk pemberdayaan pondok pesantren putri. Namun karena istilah ini dipandang kurang familiar maka atas restu para pengurus RMI istilah UP4 diganti dengan istilah RMI Putri.[60]Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI) merupakan lembaga yang bertugas untuk melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama di bidang pengembangan pondok pesantren dan pendidikan keagamaan. Dengan demikian, kegiatan ini merupakan bagian dari upaya kalangan bu nyai di lingkungan pesantren yang secara langsung terafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU) untuk pemberdayaan kalangan santri perempuan.

---

[57] Bu Nyai Hj. A'isyah Ahmad Hafidz (alm.) adalah adik kandung KH. M. Anwar Manshur, pengasuh PP. Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri sekarang.
[58] K. As'adurrofiq, *Wawancara,* Kab. Kediri, 5 Juli 2018.
[59] Mandat tersebut telah diberikan sekitar tahun 1994-an, namun baru dapat dilaksanakan sekitar tahun 1997-an. K. Anang Darunnaja, *Wawancara,* Kota Kediri, 5 Juli 2018. dan K. Ibrahim Abdul Hafidz, *Wawancara,* Kab. Kediri 5 Juli 2018.
[60] Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih[61], kegiatan dialog interaktif dan tanya jawab seputar persoalan sosial-keagamaan yang digagas oleh RMI Kota dan Kabupaten Kediri tersebut dimaksudkan untuk mendidik dan mengkader para santri putri agar dapat menjadi kader-kader ulama perempuan yang dapat memahami dan menjawab persoalan sosial-keagamaan pada umumnya, dan persoalan perempuan khususnya, ketika lulus dari pesantren dan sesudah terjun di dalam masyarakat. Kegiatan ini digunakan sebagai media untuk mencetak kader-kader ulama perempuan yang dirasa masih sedikit sekalipun di lingkungan pesantren itu sendiri.[62]

Bu Nyai Hj. Qoni'atuz Zahro Sa'id menambahkan bahwa kegiatan dialog interaktif dan tanya jawab seputar persoalan sosial-keagamaan tersebut disamping digunakan sebagai media pengkaderan ulama perempuan juga digunakan sebagai media silaturrahim di antara bu nyai dari berbagai pesantren putri yang terafiliasi ke dalam RMI Kota dan Kabupaten Kediri. Kegiatan ini dimaksudkan untuk semakin mempererat tali silaturrahim di antara bu nyai karena dilaksanakan secara bergiliran di antara pesantren putri di wilayah eks-Karesidenan Kediri.[63]

Menurut Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, kegiatan ini merupakan kegiatan perjuangan para bu nyai yang membutuhkan banyak pengorbanan. Pengorbanan dimaksud adalah status ibu rumah tangga yang disandang oleh para bu nyai. Di tengah kesibukan sebagai ibu rumah tangga dan sekaligus harus mendampingi

---

[61] Beliau pernah mengikuti pendidikan kader ulama perempuan Rahima pada tahun 2005. Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.
[62] Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.
[63] Bu Nyai Hj. Qoni'atuz Zahro Sa'id, *Wawancara,* Kota Kediri, 16 Oktober 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

para kiai untuk mengasuh pesantren masing-masing, para bu nyai tersebut tetap memiliki semangat untuk mengadakan kegiatan tersebut. Bahkan tidak jarang di dalam melaksanakan kegiatan tersebut juga disertai dengan kegiatan mengasuh anak yang memang sudah menjadi beban tanggung-jawabnya sebagai ibu rumah tangga.[64]

Semangat pemberdayaan tersebutdisebabkan oleh kenyataan bahwa pesantren, dalam beberapa hal, sudah banyak mengalami perubahan dan pergeseran, terutama tingkat penerimaan dan penghargaan lembaga ini terhadap eksistensi kaum perempuan. Paling tidak itu terjadi dalam 2 (dua) dekade terakhir ini. Kini, pesantren tidak lagi sebagai lembaga pembatas hak-hak perempuan dalam keilmuan, bahkan pada tingkat tertentu, pesantren menjadi penganjur hak-hak perempuan. Ini diakibatkan oleh persentuhan mereka dengan pihak luar, terutama pemerintah (sistem pendidikan yang tidak segregatif) dan kalangan lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang bergerak dalam bidang pemberdayaan hak-hak perempuan dan kesetaraan gender.[65]

Selain itu, terdapat dua keputusan penting yang terjadi di internal NU, ormas yang menjadi afiliasi kalangan pesantren, khususnya yang tergabung dalam RMI putri di wilayah eks-Karesidenan Kediri tersebut, yang secara tidak langsung ikut mempengaruhi semangat pemberdayaan yang sedang menggejolak di kalangan bu nyai tersebut. Kedua keputusan tersebut adalah:

---

[64] Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.
[65] Lihat Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, 324.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Keputusan *Baḥth al-Masā'il al-Dīniyyah al-Mauḍū'iyyah*[66] tentang Kedudukan Wanita dalam Islam pada Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama Tahun 1997 di Lombok. Pada keputusan tersebut dinyatakan bahwa di Islam wanita mendapatkan tempat yang mulia, tidak seperti yang dituduhkan oleh sementara masyarakat bahwa Islam menempatkan wanita sebagai subdominan dalam tatanan kehidupan masyarakat. Kedudukan mulia kaum wanita itu ditegaskan dalam banyak hadits, diantaranya di dalam hadits yang artinya: "surga itu berada di bawah telapak kaki ibu", serta hadits yang menyebutkan bahwa seorang sahabat bertanya kepada Rasulullah saw tentang siapa yang paling berhak mendapat perlakuan terbaik, Rasulullah saw menjawab "ibumu" diulang sebanyak 3 (tiga) kali, baru "bapakmu". Islam memberikan hak wanita yang sama dengan laki-laki untuk memberikan pengabdian yang sama kepada agama, nusa, bangsa, dan negara, berdasarkan al-Qur'an surat al-Mukmin (40):40, Āli 'Imrān (3): 195, al-Nahl (14):97, al-Ahzāb (33): 35, dan beberapa hadits Nabi saw. Ayat-ayat dan hadits tersebut adalah sebuah realitas pengakuan Islam terhadap hak-hak wanita secara umum dan anugerah kemuliaan dari Allah SWT.[67]

Persoalan yang muncul kemudian bahwa sekalipun Islam telah mendasari penyadaran integratif tentang wanita tidak berbeda dalam beberapa hal dengan laki-laki, namun pada kenyataannya prinsip-prinsip

---

[66] *Baḥth al-Masā'il* terkait problem keagamaan tematik.

[67] Imam Ghazali Sa'id dan A. Ma'ruf Asrori (Peny.), *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-1999 M.* (Surabaya: LTN NU Jawa Timut dan Diantama, 2005), 623-626.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam tentang wanita tersebut telah mengalami distorsi. Kita tidak bisa menutup mata bahwa masih banyak manusia yang mencoba mengingkari kelebihan yang dianugerahkan Allah SWT kepada wanita. Pengaruh kultur yang masih bersifat patrilineal dan kenyataan pada tingkat perbandingan proporsional antara laki-laki dan wanita ditemukan bahwa laki-laki (karena kondisi sosial dan budaya) memiliki kelebihan atas wanita, yang pada gilirannya telah menafikan atau mengurangi prinsip-prinsip mulia tentang wanita yang kemudian menjadi prinsip-prinsip yang kemudian tidak diperhatikan. Oleh karena itu, di tengah-tengah arus perubahan yang menggejala di berbagai belahan dunia yang pada prinsipnya menuntut kembali hak-hak sebenarnya dari wanita, maka umat Islam perlu meninjau dan mengkaji ulang anggapan-anggapan yang merendahkan wanita karena distorsi budaya, berdasarkan prinsip-prinsip kemuliaan Islam atas wanita.[68]

Harus diakui bahwa memang ada perbedaan fungsi laki-laki yang disebabkan oleh perbedaan kodrati/fitri. Sementara di luar itu, ada peran-peran non-kodrati dalam kehidupan bermasyarakat yang masing-masing (laki-laki dan perempuan) harus memikul tanggungjawab bersama dan harus dilaksanakan dengan saling mendukung satu sama lain, sebagaimana firman Allah SWT dalam surat al-Taubah (9):71. Peran domestik wanita, yang hal itu merupakan kesejatian kodrat wanita seperti sebagai pendidik yang pertama dan utama bagi anak-anak mereka, hamil, melahirkan, menyusui, dan fungsi lain dalam keluarga, memang tidak mungkin digantikan oleh laki-

[68] Ibid., 626.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

laki (sebagaimana Firman Allah SWT dalam surat al-Shūrā (42):49). Islampun telah mengatur hak dan kewajiban wanita dalam hidup berkeluarga yang harus diterima dan dipatuhi oleh masing-masing suami-isteri. Akan tetapi, ada peran publik wanita, dimana wanita sebagai anggota masyarakat dan warga negara yang mempunyai hak bernegara dan berpolitik, telah menuntut wanita harus melakukan peran sosialnya yang lebih tegas, transparan, dan terlindungi.[69]

Dalam konteks peran-peran publik menurut prinsip-prinsip Islam, wanita diperbolehkan untuk melakukan peran-peran tersebut dengan konsekwensi bahwa ia dapat dipandang mampu dan memiliki kapasitas untuk menduduki peran sosial dan politik tersebut. Dengan kata lain, kedudukan wanita dalam proses sistem negara-bangsa telah terbuka lebar, terutama perannya dalam masyarakat majemuk ini, dengan tetap mengingat bahwa kualitas, kapasitas, kapabilitas, dan akseptabilitas harus menjadi ukuran, sekaligus tanpa melupakan fungsi kodrati wanita sebagai sebuah keniscayaan. Partisipasi wanita dalam sektor non-kodrati merupakan wujud tanggungjawab NU dalam ikut memprakarsai transformasi kultur kesetaraan yang pada gilirannya mampu menjadi dinamisator pembangunan nasional dalam era globalisasi dengan memberdayakan wanita Indonesia pada proporsi yang sebenarnya.[70]

2. Keputusan *Baḥth al-Masā'il al-Dīniyyah al-Mauḍū'iyyah* tentang Islam dan Kesetaraan Gender pada Muktamar XXX Nahdlatul Ulama Tahun 1999 di

[69] Ibid., 626-627.
[70] Ibid., 627.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

PP. Lirboyo Kota Kediri Jawa Timur. Di dalam keputusan tersebut dinyatakan bahwa pada dasarnya Islam adalah agama yang menekankan spirit keadilan dan keseimbangan (*tawāzun*) dalam berbagai aspek kehidupan. Relasi gender dalam masyarakat yang cenderung kurang adil merupakan kenyataan yang menyimpang dari spirit Islam yang menekankan pada keadilan. Terdapat 3 (tiga) masalah yang menjadi halangan terciptanya "relasi gender" yang lebih adil, yaitu bidang yang berkaitan dengan teologi (pandangan agama), kebudayaan (persepsi masyarakat), dan politik.[71]

Di bidang teologi, terdapat penafsiran keagamaan terhadap ayat atau hadits yang tidak sesuai dengan prinsip keadilan gender, sebaliknya malah bias pada laki-laki. Dalam penafsiran ini, perempuan didudukkan pada posisi yang lebih rendah dari laki-laki. Sumber dari penafsiran ini antara lain adalah kata "*qawwāmūna*" dalam surat al-Nisā' (4): 34 serta hadits "*Lan yufliḥa qaumun wallaw amrahum imra'atan*". Ayat dan hadits tersebut ditafsirkan menurut referensi Islam yang menegaskan kedudukan laki-laki yang lebih tinggi dari perempuan. Dari sudut pandang penafsiran ini pula, terdapat pemahaman mengenai 2 (dua) wilayah yang terpisah antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki berada di wilayah publik atau wilayah muamalah, sementara perempuan berada di wilayah domestik atau rumah tangga.[72]

Di bidang kebudayaan, terdapat apa yang disebut kebudayaan patriarki, yaitu kebudayaan yang memapankan peran laki-laki untuk melakukan apa saja dan menentukan apa saja, disadari atau tidak. Sebaliknya

[71] Ibid., 649.
[72] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kaum perempuan berada pada posisi subdominan, yaitu tunduk pada laki-laki. Perempuan juga dianggap hanya layak berada di wilayah domestik, sesuai dengan pandangan bahwa perempuan sebagai teman di belakang atau di balik wilayah publik yang ditempati laki-laki.[73]

Di bidang politik, terdapat praktik-praktik politik yang mendiskriminasikan perempuan. Di setiap instansi formal, kehadiran perempuan sangat marjinal. Akibat ketidakterwakilan perempuan sangat marjinal. Akibat ketidakterwakilan perempuan pada pusat-pusat "kekuasaan", maka pengambilan keputusan sering mengabaikan isu yang menjadi perhatian kaum perempuan, baik di dalam sektor politik maupun sosial. Perempuan hanya menjadi obyek dari sistem politik yang dibangun secara sepihak oleh kaum laki-laki.[74]

Untuk mengatasi ketiga masalah itu, maka diperlukan upaya terus-menerus untuk:[75]

a. Menafsirkan ulang beberapa nuktah dalam pemahaman keagamaan. Karena adanya perkembangan dalam masyarakat yang menuntut terciptanya keadilan gender, maka penafsiran kembali paham keagamaan yang bias laki-laki merupakan keharusan yang tidak bisa dielakkan. Dalam kaitan ini, maka beberapa hal perlu dilakukan:
   1) Menggunakan pendekatan historis, sosiologis, dan antropologis untuk memahami ayat atau hadits yang berkaitan dengan soal gender.

[73] Ibid.
[74] Ibid., 649-650.
[75] Ibid., 650-651.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penafsiran-penafsiran dalam khazanah fikih yang bias laki-laki hendaknya dilihat sebagai cerminan dari kondisi sosial tertentu yang masih mendudukkan laki-laki pada posisi dominan. Ketika kondisi sosial dan budaya berubah, tuntutan terciptanya sistem sosial dan kebudayaan berubah, dan tuntutan terciptanya sistem sosial yang adil (bebas dari diskriminasi gender) muncul, maka penafsiran ayat dan hadits itu juga harus mempertimbangkan penafsiran baru sesuai kaidah-kaidah yang berlaku.

2) Sesuai dengan prinsip keadilan gender serta prinsip umum Islam mengenai keadilan, maka diskriminasi atas perempuan dalam posisi publik tidak bisa dibenarkan. Kepemimpinan perempuan merupakan hak yang dimiliki oleh perempuan, serta dengan hak yang sama juga dimiliki oleh laki-laki. Ayat tentang kedudukan laki-laki sebagai "*qawwām*" dalam surat al-Nisā' (4): 34 hendaknya diletakkan dalam konteks hubungan domestik dalam rumah tangga sehingga tidak bisa digunakan untuk menghalangi hak perempuan atas posisi-posisi publik.

3) Penafsiran atas ayat dan hadits yang berhubungan dengan gender tidak hanya dianggap sebagai bagian dari "agama" itu sendiri, tetapi memerlukan ijtihad yang kedudukannya adalah relatif dan tergantung pada perkembangan masyarakat yang terus berubah.

4) Dibutuhkan penafsiran agama yang lebih sesuai dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan gender untuk mengatasi diskriminasi atas

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan di berbagai sektor kehidupan. Dengan kata lain, kebutuhan untuk membangun "*fiqh al-nisā'*" yang membela hak-hak perempuan kian mendesak searah dengan tuntutan terciptanya sistem sosial yang adil dan demokratis.

5) Islam sejak awal telah menunjukkan komitmen yang besar untuk memberdayakan martabat perempuan lewat pemberian wewenang *taṣarruf* atau transaksi ekonomi. Hal ini karena Islam sadar bahwa terpuruknya martabat perempuan antara lain disebabkan oleh lemahnya kedudukan ekonominya dalam masyarakat. Pemberdayaan perempuan juga harus dimulai dari pemberdayaan ekonominya, dan oleh karena itu menuntut pemberian ruang yang lebih luas bagi perempuan untuk masuk ke wilayah publik.

b. Melihat kembali secara kritis paham-paham kebudayaan yang bias laki-laki (kebudayaan patriarki). Dalam kaitan ini, maka perlu dilakukan hal-hal berikut:[76]

1) Pandangan mengenai perempuan yang hanya layak menempati wilayah domestik, sementara laki-laki berhak atas wilayah publik, hendaknya dilihat sebagai hasil sosialisasi masyarakat yang berlangsung selama ini. Pandangan itu bukan sesuatu yang sifatnya alamiah yang bermula dari perbedaan biologis antara perempuan dan laki-laki tetapi dibentuk sendiri oleh masyarakat. Oleh karena itu, jika keadaannya berubah, maka pembagian yang tidak adil seperti itu

[76] Ibid., 651.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga bisa diubah sesuai dengan kebutuhan terciptanya relasi gender yang lebih adil dan seimbang.

2) Perbedaan biologis karena kelamin yang berbeda adalah perbedaan alamiah yang tetap dan sudah begitu adanya (*given*). Akan tetapi pembagian tugas antara perempuan sebagai penjaga wilayah domestik dan laki-laki sebagai penjaga wilayah publik adalah bersifat sosial yang sifatnya berubah terus-menerus. Mencampuradukkan antara perbedaan tugas sosial sebagai fakta alamiah dengan perbedaan tugas sosial sebagai fakta kebudayaan harus dihindari.

3) Pandangan tentang perempuan yang tidak layak menduduki *al-imāmah al-'uẓmā*(kepemimpinan puncak, presiden misalnya) sebetulnya sudah tidak sesuai dengan perkembangan dalam masyarakat modern. Dalam masyarakat modern, kepemimpinan bukan masalah "pribadi" (*al-za'āmah al-shakhṣiyyah*) tetapi sudah merupakan sesuatu yang terlembaga (*niẓām*). Oleh karena itu, yang menjadi tantangan ke depan adalah bagaimana membangun struktur kepemimpinan dan politik yang lebih mengedepankan aspek-aspek feminimitas atau keperempuanan yang bersandar pada nilai-nilai kasih sayang, solidaritas, keseimbangan, dan kedamaian (*non-violence*). Di sisi lain adalah bagaimana membangun sistem politik yang meminimalisir ekses nilai-nilai maskulinitas atau kelaki-lakian yang bersandar pada nilai-nilai kekerasan, dominasi, dan pemisahan yang ketat antara wilayah domestik dan publik.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Merombak praktik-praktik politik yang mendiskriminasi perempuan. Dalam kaitan ini, perlu dilakukan hal-hal berikut:[77]

1) Membangun sistem sosial dan politik yang demokratis dan bebas dari diskriminasi gender dengan mengedepankan 5 (lima) prinsip berikut: a) persamaan (*musāwah* atau *equality*), b) keadilan (*'adālah* atau *justice*), c) kebebasan (*ḥurrīyah* atau *freedom*), d) menghindari penggunaan kekerasan (*exluding the use of force*), dan e) berkemampuan (*al-qudrah*).

2) Hendaknya ada semacam "aksi afirmatif" (*affirmative action*) atas kaum perempuan dengan memberikan peluang yang lebih banyak lagi kepada perempuan untuk menduduki posisi-posisi dalam pengambilan keputusan, seperti DPR/MPR.

3) Menonjolkan penggunaan kekerasan dalam menangani masalah-masalah politik mengakibatkan ekses yang kurang diperhatikan, yaitu jatuhnya perempuan sebagai korban utama dari penggunaan kekerasan itu. Oleh karena itu, penggunaan kekerasan dalam politik tanpa pertimbangan yang rasional tetap tidak bisa dibenarkan dalam keadaan apapun.

Kedua *Baḥth al-Masā'il* tersebut telah menunjukkan fenomena kehadiran kaum perempuan sebagai peserta dengan hak penuh sebagaimana para ulama atau kiai laki-laki. Keterlibatan mereka di dalam *Baḥth al-Masā'il al-Dīniyyah al-Mauḍū'iyyah* tentang Kedudukan Wanita dalam Islam pada Musyawarah

[77] Ibid., 652.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama Tahun 1997 di Lombok bahkan telah melahirkan keputusan yang mengejutkan. Keputusan Munas pada akhirnya melegitimasi kesetaraan laki-laki dan perempuan untuk melakukan peran-peran sosial-politik mereka masing-masing. Keputusan ini juga dikukuhkan di dalam *Baḥth al-Masā'il al-Dīniyyah al-Mauḍū'iyyah* tentang Islam dan Kesetaraan Gender pada Muktamar XXX Nahdlatul Ulama Tahun 1999 di PP. Lirboyo Kota Kediri Jawa Timur.[78]

Pada awalnya, dengan penuh semangat, para bu nyai tersebut secara aktif bergiliran mendampingi dan memandu kegiatan dialog interaktif dan tanya jawab tersebut. Namun, lambat laun dengan berjalannya waktu semangat tersebut mulai berkurang karena banyaknya masalah yang menghambat para bu nyai tersebut untuk terlibat secara aktif. Diantara masalah-masalah yang mengurangi semangat dan menghambat keaktifan para bu nyai tersebut adalah: Pertama, banyaknya urusan rumah tangga masing-masing bu nyai yang banyak menyita waktu dan perhatiannya. Kedua, Kesibukan para bu nyai untuk mendampingi para kiai dalam mengurus kepentingan pesantren masing-masing. Ketiga, Kurangnya dukungan para kiai / suami para bu nyai. Bahkan tidak jarang ada kiai yang justru ikut memprovokasi kiai lainnya agar bu nyainya tidak boleh aktif dalam kegiatan tersebut karena dianggap melawan tradisi pesantren yang patriarkis. Keempat,status *single parent* yang membebani para bu nyai karena meninggalnya kiai.[79]

---

[78] Lihat Husein Muhammad, "Bahtsul Masail NU dan Implementasi Demokrasi", *Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan,* Vol. 3 No. 2, (April-Juni, 2005), 15-16.
[79] Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masalah-masalah yang dihadapi oleh para bu nyai tersebutdisebabkan oleh pemahaman keagamaan bias gender sebagaimana dianut oleh mayoritas umat Islam, tanpa terkecuali di kalangan umat Islam Indonesia. Pemahaman bahwa posisi dan kedudukan perempuan memang rendah, yaitu lebih rendah dari laki-laki. Sebagai akibatnya, dalam realitas empirik di masyarakat Islam, posisi perempuan pada umumnya masih subdominan dan marginal. Masih banyak perempuan memikul beban kerja yang sangat berat dan melelahkan, mengalami dominasi, diskriminasi, eksploitasi, dan kekerasan, terutama kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).[80]

Dahulu, di berbagai negara muslim, tanpa terkecuali Indonesia, sebelum adanya kesadaran tentang persamaan peran gender, posisi perempuan sangat lemah. Kondisi mereka pada umumnya tidak berpendidikan, tidak memiliki skill dan keterampilan, tidak mengerti hak-hak sebagai manusia merdeka, tidak memiliki *bargaining position* (posisi tawar) dalam perkawinan karena sangat tergantung kepada suami, baik secara psikis maupun finansial, dan tidak banyak berkiprah di dunia publik, terutama di bidang politik. Akibatnya, perempuan hanya menjadi obyek dan bukan subyek dalam semua program pembangunan. Tidak heran jika mereka sangat rentan akan perlakuan eksploitasi dan kekerasan.[81]

Perempuan juga ditempatkan pada posisi inferior. Peran mereka terbatas sehingga akses untuk memperoleh kekuasaan juga terbatas, akibatnya perempuan

---

[80] Lihat Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), 14.
[81] Ibid., 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendapatkan status yang lebih rendah dari laki-laki. Sebagai ibu atau sebagai isteri, mereka memperoleh kesempatan yang terbatas untuk berkarya di luar rumah, penghasilan mereka sangat tergantung pada kerelaan laki-laki. Meskipun bersama dengan anggota keluarganya merasakan perlindungan yang diperoleh dari suaminya, hak-hak yang diperolehnya jauh lebih terbatas daripada hak-hak yang dimiliki suaminya.[82]

Di dalam pengalaman sehari-hari, antara laki-laki dan perempuan senantiasa terjadi konflik dan "ketegangan gender". Perempuan tetap memiliki keinginan untuk bergerak secara leluasa guna meningkatkan status dan rasa percaya diri tetapi budaya dalam masyarakat membatasi keinginan mereka, terutama bagi mereka yang telah kawin, apalagi jika sudah mempunyai anak. Pada saat itu, perempuan menghadapi beban ganda (*double burden*). Di satu sisi mereka perlu berusaha sendiri, tetapi di sisi lain mereka harus lebih konsisten mengasuh anak dan mengurus keluarga. Laki-laki lebih leluasa melakukan berbagai kegiatan produktif, selain karena mereka terbebas dari fungsi-fungsi reproduksi seperti mengandung, melahirkan, menyusui, menstruasi, juga budaya masyarakat menuntut laki-laki untuk berperan lebih besar di sektor non-keluarga (*non-family role obligation*).[83]

Upaya regenerasi sudah dilakukan oleh para bu nyai untuk menggantikan peran mereka di dalam kegiatan tersebut, namun tidak memperoleh hasil yang memuaskan. Ketidakberhasilan upaya regenerasi tersebut disebabkan oleh

---

[82] Lihat Allan G. Johnson, *Human Arrangements: an Introduction to Sociology* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Publisher, 1986), 399-400.
[83] Ibid., 400-401.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kendala-kendala sebagai berikut: Pertama,kesibukan masing-masing bu nyai di dalam mengurus rumah tangga dan pesantren masing-masing. Kedua, sulitnya mencari figur pengganti para bu nyai tersebut karena calon penggantinya (biasanya putri kiai) dianggap kurang mampu dan kompeten. Ketiga,jika ditemukan pengganti figur para bu nyai tersebut, maka tidak akan bertahan lama dan tidak aktif kembali jika telah menikah karena alasan harus mengikuti suaminya.[84]

Kendala-kendala yang dihadapi oleh para bu nyai tersebutsecara tidak langsung dipengaruhi oleh tradisi pesantren yang selama ini memandang kedudukan perempuan di pesantren bukan untuk memperdalam ilmu, mereka belajar hal-hal yang berkaitan dengan kesiapannya sebagai calon isteri yang shalihah. Hal itu bisa kita lihat dari materi-materi pelajaran yang diajarkan untuk santri perempuan, terutama di pesantren-pesantren yang belum tersentuh pendidikan umum. Mereka diajari kitab-kitab sederhana yang isinya lebih banyak tentang panduan menjadi perempuan dan isteri shalihah. Kajian tafsir, hadits, dan ilmu-ilmu lainnya yang diajarkan kepada mereka disesuaikan dengan kapasitas keperempuanan mereka. Kapasitas keperempuanan yang umum dipahami oleh kalangan pesantren adalah perempuan sebagai pendukung kaum laki-laki. Sebagai pendukung, maka mereka tidak perlu memiliki kemampuan keagamaan yang setara dengan laki-laki. Biarlah nanti suami-suami mereka yang akan mengajarkan agama pada mereka.[85]

---

[84] Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.
[85] Lihat Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam,* 323.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih jauh, bahkan Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih menyatakan bahwa sulitnya mencari figur pengganti para bu nyai tersebut karena para kiai muda (*gus*)[86] lebih mengutamakan faktor kecantikan fisik daripada faktor kapasitas dan kapabilitas pendidikan keagamaan di dalam memilih isteri yang akan diperankan sebagai bu nyai di pesantrennya masing-masing. Sehingga sangat sulit untuk mengharapkan para isteri kiai muda tersebut menjadi bu nyai yang memiliki kemampuan dan keinginan untuk ikut serta mendampingi para santri di dalam kegiatan tersebut.[87]

Namun, hal tersebut merupakan sesuatu yang wajarkarena bu nyai bukan merupakan antitesis dari kiai. Jika seorang kiai adalah seorang laki-laki yang memiliki kapasitas keilmuan keagamaan yang mumpuni (menguasai kitab kuning) dan menggunakan pesantren sebagai basis sosialnya, maka keberadaan bu nyai pada umumnya sama sekali tidak demikian. Untuk menjadi kiai, misalnya, harus memiliki beberapa syarat: *Pertama,* pemahamannya tentang ilmu agama tidak diragukan. *Kedua,* komitmen moral yang tinggi. *Ketiga,* kedua hal tersebut harus mendapat pengakuan dari masyarakatnya. Tidak demikian dengan bu nyai, seorang perempuan langsung mendapat predikat bu nyai jika ia menikah dengan seorang kiai. Jadi, bu nyai adalah kategori kebudayaan yang tidak berkaitan dengan dunia keilmuan dan keagamaan, tetapi berkaitan dengan dunia perkawinan. Dengan demikian, posisi bu nyai di dalam pesantren tidak terlalu

---

[86] Sebutan lengkapnya adalah "agus" namun dalam penyebutannya biasanya dipersingkat menjadi "gus". Agus merupakan status yang disematkan (*ascribed*) kepada para anak laki-laki kiai dan menempel karena adanya figur kiai. Status ini bukan merupakan jenis status yang diperjuangkan dan fungsional, seorang anak laki-laki kiai langsung mendapat predikat "agus" sebagaimana anak perempuan kiai mendapat predikat "ning".

[87] Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sentral sebagaimana posisi kiai. Ketidaksentralan inilah yang menyebabkan posisi bu nyai tidak terlalu berarti di lingkungan pesantren. Tanpa kehadiran bu nyai, pesantren tidak akan berhenti. akan tetapi tanpa kiai, pesantren akan mati. Oleh karena itu, peran kelompok perempuan dengan representasi tertingginya sebagai bu nyai tidak terlalu menonjol dan sama sekali tidak diperhitungkan di lingkungan pesantren.[88]

Karena semakin berkurangnya keaktifan para bu nyai yang berakibat kepada kevakuman kegiatan dialog interaktif dan tanya jawab ini, maka para bu nyai sepakat untuk menyerahkan keberlangsungan kegiatan ini kepada para kiai dan ustadz yang tergabung dalam Forum Musyawarah Pondok Pesantren (FMPP) Putra Se-Jawa Madura sehingga disepakati bahwa kegiatan dialog interaktif dan tanya jawab RMI Putri Kota dan Kabupaten Kediri diformalkan menjadi FMP3 Jatim, dengan kegiatan utama *Baḥth al-Masā'il.*[89]FMP3 Jatim dibentuk pada tahun 2003 dan pertama kali menyelenggarakan *Baḥth al-Masā'il* pada tanggal 3 Agustus 2003 di Pondok Pesantren Putri "As-Sa'idiyah" Jamsaren Kota Kediri.[90]

---

[88] Lihat Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam,* 318-319.

[89] Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018. dan K. Anang Darunnaja, *Wawancara,* Kota Kediri, 5 Juli 2018.

[90] FMP3 Jatim pertama kali dipimpin oleh KH. Atho'illah Sholahuddin Anwar (Ketua Dewan Penasehat) dan Ust. Nur Salim Habibi (Ketua Umum Dewan Harian) dan sekarang dipimpin oleh KH. Atho'illah Sholahuddin Anwar (Ketua Dewan Penasehat) dan KH. M. Adibussholeh Anwar (Ketua Umum Dewan Harian). KH. Atho'illah Sholahuddin Anwar, *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018 dan Dokumen FMP3 Jatim Tahun 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV
PROSES PEMBENTUKAN FIKIH PEREMPUAN PADA FORUM MUSYAWARAH PONDOK PESANTREN PUTRI SE-JAWA TIMUR

A. Pembentukan Fikih Perempuan dalam*Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim

Sebagaimana disebutkan pada Bab III bahwa kegiatan *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim diprakarsai oleh sebagian kalangan kiai dan ustadz dari Pondok Pesantren Putri Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri, maka kegiatan ini tidak dapat dilepaskan dengan tradisi *Baḥthal-Masā'il* di Pondok Pesantren ini. Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi-ien Lirboyo Kota Kediri, membentuk*Lajnah Baḥthal-Masā'il* (LBM) sebagai ikhtiar untuk meningkatkan kualitas dan kreativitas santri.Melalui lembaga ini, pengembangan kajian kitab kuning dan forum-forum kajian ilmiah yang lain juga dilakukan. Kegiatan ini dimaksudkan agar mereka siap dan mampu menjawab masalah-masalah *waqī'iyyah*, yaitu masalah-masalah yang tumbuh dan berkembang di masyarakat.[1]

Secara global, terdapat tiga program utama LBM, yaitu:

1. Program *Sorogan*. Program ini dimaksudkan sebagai bentuk usaha untuk memberikan bimbingan dan pembinaan santri semenjak dini dalam penguasaan ilmu alat (*naḥwu* dan *ṣaraf*). Program ini dilaksanakan tiga kali

[1] Kegiatan *Lajnah Baḥth al-Masā'il* di Pondok Pesantren Lirboyo telah ada sejak tahun 1939. Mekanisme yang diterapkan saat itu hanya berkisar pada pembahasan berbagai ke-*mushkil*-an tentang masalah-masalah klasik, belum membahas tentang perkembangan permasalahan agama yang terjadi di masyarakat. Pada tahun 1982, Badan Pembina Kesejahteraan Pondok Pesantren Lirboyo (BPK-P2L) mengeluarkan maklumat tentang status LBM menjadi badan otonom Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien (MHM) dan memiliki kantor sendiri. Lihat Muhammad Dahlan Ridlwan, *Pesantren Lirboyo: Sejarah, Peristiwa, Fenomena, dan Legenda* (Kediri: Lirboyo Press dan Badan Pembina Kesejahteraan Pondok Pesantrel Lirboyo, 2018), 184-185.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam seminggu. Standar kitab yang digunakan adalah *Sullam al-Taufīq* dan *Fatḥ al-Qarīb.* Ada tiga tingkatan di dalam program ini, yaitu *Ūlā, Wusṭā,* dan *'Ulyā.* Pemetaan tingkatan sesuai dengan kemampuan peserta melalui seleksi. Ketiga tingkatan ini diberi buku panduan *sorogan* yang telah distandarisasai oleh tim LBM. Masing-masing tingkatan ini diselesaikan dalam waktu empat bulan dengan diuji oleh pengurus LBM pada akhir tahun ajaran.[2]

2. Program Musyawarah. Di lingkungan pesantren Lirboyo, penggunaan istilah musyawarah dibedakan dengan istilah *Baḥthal-Masā'il.* Secara subtansial sebenarnya tidak ada perbedaan yang mendasar antara kedua istilah tersebut. Akan tetapi, secara teknis keduanya mempunyai cakupan kajian sendiri-sendiri. Musyawarah merupakan forum diskusi untuk mengkaji dan mengkritisi sebuah kitab yang telah ditentukan, sementara *Baḥthal-Masā'il* adalah forum kajian yang tidak terikat dengan standar kitab tertentu. Kegiatan musyawarah terbagi ke dalam dua tingkatan, yaitu Musyawarah *Fatḥ al-Qarīb* dan Musyawarah *Al-Maḥallī.* Kedua tingkatan musyawarah tersebut merupakan perkembangan baru dalam sistem musyawarah beberapa tahun terakhir dan mulai digelar sejak tahun 1991.[3]

   a. Musyawarah *Fatḥ al-Qarīb.*[4] Di dalam musyawarah ini, peserta diberi kebebasan untuk mengutarakan pendapatnya. Sumber referensi tidak hanya diambil dari kitab *Fatḥ al-Qarīb* tetapi boleh mengambil dari

[2] Ibid., 185-186.
[3] Ibid., 186-187.
[4] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab lainnya. Musyawarah *Fatḥ al-Qarīb* dilaksanakan setiap hari Rabo malam Kamis. Pesertanya mulai kelas I Tsanawiyah sampai kelas III Aliyah serta *mutakharrijīn* (alumni) Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien (MHM). Setiap kelas diwajibkan mendelegasikan minimal lima santri sebagai anggota tetap.

Mekanismenya, musyawarah dipimpin oleh dua orang utusan dari kelas atau alumni. Satu sebagai *ra'īs* (ketua) yang akan membacakan materi dan satu lagi sebagai moderator. Musyawarah dibagi dalam beberapa tahap, yaitu pembacaan materi serta penjelasannya, menyimpulkan materi pembahasan, pertanyaan seputar materi, dan mengembangkan pertanyaan. Ketika terdapat permasalahan yang tidak berhasil diselesaikan (*mauqūf*), maka akan dilanjutkan dalam forum *Baḥthal-Masā'il*.

Musyawarah *Fatḥ al-Qarīb* ini lebih memprioritaskan metode pemahaman *fiqhiyyah* seputar teks kitab, artinya wilayah diskusi hanya berkisar pada pemahaman redaksional keterangan dalam kitab kuning. Santri tidak diharuskan mampu mendiskusikan materi berdasarkan teori dan prinsip-prinsip fikih secara metodologis. Kajian hukum dalam musyawarah level ini dalam melihat suatu kasus hukum harus mencari teks-teks dalam kitab-kitab yang telah ditentukan, baik teks yang menjelaskan status hukum persoalan atau hanya sebagai bahan perbandingan. Jika terdapat beberapa pendapat (*qaul*), tidak berlaku pemilihan ulama mana yang lebih unggul, hanya disimpulkan bahwa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam persoalan tersebut terdapat perbedaan pendapat (*khilāfiyyah*) di antara ulama.

Pola kajian pada musyawarah level ini masih belum bisa secara maksimal menumbuhkan kemampuan santri. Analisis dalam menyikapi pendapat-pendapat yang ada belum mempunyai ruang gerak yang cukup. Para peserta musyawarah (*mushawwirīn*) dikondisikan untuk berpendapat bahwa pernyataan para ulama yang tertuang dalam kitab kuning merupakan interpretasi dari al-Qur'an dan hadits. Keduanya, menurut keyakinan mereka, merupakan kumpulan tata aturan yang masih bersifat global (*mujmal*), sehingga untuk bisa mengurai keduanya dibutuhkan keilmuan dari berbagai disiplin ilmu. *Mushawwirīn* menyakini bahwa orang yang mewakili itu semua adalah pengarang (*muṣannif*) kitab kuning.

Di dalam musyawarah ini, peran *Uṣul al-Fiqh* dan kaidah-kaidahnya belum mendapatkan tempat. Sebagai dampaknya, terkadang ada upaya pemaksaan di dalam menganalisis suatu persoalan. Terkadang para *mushawwirīn* menggunakan teks yang tidak tegas berkaitan dengan persoalan yang sedang dibahas.

Para anggota Musyawarah *Fatḥ al-Qarīb* masih mencerminkan pola pikir fikih*qaulī,* artinya bahwa yang terlihat dalam pola penentuan hukum hanya berkisar pada komparasi teks-teks yang mereka anggap paling sesuai dengan tema pembahasan, tanpa melakukan analisis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap metodologi yang dipakai oleh para ulama di dalam menggali hukum dari al-Qur'an dan hadits.

b. Musyawarah *Al-Maḥallī*.[5] Musyawarah ini dilaksanakan pada setiap hari Ahad malam Senin. Pesertanya berasal dari santri semua tingkatan, mulai*Mutakharrijīn* (alumni), Aliyah, sampai dengan santri tingkat Tsanawiyah yang berminat. Mekanismenya hampir sama dengan Musyawarah *Fatḥ al-Qarīb*, hanya di dalam Musyawarah *Al-Maḥallī,* pada tahap akhir diisi dengan menyelesaikan pembahasan draft yang sebelumnya telah ditentukan. Draft ini berupa pertanyaan-pertanyaan (*as'ilah*) metodologis yang diangkat dari materi atau bab yang sedang dimusyawarahkan.

Program ini telah menjadi forum diskusi pemahaman fikih secara metodologis (*manhajī*dan *uṣūlī*). Forum ini telah merambah pada kajian penelusuran teori-teori penggalian dalil (*istidlāl*) dan kaidah-kaidah *uṣūliyyah*. Jadi tidak hanya berkisar seputar pemahaman *fiqhiyyah* secara *furū'iyyah* (parsial-partikular) yang wilayah diskusinya hanya berkutat pada komparasi teks-teks dalam kitab kuning.

Pada level musyawarah ini, para *mushawwirīn* tetap melakukan komparasi teks-teks yang tertuang di dalam kitab kuning, tetapi mereka tidak lagi terpaku dengan rumusan verbal dalam kitab tersebut. *Mushawwirīn* sudah tidak lagi mengutamakan pendapat satu ulama mengalahkan yang lain, bahkan antara pendapat Imam Syafi'i dengan

[5] Ibid., 188-189.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendapat ulama-ulama Syafi'iyah. *Mushawwirīn* telah berani menentukan pilihan pada salah satu pendapat yang terdapat dalam kitab kuning, bahkan meraka bisa menilai pendapat ulama-ulama Syafi'iyah dalam suatu kasus lebih unggul (*aujah*) daripada pendapat Imam Syafi'i sendiri.

Mushawwirīn juga mulai berupaya melakukan kajian historis dengan menelusuri *'illah* (*ratio-legis*) suatu produk hukum dan melakukan penalaran terhadap kronologi terjadinya *khilāfiyyah*. Mereka mengembangkan proses kajian hukum kepada sumber otoritatif hukum Islam. Dengan kata lain, mereka tidak begitu saja menerima suatu pendapat dalam kitab kuning apa adanya, tetapi mereka mencoba melacak landasan yuridis di dalam al-Qur'an dan hadits. Dengan pola seperti ini, otomatis keberadaan *Uṣūl al-Fiqh* dan *Qawā'id al-Fiqhiyyah* mendapatkan porsi yang lebih besar.

Pola kajian hukum di atas, di kalangan pesantren, lebih dikenal sebaga pola pikir *manhajī,* yaitu pola pengambilan hukum yang menitikberatkan pada upaya pelacakan dasar-dasar hukum dari al-Qur'an dan hadits, bukan pada komparasi pendapat-pendapat yang tertuang dalam kitab kuning. Tujuan dari bentuk kajian seperti ini adalah untuk menelusuri bagaimana proses berpikir para ulama klasik di dalam melahirkan produk-produk hukum mereka. Jika pola pikir para ulama klasik telah dipahami dengan baik, maka hal itu akan sangat membantu para *mushawwirīn* di dalam menganalisis beragam persoalan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Program *Baḥth al-Masā'il*.[6] Program ini merupakan forum diskusi guna mencari dan memberikan jawaban serta solusi terhadap problematika hukum yang aktual (*al-masā'il al-waqī'iyyah*). Di lingkungan LBM, program ini dibagi menjadi tiga tingkatan:

   a. *Baḥth al-Masā'il Ibtidā'iyyah* (Musyawarah Gabungan). Musyawarah Gabungan (Musgab) ini merupakan forum *Baḥthal-Masā'il* antar kelas pada tingkatan Ibtidaiyah. Meskipun pemula, peserta musgab memiliki kemampuan yang tidak bisa dipandang remeh. Pada awalnya, *Baḥthal-Masā'il* tingkat Ibtidaiyah ini adalah kegiatan musyawarah antar kelas jenjang Ibtidaiyah yang berada di luar program LBM. Akan tetapi, atas berbagai pertimbangan dan forum ini dipandang cukup bagus untuk menjadi wahana pelatihan santri Ibtidaiyah serta untuk mempersiapkan keterampilan diskusi mereka kelak ketika aktif di dalam forum-forum LBM, maka LBM mengambil kebijakan dengan menjadikan forum ini sebagai salah satu Program *Baḥthal-Masā'il*. *Baḥth al-Masā'il Ibtidā'iyyah* (Musgab) ini dilaksanakan dua kali dalam setahun untuk masing-masing kelas. Pesertanya meliputi utusan dari masing-masing kelas dan delegasi yang diundang.

      Untuk lebih menekankan pada penguasaan ilmu alat (*naḥwu* dan *ṣaraf*), maka materi yang diketengahkan di dalam pembahasan forum ini dibatasi hanya seputar permasalahan *naḥwu* dan *ṣaraf*.

[6] Ibid., 189-190.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. *Baḥth al-Masā'il* Umum atau Lokal. *Baḥthal-Masā'il* ini dilaksanakan pada hari Senin malam Selasa. Semua pesertanya adalah perwakilan santri Aliyah dan Tsanawiyah. *Baḥthal-Masā'il* ini diselenggarakan oleh LBM beserta santri tingkat Aliyah dan Tsanawiyah secara bergiliran. Dalam setahun, setiap kelas mendapat giliran untuk menyelengarakan *Baḥthal-Masā'il* sebanyak tiga kali. Dua kali yang pertama diikuti peserta dari kelas yang menyelenggarakan *Baḥth al-Masā'il*. Dan untuk *Baḥthal-Masā'il* yang ketiga diikuti peserta dari kelas lain, jam'iyah, dan pondok unit Lirboyo. Masing-masing kelas, jam'iyah, dan pondok unit yang diundang mengirim minimal dua delegasi dalam forum ini. Khusus untuk kelas penyelenggara *Baḥthal-Masā'il*, mereka bisa mengirimkan delegasi lebih dari jumlah yang ditetapkan dari undangan. Sedangkan *Baḥthal-Masā'il* yang diselenggarakan oleh pengurus LBM dilaksanakan enam sampai tujuh kali dalam setahun, dan yang diundang dalam *Baḥthal-Masā'il* ini adalah kelas tingkat Aliyah, Tsanawiyah, dan pondok-pondok unit Lirboyo.

Mekanisme penyelesaian masalah yang dibahas (*as'ilah*) dalam *Baḥthal-Masā'il* ini berasal dari peserta (*mubāḥithīn*), dan yang diutamakan adalah permasalahan aktual (*waqī'iyyah*). Setelah seluruh permasalahan terkumpul, maka pengurus LBM menentukan masalah-masalah (*as'ilah*) yang layak untuk didiskusikan, karena jika tidak diseleksi maka ada kemungkinan masalah yang diusulkan sudah pernah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dibahas pada *Baḥthal-Masā'il* sebelumnya. Disamping itu, juga untuk mengukur tingkat kesulitan masalah yang diusulkan.

c. *Baḥth al-Masā'il Kubra*. Berbeda dengan *Baḥthal-Masā'il* Umum atau Lokal, Baḥthul Masā'il Kubra diikuti oleh delegasi dari pondok pesantren Se-Jawa dan Madura dan santri Lirboyo sendiri. *Baḥth al-Masā'il* ini dilaksanakan sekali dalam setahun, tepatnya menjelang akhir tahun ajaran Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien (MHM).

Permasalahan yang dikaji dalam *Baḥthal-Masā'il* ini merupakan hasil inventarisasi dari peserta *Baḥthal-Masā'il*, dan terkadang didapat dari usulan masyarakat luas. Panitia *Baḥthal-Masā'il* tingkat ini menjalin kerja sama dengan pihak-pihak yang dibutuhkan. Masalah-masalah (*as'ilah*) yang dikaji bersifat umum, baik masalah yang berhubungan dengan kesehatan, ekonomi, atau budaya. Oleh karena itu, maka dibutuhkan kerja sama dengan pihak luar yang kompeten permasalahan yang ada dan layak untuk dijadikan sebagai narasumber. Keterlibatan para ilmuwan dan praktisi yang berkompeten diharapkan dapat memperjelas permasalahan yang ada sehingga keputusan yang diambil nantinya benar-benar bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Di luar tiga program tersebut, pengurus LBM juga menghadiri berbagai undangan *Baḥthal-Masā'il*, menjadi narasumber diskusi ilmiah, dan lain sebagainya.[7] Dari sinilah, maka dapat diketahui bahwa kegiatan *Baḥthal-*

[7] Ibid., 191.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

*Masā'il*FMP3 Jatim, yang merupakan bagian dan kelanjutan dari FMPP Se-Jawa Madura, secara tidak langsung memiliki keterkaitan historis dengan *Lajnah Baḥthal-Masā'il* (LBM) di Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi-ien Lirboyo Kota Kediri.

Saat ini, kegiatan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim diikuti oleh delegasi dari sekitar 127 pondok pesantren putri di Jawa Timur sehingga kegiatan ini mencerminkan terwujudnya konsepsi *fiqh min al-nisā'* (fikih dari perempuan) yang merupakan bagian dari konsep *fiqh al-nisā'* (fikih perempuan) yang diidealkan oleh Syafiq Hasyim dimana *fiqh al-nisā'* (fikih perempuan) digambarkannya sebagai: Pertama, *fiqh fī al-nisā'* (fikih tentang perempuan), artinya persoalan-persoalan yang dibahas dalam fikih ini adalah segala ketentuan hukum Islam yang menyangkut tentang diri perempuan. Kedua*, fiqh li al-nisā'* (fikih untuk kaum perempuan), artinya fikih ini dirumuskan untuk kepentingan kaum perempuan. Ketiga*, fiqh min al-nisā'* (fikih dari perempuan), artinya fikih yang dirumuskan oleh kaum perempuan.[8]

Hingga saat ini, *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim sudah dilaksanakan sebanyak 22 kali di berbagai pesantren putri di daerah Jawa Timur. Hal tersebut diharapkan bisa membuat FMP3 Jatim semakin kokoh dengan tradisi keilmuan pesantren dan menjadi simpul penjalin solidaritas dan silaturrahim antar

[8] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001),243-244.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesantren putri se-Jawa Timur.[9] Adapun gambaran tentang tempat, waktu, dan tema pembahasannya dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 4.1
Tempat, Waktu, dan Tema
***Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim Tahun 2003-2019**[10]

BM Ke-	Tempat dan Waktu *Baḥth al-Masā'il*	Nama Tema
1	PP. Putri As-Sai'diyah Jamsaren Kota Kediri 3-4 Agustus 2003	1. Berjualan di trotoar jalan
2	PP. Putri Al-Badriyah Al-Hikmah Purwoasri Kediri	1. Mendengarkan lagu yang mengandung syair pujian non-muslim 2. Menutup aurat waktu shalat bagi wanita 3. Papsmir 4. Menelpon saluran telpon premium call yang mengundang syahwat
3	PP. Putri Roudlotut Thulab Banat Kamulan Tengah Durenan Trenggalek 17-18 Juli 2004	1. TKW 2. Shalat Janazah 3. Merayakan Valentine Day 4. Kitab tertinggal di pondok 5. Al-Qur'an terjemah 6. Mendo'akan kematian orang sakit
4	PP. Putri Mamba'us Sholihin Manyar Gresik 12-13 Maret 2005	1. Mati karena bencana alam 2. Benda temuan saat bencana 3. Adopsi anak 4. Keserupaan berpakaian antara laki-laki dan wanita 5. Permintaan thalaq wanita 6. Pakaian wanita saat iddah 7. Iddah wanita hamil 8. Bermakmum kepada orang cedal
5	PP. Putri As-Sunniyah Kencong Jember 23-24 Juli 2005	1. Pemberian dalam kampanye pilkada 2. Ibadah kembar siam 3. Pakaian ihrom wanita 4. Bertato 5. Mengidolakan artis 6. Menunda Kehamilan 7. Pertemuan publik antara laki-laki dan

[9] KH. M. Adibussholeh Anwar (Ketua Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 10 Januari 2019.
[10] Disusun berdasarkan Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2003-2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		perempuan 8. Mengucapkan selamat ulang tahun 9. Mahabbah / Pengasihan 10. Membuat bandrol harga 11. Berjabat tangan laki-laki dan wanita 12. Keluar rumah bagi wanita 13. Shadaqah makanan saat kematian
6	PP. Putri Al-Fithrah Kedinding Surabaya 10-12 Maret 2006	1. Hukum wanita mencari ilmu 2. Cara wanita menutup aurat 3. Bayi tabung / inseminasi buatan 4. Berpacaran 5. Pornoaksi dan pornografi 6. Menyampaikan salam 7. Wanita aktif di LSM
7	PP. Putri Mamba'ul Hikam Mantenan Udanawu Blitar 8-9 Juli 2006	1. Operasi Faceoff 2. Mendengarkan lagu religi 3. Mencampur do'a dari al-Qur'an dan kalimat lain 4. Mengamalkan do'a Yasin Fadhilah 5. Meletakkan produk mengandung tulisan Arab di kamar mandi 6. Ta'kid nikah 7. Perjanjian pra-nikah 8. Gugat cerai
8	PP. Putri As-Sai'diyah Jamsaren Kota Kediri 16-18 Juni 2007	1. Memakai jilbab 2. Memakai mukena dalam shalat 3. Mensucikan najis anak kecil 4. Konsep ta'aruf 5. Najis anak kecil 6. Wanita disentuh wanita yang sedang haidh 7. Kosmetik dari cicak
9	PP. Putri Modern Al-Rifa'i Gondanglegi Malang 6-7 Pebruari 2008	1. Shalat Id dua kali 2. Jual beli uang pecahan baru 3. Meminjam uang organisasi untuk modal usaha 4. Mengucapkan salam bagi santri terlambat masuk kelas 5. Bersuci dari haidh 6. Imam shalat perempuan 7. Menjawab salam lewat sms
10	PP. Putri Sunan Drajat Lamongan 19-20 Januari 2009	1. Berjabat tangan santri putri dan kiai 2. Operasi Virginitas 3. Murtad di tengah pernikahan 4. Pernikahan beda usia 5. Mewakilkan kurban 6. Hukuman mati bagi teroris

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		7. Jama'ah tarawih
11	PP. Putri Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri 20-21 Mei 2009	1. Pemasangan gambar caleg wanita 2. Wali nikah anak zina 3. Ponari 4. 'Iddah wanita 5. PDKT via HP 6. Fasakh karena tidak memperoleh nafkah bathin 7. Menjawab Allah saat bacaan al-Qur'an
12	PP. Putri Tahfizhil Qur'an Lirboyo Kota Kediri 13-14 Januari 2010	1. Menonton Film 2012 2. Naik ojek bagi wanita 3. Da'i wanita 4. Rebonding 5. Musyawarah pengurus putra-putri 6. Shadaqah nasi bungkus 7. Akting 8. Thalaq dengan bahasa Jawa 9. Foto pre-wedding 10. Honor konser musik
13	PP. Putri Wali Songo Cukir Jombang 12-13 Januari 2011	1. Pekerja waria 2. Poligami 3. Memindah indung telur 4. Donor ASI 5. Mempelajari ilmu umum 6. 'Iddah wanita 7. Shalat jama'ah di masjid bertingkat 8. Bersuci dari haidh 9. Wakaf yang tidak berfungsi
14	PP. Putri Zaenul Hasan Genggong Pajarakan Probolinggo 11-12 Mei 2011	1. Bakteri sakazaki pada susu formula 2. Kado untuk bayi 3. Keramik berbahan najis 4. Pencurian mayat 5. Mengawetkan mayat 6. Nikah sirri 7. Undangan lewat sms 8. Kerudung paris 9. Mahar yang dihias 10. Imam shalat yang bandel 11. Wanita karier
15	PP. Putri Roudlotul 'Ulum Besuk Kejayan Pasuruan 4-5 Januari 2012	1. Bayi misterius 2. Menikah karena dijodohkan 3. Ngidam pada wanita hamil 4. Muntahan ASI 5. Konsultasi psikologi 6. Interaksi lawan jenis dalam pendidikan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		7. Anarkisme dalam dakwah 8. Tindik selain telinga 9. Kitab tertinggal di pondok
16	PP. Putri Al-Islami Al-Amin Ngasinan Rejomulyo Kota Kediri 13-15 April 2013	1. Permen cinta 2. Musholla kontroversial 3. Jabat Tangan 4. Bakso berdarah 5. Kosmetik berbahan emas 6. Makanan bergizi 7. Perawan imitasi 8. Kerudung ala artis 9. Membatalkan shalat 10. Sedekah bumi 11. Khitan
17	PP. Putri Nurul Qodim Kalikajar Paiton Probolinggo 4-6 Desember 2013	1. Kosmetik dari minyak babi 2. Konser shalawat 3. Ringtone ayat al-Qur'an 4. Pengeras suara 5. Mengajari kesenian tari 6. Sumbangan anak yatim 7. Pembangunan makam 8. Puasa ngrowot 9. Kriteria pemimpin 10. Imam yang berhadats 11. Tukar cincin pertunangan 12. Sopir di bawah umur
18	PP. HM Asrama Putri Sunan Giri Ngunut Tulungagung 19-20 Nopember 2014	1. Larangan pemotongan hewan qurban di tempat umum 2. Biro jodoh 3. Parfum dari kotoran sapi 4. Film syiar agama lain 5. Santri putri keluar pondok 6. Wartawan 7. Menyampaikan salam 8. Tanam benang
19	PP. Putri Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri 18-19 Maret 2015	1. Kecelakaan airasia 2. Acara dunia lain 3. Hukuman mati bagi pengedar narkoba 4. Sablon kaos bergambar 5. Campur tangan orang tua dalam rumah tangga 6. Hafidz cilik 7. Membuka profil orang lain di medsos
20	PP. Putri Al-Fathimiyyah Bahrul	1. Gugat cerai 2. Status kepemilikan sampah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	Ulum Tambak Beras Jombang 15-16 Pebruari 2017	3. Jual beli area bisnis 4. Da'i humoris 5. Pungli 6. Najis anak kecil 7. Pamflet barang hilang 8. Buah tangan bagi pentakziah 9. Hutang bibit ayam bersyarat 10. Bonus barang belanja titipan
21	PP. Putri Al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang 28 Pebruari-1 Maret 2018	1. Penyebaran konten hoax 2. Hari ibu 3. Adat pernikahan menampilkan mempelai dalam walimah 4. Salaman zaman sekarang 5. Ojek online 6. Menjual sumber air 7. Tayamum di kapal laut 8. Pernikahan dini
22	PP. Putri Darussalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri 9-10 Januari 2019	1. Penggunaan medsos 2. Sumbangan bencana 3. Menghadiri acara walimah 4. Khotmil qur'an via medsos 5. Gempa palu dan donggala 6. Dilema wanita dalam angkutan umum 7. Mandi di jam larangan pondok 8. Keharmonisan rumah tangga

Berdasarkan tabel 4.1 di atas, terlihat bahwa tema masalah yang dibahas pada setiap kegiatan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim adalah tema terkait dengan masalah perempuan, baik secara langsung (*single issue*) maupun tidak langsung (*integrated issues*). Dari total 178 (100%) masalah yang ada, terdapat 80 (44,94%) tema terkait dengan masalah perempuan secara langsung dan terdapat 98 (55,06%) tema terkait perempuan secara tidak langsung.

Munculnya tema tentang perempuan pada setiap *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim tersebut karena tema-tema masalah yang diajukan di dalam kegiatan *Baḥthal-Masā'il* tersebut memang diambil dari berbagai usulan masalah yang berasal para santri putri dari berbagai pesantren anggota FMP3 Jatim. Berbagai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

usulan masalah tersebut diterima Dewan Harian FMP3 Jatim untuk kemudian dipilih masalah-masalah yang dianggap layak dan belum dibahas sebelumnya pada forum *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim. Demikian pula, hasil-hasil keputusan atas pembahasan masalah yang diusulkan oleh kalangan pesantren anggota FMP3 Jatim juga dapat diterima sebagai hasil keputusan hukum (fikih) dan dijadikan pedoman hukum (fikih) diantara mereka dalam kehidupan sehari-hari.[11]

Dengan demikian, forum *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim telah mencerminkan dua agenda pertama dari konsepsi fikih perempuan yang diidealkan oleh Syafiq Hasyim, yaitu: Pertama,*fiqh fī al-nisā'* (fikih tentang perempuan), artinya persoalan-persoalan yang dibahas dalam fikih ini adalah segala ketentuan hukum Islam yang menyangkut tentang diri perempuan. Kedua*, fiqh li al-nisā'* (fikih untuk kaum perempuan), artinya fikih ini dirumuskan untuk kepentingan kaum perempuan.[12]

Menurut Syafiq Hasyim, untuk mewujudkan dua agenda tersebut diperlukan agenda yang Ketiga,yaitu*fiqh min al-nisā'* (fikih dari perempuan), artinya fikih yang dirumuskan oleh kaum perempuan.[13] Dan agenda yang ketiga tersebutsudah dapat terpenuhi di dalam forum *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatimkarena masalah-masalah yang menjadi bahan pembahasan memang berasal dari kalangan santri putri pondok pesantren yang menjadi anggota FMP3 Jatim.

---

[11] Ustadz Abdurrahman (Sekretaris Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018. Terbatasnya diseminasi (distribusi dan sosialisasi) hasil-hasil keputusan *Baḥth al-Masā'il* di kalangan pesantren khususnya dan di kalangan NU pada umumnya merupakan problem tersendiri, yang sangat dipengaruhi oleh faktor organisatoris, sosiologis, dan psikologis. Lihat Ahmad Munjin Nasih, "Bahtsul Masa'il dan Problematikanya di Kalangan Masyarakat Muslim Tradisional", *Al-Qānūn,* Vol. 12, No. 1, (Juni, 2009), 123-127.

[12] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* 243-244.

[13] Ibid., 244.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, forum *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim telah mencerminkan tiga agenda dari konsepsi fikih perempuan yang diidealkan oleh Syafiq Hasyim. Dengan terpenuhinya tiga agenda tersebut, maka forum *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim telah memenuhi syarat menuju pembentukan fikihperempuan.

Sebagaimana dipahami selama ini bahwa sikap hidup dan pandangan para kiai dan santri diwarnai oleh ajaran-ajaran yang mereka terima di pesantren. Ajaran-ajaran tersebut, semuanya bersumber dari teks-teks keagamaan klasik atau kitab-kitab kuning. Kitab-kitab ini oleh komunitas pesantren dipandang sebagai doktrin keagamaan yang baku, olehpara kiai disebut sebagai *al-Kutub al-Mu'tabarah.*[14] Di dalamnya terkandung petunjuk-petunjuk yang harus dijalani oleh kaum muslimin, baik laki-laki atau perempuan. Terkait dengan relasi laki-laki dan perempuan dan hal-hal lain yang harus dilakukan masing-masing misalnya, kitab-kitab klasik tersebut secara umum telah menempatkan kaum perempuan sebagai makhluk Tuhan di bawah kaum laki-laki. Laki-laki dipandang sebagai pemimpin dan lebih unggul dari perempuan. Demikian pula, perempuan ditempatkan pada wilayah kerja domestik, sementara laki-laki ditempatkan pada wilayah sosial atau publik.[15]

Oleh karena itu, meskipun forum *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim telah memenuhi syarat menuju pembentukan fikihperempuan sebagaimana

---

[14] Kitab-kitab yang disepakati oleh anggota *Baḥth al-Masā'il* sebagai rujukan atau referensi guna menetapkan suatu keputusan hukum. Lihat Ahmad Zahroh, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999,* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 148.

[15] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016),39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konsepsikan oleh Syafiq Hasyim, yang dilhami olek konsep demokrasi dalam wacana politik modern, yang cenderung liberal, dimana demokrasi didefinisikan seperti yang dirumuskan oleh negarawan Amerika, Abraham Lincoln, pada tahun 1863 sebagai: *government of the people, by the people, and for the people* (pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, untuk rakyat),[16] tetapi pengaruh teks-teks keagamaan klasik atau kitab-kitab kuning tetap mewarnai sebagian hasil keputusan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim. Memang, hasil-hasil keputusan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim menerima seluruh pendapat fikih, baik yang tekstual sesuai dengan al-Qur'an dan hadits maupun aktual-kontekstual sesuai dengan situasi zaman dan tempat.[17]

Pemahaman fikih perempuan sebagian kalangan kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri yang tergabung dalam FMP3 Jatim masih ada yang sejalan dengan pemahaman fikih perempuan feminis muslim konservatif, yaitu mereka yang menolak isu-isu gender dan feminisme, baik dari feminis muslim apalagi feminis dari Barat.[18] Demikian pula, pemahaman fikih perempuan mereka juga sejalan dengan pemahaman fikih feminis muslim moderat, yaitu mereka yang memiliki pandangan yang lebih maju daripada feminis konservatif, mereka yang bisa menerima ide-ide feminisme dan gender sambil berada pada koridor Islam. Menurut mereka, tidak semua ide feminisme yang berasal dari Barat harus diterima, khususnya yang bertentangan dengan ajaran Islam. Mereka tidak

---

[16] William Ebestein, "Democracy", dalam, *Collier's Encyclopedia,* ed. William D. Hasley dan Bernard Johnston(New York: Macmillan Educational Company, 1988), VIII: 75.
[17] Dokumen hasil-hasil keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2003-2019.
[18] Lihat Mohammad Noor Harisudin, *Kiai Nyentrik Menggugat Feminisme: Pemikiran Peran Domestik Perempuan Menurut KH. Muchit Muzadi,* (Jember: STAIN Jember Press, 2013), 163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menafsirkan ayat al-Qur'an secara literer, namun mereka menafsirkannya menurut pemahaman yang lebih bisa diterima dan sebisa mungkin sejalan dengan perkembangan zaman. Metode mereka adalah eklektik, pada satu waktu tekstual dan pada waktu yang lain kontekstual.[19]

Namun, yang pasti, pemahaman fikih perempuan mereka tidak sepenuhnya sejalan dengan pemahaman fikih perempuan kalangan feminis muslim liberal, yaitu mereka yang terinspirasi oleh humanisme Barat modern yang memandang bahwa laki-laki dan perempuan adalah pribadi yang sama (*equal*), baik secara ekonomi, sosial, maupun politik. Perbedaan fisik mereka tidak membedakan laki-laki dan perempuan secara sosial dan budaya.[20]

Menurut penasehat FMP3 Jatim, proses pengambilan keputusan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim dilakukan dengan menggunakan pendekatan *maṣlaḥah.* Lebih jelasnya, secara umum, para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri yang tergabung dalam FMP3 Jatim tetap memegang teguh kaidah yang populer di kalangan pesantren NU,[21] yaitu kaidah:[22]

المحافظة علي القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصلح

> "Memelihara nilai-nilai terdahulu yang sudah baik, dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik".[23]

---

[19] Ibid., 171.
[20] Ibid., 167.
[21] KH. Reza Ahmad Zahid, *Wawancara,* Kota Kediri, 5 Juni 2018.
[22] KH. Atho'illah Sholahuddin Anwar (Ketua Dewan Penasehat FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018.
[23] Lihat Ahmad Zahroh, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999,* 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Strategi Pembentukan Fikih Perempuan dalam *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim

Organisasi penggerak kegiatan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim adalah susunan pengurus yang terdiri dari Dewan Pelindung, Dewan Penasihat, Dewan Harian, dan Pembantu Umum yang dibentuk setiap tahun. Anggota pengurus Dewan Pelindung dipimpin oleh Ketua Dewan Pelindung dan terdiri dari para kiai *sepuh*[24]dan bu nyai. Anggota pengurus Dewan Penasihat dipimpin oleh Ketua Dewan Penasihat dan terdiri dari para kiai muda. Anggota Dewan Harian dipimpin oleh Ketua Umum dan terdiri para kiai muda dan para ustadz serta ustadzah. Dan anggota pengurus Pembantu Umum terdiri dari para ustadz dan ustadzah.[25]

Anggota kepengurusan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim relatif tetap, terutama pada Dewan Pelindung dan Dewan Penasihat yang terdiri dari beberapa kiai dan bu nyai. Sementara, pada Dewan Harian dan Pembantu Umum susunan anggotanya relatif berubah, terutama anggota pengurus yang berasal dari unsur ustadz dan ustadzah.[26] Perubahan tersebut disebabkan oleh keberadaan para ustadz dan ustadzah yang tidak menetap lama di pesantren karena selesainya masa pengabdian mereka.

Forum yang pada awalnya dimaksudkan sebagai media untuk mendidik dan mengkader para santri putri guna menjadi calon-calon ulama perempuan di dalam implementasi teknisnya masih menampilkan nuansa patriarki. Nuansa

---

[24] Kiai yang dianggap sudah tua dan memiliki kapabilitas serta pengalaman di dalam *Baḥth al-Masā'il.*
[25] Dokumen Proposal Kegiatan FMP3 Jatim Tahun 2018 dan 2019.
[26] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

patriarki tersebut tampak di dalam pemenuhan unsur kelengkapan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim. Unsur kelengkapan *Baḥthal-Masā'il* tersebut masih diperankan oleh kalangan kiai dan ustadz laki-laki. Posisi sebagai *muṣaḥḥiḥ* (pengarah) dan perumus diisi oleh para kiai dan ustadz. Sementara posisi sebagai moderator dan notulen diisi oleh para ustadzah.[27]

Unsur kelengkapan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim sendiri terdiri dari:[28]

1. *Muṣaḥḥiḥ* (pengarah), yaitu adalah orang yang diposisikan sebagai pihak yang mempunyai otoritas untuk menilai benar-tidaknya hasil kajian dalam *Baḥthal-Masā'il* dan apakah dapat diputuskan status hukumnya atau ditangguhkan. *Muṣaḥḥiḥ* harus memiliki keilmuan yang mumpuni dan berada di atas rata-rata, yang biasanya diduduki oleh para kiai, ustadz, dan santri senior.
2. Perumus, yaitu seseorang atau tim yang bertugas untuk merangkum berbagai jawaban dan argumentasi yang telah disampaikan di dalam *Baḥthal-Masā'il,* baik oleh peserta maupun *muṣaḥḥiḥ*. Perumus bertugas meredaksikan keputusan *Baḥthal-Masā'il*dalam redaksi yang sederhana sehingga dapat dipahami oleh semua pihak. Perumus juga berkewajiban untuk memilih argumentasi yang sangat relevan dari sekian *ta'bīr* (referensi) yang dikemukakan peserta, sehingga tidak semua *ta'bīr* yang dipakai oleh peserta dipilih oleh perumus. Selain perumus masih terdapat notulen yang bertugas

[27] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2003-2019 dan observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018 dan ke-22 di Pondok Pesantren Putri Darussalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri pada tanggal 9-10 Januari 2019.

[28] Ustadz Abdurrahman (Sekretaris Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menulis semua keputusan *Baḥthul Masā'il* dan *ta'bīr* yang dipakai oleh para peserta dan *muṣaḥḥiḥ* untuk keperluan dokumentasi.

3. Moderator, yaitu sesorang yang ditunjuk oleh panitia untuk memimpin jalannya *Baḥthal-Masā'il*. Seorang moderator dalam *Baḥthal-Masā'il* diharuskan santri yang benar-benar memiliki kecakapan berdiskusi sekaligus mempunyai ilmu pengetahuan yang cukup terhadap persoalan yang dibahas sebab moderator dalam *Baḥthal-Masā'il* tidak hanya berfungsi sebagai pengatur jalannya sidang *Baḥthal-Masā'il* tetapi juga harus bisa memahami *ta'bīr* dalam bahasa Arab yang dikemukakan oleh para peserta.
4. Notulen, yaitu seseorang yang ditunjuk oleh panitia untuk membantu moderator di dalam mencatat atau menulis setiap pendapat atau usulan dari para peserta *Baḥthal-Masā'il*.
5. Peserta, yaitu orang-orang yang terlibat dalam *Baḥthal-Masā'il*. Mereka telah disodori persoalan yang akan dibahas dalam *Baḥthal-Masā'il* beberapa minggu sebelumnya. Oleh karena itu, di dalam pelaksanaan *Baḥthal-Masā'il*, para peserta biasanya membawa sebanyak mungkin referensi untuk dijadikan sebagai sumber argumentasi. Bagi sebagian peserta, mereka tidak membawa referensi dalam bentuk yang asli, tetapi mereka cukup membawa laptop yang berisi software yang berisi ribuan referensi, seperti *Maktabāt Shāmilah* atau *al-Majmū' al-Akbar.*

Dominasi peran para kiai dan ustadz laki-laki di dalam *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim ini memang diakui oleh sebagian kalangan peserta *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim. Ustadzah Nada Afifah, Kun Cahyati, dan Shofiyah (PP.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Putri Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri) misalnya, mereka menyatakan bahwa masih terdapat campur tangan atau intervensi dari para kiai dan ustadz di dalam menentukan keputusan-keputusan *Baḥthal-Masā'il*.[29] Bahkan, Ustadzah Basirotun Nafidah (PP. Putri Ishlahiyatul Asroriyah Ringinagung Keling Kepung Kab. Kediri) menyatakan bahwa dalam beberapa kasus para santri putri / peserta *Baḥthal-Masā'il* hanya membahas ulang masalah-masalah (*as'ilah*) yang sudah pernah dibahas di dalam forum *Baḥthal-Masā'il* santri putra.[30]

Bu Nyai Hj. Noer Chalida sendiri menilai bahwa kegiatan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim ini nuansanya masih sangat patriarkis karena posisi perumus dan *muṣahhih* masih diperankan oleh para kiai dan ustadz yang notabene berjenis kelamin laki-laki.[31] Kekhawatiran akan nuansa patriarkis ini juga disampaikan oleh Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih. Ia merasa khawatir jika kevakuman para bu nyai dan peran aktif para kiai dan ustadz di dalam forum *Baḥthal-Masā'il* tersebut akan berdampak pada munculnya dominasi patriarki dan bias gender di dalam hasil-hasil keputusan *Baḥthal-Masā'il*.[32]

Hal tersebut menunjukkan bahwa para bu nyai dan ustadzah tersebut masih mengidealkan adanya peran para bu nyai dan ustadzah di dalam unsur kelengkapan *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim dan tidak harus diperankan oleh para kiai dan ustadz laki-laki. Mereka masih mengharapkan peran aktif para bu nyai untuk memimpin dan mendampingi forum *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim

---

[29] Ustadzah Nada Afifah, Kun Cahyati, dan Shofiyah (PP. Putri Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri), *Wawancara,* Jombang, 1 Maret 2018.
[30] Ustadzah Basirotun Nafidah (PP. Putri Ishlahiyatul Asroriyah Ringinagung Keling Kepung Kab. Kediri), *Wawancara,* Jombang, 1 Maret 2018.
[31] Bu Nyai Hj. Noer Chalida, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.
[32] Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagaimana forum tersebut masih berbentuk dialog interaktif dan tanya jawab seputar persoalan sosial-keagamaan.

Namun, peran para kiai dan ustadz ini menurut KH. Atho'illah Sholahuddin Anwar (Ketua Dewan Penasehat) dan KH. M. Adibussholeh Anwar (Ketua Dewan Harian) sulit untuk dihindari karena sulitnya mencari figur para bu nyai yang memiliki kompetensi dan kapabilitas teknis di dalam forum *Baḥthal-Masā'il*. Beliau sendiri masih berharap akan tampilnya kembali para bu nyai yang memiliki kompetensi dan kapabilitas teknis di dalam forum *Baḥthal-Masā'il* sehingga forum ini dapat dipimpin dan didampingi kembali oleh para bu nyai.[33]

Kesulitan semacam ini sangatlah wajar karena secara tidak langsung dipengaruhi oleh tradisi pesantren yang selama ini memandang kedudukan perempuan di pesantren bukan untuk memperdalam ilmu, mereka belajar hal-hal yang berkaitan dengan kesiapannya sebagai calon isteri yang shalihah. Hal itu bisa kita lihat dari materi-materi pelajaran yang diajarkan untuk santri perempuan, terutama di pesantren-pesantren yang belum tersentuh pendidikan umum. Mereka diajari kitab-kitab sederhana yang isinya lebih banyak tentang panduan menjadi perempuan dan isteri shalihah. Kajian tafsir, hadits, dan ilmu-ilmu lainnya yang diajarkan kepada mereka disesuaikan dengan kapasitas keperempuanan mereka. Kapasitas keperempuanan yang umum dipahami oleh kalangan pesantren adalah perempuan sebagai pendukung kaum laki-laki. Sebagai pendukung, maka mereka tidak perlu memiliki kemampuan keagamaan

[33] KH. Atho'illah Sholahuddin Anwar (Ketua Dewan Penasehat FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 9 Januari 2019 dan KH. M. Adibussholeh Anwar (Ketua Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 9 Januari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang setara dengan laki-laki. Biarlah nanti suami-suami mereka yang akan mengajarkan agama pada mereka.[34]

Lebih jauh, bahkan Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih menyatakan bahwa sulitnya mencari figur para bu nyai tersebut karena para kiai muda (*gus*)[35] lebih mengutamakan faktor kecantikan fisik daripada faktor kapasitas dan kapabilitas pendidikan keagamaan di dalam memilih isteri yang akan diperankan sebagai bu nyai di pesantrennya masing-masing. Sehingga sangat sulit untuk mengharapkan para isteri kiai muda tersebut menjadi bu nyai yang memiliki kemampuan teknis dan keinginan untuk ikut serta mendampingi para santri di dalam kegiatan *Baḥthal-Masā'il* tersebut.[36]

Sebenarnya, penempatan para bu nyai yang berperan sebagai perumus di dalam forum *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim sudah pernah dicoba, namun keberadaannya menimbulkan dilema di kalangan perumus lainnya.[37] Menurut Ustadz M. Najib Yasin, tidak dimasukkannya para bu nyai atau ustadzah sebagai perumus atau *muṣaḥḥiḥ* disebabkan oleh hal-hal berikut: *Pertama,* Wawasan keilmuan para bu nyai dan ustadzah tersebut dipandang masih kurang luas sehingga tidak mampu mengembangkan kasus / masalah. *Kedua,* Mereka kurang mampu menguasai teknik-teknik *Baḥthal-Masā'il.* Dan, *ketiga*, sikap mereka

---

[34] Lihat Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam,* 323.
[35] Sebutan lengkapnya adalah "agus" namun dalam penyebutannya biasanya dipersingkat menjadi "gus". Agus merupakan status yang disematkan (*ascribed*) kepada para anak laki-laki kiai dan menempel karena adanya figur kiai. Status ini bukan merupakan jenis status yang diperjuangkan dan fungsional, seorang anak laki-laki kiai langsung mendapat predikat "agus" sebagaimana anak perempuan kiai mendapat predikat "ning".
[36] Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.
[37] Di dalam beberapa kali kegiatan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim, para bu nyai atau ustadzah pernah dimasukkan sebagai perumus. Ustadz M. Najib Yasin, *Wawancara,* Kota Kediri, 4 Nopember 2018 dan Ustadz M. Duhri, *Wawancara,* Kab. Blitar, 4 Nopember 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang cenderung emosional dan terbawa oleh suasana kasus / masalah sehingga keputusan yang dihasilkan menjadi lambat dan menghabiskan waktu yang tersedia.[38]

Sementara itu, Ustadz M. Duhri menyatakan bahwa masuknya para bu nyai atau ustadzah yang berperan sebagai perumus atau *muṣaḥḥiḥ* memiliki dampak positif dan sekaligus negatif. Dampak positifnya adalah: *Pertama,* dalam beberapa kasus / masalah tentang perempuan, mereka lebih mudah memahami kasus / masalah. *Kedua,* mereka telah memiliki pengalaman langsung terhadap kasus / masalah tersebut. Dan *ketiga,* mereka lebih detail di dalam memahami permasalahan yang ada. Sedangkan dampak negatifnya adalah: *Pertama,* mereka cenderung emosional dan hanyut di dalam suasana kasus / masalah. Dan *kedua,* mereka tidak dapat menyelesaikan keputusan atas kasus / masalah tersebut secara cepat dan tepat sesuai dengan ketentuan waktu yang ada.[39]

Sebagai solusi atas problem tersebut, maka jika terdapat kasus / masalah yang dipandang sulit untuk dipahami oleh para peserta *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim, maka pengurus akan mengundang para pakar yang dipandang kompeten dan paham dengan persoalan tersebut. Para pakar tersebut diberi waktu untuk menyampaikan pemahamannya atas kasus / masalah tersebut di depan para peserta.[40] Demikian pula, untuk mengatasi kevakuman para bu nyai atau ustadzah yang berfungsi sebagai perumus atau *muṣaḥḥiḥ* tersebut, jika

---

[38] Ustadz M. Najib Yasin, *Wawancara,* Kota Kediri, 4 Nopember 2018.
[39] Ustadz M. Duhri, *Wawancara,* Kab. Blitar, 4 Nopember 2018.
[40] Ustadz Abdurrahman (Sekretaris Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018. Peneliti melihat langsung ketika melakukan observasi partisipatif pada *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diperlukan, maka pengurus *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim juga mengundang para bu nyai atau ustadzah yang dipandang kompeten dan paham terkait kasus / masalah khusus tentang perempuan guna memperjelas persoalan yang ada.[41]

Oleh karena itu, peran para kiai dan ustadz laki-laki di dalam *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim tidak menjadi persoalan serius selama mereka dapat berperan sebagai ulama (yang peduli) perempuan. Ulama (yang peduli) perempuan adalah semua ulama, baik laki-laki maupun perempuan, yang memiliki dan mengamalkan perspektif keadilan gender. Ulama perempuan bekerja secara intelektual maupun praktikal mengintegrasikan perspektif keadilan gender dengan sumber-sumber keislaman dalam merespon realitas kehidupan dalam rangka menegakkan kemanusiaan yang adil dan beradab.[42]

Ulama (yang peduli) perempuan merupakan orang-orang yang berilmu mendalam, baik perempuan maupun laki-laki, yang memiliki rasa takut kepada Allah (berintegritas), berkepribadian mulia (*al-akhlāq al-karīmah*), menegakkan keadilan, dan memberikan kemaslahatan kepada semesta (*raḥmatan li al-'ālamīn*). Takut atau takwa kepada Allah SWT tidak hanya untuk urusan kemanusiaan secara umum tetapi juga dalam urusan perempuan secara khusus, tidak juga hanya dalam urusan publik tetapi juga dalam urusan keluarga. Begitu juga berakhlak mulia, menegakkan keadilan, dan memberikan kemaslahatan, tidak hanya dalam hal-hal yang menyangkut laki-laki tetapi juga sama persis dalam hal yang berkaitan dengan perempuan. Sehingga tercipta relasi kesalingan

---

[41] Ustadz Abdurrahman (Sekretaris Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018.
[42] Tim KUPI, *Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia* (Cirebon: KUPI, 2017), 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang harmonis antara laki-laki dan perempuan dan tanpa kekerasan dalam rangka mewujudkan cita-cita kemanusiaan yang adil dan beradab.[43]

Dengan demikian, adanya peran para kiai dan ustadz di dalam unsur kelengkapan *Baḥthal-Masā'il*FMP3 Jatim tersebut tidak menjadi problem relasi gender yang serius karena bukan disebabkan oleh unsur kesengajaan dari kalangan kiai atau ustadz. Peran para kiai dan ustadz tersebut secara tidak langsung dimungkinkan karena minimnya kuantitas maupun kualitas kalangan bu nyai maupun ustadzah yang memiliki kapasitas dan kapabilitas teknis *Baḥthal-Masā'il* yang memadai untuk melaksanakan peran tersebut karena berbagai situasi dan kondisi yang menghambat peran aktif mereka.

Oleh karena itu, peran aktif para kiai dan ustadz sebagai ulama (yang peduli) perempuan sangatlah dibutuhkan. Perlu dukungan simpati dan empati dari mereka untuk berperan aktif di dalam kegiatan *Baḥthal-Masā'il* secara umum, dan lebih khusus lagi di dalam mempertimbangkan keputusan-keputusan hasil *Baḥthal-Masā'il* yang lebih peduli terhadap kalangan perempuan.

Langkah-langkah di atas menunjukkan bahwa tindakan resistansi atau perlawanan yang dilakukan kelompok subdominan dalam melawan kultur dominan yang dipaksakan terhadapnya bersifat fleksibel. Sebagai suatu siasat yang dimainkan di dalam ruang kultur dominan, maka bentuk resistansi tergantung pada kesempatan yang memungkinkan. Oleh karena itu, maka resistansi atau perlawanan bisa menjelma dalam berbagai cara, bahkan dalam hal-hal yang secara sepintas tampak sebagai bentuk kompromi.

---

[43] Ibid., 19-20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kegiatan forum *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim yang berawal dari kegiatan dialog interaktif dan tanya jawab seputar persoalan sosial-keagamaan, yang berfungsi sebagai media pengkaderan ulama perempuan dan media silaturrahim di antara bu nyai dari berbagai pondok pesantren putri terpaksa harus melibatkan peran para kiai dan ustadz laki-laki karena kevakuman para bu nyai dan sulitnya mencari figur bu nyai yang memiliki kapabilitas dan kemampuan teknis *Baḥth al-Masā'il* yang memadai. Pelibatan peran para kiai dan ustadz laki-laki tersebut merupakan bentuk fleksibilitas strategi yang dilakukan oleh para bu nyai agar kegiatan dialog interaktif dan tanya jawab seputar persoalan sosial-keagamaan dapat tetap berjalan sebagaimana tujuan awal pendiriannya.

Strategi pelibatan peran para kiai dan ustadz laki-laki tersebut, dalam konteks resistansi (perlawanan), merupakan bagian dari tindakan-tindakan apapun yang dilakukan oleh pihak yang didominasi yang ditujukan untuk mengurangi atau menolak klaim yang dibuat oleh pihak yang mendominasi.[44]Strategi pelibatan peran para kiai dan ustadz laki-laki tersebut dilakukan oleh para bu nyai dalam rangka menjaga keberlangsungan kegiatan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim yang berfungsi sebagai media untuk menetralisasi dan menegasi dominasi patriarki di dalam tradisi *Baḥth al-Masā'il.*

Berdasarkan kenyataan di atas, maka para pihak yang terlibat dan menjadi unsur kelengkapan kegiatan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim adalah para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri. Gambaran tentang para pihak yang

[44] Lihat James C. Scott, *Senjata Orang-orang yang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani,* terj. A. Rahman Zainuddin, Sayogyo, dan Mien Joebhaar(Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000), 382.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi unsur kelengkapan kegiatan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim, peran, dan fungsinya dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 4.2
Unsur-unsur Kelengkapan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2003-2019[45]

No.	Pihak	Peran	Tugas
1	*Mashāyīkh/* Kiai/Bu nyai	*Muṣaḥḥiḥ*	Menilai benar-tidaknya hasil kajian dalam *Baḥthal-Masā'il* dan apakah dapat diputuskan status hukumnya atau ditangguhkan
2	Kiai/Ustadz	Perumus	1. Merangkum berbagai jawaban dan argumentasi yang telah disampaikan di dalam *Baḥth al-Masā'il,* baik oleh peserta maupun *muṣaḥḥiḥ.* 2. Meredaksikan keputusan *Baḥth al-Masā'il*dalam redaksi yang sederhana sehingga dapat dipahami oleh semua pihak. 3. Memilih argumentasi yang sangat relevan dari sekian *ta'bīr* (referensi) yang dikemukakan peserta, sehingga tidak semua *ta'bīr* yang dipakai oleh peserta dipilih oleh perumus.
3	Ustadzah	Moderator	Memimpin jalannya *Baḥthal-Masā'il*
4	Ustadzah	Notulen	Membantu moderator di dalam mencatat atau menulis setiap pendapat atau usulan dari para peserta *Baḥthal-Masā'il*
5	Santri Putri	Peserta	Mengajukan *as'ilāh* (masalah-masalah), pendapat, atau usulan pada kegiatan*Baḥthal-Masā'il*

[45] Ustadz Abdurrahman (Sekretaris Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V
RESISTANSI TERHADAP FIKIH PATRIARKI DALAM*BAḤTH AL-MASĀ'IL* FORUM MUSYAWARAH PONDOK PESANTREN PUTRISE-JAWA TIMUR

A. Resistansi Terbuka

Sebagaimana dikatakan oleh James C. Scott bahwaresistansi (perlawanan) dapat pula dilakukan secara lebih terbuka di ruang publik sambil terus berpegang pada prinsip kecerdikan dan kehati-hatian dalam menantang transkrip publik. Biasanya media budaya sengaja dipilih karena sifatnya yang ambigu (bermakna ganda), multivalen(bersisi banyak), dan polisemi (bermakna banyak). Hal ini memungkinkan unsur-unsur makna yang bersifat perlawanan dapat disusupkan ke dalam praktik-praktik budaya yang sudah dikenal sehingga perlawanan dapat tampil halus dan tidak frontal.[1] Maka resistansi (perlawanan) yang dilakukan Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur dari awal juga dilakukan secara terbuka di ruang publik.

Resistansi (perlawanan) terbuka ini ditampilkan dalam bentuk pendirian FMP3 Jatim yang secara terbuka mengidentifikasi dirinya dengan forum musyawarah (*Baḥth al-Masā'il*) yang dikhususkan bagi kalangan pesantren putri di Jawa Timur. Penyebutan istilah "Pondok Pesantren Putri" jelas mengarah kepada kalangan pesantren yang dikhususkan untuk kalangan jenis kelamin tertentu, yaitu perempuan atau jenis kelamin perempuan.

Perlawanan yang dilakukan oleh FMP3 Jatim juga dilakukan melalui media budaya atau tradisi, yaitu tradisi keilmuan pesantren atau bentuk tradisi

[1] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven and London: Yale University Press, 1990), 156-182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Baḥth al-Masā'il. Perlawanan melalui media tradisi *Baḥth al-Masā'il* dilakukan karena: *Pertama,* tradisi ini telah mengakar bertahun-tahun silam dan berperan sebagai tradisi keilmuan Nahdlatul Ulama dan kalangan Islam tradisional pada umumnya. *Kedua,* Melalui tradisi ini, berbagai problem keagamaan dan kehidupan keseharian dicarikan solusinya. *Ketiga,* tradisi ini merupakan media yang secara khusus dimaksudkan untuk membahas problem-problem fikih yang selama ini dipandang telah banyak dipengaruhi oleh tradisi patriarki.

Dengan media tradisi *Baḥth al-Masā'il* tersebut, kalangan pesantren putri dapat mengatur peran-peran yang dimainkan di antara sesama kaum yang didominasi oleh fikih patriarki, yaitu sesama kalangan kiai, ustadz, bu nyai, ustadzah, dan santri putri yang peduli perempuan sehingga luput dari pengamatan kelompok dominan, yaitu kalangan kiai, ustadz, bu nyai, ustadzah dan santri yang masih memegang tradisi yang patriakhis. Tradisi *Baḥth al-Masā'il* tersebut dimainkan sedemikian rupa oleh kalangan pesantren putri sehingga tujuan utama resistansi (perlawanan), yaitu tindakan-tindakan apapun yang dilakukan oleh pihak yang didominasi yang ditujukan untuk mengurangi atau menolak klaim yang dibuat oleh pihak yang mendominasi,[2] dapat tercapai. Mereka bermaksud menciptakan sebuah subkultur yang bertentangan sekaligus melawan budaya yang coba dipaksakan oleh elit dominan.[3] Dengan cara ini, mereka melakukan apa yang disebut James C. Scott sebagai *a labor of*

---

[2] James C. Scott, *Senjata Orang-orang yang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani,* terj. A. Rahman Zainuddin, Sayogyo, dan Mien Joebhaar(Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000),382.

[3] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

neutralization and negation,[4] sebuah usaha untuk menetralisasi dan menegasi dominasi patriarki di dalam tradisi *Baḥth al-Masā'il* di hadapan kaum dominan.

Meskipun resistansi (perlawanan) ini bersifat terbuka namun dilakukan dengan penghalusan ungkapan (*euphemism*). Hal ini tampak di dalam ungkapan Ketua Umum FMP3 Jatim bahwa keberadaan FMP3 Jatim merupakan bagian dan kelanjutan dari Forum Musyawarah Pondok Pesantren (FMPP) Se-Jawa Madura, yang dikhususkan bagi kalangan pondok pesantren putra dan dengan wilayah cakupan yang lebih luas, yaitu hingga wilayah Pasuruan, Malang, Situbondo, Banyuwangi, Jember, Madura, daerah Jawa TengahdanJawa Barat lainya.[5]

Pada masa awal didirikan tahun 1980-an, FMPP Se-Jawa Madura bernama Majelis Musyawarah Pondok Pesantren (MMPP) dan wilayah cakupannya terbatas pada kawasan eks-Karesidenan Kediri. Setelah sempat vakum selama sembilan tahun, pada akhirnya MMPP bangkit kembali dengan wajah baru dengan nama Forum Musyawarah Pondok Pesantren (FMPP) Se-Jawa Madura, dengan wilayah cakupan semakin meluas hingga wilayah Pasuruan, Malang, Situbondo, Banyuwangi, Jember, Madura, dan Cirebon, serta daerah Jawa Tengahdan Jawa Barat lainya.[6]

FMP3 Jatim berperan sebagai pelengkap (komplementer) terhadap keberadaan FMPP Se Jawa-Madura yang sebelumnya sudah ada. Keberadaan keduanya, baik FMPP Se-Jawa Madura maupun FMP3 Jatim adalah untuk tujuan ketersalingan melengkapi (*complementarity*). Dengan demikian, tradisi *Baḥth al-*

---

[4] Ibid., 111.
[5] KH. M. Adibussholeh Anwar (Ketua Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 1 Maret 2018.
[6] Proposal Kegiatan FMPP Se-Jawa Madura Tahun 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masā'il di kalangan pesantren tidak hanya dilaksanakan oleh kalangan pesantren putra (FMPP Se-Jawa Madura) tetapi juga dilaksanakan oleh kalangan pesantren putri (FMP3 Jatim). Hubungan antara keduanya adalah bersifat saling melengkapi (*complementary*).

Dengan demikian, para kiai, ustadz, bu nyai, ustadzah, dan santri dari kalangan pesantren putri tersebut bukan hanya sebagai *a labor of neutralization and negation*,[7] sebagaimana yang dinyatakan James C. Scott. tetapi sebagai *agents of neutralization, negation, and complementation*. Mereka berusaha untuk menetralisasi dan menolak dominasi patriarki di dalam tradisi *Baḥth al-Masā'il* yang hanya dilaksanakan oleh kalangan pesantren putra (FMPP Se-Jawa Madura), serta membuat saling melengkapi antara FMPP Se-Jawa Madura (yang dikhususkan untuk kalangan pesantren putra) dan FMP3 Jatim (yang dikhususkan untuk kalangan pesantren putri). Secara tidak langsung, mereka juga membuat saling melengkapi antara wacana fikih yang cenderung patriarki dengan wacana fikih perempuan.

Dalam konteks ini, secara filosofis, Seyyed Hossein Nasr mengilustrasikan hubungan antara laki-laki dan perempuan sebagai hubungan yang bersifat saling melengkapi (*complementary*). Prinsip ketersalingan (*complementarity*) tersebut lebih dari sekedar keseragaman dan kompetisi semata. Prinsip ketersalingan tersebut yang didasarkan atas keadilan (*equity*),

[7] Ibid., 111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bukan semata-mata persamaan (*equality*), dan berdasarkan atas kepentingan terbaik masyarakat.[8]

Menurutnya, di dalam Islam, keduanya, baik laki-laki maupun perempuan, dilihat sebagai ciptaan Tuhan, masing-masing merupakan manifestasi dari nama dan sifat Tuhan, dan hubungan ketersalingan mereka dimaksudkan oleh Tuhan dalam rangka untuk mencapai keseimbangan dan kesempurnaan mereka yang merupakan tujuan dari penciptaan manusia. Prinsip-prinsip Islam mendasari kemurnian hubungan seksual, pemisahan jenis kelamin dalam beberapa aspek kehidupan, penyembunyian keindahan perempuan dari orang-orang asing, pembidangan sosial dan tugas-tugas keluarga, dan yang sejenisnya. Semuanya berasal dari prinsip-prinsip tersebut. Penerapan semua itu secara spesifik sangat tergantung kepada miliu sosial dan budaya yang berbeda-beda. Cara menutup aurat perempuan atau penggunaan *hijab* bisa berbeda dari satu budaya dengan budaya yang lain. Perempuan juga bisa mengambil peran sebagai pengusaha, pemimpin sufi, atau ahli fikih sejauh semua itu diletakkan pada prinsip saling melengkapi (*complementary*) tersebut.[9] Dengan demikian, sifat saling melengkapi (*complementary*) tersebut mendasari setiap peran laki-laki dan perempuan dalam kehidupan di dunia yang penerapannya disesuaikan dengan konteks sosial dan budaya. Di dalam Islam, pembedaan peran laki-laki dan perempuan bukan didasarkan pada penyeragaman dan kompetisi sehingga Islam

---

[8] Seyyed Hossein Nasr, "The Male and Female in the Islamic Perspective", *Studies in Comparative Religion,* Vol. 14 No. 1 & 2 (Winter-Spring, 1980), 7.
[9] Ibid., 6-7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak membatasi peran perempuan dalam setiap aspek kehidupan, seperti hukum, bisnis, pertanian, dan lain sebagainya.[10]

Menurutnya, perbedaan laki-laki dan perempuan bukan hanya pada sisi fisik dan biologis, tetapi juga sisi psikologis dan temperamen, tipe spiritual, dan bahkan prinsip-prinsip yang merupakan kodrat ilahi yang menjadi akar dualitas yang terrepresentasikan pada alam mikrokosmis sebagai laki-laki dan perempuan. Tuhan itu Maha Mutlak dan Tak Terbatas. Ke-Maha Mutlak-an dan ke-Maha Agung-an Tuhan merupakan manifestasi sifat maskulin Tuhan, dan ke-Maha Tak Terbatas dan ke-Maha Indah-an Tuhan merupakan manifestasi sifat feminis Tuhan. Tubuh laki-laki mereflesikan keagungan, kekuatan, kemutlakan, dan tubuh perempuan mereflesikan keindahan, kebahagiaan, dan ketidakterbasan. Prinsip-prinsip tersebut juga direfleksikan ke seluruh alam mikrokosmis, baik laki-laki maupun perempuan, memisahkan aspek jasmani dari wujud ilahi. Ketika keberadaan Tuhan itu tunggal, dengan segala sifat dan nama-Nya, maka masing-masing manusia juga mereflesikan diri ke dalam yang Tunggal tersebut dan kembali kepada yang Tunggal tersebut.[11]

Ketika agama memperhatikan tujuan akhir dan kesempurnaan manusia, maka Islam mengatur dan menyediakan prinsip-prinsip spiritual dan etis yang memanfaatkan aspek yang sangat penting dari sifat manusia, yaitu nafsu seksual, untuk membantu menyempurnakan kehidupan manusia dan memberi mereka bakat, baik di dunia maupun di akhirat. Hal ini tentu benar sejak Islam merupakan tatanan sosial dan sekaligus jalan spiritual, sebagai *sharī'ah* sekaligus

[10] Ibid., 7.
[11] Ibid., 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai *ṭarīqah.* Islam juga memberikan jalan bagaimana mencari Tuhan yang menjadi tujuan puncak dari keberadaan manusia sebagai dasar bagi keseimbangan sosial dan personal. Spiritualitas yang islami juga didasarkan atas pondasi keseimbangan (*equilibrium*), yang tidak dapat dipisahkan dari apa yang di dalam Islam disebut sebagai kedamaian, sebuah keseimbangan yang direfleksikan di dalam mode pada seluruh manifestasi Islam yang autentik, yaitu seni sakralnya. Untuk membuat keseimbangan dan kehidupan spiritual tersebut dapat terwujud, maka Islam memberi tatanan manusia dimana jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan, dipandang dalam sifat kesaling-melengkapi mereka, bukan dalam aspek saling bersaing (*contending*).[12]

Hal yang sama dinyatakan oleh M. Quraish Shihab bahwa pada hakikatnya hubungan antara laki-laki dan perempuan adalah hubungan kemitraan. Dari sinilah mengapa ayat-ayat al-Qur'an menggambarkan hubungan laki-laki dan perempuan sebagai hubungan saling menyempurnakan yang tidak dapat terpenuhi kecuali atas dasar kemitraan. Hal tersebut diungkapkan oleh al-Qur'an dengan istilah "*ba'ḍukum mim ba'ḍin*", sebagian kamu (laki-laki) adalah sebagian dari yang lain (perempuan). Istilah semacam ini dikemukakan oleh al-Qur'an, baik dalam konteks uraian tentang asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan (QS. Āli 'Imrān (3): 195) maupun dalam konteks hubungan suami-isteri (QS. al-Nisā' (4): 21), serta kegiatan-kegiatan sosial (QS. al-Taubah (9): 71). Bahkan kemitraan dalam hubungan suami-isteri dinyatakan sebagai kebutuhan timbal-balik, "Isteri-isteri kamu adalah pakaian untuk kamu (para

[12] Ibid., 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suami) dan kamu adalah pakaian untuk mereka" (QS. al-Baqarah (2): 187). Bahkan dalam kegiatan sosial digariskan oleh al-Qur'an bahwa "Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain, mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah yang munkar" (QS. al-Taubah (9): 71).[13]

Menurutnya, pengertian "menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf" mencakup segala segi perbaikan dalam kehidupan, termasuk memberi nasihat / saran kepada penguasa. Dengan demikian, setiap laki-laki dan perempuan hendaknya mampu untuk mengikuti perkembangan masyarakat agar mampu untuk menjalankan fungsi tersebut atas dasar pengetahuan yang mantap. Dan mengingkari pesan ayat-ayat tersebut bukan saja dianggap mengabaikan setengah potensi masyarakat tetapi juga mengabaikan petunjuk kitab suci al-Qur'an.[14]

Dengan demikian, adanya resistansi (perlawanan) terbuka FMP3 Jatim terhadap wacana fikih yang cenderung didominasi oleh kalangan pesantren putra ditujukan untuk melengkapi dan menyempurnakan keberadaan FMPP Se-Jawa Madura sehingga forum *Baḥth al-Masā'il* yang selama ini cenderung hanya dilaksanakan oleh kalangan pesantren putra juga bisa dilaksanakan oleh kalangan pesantren putri. Keberadaan kedua forum *Baḥth al-Masā'il* tersebut, baik oleh kalangan pesantren putra (FMPP Se-Jawa Madura) maupun oleh kalangan

---

[13] M. Quraish Shihab, "Kesetaran Jender dalam Islam", Kata Pengantar dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), xxix. Lihat juga Nina Nurmila, "Pengaruh Budaya Patriarki Terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya", *Karsa,* Vol. 23 No. 1, (Juni, 2015), 14.

[14] M. Quraish Shihab, "Kesetaran Jender dalam Islam", Kata Pengantar dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an,* xxix.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesantren putri (FMP3 Jatim) tersebut diharapkan akan berdampak pada keseimbangan relasi antara laki-laki dan perempuan dan menghilangkan bias gender di kalangan pesantren tradisional. Kedua forum tersebut juga dapat menjadi media bagi bangunan fikih yang terbebas dari bias gender.

Kenyataan di atas sedikit demi sedikit dapat menghilangkan pemahaman bahwa posisi dan kedudukan perempuan memang rendah, yaitu lebih rendah dari laki-laki.[15] Kalangan perempuan yang sebelumnya pada umumnya tidak memperoleh kesempatan untuk berpendidikan, tidak memiliki skill dan keterampilan, khususnya tentang *Baḥth al-Masā'il*, akan dipandang sama dan memperoleh kesempatan yang sama di dalam forum *Baḥth al-Masā'il*.

Hal ini sejalan dengan temuan Nasaruddin Umar bahwa di dalam al-Qur'an pada prinsipnya laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi untuk meraih prestasi. Peluang untuk meraih prestasi maksimum, tidak ada pembedaan antara laki-laki dan perempuan. Menurutnya, pernyataan tersebut ditegaskan secara khusus di dalam al-Qur'an surat Āli 'Imrān(3):195, al-Nisā'(4):124, al-Naḥl(16):97, dan al-Mu'min(40):40.[16]

Menurutnya, ayat-ayat tersebut mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan diberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama untuk meraih prestasi optimal. Namun dalam kenyataan masyarakat, konsep

---

[15] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), 14.

[16] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 244-246.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ideal ini membutuhkan tahapan dan sosialisasi karena masih terdapat sejumlah kendala, terutama kendala budaya yang sulit untuk diselesaikan. Salah satu obsesi al-Qur'an adalah terwujudnya keadilan di dalam masyarakat. Keadilan dalam al-Qur'an mencakup segala segi kehidupan umat manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Oleh karena itu, al-Qur'an tidak mentolerir segala bentuk penindasan, baik berdasarkan kelompok, etnis, suku, bangsa, dan kepercayaan maupun yang berdasarkan jenis kelamin. Jika terdapat suatu hasil pemahaman atau penafsiran yang bersifat menindas atau menyalahi nilai-nilai luhur kemanusiaan, maka hasil pemahaman dan penafsiran tersebut terbuka untuk diperdebatkan.[17]

Di dalam Islam, ada beberapa isu yang sering diangkat ke permukaan, terutama yang berkaitan dengan isu relasi gender. Isu tersebut antara lain konsep kepemimpinan perempuan, aurat dan busana muslimah, persaksian, poligami, hak-hak reproduksi perempuan, peran publik perempuan, dan konsep superioritas laki-laki. Jika kita membaca sepintas beberapa ayat al-Qur'an dan hadits tentang hal tersebut, maka muncul kesan seolah-olah Islam memojokkan perempuan dan mengistimewakan laki-laki. Akan tetapi, jika kita menyimak secara mendalam dengan menggunakan metode semantik, semiotik, dan hermeneutik secara kritis, maka justru sebaliknya, Islamlah yang pertama kali menggagas konsep keadilan gender dalam sejarah panjang umat manusia. Di antara kebudayaan dan peradaban dunia yang hidup di masa turunnya al-Qur'an, seperti Yunani, Romawi, Yahudi, Persia, Cina, India, Kristen, dan Arab (pra-Islam), tidak ada

[17] Ibid., 246.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

satupun yang menempatkan perempuan lebih terhormat dan bermartabat daripada nilai-nilai yang diperkenalkan di dalam al-Qur'an.[18]

Di dalam konteks relasi gender inilah, Faqihuddin Abdul Kodir memperkenalkan perspektif *mubādalah*, yaitu prinsip Islam mengenai kesalingan dan kerjasama antara laki-laki dan perempuan dalam melaksanakan peran-peran mereka di ranah domestik dan publik berdasarkan kepada kesederajatan manusia antara mereka, keadilan, serta kemaslahatan bagi keduanya sehingga yang satu tidak menghegemoni atas yang lain, melainkan bekerjasama dan saling tolong-menolong. Dengan perspektif *mubādalah* tersebut, sebagaimana laki-laki yang ingin diakui keberadaannya, dihormati pilihan-pilihannya, didengar suaranya, dan dipenuhi segala keinginannya, maka perempuan sejatinya juga demikian. Perspektif kesalingan tersebut akan membuahkan cara pandang yang memanusiakan laki-laki dan perempuan, sebuah cara pandang yang yang kemudian mengarah pada relasi yang setara dan timbal-balik untuk kebaikan hidup antara laki-laki dan perempuan, baik di ranah domestik maupun publik.[19]

Menurutnya, terminologi *mubādalah* digunakan untuk gagasan mengenai perspektif relasi kemitraan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan. Terminologi ini juga bisa digunakan secara lebih luas lagi untuk kemitraan segala jenis relasi antara dua pihak, antara individu, atau antara komunitas dan masyarakat, baik di tingkat lokal, nasional, maupun global, termasuk relasi kerja sama dan kesalingan antara generasi sekarang dengan yang akan datang. Selain

---

[18] Nasaruddin Umar, "Kata Pengantar", dalam Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2010), v.
[19] Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 530.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu, terminologi *mubādalah* juga digunakan sebagai metode pemaknaan teks-teks agama agar selaras dengan perspektif kemitraan antara laki-laki dan perempuan. Metode ini bekerja dengan cara menggali makna yang bisa diterapkan kepada mereka berdua dari teks-teks tersebut. Jika suatu teks hanya menyapa salah satu jenis kelamin, maka perlu digali maknanya yang menyapa keduanya.[20]

Terkait dengan aktor atau pihak-pihak yang ikut aktif di dalam resistansi (perlawanan), James C. Scott menyatakan bahwa perlawanan memuat tindakan-tindakan apapun yang dilakukan oleh pihak yang didominasi yang ditujukan untuk mengurangi atau menolak klaim yang dibuat oleh pihak yang mendominasi.[21] Maka, dalam konteks penelitian ini, para pihak yang aktif di dalam FMP3 Jatim, baik kiai, ustadz, bu nyai, ustadzah, maupun santri putri adalah para aktor yang melakukan resistansi (perlawanan).

Meskipun, sepintas, para aktor yang berkepentingan untuk melakukan resistansi (perlawanan) adalah para bu nyai, ustadzah, dan santri putri karena mereka berjenis kelamin perempuan yang secara langsung menjadi korban dominasi patriarki, namun kesadaran untuk melakukan resistansi (perlawanan) bisa juga muncul dari mereka yang berjenis kelamin laki-laki, dalam hal ini adalah para kiai dan ustadz yang ikut aktif di dalam FMP3 Jatim tersebut.

Dalam konteks ini, sebagian dari para aktor tersebut, yaitu kiai, ustadz, bu nyai, dan ustadzah dapat dikategorikan sebagai ulama (yang peduli) perempuan dalam terminologi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI).

---

[20] Ibid., 529.
[21] James C. Scott, *Senjata Orang-orang yang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani,* 382.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam terminologi KUPI, ulama (yang peduli) perempuan adalah semua ulama, baik laki-laki maupun perempuan yang memiliki dan mengamalkan perspektif keadilan gender. Ulama perempuan bekerja secara intelektual maupun praktikal mengintegrasikan perspektif keadilan gender dengan sumber-sumber keislaman dalam merespon realitas kehidupan dalam rangka menegakkan kemanusiaan yang adil dan beradab.[22]

Dalam perspektif KUPI, ulama (yang peduli) perempuan merupakan orang-orang yang berilmu mendalam, baik perempuan maupun laki-laki, yang memiliki rasa takut kepada Allah (berintegritas), berkepribadian mulia (*al-akhlāq al-karīmah*), menegakkan keadilan, dan memberikan kemaslahatan kepada semesta (*raḥmatan li al-'ālamīn*). Takut atau takwa kepada Allah SWT tidak hanya untuk urusan kemanusiaan secara umum tetapi juga dalam urusan perempuan secara khusus, tidak juga hanya dalam urusan publik tetapi juga dalam urusan keluarga. Begitu juga berakhlak mulia, menegakkan keadilan, dan memberikan kemaslahatan, tidak hanya dalam hal-hal yang menyangkut laki-laki tetapi juga sama persis dalam hal yang berkaitan dengan perempuan. Sehingga tercipta relasi kesalingan yang harmonis antara laki-laki dan perempuan dan tanpa kekerasan dalam rangka mewujudkan cita-cita kemanusiaan yang adil dan beradab.[23]

Kenyataan di atas, menurut Nasaruddin Umar, sejalan dengan teori *nurture* yang menyatakan bahwa peran sosial laki-laki dan perempuan lebih ditentukan oleh faktor budaya. Teori tersebut berkesimpulan bahwa pembagian

---

[22] Tim KUPI, *Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia* (Cirebon: KUPI, 2017), 19.
[23] Ibid., 19-20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

peran laki-laki dan perempuan dalam masyarakat tidak ditentukan oleh faktor biologis tetapi sesungguhnya dikonstruksikan oleh budaya masyarakat. Teori tersebut menilai kurang bijaksana jika mendasarkan perbedaan peran berdasarkan perbedaan jenis kelamin. Selain merujuk kepada pendapat para ilmuan yang menganggap perbedaan laki-laki dan perempuan belum tuntas, pendukung teori tersebut juga menilai tidak sedikit nilai-nilai yang berkembang di dalam masyarakat yang sarat dengan bias gender karena disusun di atas landasan struktural yang keliru. Banyak nilai-nilai bias gender yang terjadi di dalam masyarakat yang dianggap disebabkan oleh faktor biologis tetapi sesungguhnya tidak lain adalah konstruksi budaya, yaitu relasi kuasa (*power relation*) yang secara turun temurun dipertahankan oleh laki-laki.[24]

Selama ini, orang belum banyak tertarik untuk membedakan antara seks dan gender karena persepsi yang berkembang di dalam masyarakat menganggap perbedaan gender sebagai akibat dari perbedaan seks. Pembagian peran dan kerja secara seksual dipandang sebagai sesuatu yang wajar.[25] Analisis perbedaan laki-laki dan perempuan lebih terfokus kepada perbedaan secara fisik-biologis sehingga menjadi salah satu penyebab timbulnya ketimpangan peran gender di dalam masyarakat.[26] Oleh karena itu, harus dibedakan antara identitas seks dan gender.

Menurut Nasaruddin Umar, istilah *sex* lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon

---

[24] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an,* 281.
[25] Ibid., 32.
[26] Ibid., 279.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Sementara itu, istilah *gender* lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non-biologis lainnya. *Sex* secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. *Gender* secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya.[27]

Studi seks lebih menekankan perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki dan perempuan. Sedangkan studi gender lebih menekankan perkembangan aspek maskulinitas atau feminimitas seseorang. Dan untuk proses pertumbuhan anak menjadi laki-laki atau menjadi perempuan lebih banyak digunakan istilah gender daripada istilah seks. Istilah seks pada umumnya hanya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi atau aktivitas seksual, selebihnya digunakan istilah gender.[28]

Penggunaan istilah gender dalam arti tersebut sebenarnya belum terlalu lama. Wacana gender mulai ramai di awal tahun 1977, ketika sekelompok feminis di London tidak lagi memakai isu-isu lama seperti *patriarchal* atau *sexist,* tetapi menggantikannya dengan wacana gender (*gender discourse*).[29]

Menurut Nasaruddin Umar, ketika seorang anak dilahirkan maka pada saat itu anak sudah dapat dikenali apakah seorang anak laki-laki atau perempuan berdasarkan alat jenis kelamin yang dimilikinya. Jika anak tersebut memiliki alat

---

[27] Ibid., 31. Lihat juga Khariri, "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Islam: Reinterpretasi Fikih Wanita", *Yinyang,* Vol. 4 No. 1, (Januari-Juni 2009), 28-29. dan Heri Junaidi dan Abdul Hadi, "Gender dan Feminisme dalam Islam", *Muwāzāh,* Vol. 2 No. 2, (Desember, 2010), 245-246.
[28] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an.*, 31-32.
[29] Ibid., 32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelamin laki-laki (*penis*) maka dikonsepsikan sebagai anak laki-laki dan jika memiliki alat kelamin perempuan (*vagina*) maka ia dikonsepsikan sebagai anak perempuan. Begitu seorang anak dilahirkan maka pada saat yang sama ia memperoleh tugas dan beban gender (*gender assignment*) dari lingkungan budaya masyarakatnya.[30]

Beban gender seseorang tergantung dari nilai-nilai budaya yang berkembang di dalam masyarakatnya. Di dalam masyarakat patrilinial dan androsentris, sejak awal beban gender seorang anak laki-laki lebih dominan dibanding anak peremuan. Di dalam masyarakat lintas budaya, pola penentuan beban gender lebih banyak mengacu kepada faktor biologis atau jenis kelamin. Peninjauan kembali beban gender yang dinilai kurang adil merupakan tugas berat bagi umat manusia. Identifikasi beban gender lebih dari sekedar pengenalan terhadap alat kelamin tetapi menyangkut nilai-nilai fundamental yang telah membudaya di dalam masyarakat.[31]

Sebenarnya, istilah peninjauan kembali beban gender, menurut Suzanne J. Kessler dan Wendy McKenna, kurang tepat. Istilah yang lebih tepat dalam masalah tersebut adalah peninjauan kembali tatanan gender (*gender reconstruction*) di dalam masyarakat karena konsepsi beban gender pada seorang anak lebih banyak sebagai akibat stereotip gender di dalam masyarakat.[32]

Lebih jauh, Nasaruddin Umar menyatakan bahwa al-Qur'an cenderung mempersilahkan kepada kecerdasan-kecerdasan manusia di dalam menata

---

[30] Ibid., 32-33.
[31] Ibid., 33.
[32] Suzanne J. Kessler dan Wendy McKenna, *Gender: an Ethnomethodological Approach* (New York: John Wiley & Sons, 1977), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembagian peran antara laki-laki dan perempuan. Dengan menyadari bahwa persoalan ini cukup penting tetapi tidak dirinci di dalam al-Qur'an, maka hal itu menjadi isyarat adanya kewenangan manusia untuk menggunakan hak-hak kebebasannya di dalam memilih pola pembagian peran laki-laki dan perempuan yang saling menguntungkan.[33]

Al-Qur'an tidak menafikan adanya perbedaan anatomi biologis tetapi perbedaan ini tidak dijadikan sebagai dasar untuk mengistimewakan jenis kelamin yang satu dengan jenis kelamin yang lainnya. Dasar utama hubungan laki-laki dan perempuan, khususnya pasangan suami-isteri, adalah kedamaian yang penuh rahmat (*mawaddah wa raḥmah*). Ayat-ayat gender memberikan panduan secara umum bagaimana mencapai kualitas individu dan masyarakat yang harmonis. Al-Qur'an tidak memberikan beban gender secara mutlak dan kaku kepada seseorang tetapi bagaimana agar beban gender itu dapat memudahkan manusia memperoleh tujuan hidup yang mulia di dunia dan akhirat.[34]

Dengan demikian, resistansi terbuka memperlihatkan realitasnya dalam dua bentuk, yaitu: a) Pemfungsian kegiatan *Baḥth al-Masā'il* sebagai ruang kritik, koreksi, dan reintepretasi terhadap bentuk-bentuk fikih patriarki, dan b) Pemfungsian Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur sebagai institusi kolektif untuk mengkritisi, menafsir dan menangkal (mengingkari) bentuk-bentuk fikih patriarki melalui kegiatan *Baḥth al-Masā'il* tersebut.

---

[33] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an,* 283.
[34] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Resistansi Tertutup

Menurut James C. Scott, perlawanan memuat tindakan-tindakan apapun yang dilakukan oleh pihak yang didominasi yang ditujukan untuk mengurangi atau menolak klaim yang dibuat oleh pihak yang mendominasi.[35] Di dalam bukunya *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcript,* James C. Scott membawa keluar konsep perlawanannya dari dunia petani dan lingkungan agraris kepada arena kehidupan politik yang lebih luas. Mereka yang melawan dan dilawan dikategorikan ke dalam yang didominasi dan yang mendominasi. Konsep perlawanan sehari-hari diganti dengan konsep transkrip tersembunyi (*hidden transcript*), untuk menekankan sifatnya yang tidak terpantau oleh mata penguasa atau kelompok dominan. Transkrip ini merupakan lawan dari transkrip publik (*public transcript*).

Menurutnya, dalam interaksinya dengan pihak yang mendominasi, kelompok yang didominasi menggunakan 2 (dua) macam transkrip atau 2 (dua) naskah pertunjukkan. Naskah pertama disebut transkrip publik, sementara naskah yang kedua disebut transkrip tersembunyi. Transkrip publik adalah naskah yang mengatur peran-peran yang dimainkan di hadapan kelompok dominan. Di dalamnya, ucapan, sikap, dan perilaku dibengkokkan secara sistematis supaya cocok dengan kemauan dan ekspektasi kelompok dominan. Orang-orang yang didominasi memperagakan sikap dan perilaku tunduk, patuh dan kalah,

[35] James C. Scott, *Senjata Orang-orang yang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani,* 382.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sementara pihak dominan ditampilkan sebagai yang kuat, berkuasa, dan menang.[36]

Transkrip tersembunyi adalah naskah yang mengatur peran-peran yang dimainkan di antara sesama kaum yang didominasi, yang luput dari pengamatan kelompok dominan. Pertunjukkan yang ditampilkan di sini berbeda.[37] Perilaku, sikap, dan kata-kata yang diperagakan merupakan kebalikan dari yang diatur dalam transkrip publik. Kalau transkrip publik bermaksud menciptakan sebuah budaya dominan dan resmi, maka transkrip tersembunyi bermaksud menciptakan sebuah subkultur yang bertentangan sekaligus melawan budaya yang coba dipaksakan oleh elit dominan.[38] Isinya adalah perkataan-perkataan, isyarat-isyarat, dan praktik-praktik yang menegaskan, menyangkal, atau mengubah apa yang tampak di dalam transkrip publik.[39] Dan inti dari teori resistansi (perlawanan) James C. Scott adalah transkrip tersembunyi (*hiddent* transcript) ini.

Menurutnya, secara umum, teknik-teknik perlawanan atau resistansi yang biasa dipraktekkan oleh kelompok subdominan terbagi menjadi dua, yaitu menyamarkan pesan (*message*) dan menyamarkan penyampai pesan (*messenger*). Seorang budak, misalnya, bisa saja melontarkan suatu ungkapan yang "tidak enak didengar" kepada majikannya, tetapi sang majikan tidak bisa memberi sanksi karena ungkapan tersebut memiliki makna yang ambigu. Atau budak tersebut bisa melakukan ancaman terhadap sang majikan, tetapi dia

[36] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* 4.
[37] Ibid.
[38] Ibid., 28.
[39] Ibid., 4-5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyembunyikan identitasnya. Ada juga kemungkinan baik pesan maupun penyampai pesan berada dalam penyamaran, seperti seorang petani melakukan penghinaan secara terselubung kepada seorang yang memiliki posisi terhormat di pesta-pesta hajatan. Dalam kasus tertentu, jika perilaku ini dilakukan secara terbuka, maka sesungguhnya ini merupakan sebuah konfrontasi atau bahkan pemberontakan.[40] Namun, menurutnya, secara detail, ada 3 (tiga) bentuk umum perlawanan tersembunyi, yaitu anonimitas (*anonymity*), penghalusan ungkapan (*euphemism*), dan gerutuan (*grumbling*). Tiga bentuk inilah yang biasa digunakan oleh kelompok subdominan dalam melawan kelompok dominan.[41] Ketiga bentuk resistansi (perlawanan) tersebut tampak di dalam langkah-langkah resistansi (perlawanan) dalam bentuk tertutup yang dilakukan oleh FMP3 Jatim sebagai berikut:

1. **Demokratisasi**

Demokratisasi,dalam konteks ini, berarti transisi menuju kepada yang lebih demokratis.[42] Dalam dunia modern, pengertian demokrasi lebih ditekankan pada makna bahwa kekuasaan tertinggi dalam urusan-urusan politik ada di tangan rakyat.[43] Oleh karena itu, dalam wacana politik modern, demokrasi didefinisikan seperti yang dirumuskan oleh negarawan Amerika, Abraham

---

[40] Ibid., 139.
[41] Ibid., 140-156.
[42] Di kalangan masyarakat menengah, demokratisasi pendidikan berimbas pada peningkatan kesadaran untuk mengaktualisasikan diri di luar rumah sekaligus memenuhi tuntutan ekonomi keluarga. Sedangkan di tingkat bawah, perempuan harus keluar rumah demi untuk memenuhi tuntutan ekonomi keluarga yang tidak lagi mampu dipenuhi oleh suami mereka. Lihat Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Fikih dan Permasalahan Perempuan Kontemporer", *Al-Mawarid,* Edisi V, (Agustus-November, 1996), 12.
[43] Sidney Hook, "Democracy", dalam *The Encyclopedia Americana,* ed. Bernard S. Cayne(New York: Americana Coorporation, 1975), VIII: 684.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lincoln, pada tahun 1863 sebagai: *government of the people, by the people, and for the people* (pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, untuk rakyat).[44] Demokrasi juga sering dikatakan sebagai "*rule by the people",* yaitu sistem pemerintahan atau kekuasaan oleh rakyat, baik yang bersifat langsung (*direct democracy*) maupun demokrasi dengan sistem perwakilan (*representative democracy*).[45] Dan barangkali konsep demokrasi inilah yang mengilhami Syafiq Hasyim di dalam mengkonseptualisasikan istilah Fikih Perempuan yang berarti:

> Pertama,*fiqh al-nisā'* bisa berarti*fiqh fī al-nisā'* (fikih tentang perempuan), artinya persoalan-persoalan yang dibahas dalam fikih ini adalah segala ketentuan hukum Islam yang menyangkut tentang diri perempuan. Kedua*, fiqh al-nisā'* bisa berarti*fiqh li al-nisā'* (fikih untuk kaum perempuan), artinya fikih ini dirumuskan untuk kepentingan kaum perempuan. Dan untuk mewujudkan 2 (dua) hal tersebut diperlukan yang Ketiga*, fiqh min al-nisā'* (fikih dari perempuan), artinya fikih yang dirumuskan oleh kaum perempuan.[46]

Melalui tiga agenda demokratis tersebut, fikih Perempuan diharapkan akan menjadi paradigma bagi pemberdayaan kaum perempuan menuju terbangunnya masyarakat sipil (*civil society*), yaitu suatu masyarakat yang di dalamnya tidak ada penindasan, baik antar sesama maupun antara laki-laki dan perempuan.[47]

---

[44] William Ebestein, "Democracy", dalam, *Collier's Encyclopedia,* ed. William D. Hasley dan Bernard Johnston(New York: Macmillan Educational Company, 1988), VIII: 75.
[45] David Jary dan Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology* (Glasgow: Harper Collins Publisher, 1991), 152.
[46] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam,* (Bandung: Mizan, 2001), 243-244.
[47] Ibid., 244.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wujud nyata dari demokratisasi tersebut adalah adanya forum *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim yang dilaksanakan secara demokratis. Pelaksanaan yang demokratis tersebut tercermin di dalam langkah-langkah berikut:[48]

a. Sebelum Pelaksanaan *Baḥth al-Masā'il*:

1) Pengurus FMP3 Jatim mengedarkan surat permohonan *as'ilāh* (masalah-masalah) pada pondok-pondok putri peserta FMP3 Jatim.
2) Setelah *as'ilāh* (masalah-masalah) terkumpul, kemudian pengurus melakukan pemilihan / sortir terhadap *as'ilāh* (masalah-masalah) yang dipandang lebih *waqī'īyāt* (kekinian) dan belum pernah dibahas pada forum *Baḥth al-Masā'il.* Oleh karena itu, pengurus menangguhkan pembahasan terhadap *as'ilāh* (masalah-masalah) yang rawan untuk dibahas.
3) Setelah melakukan pemilahan / sortir *as'ilāh* (masalah-masalah), kemudian pengurus mengedarkan undangan *Baḥth al-Masā'il*kepada pondok-pondok putri peserta FMP3 Jatim dan undangan lainnya.
4) Pengurus menerima *'ibārāt* (referensi) dari kitab-kitab ulama salaf sebagai bahan jawaban atas *as'ilāh* (masalah-masalah) dari masing-masing pondok peserta FMP3 Jatim.

b. Ketika Pelaksanaan *Baḥth al-Masā'il*:[49]

---

[48] Ustadz Abdurrahman (Sekretaris Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018.

[49] Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018. dan *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-22 di Pondok Pesantren Putri Darussalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri pada tanggal 9-10 Januari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Terlebih dahulu dilakukan pembukaan *Baḥth al-Masā'il* secara umum oleh Ketua Dewan Pelindung FMP3 Jatim, biasanya oleh kiai (*mashāyikh*)yang paling tua.
2) Pengurus membagi *Baḥth al-Masā'il* menjadi 3 (tiga) komisi.
3) Moderator memulai *Baḥth al-Masā'il* dengan membaca *basmalah* dan surat *al-Fātiḥah* pada masing-masing sesi (*jalsah*), dan dilanjutkan dengan membacakan tata tertib *Baḥth al-Masā'il.*
4) Moderator membacakan *as'ilāh* (masalah-masalah).
5) Moderator mempersilahkan pengirim *as'ilāh* (masalah-masalah) untuk menjelaskan isi atau maksud *as'ilāh* (masalah-masalah) sehingga mencapai kesepahaman pada semua peserta *Baḥth al-Masā'il.*
6) Moderator memberi kesempatan tanya jawab seputar isi atau maksud *as'ilāh* (masalah-masalah), dan meminta notulen untuk mencatatnya.
7) Moderator memberi kesempatan kepada semua peserta untuk memberikan jawaban plus argumen terhadap *as'ilāh* (masalah-masalah) yang dibahas.
8) Moderator memberi kesempatan kepada semua peserta untuk beradu argumen di dalam mengkritisi jawaban dan argumen terhadap *as'ilāh* (masalah-masalah) yang dibahas.
9) Setelah jawaban dan argumen *as'ilāh* (masalah-masalah) yang dibahas dirasa telah mengerucut, moderator menyerahkan kepada perumus untuk merumuskan jawaban.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

10) Atau jawaban dan argumen dikembalikan kepada peserta untuk dibahas lagi (dan ini sering terjadi) dengan tetap melibatkan peran langsung dari perumus hingga jawaban mengerucut dan dapat diterima semua peserta.
11) Setelah perumus menghasilkan jawaban yang mengerucut, kemudian moderator menyerahkan rumusan jawaban kepada *muṣaḥḥiḥ* untuk memberikan pertimbangan (biasanya mengukur dengan *maṣlaḥah* dan kondisi riil di masyarakat) terhadap rumusan jawaban dalam rangka mencari solusi.
12) Pada akhirnya, moderator menutup kegiatan *Baḥth al-Masā'il*dengan mempersilahkan kepada salah seorang *muṣaḥḥiḥ* untuk membacakan surat *al-Fātiḥah.*

c. Setelah Pelaksanaan *Baḥth al-Masā'il*:
1) Pengurus membukukan hasil jawaban semua *as'ilāh* (masalah-masalah) masing-masing komisi dan membagikannya kepada seluruh perwakilan delegasi dari pondok pesantren peserta FMP3 Jatim.
2) Ketua Dewan Penasehat FMP3 Jatim menutup *Baḥth al-Masā'il* secara simbolis dan sekaligus memberikan sambutan dan pengarahan.

Pembahasan hukum dalam forum *Baḥth al-Masā'il* dilakukan dengan cara-cara dan pilihan-pilihan bebas dan demokratis. Forum memberikan kebebasan kepada semua orang untuk menentukan pilihan sebagai prasyarat tegaknya kehidupan demokratis. Para peserta forum diberikan kebebasan untuk memberikan pandangan-pandangan fikih yang terdapat di dalam *kitab kuning*. Para peserta tampak demikian aktif dan bersemangat menyampaikan pandangan-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangannya guna menanggapi setiap kasus yang dibahas di dalamnya. Perdebatan yang sangat dinamis di antara para peserta mewarnai setiap pembahasan kasus per kasus disertai dengan argumen-argumen logis sesuai dengan kecenderungan dan kepentingan mereka masing-masing. Pandangan yang berbeda atau berlawanan sangat dimungkinkan karena teks-teks kitab rujukan mereka memang beragam. Dan jika pada saatnya ternyata *dead lock*, karena masing-masing tetap berada pada pendiriannya, maka sejumlah kemungkinan diajukan, yaitu *tawaqquf* (ditangguhkan), diminta kompromi, atau diambil suara terbanyak (aklamasi).[50]

Menurut MA. Sahal Mahfudl, secara historis dan operasional, *Baḥth al-Masā'il,* di dalam tradisi NU, merupakan forum yang sangat dinamis, demokratis, dan berwawasan luas. Dikatakan dinamis sebab persoalan (*masā'il*) yang dibahas selalu mengikuti perkembangan (*trend*) hukum di masyarakat. Demokratis sebab dalam forum tersebut tidak ada perbedaan antara kiai dan santri, baik yang tua maupun yang muda. Pendapat siapapun yang paling kuat itulah yang diambil. Dikatakan berwawasan luas sebab dalam forum *Baḥth al-Masā'il* tidak ada dominasi madzhab dan sepakat dalam perbedaan (*khilāfīyah*).[51]

Di dalam praktik *Baḥth al-Masā'il* yang demokratis semacam inilah kadang-kadang terdapat praktik resistansi dari kalangan santri putri atau ustadzah terhadap dominasi patriarki di dalam wacana fikih yang sedang dibahas.

---

[50] Uraian tentang implementasi demokrasi di dalam *Baḥth al-Masā'il* dapat dilihat pada Husein Muhammad, "Bahtsul Masail NU dan Implementasi Demokrasi", *Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan,* Vol. 3 No. 2, (April-Juni, 2005), 4-17.

[51] MA. Sahal Mahfudl, "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek", dalam *Kritik Nalar Fiqh NU,* ed. M. Imdadun Rahmat, (Jakarta: Lakpesdam NU, 2002), xii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salah satu contoh dari praktik resistansi (perlawanan) tersebut adalah adanya sanggahan dari delegasi Pondok Pesantren Putri Syaikhona Kholil Bangkalan di dalam masalah "kebolehan mempertontonkan mempelai / pengantin perempuan di hadapan para undangan".[52]

Masalah ini muncul pada forum *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018. Masalah yang bertema "Adat Pernikahan" dan berasal dari usulanPP. Putri Darul Hidayah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri ini mendeskripsikan bahwa sudah menjadi tradisi di berbagai kalangan masyarakat acara *Walīmat al-'Ursy* dihiasi dengan dekorasi yang indah. Pengantin perempuan dimake-up dengan secantik mungkin kemudian dipertemukan dengan pengantin pria dengan diiringi lantunan shalawat Nabi dan dipertontonkan di hadapan tamu undangan dimana menurut sebagian kalangan hal tersebut dianggap sebagai bid'ah yang perlu dijauhi. Pertanyaannya adalah bagaimana pandangan fikih melihat kejadian tersebut.[53]

Sebagai jawaban atas permasalahan tersebut, maka para peserta sepakat bahwa mengadakan resepsi pernikahan dengan diiringi lantunan shalawat Nabi hukumnya disunnahkan karena dalam rangka *Walīmat al-'Ursy* dan *I'lān al-Nikāḥ*, sedangkan mempertontonkan mempelai wanita yang dihias di depan tamu laki-laki lain hukumnya haram. Keputusan ini didasarkan atas *'ibārāt* (referensi)

---

[52] Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018.
[53] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab *Ḥāshiyyah al-Bājūrī,* II:181,[54] *Is'ād al-Rafīq,* II:136,[55] *Al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā,* I:288-289,[56] *Rawā'i al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān,* II:167,[57] *Fatḥ al-Mu'īn ma'a I'ānat al-Ṭālibīn,* III:438-439,[58] *Bughyat al-Mustarshidīn,* 112,[59] dan *Adāb al-Islām fī Niẓāmi al-Usrah,* 60,[60].[61]

Jawaban tersebut mendapat tanggapan dari delegasi PP. Putri Syaikhona Kholil Bangkalan. Menurut mereka dibolehkan untuk mempertontonkan mempelai perempuan kepada seluruh tamu yang ada, baik laki-laki maupun perempuan, atas dasar tradisi yang ada di kalangan masyarakat pada umumnya dan kebiasaan yang dipraktikkan oleh kalangan (kiai) pondok pesantren sendiri.[62]

Tanggapan yang dilakukan tersebut merupakan resistansi (perlawanan) dalam bentuk pertama dari resisten (perlawanan) tertutup menurut James C. Scott, yaitu anonimitas (*anonymity*). Di dalam bentuk ini, kalangan subdominan seringkali menyembunyikan suara hatinya yang sesungguhnya karena takut terhadap pembalasan kelompok yang memegang kekuasaan. Akan tetapi, kemungkinan mereka akan bersuara sambil menyembunyikan dirinya. Kelompok

---

[54]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāshiyyah al-Bājūrī,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017), II:181.
[55] Muḥammad bin Sālim bin Sa'īd, *Is'ād al-Rafīq,* (Surabaya: Al-Ḥaramain, 2008), II:136.
[56]Ibn Ḥajar al-Haitamī, *Al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018), I:288-289.
[57] Muḥammad 'Alī bin Jāmil al-Ṣābūnī, *Rawā'i al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān,* (Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, 1981),II:167.
[58] Zain al-Dīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn ma'a I'ānat al-Ṭālibīn,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017), III:438-439.
[59] 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Husain bin 'Umar Ba'alawī, *Bughyat al-Mustarshidīn,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2016), 112.
[60] Sayyid Muḥammad al-Mālikī, *Adāb al-Islām fī Niẓāmi al-Usrah,* (Makkah: Maktabah Mālik Fahd, 1960), 69.
[61] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2018.
[62]Keberanian untuk melakukan resistansi di dalam forum *Baḥth al-Masā'il* tersebut diantaranya juga disebabkan oleh tersembunyinya identitas diri mereka ketika mengemukakan pendapat. Mereka berpendapat dengan mengatasnamakan identitas pondok pesantrennya saja, tanpa menyebutkan identitas diri mereka. Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

subdominan memiliki teknik yang beragam untuk menyembunyikan identitas diri sambil pada saat yang sama menyuarakan kritisisme dan serangan.[63] Bentuk anonimitas (*anonymity*) tersebut diwujudkan dengan menyebutkan bahwa tanggapan tersebut didasarkan atas dasar tradisi yang ada di kalangan masyarakat pada umumnya dan kebiasaan yang dipraktikkan oleh kalangan (kiai) pondok pesantren sendiri, tanpa menyebutkan identitas pelaku dari tradisi tersebut.

Atas tanggapan tersebut, salah seorang *muṣaḥḥiḥ* memberi saran kepada perumus agar jawaban atas masalah tersebut juga disertai dengan *'ibārat* (referensi) yang memungkinkan kebolehan untuk mempertontonkan mempelai pengantin perempuan di hadapan para undangan.[64] Dan atas saran *muṣaḥḥiḥ* tersebut, maka perumus menambahkan *'ibārat* (referensi) yang memungkinkan kebolehan tersebut, yaitu berdasarkan kitab *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab,* IV:350[65] yang menyebutkan bahwa:

وقد نقل ابن المنذر وغيره الاجماع علي انها لو حضرت وصلت الجمعة جاز وقد ثبتت الاحاديث الصحيحة المستفيضة أن النساء كن يصلين خلف رسول الله صلي الله عليه وسلم في مسجده خلف الرجال ولأن اختلاط النساء بالرجال إذا لم يكن خلوة ليس بحرام.

> "Ibnu al-Mundir dan lainnya mengutip bahwa telah terjadi ijma' bahwa jika perempuan hadir dan shalat Jum'ah maka dibolehkan, dan terdapat hadits shahih yang menginformasikan bahwa sesungguhnya perempuan shalat di belakang Rasulullah saw di masjid beliau di belakang laki-laki, dan sesungguhnya pembauran perempuan dan laki-laki jika bukan untuk menyendiri (berdua saja) maka (hukumnya) tidak haram".[66]

---

[63] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* 140-152.
[64] Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018.
[65] Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab,* (Jiddah: Maktabah al-Irshād, t.th.), IV:350
[66] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan *'ibārat* (referensi) di atas, maka status hukum mempertontonkan mempelai perempuan di hadapan para undangan secara umum, baik laki-laki maupun perempuan, adalah dibolehkan karena di-*ilḥāq*-kan[67] dengan pendapat Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī yang menyatakan bahwa pembauran antara perempuan dan laki-laki tidak diharamkan selama tidak ada tujuan untuk menyendiri (berduaan), yang didasarkan atas kutipan Ibnu al-Mundir tentang ijma' kebolehan perempuan untuk hadir dan shalat Jum'at, dan riwayat hadits yang menyebutkan bahwa pada masa Rasulullah, kalangan perempuan shalat di masjid dengan posisi di belakang laki-laki.[68]

Keputusan tersebut juga didasarkan / diambil secara langsung dari teks kitab (*qaulī*)[69] *Adāb al-Islām fī Niẓāmi al-Usrah,* 69,[70] karya ulama kontemporer, yang menyebutkan bahwa:

يستحب إظهار الزفاف وإعلانه وإشهاره بين الناس ليشهده الخاص والعام لقوله صلى الله عليه والسلام أعلنوا النكاح واجعلوا في المساجد واضربوا عليه بالدفوف وفي روايته فافصل بين الحلال والحرام والإعلان وينبغى أن نحذر من الإسراف والتفاخر في المظاهر الذي يسبب كثيرا من الفتان والمظار الدينية والدنيوية وينبغى أن يجتنب العادات الفاسدة التى تجرى بين الناس اليوم كدخول الزوج بين النساء ودخول إخوانه وأهله معه واختلاط هؤلاء بأهل الزوجة وأقاربها وأخذهم الصور الفتوغرافية دون حياء من الله ودون غيرة على الحرمات-إلى أن قال-وهو لعمري قبيح وبالحرمين أقبح اهـ

---

[67] Metode *ilhāqī* adalah mengaitkan masalah baru yang belum ada ketetapan hukumnya dengan masalah lama yang mirip dan telah ada ketetapan hukumnya meskipun ketetapan hukum itu hanya berdasarkan teks suatu kitab yang dianggap *mu'tabar.* Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 168.

[68] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2018.

[69] Metode *qaulī* adalah metode utama yang digunakan dalam menyelesaikan masalah keagamaan, terutama menyangkut hukum (fikih), dengan merujuk langsung pada teks-teks kitab-kitab imam madzhab atau kitab-kitab yang disusun para pengikut madzhab empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), meskipun di dalam praktiknya didominasi oleh kitab-kitab madzhab Syafi'i. Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999,* 167.

[70] Sayyid Muḥammad al-Mālikī, *Adāb al-Islām fī Niẓāmi al-Usrah,* 69.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> "Diutamakan menampilkan, mempublikasikan, dan menyiarkan pesta perkawinan di hadapan masyarakat umum supaya mereka dapat menyaksikannya, baik secara personal maupun secara publik berdasarkan sabda Rasulullah saw: "publikasikan pernikahan, laksanakan di dalam masjid, dan meriahkan dengan memukul rebana". Di dalam sebagian riwayat: "pisahkan antara yang halal dan yang haram". Di dalam publikasi, hendaknya mewaspadai perilaku berlebih-lebihan dan sombong yang dapat menyebabkan banyak fitnah dan kemadharatan, baik bagi agama maupun dunia, dan hendaknya menghindari kebiasaan-kebiasaan yang buruk yang biasa terjadi di masyarakat pada hari ini seperti masuknya mempelai laki-laki, teman-teman, dan keluarganya di antara para perempuan, dan mereka membaur dengan keluarga mempelai perempuan dan kerabat dekatnya, serta mengambil gambar dengan alat fotografi yang tidak diperintahkan oleh Allah dan tidak lain merupakan perbuatan-perbuatan yang diharamkan".[71]

Pengambilan pendapat secara langsung terhadap teks kitab (*qaulī*) dan bukan berdasarkan al-Qur'an dan hadits, menurut KH. M. Azizi Hasbullah, karena al-Qur'an dan hadits bukan merupakan kitab hukum. Jika memutuskan suatu hukum langsung berdasarkan kepada al-Qur'an dan hadits dikhawatirkan akan mendapatkan interpretasi yang salah karena al-Qur'an dan hadits mengandung kumpulan kalimat yang komprehensif (*jāmi' al-kalim*) sehingga putusan hukum yang dihasilkan akan telalu luas dan tidak fokus. Jika putusan hukum didasarkan kepada al-Qur'an dan hadits secara langsung, maka putusannya terkesan adanya pemaksaan dalil sebab belum tentu sesuai dengan isi persoalan. Dan jika *Baḥth al-Masā'il* diputuskan dengan al-Qur'an dan hadits secara langsung, maka akan menghabiskan berlembar-lembar kertas hanya untuk menjawab satu masalah saja karena membutuhkan uraian yang panjang terkait dengan penggunaan kaidah ushul fikih. Dalam proses pelaksanaan *Baḥth al-Masā'il,* penggunaan kaidah ushul fikih tetap diuraikan secara panjang-lebar

[71] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hingga tentang penggalian dasar hukum dari al-Qur'an dan hadits meskipun uraian tersebut tidak dituliskan dalam naskah hasil keputusan *Baḥth al-Masā'il.* Oleh karena itu, setiap permasalahan yang diputuskan di dalam *Baḥth al-Masā'il* tidak secara langsung menggunakan dasar al-Qur'an dan hadits tetapi menggunakan hukum jadi yang diambil dari *'ibārāt* (referensi) kitab-kitab ulama salaf, baru kemudian dikuatkan dengan al-Qur'an dan hadits.[72]

Hal yang sama juga dikemukakan oleh K. Fauzi Hamzah bahwa ulama sekarang hanya menyampaikan kembali pendapat ulama terdahulu (*naql al-qaul*) karena selama ini yang dilakukan dalam proses *Baḥth al-Masā'il*hanya sebatas menyampaikan ulang atau merujuk kembali pendapat ulama salaf. Dalam hal ini, usaha yang dilakukan hanya dengan menyamakan hukum persoalan yang diangkat dengan hukum persoalan yang sudah ada jawaban hukumnya (*ilḥāq al-masā'il binaẓā'irihā*) dalam kitab-kitab terdahulu.[73]

Pemaknaan teks agama di dalam tradisi *Baḥth al-Masā'il* tidak hanya sekedar al-Qur'an dan hadits, tetapi juga teks para ulama klasik yang dianggap memiliki kapabilitas dalam pembacaan terhadap al-Qur'an dan hadits. Dari ketiga teks dasar agama Islam tersebut, *Baḥth al-Masā'il* nampaknya lebih cenderung berpihak atau mengacu kepada teks ketiga, yaitu penjelasan para ulama klasik yang dipandang lebih mengetahui substansi kedua teks agama yang pertama, yaitu al-Qur'an dan hadits.[74]

---

[72] KH. M. Azizi Hasbullah, *Wawancara,* Kab. Blitar, 23 Oktober 2018.
[73] K. Fauzi Hamzah, *Wawancara,* Kab. Blitar, 10 Nopember 2018.
[74] Lihat Muhib Rosyidi, "Membumikan Teks Agama Ala Nahdlatul Ulama", *Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies,* Vol. 2 No. 1, (2013), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Saran yang dikemukakan oleh *muṣaḥḥiḥ* di atas dimaksudkan agar para peserta *Baḥth al-Masā'il* tidak terjebak ke dalam pendapat hukum yang hitam-putih dan terlalu keras atau terlalu lembek, tetapi para peserta diharapkan dapat mencarikan solusi hukum atas problem hukum aktual (*waqī'iyyah*) yang sedang terjadi di masyarakat.[75] Dan seruan moderasi yang dikemukakan oleh *muṣaḥḥiḥ* tersebut merupakan bentuk resistansi (perlawanan) yang kedua dari resistansi (perlawanan) tertutup menurut James C. Scott, yaitu penghalusan ungkapan (*euphemism*).[76] Penghalusan ungkapan (*euphemism*) tersebut diwujudkan dalam bentuk penerimaan pendapat yang membolehkan untuk mempertontonkan mempelai perempuan kepada seluruh tamu yang ada, baik laki-laki maupun perempuan, atas dasar tradisi yang ada di kalangan masyarakat pada umumnya, yang didasarkan atas pendapat minoritas ulama salaf.

Begitu pula, ketika *muṣaḥḥiḥ* hendak memberi keputusan bahwa jawaban atas masalah tersebut hanya didasarkan pada pendapat mayoritas ulama salaf, sebagaimana yang tercantum di dalam *'ibārat* (referensi) kitab *Ḥashiyyah al-Bājūrī,* II:181, *Is'ād al-Rafīq,* II:136, *Al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā,* I:288-289, *Rawā'i al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān,* II:167, *Fatḥ al-Mu'īn ma'a I'ānat al-Ṭālibīn,* III:438-439, *Bughyat al-Mustarshidīn,* 112, dan *Adāb al-Islām fī Niẓāmi al-Usrah,* 69, maka serempak para peserta *Baḥth al-*

[75] Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018.
[76] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* 152-154.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masā'il bergemuruh dan berteriak "hu", yang menandakan bahwa mereka tidak puas dengan keputusan tersebut.[77]

Ungkapan "hu" tersebut merupakan bentuk ketiga dari resistansi (perlawanan) tertutup menurut James C. Scott, yaitu gerutuan (*grumbling*). Gerutuan merupakan bentuk dari komplain terselubung. Seringkali, tujuan di balik gerutuan adalah untuk mengkomunikasikan ketidakpuasan tanpa harus melakukannya secara terbuka dan spesifik. Ia mungkin sangat jelas bagi pendengarnya jika dilihat dalam satu konteks tertentu, namun melalui gerutuan, pelaku menghindari suatu insiden dan jika ditekan, dia bisa mengingkari tujuan gerutuannya.[78]

Akhirnya, dalam rangka menyikapi gerutuan (*grumbling*) tersebut, maka *muṣaḥḥiḥ* meminta kepada perumus untuk menyertakan *'ibārāt* (referensi) yang memungkinkan kebolehan untuk mempertontonkan mempelai / pengantin perempuan di hadapan para undangan, yang didasarkan atas kitab *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab,* IV:350 di atas.[79]

2. Moderasi

Dalam konteks ini, moderasi berarti transisi menuju kepada sikap moderat, yaitu berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah, antara

---

[77] Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018.
[78] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* 154-156.
[79] Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

liberal dan ekstrim-radikal.[80] Sikap moderat tersebut dimungkinkan terjadi di kalangan pesantren yang tergabung di dalam FMP3 Jatim tersebut karena mereka terafiliasi dengan Rabithah Maahid Islamiyah (RMI), yang merupakan bagian dari Nahdlatul Ulama (NU), yang di bidang fikih selama ini masih mencirikan sebagai pengikut madzhab fikih yang empat, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, dan dominan bermadzhab Syafi'i. Dominasi madzhab Syafi'i inilah yang menjadi penyebab mereka cenderung bersikap moderat karena madzhab Syafi'i adalah madzhab yang paling moderat di antara madzhab yang ada.[81]

Imam Syafi'i di dalam sikapnya selalu mengedepankan kompromi dalam banyak hal, terutama ketika menghadapi persoalan di tengah masyarakat yang berbeda-beda di satu pihak dan adanya nash hukum di pihak yang lain. Untuk itu, Imam Syafi'i selalu mencari titik temu antara nash dan realitas empiris. Sebagai bukti adalah munculnya dua pendapat Imam Syafi'i di dalam fikih yang dikenal dengan *Qawl Qadīm* (pendapat-pendapat hukum Imam Syafi'i ketika tinggal di Iraq yang metropolis dan rasional) dan *Qawl Jadīd* (pendapat-pendapat hukum Imam Syafi'i ketika beliau pindah ke Mesir dan melahirkan berbagai pendapat hukum yang lebih bernuansa tradisional).[82]

---

[80] Di Indonesia, konsep moderatisme sering dipahami sebagai pemikiran dan paham keagamaan yang tidak mengadopsi 2 (dua) kutub pemikiran, yaitu pemikiran liberal Barat dan pemikiran ekstrim-radikal. Lihat Masdar Hilmy, "*Quo-Vadis* Islam Moderat Indonesia?: Menimbang Kembali Modernisme Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah", *Miqot,* Vol. XXXVI No. 2, (Juli-Desember, 2012), 264. dan Zakiya Darajat, "Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia", *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies,* Vol. 1 No. 1, (Januari, 2017), 88.

[81] Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Madzhab* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 246-247. Lihat juga Asep Abdurrohman, "Eksistensi Islam Moderat dalam Perspektif Islam", *Rausyan Fikr,* Vol. 14 No. 1, (Maret, 2018), 35.

[82] Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Madzhab,* 246-247.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Langkah-langkah moderasi yang dilakukan oleh FMP3 Jatim tampak, misalnya, di dalam menyikapi masalah kebolehan untuk mempertontonkan mempelai perempuan kepada seluruh tamu yang ada, baik laki-laki maupun perempuan, atas dasar tradisi yang ada di kalangan masyarakat pada umumnya, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Di dalam menyikapi masalah tersebut, *muṣaḥḥiḥ* memberi saran kepada perumus agar jawaban atas masalah tersebut juga disertai dengan *'ibārāt* (referensi) yang memungkinkan kebolehan untuk mempertontonkan mempelai pengantin perempuan di hadapan para undangan.[83]Saran yang dikemukakan oleh *muṣaḥḥiḥ* tersebut dimaksudkan agar para peserta *Baḥth al-Masā'il* tidak terjebak ke dalam pendapat hukum yang hitam-putih dan terlalu keras atau terlalu lembek, tetapi para peserta diharapkan dapat mencarikan solusi hukum atas problem hukum aktual (*waqī'iyyah*) yang sedang terjadi di masyarakat.[84]

Langkah yang sama juga dilakukan ketika menjawab masalah kebolehan seorang perempuan naik angkutan umum. Masalah ini muncul di dalam *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim yang ke-22 di PP. Putri Darussalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri pada tanggal 9 – 10 Januari 2019. Masalah yang bertema "Dilema Perempuan dalam Angkutan Umum" dan berasal dari usulan PP. Putri Darussalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri ini mendeskripsikan bahwa bagi kalangan masyarakat menengah-bawah, angkutan umum adalah alat transportasi yang paling diminati,dari ojek, taksi, hingga bis,baik yang

[83] Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-21 di Pondok Pesantren Putri al-Washoya Kertorejo Ngoro Jombang pada tanggal 28 Pebruari - 1 Maret 2018.
[84] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konvensional maupun yang *online*. Hal ini tidak memandang jenis kelamin,baik laki-laki maupun perempuan, sama-sama suka menggunakan tranposrtasi umum. Dari sini, muncullah beberapa hal yang menjadi problem bagi masyarakat, lebih-lebih kaum perempuan. Mulai dari kemungkinan duduk bersebelahan dengan lawan jenis, bahkan terkadang di dalam angkutan umum hanya menyisakan satu dua orang penumpang perempuan saja. Sehingga terkadang, muncul tindak kriminal atau pelecehan seksual kepada kaum perempuan.Tidak hanya menjadi penumpang, bahkan ada sebagian kaum perempuan yang menjadi *driver* alat transportasi umum dengan berbagai macamnya. Pertanyannya adalah bolehkah seorang perempuan naik angkutan umum sebagaimana deskripsi tersebut.[85]

Sebagai jawaban atas permasalahan tersebut, maka para peserta sepakat bahwa terdapat beberapa ketentuan bagi perempuan yang bepergian, sebagai berikut:

a. Jika bepergian kategori wajib (termasuk bepergian kategori wajib adalah bepergian yang harus dilaksanakan karena nadzar), maka seorang perempuan harus disertai mahram, atau suami, atau perempuan adil.
b. Sebagian ulama memperbolehkan perempuan keluar sendiri apabila aman.
c. Jika bepergian kategori sunnah atau mubah, maka seorang perempuan harus disertai mahram atau suami.
d. Sebagian ulama memperbolehkan perempuan keluar bersama perempuan adil.

[85] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika ketentuan tersebut terpenuhi, maka hukum wanita naik angkutan umumdiperinci sebagai berikut:

a. Jika yakin tahu ada dugaan kuat terjadi fitnah (ketertarikan hati atau potensi asusila), maka hukumnya haram;
b. Jika sebatas kekhawatiran muncul fitnah, maka hukumnya makruh.Namun, harus memperhatikan hal-hal berikut:
    1) Tidak terjadi pembauran (*ikhṭilāṭ*) yang diharamkan, yaitu persinggungan badan perempuan dengan laki-laki yang bukan mahram.
    2) Tidak terjadi *khalwah* (menyendiri berduaan) yang diharamkan, yaitu berkumpulnya laki-laki dan perempuan di tempat sepi yang menurut kebiasaan umum sulit terhindar dari perbuatan yang diharamkan.[86]

Keputusan tersebut didasarkan atas *'ibārāt* (referensi) kitab *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab,* VIII:311,[87] *Al-Zawājir 'an Iftirāf al-Kabā'ir,* I:61,[88] *I'ānat al-Ṭālibīn,* III:444,[89] *Taushīḥ 'ala Ibn Qāsim,* 378,[90] *I'ānat al-Ṭālibīn,* I:272,[91] *Is'ād*

---

[86] Ibid.
[87] Karya Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab,* VIII:310-311.
[88] Ibn Ḥajar al-Haitamī, *Al-Zawājir 'an Iftirāf al-Kabā'ir,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017), I:61.
[89] Al-Bakrī bin Muḥammad shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānat al-Ṭālibīn,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017), III:444.
[90] Muḥammad Nawawī ibn 'Umar al-Bantānī al-Jāwī, *Taushīḥ 'ala Ibn Qāsim,*(Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013), 378.
[91] Al-Bakrī bin Muḥammad shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānat al-Ṭālibīn,* (Bairūt: Dār Iḥyā' al-Kutub, 1927), I:272.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Rafīq, II:102,[92] *Tuḥfat al-Muḥtāj,* X:485,[93] *Ḥāshiyyah al-Bujairamī 'ala al-Manhaj,* III:385,[94] *Tuḥfat al-Muḥtāj biḥawāshī al-Sharwānī,* V:42[95].[96]

Jawaban tersebut dipandang akan menyulitkan kalangan perempuan di dalam konteks kehidupan sekarang. Oleh karena itu, *muṣaḥḥiḥ* memberi saran kepada perumus agar jawaban atas masalah tersebut juga disertai dengan *'ibārāt* (referensi) yang memungkinkan kebolehan kalangan perempuan untuk dapat bepergian dengan menggunakan angkutan umum tanpa harus disertai dengan mahram, atau suami, atau perempuan adil lainnya sebab akan dapat menyulitkan atau menimbulkan madharat.[97]

Atas saran *muṣaḥḥiḥ* tersebut, maka perumus menambahkan *'ibārāt* (referensi) yang memungkinkan kebolehan tersebut, namun *'ibārāt* (referensi) yang dimaksud tidak ditemukan di dalam kitab-kitab kalangan madzhab Syafi'i. Oleh karena itu, *muṣaḥḥiḥ* memberi saran kepada perumus agar jawaban atas masalah tersebut juga dicari di dalam kitab-kitab kalangan madzhab fikih lainnya, tetapi tetap tidak ditemukan *'ibārāt* (referensi) yang dimaksud. Para perumus dapat menemukan *'ibārāt* (referensi) yang dimaksud di dalam kitab

---

[92] Muḥammad bin Sālim bin Sa'īd, *Is'ād al-Rafīq,* II:102.
[93] Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad, *Tuḥfat al-Muḥtāj,*(Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015),X:485.
[94] Sulaimān bin Muḥammad al-Bujairamī, *Ḥāshiyyah al-Bujairamī 'ala al-Manhaj,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017), III:385.
[95] Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad, *Tuḥfat al-Muḥtāj biḥawāshī al-Sharwānī,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015),V:42.
[96] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2019.
[97] Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-22 di PP. Putri Darusalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri pada tanggal 9 - 10 Januari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kontemporer, yaitu di dalam kitab *Al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-Mar'ah al-Muslimah wa al-Bait al-Muslim,*[98]yang menyebutkan bahwa:

يجوز الإختلاط فى بعض الحالات إن الحظر هو الأصل فى إختلاط النساء بالرجال, ولكن يجوز الإختلاط فى بعض الحالات للضرورة الشرعية, أو للحاجة الشرعية, أو لجريان العادة بهذا الإختلاط, الإختلاط للضرورة : من أمثلة الإختلاط للضرورة ما قاله الإمام النواوى – إلى أن قال- ويستثنى من هذا كله مواضع الضرورة بأن وجد امرأة أجنبية منقطعة فى الطريق أو نحو ذلك, فيباح له استصحابها بل يلزمه ذلك إذا خاف عليها لو تركها وهذا لا خلاف فيه. ومن صور الضرورة فرار الرجل الأجنبى بالمرأة تخليصا لها ممن يريد بها الفاحشة, إذاكان الفرار بها هو السبيل لتخليصها ونحو ذلك من حالات الضرورة. الإختلاط للحاجة : الإختلاط لإجراء المعاملات الشرعية وكما يجوز الإختلاط للضرورة يجوز للحاجة أيضا, ومن حالات الحاجة ما يستلزمه إجراء المعاملات الماليه الجائزة لها من بيع وشراء وغيرهما لأن إجراء هذه المعاملات يستلزم عادة اجتماعها مع الرجل للمساومة ورؤية محل العقد, ثم أبرام العقد ولكن يشترط عدم الخلوة بالرجل لأنها محرمة كما ذكرنا, كما يلزمها ان لا تخرج مبتذلة وأن تلتزم حدود الشرع وأحكامه فى لباسها وفى كلامها وصوتها مع الأخرين على النحو الذى بيناه من قبل. الإختلاط فى السيارات العمومية لحاجة استعمالها : يجوز للمرأة الخروج من بيتها لقضاء أشغالها المشروعة وان استلزم ذلك اختلاطها بالأجانب, كأن تخرج من بيتها لزيارة أبويها أو شراء شيئ لها أوذهاب إلى المستشفى للعلاج, أو إلى الحمام عند الحاجة إليه, فتضطر ألى ركوب السيارة العمومية فيحصل اختلاطها بالراكبين من الرجال فتجلس بجنب أحدهم أو تقف بجنبه وقد يحصل الإختلاط فى المستشفى عند مراجعة الطبيب أو عند أخذ الدواء ونحو ذلك. وهذا الإختلاط تسوغه الحاجة المشروعة.

> "Pembauran dibolehkan pada sebagian situasi meskipun pada dasarnya pembauran antara laki-laki dan perempuan itu dilarang. Akan tetapi pembauran itu dibolehkan pada sebagian situasi darurat syar'i, kebutuhan syar'i, atau demi berlangsungnya adat kebiasaan. Pembauran karena darurat misalnya -sebagaimana dikatakan oleh Imam Al-Nawawī- jika ada seorang perempuan tersesat di jalan atau semacamnya, maka dibolehkan kepada seorang laki-laki untuk menemaninya –bahkan wajib- jika laki-laki tersebut takut jika perempuan tersebut akan tersesat, dan dalam hal ini tidak terdapat perbedaan pendapat. Termasuk kategori darurat juga adalah larinya seorang laki-laki dan seorang perempuan yang bukan mahram untuk menghindari orang-orang yang akan berbuat jahat kepada perempuan tersebut, jika memang lari tersebut memang jalan satu-satunya untuk menghindar, maka hal tersebut termasuk situasi darurat. Pembauran karena kebutuhan misalnya, pembauran untuk menjalankan transaksi yang dibolehkan syari'at, maka dibolehkan sebagaimana dibolehkan karena darurat. Termasuk kategori kebutuhan adalah

[98] 'Abd al-Karīm Zaidān, *Al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-Mar'ah al-Muslimah wa al-Bait al-Muslim,* (t.tp.: Muassasat al-Risālah, 1993), III:421.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebutuhan yang mengharuskan untuk melakukan transaksi keuangan yang dibolehkan bagi perempuan seperti jual-beli dan sebagainya karena transaksi-transaksi tersebut secara adat mengharuskannya untuk bertemu dengan laki-laki untuk tawar-menawar dan melihat tempat transaksi, kemudian menetapkan akad, tetapi disyaratkan tanpa adanya menyendiri (berdua) dengan laki-laki tersebut karena hal itu diharamkan. Sebagaimana disarankan agar perempuan tersebut tidak membiasakan diri keluar rumah, maka hendaknya ia memenuhi batasan-batasan dan hukum-hukum syar'i di dalam berpakaian, berbicara, dan bersuara dengan orang lain sebagaimana kami jelaskan sebelumnya. Pembauran (antara laki-laki dan perempuan) di dalam transportasi umum untuk memenuhi kebutuhan, maka dibolehkan bagi perempuan untuk keluar rumah demi memenuhi kebutuhan syar'i meskipun ia harus membaur dengan orang lain, sebagaimana ia keluar rumah untuk mengunjungi kedua orang tuanya, membeli sesuatu, pergi ke rumah sakit untuk berobat, atau pergi ke kamar kecil karena butuh, maka ia terpaksa naik transportasi umum, maka ia harus membaur dengan laki-laki lain, ia duduk dan diam di sebelah salah satu dari mereka, demikian pula ia membaur dengan mereka di rumah sakit ketika bertemu dokter, mengambil obat atau semacamnya, maka pembauran semacam inilah yang termasuk kebutuhan syar'i".[99]

Berdasarkan *'ibārāt* (referensi) di atas, maka diambil pendapat secara langsung terhadap teks kitab (*qaulī*) bahwa perempuan dibolehkan naik transportasi umum karena darurat atau kebutuhan syar'i. Saran yang dikemukakan oleh *muṣaḥḥiḥ* tersebut dimaksudkan agar para peserta *Baḥth al-Masā'il* tidak terjebak ke dalam pendapat hukum yang hitam-putih dan terlalu keras atau terlalu lembek, tetapi para peserta diharapkan dapat mencarikan solusi hukum atas problem hukum aktual (*waqī'iyyah*) yang sedang terjadi di masyarakat.[100]

Sikap moderat kalangan pesantren tersebut dimungkinkan karena kalangan pesantren yang tergabung di dalam FMP3 Jatim tersebut terafiliasi dengan Rabithah Maahid Islamiyah (RMI), yang merupakan bagian dari

[99] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2019.
[100] Observasi partisipatif oleh peneliti pada *Baḥth al-Masa'il* FMP3 Jatim yang ke-22 di PP. Putri Darusalamah Sumbersari Kencong Kepung Kab. Kediri pada tanggal 9 - 10 Januari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nahdlatul Ulama (NU), yang di bidang fikih selama ini masih mencirikan sebagai pengikut madzhab fikih yang empat, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, dan dominan bermadzhab Syafi'i. Dominasi madzhab Syafi'i inilah yang menjadi penyebab mereka cenderung bersikap moderat karena madzhab Syafi'i adalah madzhab yang paling moderat di antara madzhab yang ada.[101] Demikian pula, sejalan dengan temuan Ahmad Zahro[102] dan Ahmad Muhtadi Anshor[103], bahwa terdapat pergeseran penggunaan kitab rujukan yang lazim digunakan, yaitu dari dominasi kitab-kitab madzhab Syafi'i menuju pada digunakannya kitab madzhab empat lainnya, bahkan sebagian kitab kontemporer meskipun dalam jumlah dan frekwensi yang sedikit.

Langkah-langkah moderasi yang dilakukan oleh FMP3 Jatim, sebagaimana yang tampak di dalam hasil-hasil keputusan tersebut, merupakan bentuk resistansi (perlawanan) yang kedua dari resistansi (perlawanan) tertutup menurut James C. Scott, yaitu penghalusan ungkapan (*euphemism*).[104] Penghalusan ungkapan (*euphemism*) tersebut diwujudkan dalam bentuk penerimaan pendapat minoritas ulama salaf, pendapat kalangan madzhab empat, dan ulama kontemporer. Penerimaan pendapat minoritas ulama salaf, pendapat kalangan madzhab empat, dan ulama kontemporer tersebut, menurut KH. Reza

---

[101] Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Madzhab,* 246-247.
[102] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999,* 269.
[103] Ahmad Muhtadi Anshor, *Baḥth al-Masāil Nahdlatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Madzhab Kaum Tradisionalis* (Yogyakarta: Teras, 2012), 160.
[104] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* 152-154.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ahmad Zahid, masih bisa dibenarkan selama masih ada dasarnya di dalam pendapat para imam madzhab.[105]

3. Kontekstualisasi

Misi setiap agama adalah membebaskan manusia dari berbagai bentuk anarkhi dan ketidakadilan. Karena Tuhan Maha Adil, maka tidak mungkin kitab suci-Nya mengandung konsep-konsep yang tidak mencerminkan keadilan. Jika ada nilai atau norma yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip keadilan dan hak-hak asasi secara universal, maka nilai atau norma tersebut perlu direaktualisasi penafsirannya sehingga ada pemikiran kontemporer berpendapat bahwa jika di dalam pernyataan sebuah kitab suci mengandung kesan ketidakadilan, maka hal itu harus segera diselesaikan dengan 2 (dua) hal: *Pertama,* membaca ulang kitab suci itu secara komprehensif. Jika ternyata jelas dan tegas, maka yang *kedua* perlu diperhatikan, yaitu bisa jadi yang keliru adalah persepsi manusia dalam mendefinisikan sebuah konsep keadilan.[106]

Kita juga tidak boleh serta-merta menggugat setiap penafsiran yang tidak sejalan dengan pikiran subyektif kita karena para *mufassir* adalah anak zamannya. Mereka juga mempunyai hak dan kemampuan tersendiri di dalam memahami ayat-ayat kitab suci menurut logika budaya yang hidup pada zamannya. Mungkin yang perlu dilakukan adalah bagaimana reinterpretasi kitab suci itu dianggap sebagai sesuatu yang *on going process* yang harus dilakukan

---

[105] KH. Reza Ahmad Zahid, *Wawancara,* Kota Kediri, 5 Juni 2018.
[106] Nasaruddin Umar, "Kata Pengantar", dalam Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer,* v.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setiap saat seiring dengan perubahan sosial. Bagaimana mengartikulasikan sejumlah ayat atau hadits yang dinilai bias gender ke dalam lingkungan masyarakat kita dengan melakukan penelaahan ulang secara kritis terhadap teks dan konteks kitab suci.[107]

Perlu diketahui bahwa ajaran Islam terpola kepada ajaran dasar dan ajaran non-dasar. Ajaran dasar adalah ajaran yang termaktub di dalam al-Qur'an dan sunnah mutawātirah yang diyakini datang dari Allah dan Rasul-Nya. Sebaliknya, ajaran non-dasar adalah ajaran yang berupa hasil ijtihad manusia dalam bentuk tafsir atau pemikiran ulama yang menjelaskan tentang ajaran dasar dan implementasinya dalam kehidupan nyata. Ajaran dasar selalu bersifat absolut, abadi, dan tidak berubah. Sebaliknya, ajaran non-dasar bersifat ijtihadi, relatif, tidak abadi, dan bisa berubah seiring dengan tuntutan dinamika masyarakat serta perkembangan sains dan teknologi.[108]

Menarik untuk dicatat bahwa sebagian besar ajaran Islam yang menyinggung soal relasi gender seperti perkawinan, pewarisan, hubungan keluarga, etika berbusana, kepemimpinan, masuk ke dalam kategori ajaran non-dasar sehingga lebih banyak bersifat ijtihadi. Oleh karena itu, diperlukan pembacaan ulang dan upaya-upaya rekonstruksi atas hasil ijtihad atau penafsiran lama yang dinilai bias gender dan penuh dengan nilai patriarki. Penafsiran baru atas teks-teks keislaman mendesak dilakukan untuk menemukan kembali pesan-pesan moral yang hakiki dan universal seperti pesan persamaan, persaudaraan,

---

[107] Ibid.
[108] Siti Musdah Mulia, "Perempuan dan Patriarkhisme Islam", dalam Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam* (Depok: KataKita, 2010), 16-17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebebasan, kesetaraan dan keadilan, termasuk di dalamnya kesetaraan dan keadilan gender.[109]

Dalam konteks ajaran tentang posisi perempuan, maka dapat disimpulkan bahwa paling tidak ada 3 (tiga) faktor penyebab munculnya pemahaman keagamaan yang tidak ramah perempuan atau bias gender: *Pertama,* pada umumnya umat Islam lebih banyak memahami agama secara dogmatis, bukan berdasarkan penalaran kritis dan rasional, khususnya pengetahuan agama yang menjelaskan tentang peranan dan kedudukan perempuan. Tidak heran jika pemahaman yang muncul adalah sangat ahistoris. Relasi gender dipandang sebagai sesuatu yang *given,* bukan *socially constructed. Kedua,* pada umumnya umat Islam memperoleh pengetahuan keagamaan melalui ceramah dari para ulama, yang umumnya sangat bias gender dan penuh nilai patriarki, bukan berdasarkan kajian kritis dan mendalam terhadap sumber-sumber aslinya (al-Qur'an dan sunnah). Dan *ketiga,* pemahaman tentang relasi laki-laki dan perempuan di masyarakat lebih banyak mengacu kepada pemahaman tekstual terhadap teks-teks suci, mengabaikan aspek kontekstualnya yang lebih mengedepankan prinsip egaliter dan akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Agama Islam bukan hanya sekedar tumpukan teks, melainkan seperangkat pedoman ilahiah yang diturunkan demi kebahagiaan dan kemaslahatan seluruh manusia, baik laki-laki maupun perempuan.[110]

Dalam konteks hukum (fikih), Syafiq Hasyim menggambarkan 4 (empat) aspek yang menyebabkan mengapa fikih menjadi bias laki-laki (patriarkis),

[109] Ibid., 17.
[110] Ibid., 17-18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yaitu:[111] *Pertama,* aspek genealogis, yaitu belum bahkan tidak adanya kesadaran gender dalam proses lahirnya ilmu fikih. Secara historis, lahir dan tumbuh-kembangnya ilmu fikih berada di tangan kaum laki-laki. Itu berarti fikih tumbuh dan berkembang dalam sebuah jaringan relasional kekuasaan laki-laki. Pada masa pembentukan fikih tersebut kebetulan wacana yang mendominasi adalah wacana laki-laki. Penciptaan dan pengembangan kandungan fikih itu sendiri sudah merupakan *trade mark* laki-laki. Mayoritas Imam Madzhab dan penulis kitab fikih adalah laki-laki. Sebenarnya kelaki-lakian itu sendiri tidak menjadi soal, asalkan mereka memiliki kepekaan gender sehingga tidak berpikir berdasarkan keadaan dirinya sebagai laki-laki. *Kedua,* aspek transmisi keilmuan, yaitu proses terjadinya penyebaran fikih atau wacana Islam pada umumnya yang hanya disalurkan melalui jalur laki-laki. Dari keempat Imam Madzhab fikih, semuanya menerima ilmu dari guru laki-laki, kemudian mereka juga belajar menghafal dan mencari hadits yang semuanya diriwayatkan oleh laki-laki. Mereka menyebarkan ilmunya kepada murid-muridnya yang juga laki-laki. Dari beribu-ribu murid Imam Madzhab, mayoritas juga laki-laki. *Ketiga,* aspek kultural, yaitu para ulama pembentuk wacana fikih, mayoritas hidup di wilayah geografis yang secara kultural bercorak patriarkis, artinya corak masyarakat yang secara budaya, sosial, dan politik mengagungkan aturan laki-laki. Dan *Keempat,* aspek pembentukan wacana sejarah dalam Islam yang bersifat androsentris, yaitu sejarah ditulis oleh laki-laki dan juga oleh ide yang bersifat patriarkis. Aspek ini dapat diduga juga mempengaruhi citra perempuan dalam wacana-wacana tertulis.

---

[111] Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001),133-135.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih lanjut, Syafiq Hasyim menambahkan bahwa langkanya keterlibatan kaum perempuan dalam proses pembentukan wacana fikih berakibat pada tidak diperhitungkannya secara serius persoalan-persoalan yang seharusnya melibatkan kaum perempuan. Bahkan hal-hal yang sifatnya kodrati bagi kaum perempuan (seperti haid, melahirkan, dan nifas) yang seharusnya melibatkan kaum perempuan ternyata hanya ditentukan oleh para ulama laki-laki. Persoalannya tidak hanya langkanya ulama perempuan dalam wacana fikih karena nyatanya bukan tidak ada perempuan yang mengerti tentang hukum pada masa pembentukan wacana fikih tetapi pada zaman itu tidak muncul cara pandang sosial, budaya, dan politik yang memihak pada perempuan.[112]

Kekurangan semacam ini sebenarnya sangat wajar apabila kita melihat sejarah terbentuknya fikih dan siapa yang membangunnya. Fikih adalah produk masa lalu di saat perspektif gender memang belum dikenal. Perspektif gender adalah produk modernitas. Jadi, sangat wajar apabila keberadaan fikih menjadi sasaran kritik.[113] Oleh karena itu, perlu dilakukan upaya-upaya rekonstruksi dan kontekstualisasi ajaran-ajaran fikih yang bias gender dan penuh dengan nilai patriarki tersebut. Dalam konteks ini, kontekstualisasi berarti usaha untuk menempatkan sesuatu dalam konteksnya sehingga tidak asing lagi tetapi terjalin dan menyatu secara keseluruhan. Dalam hal ini, tidak hanya tradisi kebudayaan yang menentukan tetapi situasi dan kondisi sosial juga turut berbicara.[114]

---

[112] Ibid., 135-136.
[113] Ibid., 239.
[114] Rasid Rachman, *Pengantar Sejarah Liturgi* (Tangerang: Bintang Fajar, 1999), 122.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Upaya kontekstualisasi tersebut sangatlah penting karena seiring dengan perkembangan zaman tidak mustahil jika nanti akan terdapat banyak persoalan hukum yang tidak bisa diselesaikan jika pemahaman terhadap kitab-kitab fikih klasik masih tetap dalam pola-pola pemahaman tekstual. Jika pola ini tidak segera diimbangi dengan pola-pola pemahaman kontekstual, maka tidak mustahil jika kitab-kitab fikih klasik akan menjadi harta pusaka yang hanya bisa dimiliki tetapi tidak banyak memberikan manfaat bagi solusi permasalahan aktual. Akibat yang lebih tragis lagi adalah pemahaman tekstual tersebut bisa menyeret umat Islam untuk memperlakukan fikih sebagai dogma yang tidak bisa diganggu-gugat. Tidak jarang, fikih dianggap sebagai kitab suci kedua setelah al-Qur'an. Demikian pula, pemahaman kontekstual bukan berarti meninggalkan atau menanggalkan fikih secara mutlak. Akan tetapi, justru dengan pemahaman tersebut, segala aspek perilaku kehidupan akan dapat terjiwai oleh fikih secara konseptual dan tidak menyimpang dari rel fikih itu sendiri.[115]

Langkah kontekstualisasi yang dilakukan oleh FMP3 Jatim tampak, misalnya, di dalam menyikapi masalah hukum perempuan mendirikan dan bekerja di Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Masalah ini muncul pada *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim yang ke-6 di PP. Putri al-Fithrah Kedinding Lor Surabaya pada tanggal 5 – 6 Maret 2006. Di dalam masalah ini dideskripsikan bahwa diantara aktivis-aktivis pembela Hak Asasi Manusia (HAM) di Indonesia,

[115] MA. Sahal Mahfudl, "Pendahuluan: Fikih Sosial: Upaya Pengembangan Madzhab *Qauli* dan *Manhaji*", dalam MA. Sahal Mahfudl, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2007), xxxviii. Lihat juga Ahmad Arifi, "Dinamika Fikih Pola Madzhab: Kontekstualisasi Bermadzhab dalam Fikih NU", *Asy-Syir'ah,* Vol. 43 No. 1, (2009), 191-197. dan Rijal Mumazziq Z, "Peta Pemikiran Fikih di Kalangan Pesantren", *Al-Ahwal,* Vol. 7 No. 1, (April, 2015), 73-77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak sedikit dari mereka adalah perempuan yang berjuang dengan cara mendirikan LSM. Salah satu tujuan didirikannya adalah banyaknya kasus yang terjadi pada perempuan antara lain tindak kekerasan dan pelecehan yang kurang terselesaikan dengan baik karena diakibatkan oleh rasa malu dan ketidaktahuan mereka tentang hukum. Inilah yng menjadi alasan utama para aktivis untuk memperjuangkan kasus tersebut. Ada juga para perempuan yang menjadi aktivis demo dan berorasi di jalan-jalan, kantor pemerintahan, dan lain sebagainya untuk menolak kebijakan pemerintah yang tidak sesuai dengan yang mereka inginkan. Pertanyaannya adalah bagaimana hukum perempuan mendirikan dan bekerja di LSM sebagaimana digambarkan di atas.[116]

Sebagai jawaban atas permasalahan tersebut, maka para peserta sepakat bahwa hukum mendirikan LSM bagi kaum perempuan disesuaikan dengan tujuan dan orientasi perjuangan dari LSM tersebut. Sehingga dapat diperinci sebagai berikut:[117]

a. Wajib Kifayah, apabila LSM tersebut bertujuan untuk memperjuangkan amar ma'ruf nahi munkar sesuai dengan prosedur yang telah ditetapkan syariat.
b. Sunnah, apabila LSM yang didirikan bergerak dalam bidang sosial kemasyarakatan dan memperjuangkan kemakmuran rakyat kecil.
c. Haram, apabila LSM tersebut bertujuan untuk memperjuangkan hal-hal yang diharamkan.

Sedangkan hukum perempuan bekerja di LSM disesuaikan dengan tujuan

[116] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2006.
[117] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari LSM tersebut, dengan tetap menjaga etika dan norma-norma yang telah ditetapkan syari'at seperti mendapat izin suami, menutup aurat, dan menghindari fitnah.[118]

Keputusan tersebut didasarkan atas 'ibārāt (referensi) kitab *Ḥawāshī al-Sharwānī,* VIII: 85 dan 93,[119] *Is'ād al-Rafīq,* I:65,[120] *I'ānat al-Ṭālibīn,* III: 195-196,[121] *Bughyat al-Mustarshidīn,* 313,[122] *Fatḥ al-Mu'īn,*120,[123] *Is'ād al-Rafīq,* II:50, 69, 114, dan 136,[124] *Nuzhat al-Muttaqīn Sharḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn,* I:207-208,[125] dan *Fatḥ al-Ilāh al-Mannān,* 54[126].[127]

Berdasarkan *'ibārāt* (referensi) di atas, maka status hukum perempuan mendirikan dan bekerja di LSM adalah dibolehkan, bahkan bisa Wajib Kifayah, jika dilakukan sesuai dengan tuntunan syari'at karena di-*ilḥāq*-kan dengan pendapat para ulama yang memperbolehkan pendirian tempat / lembaga yang dimanfaatkan untuk amar makruf dan nahi munkar, seperti mendirikan masjid dan wakaf untuk kepentingan masyarakat. Amar makruf dan nahi munkar tersebut merupakan perintah Allah sebagaimana disebutkan di dalam al-Qur'an

---

[118] Ibid.
[119] 'Abd al-Ḥamīd al-Sharwānī, *Ḥawāshī al-Sharwānī,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015),VIII: 85 dan 93.
[120] Muḥammad bin Sālim bin Sa'īd, *Is'ād al-Rafīq,* I:65
[121] Al-Bakrī bin Muḥammad shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānat al-Ṭālibīn,* (Bairūt: Dār al-Fikr, t.th.), III: 195-196.
[122] 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Husain bin 'Umar Ba'alawī, *Bughyat al-Mustarshidīn,* 313.
[123] Zain al-Dīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn,* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017), 120.
[124] Muḥammad bin Sālim bin Sa'īd, *Is'ād al-Rafīq,* II:50, 69, 114, dan 136.
[125] Muṣṭafā Sa'īd al-Khīn, dkk., *Nuzhat al-Muttaqīn Sharḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn,* (t.t.: Muassasat al-Risālah, t.th.), I:207-208.
[126] Salim Sa'īd Bakīr Ba'uṭmān al-Shāfi'ī, *Fatḥ al-Ilāh al-Mannān,*(Jiddah: 'Ālam al-Ma'rifah, t.th.), 54.
[127] Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2006.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Surat Āli ‘Imrān (3): 104:[128]

ٱلْمُفْلِحُونَ هُمُ وَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُنكَرِ عَنِ وَيَنْهَوْنَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَأْمُرُونَ ٱلْخَيْرِ إِلَى يَدْعُونَ أُمَّةٌ مِّنكُمْ وَلْتَكُن

“dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar. Merekalah orang-orang yang beruntung”.

Langkah kontekstualisasi yang dilakukan oleh FMP3 Jatim, sebagaimana yang tampak di dalam hasil keputusan tersebut, merupakan bentuk resistansi (perlawanan) yang kedua dari resistansi (perlawanan) tertutup menurut James C. Scott, yaitu penghalusan ungkapan (*euphemism*).[129] Penghalusan ungkapan (*euphemism*) tersebut diwujudkan dalam bentuk penerimaan pendapat / pemahaman tentang status hukum perempuan mendirikan dan bekerja di LSM yang kontekstual dengan situasi dan kondisi sekarang.

Upaya kontekstualisasi tersebut, sejalan dengan pandangan KH. Said Aqiel Siradj bahwa tradisi *Baḥth al-Masā’il* NU bisa dikatakan sebagai ekspresi dinamisasi dari sistem pengetahuan dan kepekaan sosial dalam komunitas NU. Forum intelektual ini juga memperlihatkan keinginan untuk merumuskan etika Islam tanpa dipenuhi dengan beban apologetik sebagaimana pernah secara dominan mewarnai pemikiran Islam modernis. Hal ini berarti bahwa pencarian jawaban atas masalah doktrinal bertolak dari kesadaran historis dengan pemikiran yang kontekstual. Forum *Baḥthul Masā’il* yang telah dilembagakan dari mulai level kecil di pesantren hingga pada level nasional adalah embrio dari praktik yang lebih besar yang dimotori oleh NU. Tradisi intelektual ini bergerak

[128] Ibid.
[129] James C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* 152-154.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mulai dari kitab rujukan dan logika hukum hingga sistem pengambilan keputusan.[130]

Melalui forum seperti inilah, para santri ikut berpartisipasi dalam merespon persoalan-persoalan kontemporer sambil meneguhkan bahwa tradisi penggalian hukum (*istinbāṭ al-ḥukm*) perlu menengok pada khazanah klasik (*al-turāṣ*) yang memendam banyak pemikiran untuk kemudian dikontekstualisasikan. Dengan demikian, modernitas yang hendak dibangun tidak tercabut dari kearifan-kearifan para ulama salaf serta terus berdekatan dengan sumber primer Islam, yaitu al-Qur'an dan hadits.[131]

Dengan demikian, resistansi tertutup memperlihatkan realitasnya dalambeberapa bentuk resistansi (perlawanan), seperti: a) Sikap beda pandangan terhadap argumen yang muncul dalam dialog fikih patriarki,b) Sikap menggerutu terhadap jalannya dialog, musyawarah, maupun hasil putusan, c) Perilaku menyangkal dalam acara dialog dan musyawarah, d) Ekspresi diri dan kolektif dalam bentuk ungkapan "hu" ketika tidak sepaham dengan keputusan hukum (fikih) yang diambil, e) Mendorong dan mendesak untuk dilakukan reaktualisasi dan rekontekstualisasi terhadap teks-teks fikih patriarki, f) Menentang dan mengingkari kitab-kitab fikih patriarki secara kolektif, g) Menyelaraskan dan mengharmonikan kearifan lokal dengan kitab-kitab fikihpatriarki maupun kitab fikih yang peka terhadap kepentingan perempuan, h) Meninggalkan kitab-kitab fikih (patriarki) yang sudah tidak sesuai dengan kepentingan perempuan, gender,

---

[130] KH. Said Aqiel Siradj, "Kata Pengantar" dalam *Kontekstualisasi Turāts: Telaah Regresif dan Progresif,* ed. Mustafid (Kediri: Pustaka De-Aly, 2005), viii.
[131] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kearifan lokal dan kemajuan zaman, i) Meletakkan pengarusutamaan gender sebagai titik fokus intepretasi dan aktualisasi kitab-kitab fikih patriarki, j) Memprioritaskan sikap moderat (jalan tengah) dalam menyikapi dan mengambil sikap terhadap kitab-kitab fikih patriarki, dan k) Selalu terbuka untuk mendialogkan kitab-kitab fikih klasik (yang patriarki) maupun kontemporer agar sesuai dengan konteks zamannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan keseluruhan deskripsi di bab-bab sebelumnya, kesimpulan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Proses pembentukan fikih perempuan yang dilakukan oleh Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur tercermin dalam kegiatan *Baḥth al-Masā'il.*Kegiatan tersebut telah mampu memenuhi syarat untuk menghasilkan fikih perempuan (*fiqh al-nisā*'). Kenyataan empiris, dalam setiap kegiatan *Baḥth al-Masā'il,* telah memperlihatkan bahwa kegiatan tersebut telah mempraktikkan tiga syarat penting dalam pembentukan fikih perempuan, yaitu pemenuhan unsur *fiqh fial-nisā'*(fikih tentang diri perempuan), *fiqh li al-nisā'*(fikih untuk kepentingan kaum perempuan) dan *fiqh min al-nisā'*(fikih yang dirumuskan oleh dan dari perempuan). Dalam setiap langkah perumusan dan pemutusan masalah teridentifikasi bahwa kegiatan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim tersebut bukan hanya melibatkan kalangan bu nyai dan ustadzah saja tetapi juga melibatkan peran kiai dan ustadz di dalamnya.
2. Resistansi yang ditunjukkan oleh kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri dalam bentuk keserempakan peran di antara mereka dalam melakukan dua bentuk realitas resistansi terhadap fikih patriarki, yaitu: *resistansi terbuka* dan *resistansi tertutup*. Berbagai bentuk variasi resistansi tersebut, baik terbuka maupun tertutup, telah memberikan tiga bentuk gambaran

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

strategi perlawanan terhadap fikih patriarki, yaitu: a) strategi perlawanan yang dilakukan secara tersamar(*anonymity*),lembut(*euphemism*), dan gerutuan(*grumbling*). Ketiganya digunakan secara serempak untuk maksud mengkritisi, mereintepretasi, maupun mengingkari bentuk-bentuk fikih patriarki beserta praktik-pratik budaya yang melanggengkannya.Bentuk strategi tersebut pada akhirnya memberikan gambaran tentang model perlawanan yang ditempuh FMP3 Jatim terhadap fikih patriarki selama ini. Ada tiga model perlawanan yang diperlihatkan, yaitu: model demokratisasi, moderasi, dan kontekstualisasi. Ketiga model perlawanan tersebut telah memberikan bentuk sekaligus juga ciri dari model perlawanan yang dilakukan oleh kalangan kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri melalui kegiatan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim. Ketiga model perlawanan tersebut juga mengindikasikan akan sangat kecil peluangnya bagi FMP3 Jatim untuk melakukan bentuk perlawanan secara frontal terhadap fikih patriarki sebagaimana bentuk-bentuk perlawanan sosial pada umumnya.

B. Implikasi Teoritik

1. Kegiatan *Baḥth al-Masā'il*FMP3Jatim telah menjadi wadahpara kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri dalam menghasilkan fikih perempuan dan melakukan resistansi terhadap fikih patriarki.Keserempakan mereka dalam mewujudkan semua itu dilakukan dengan tiga bentuk strategi, yaitu: anonimitas(*anonymity*), penghalusan ungkapan(*euphemism*),dan gerutuan(*grumbling*). Ketiga strategi ini pada akhirnya membawa kepada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tiga bentuk realitas resistansi, yaitu: demokratisasi, moderasi, dan kontekstualisasi.

2. Apabila ditelaah secara seksama ketiga bentuk strategi resistansi (tersamar, lembut, dan gerutuan)tersebut masih memiliki kesamaan dengan bentuk resistansi yang dikemukan oleh James C. Scott. Dalam konsep resistansinya, James C. Scott mengemukakan bahwa ada tiga bentuk resistansi yang terjadi pada umumnya, yaitu: anonimitas *(anonymity)*, penghalusan ungkapan *(euphemism)* dan gerutuan *(grumbling).* Artinya hasil temuan strategi resistansi dalam penelitian ini masih memperkuat terhadap pandangan resistansi yang dikemukakan oleh James C. Scott. Dengan demikian, hasil penelitian ini menunjukkan dukungan terhadap teori yang disusun oleh James C. Scott.
3. Hasil penelitian ini juga memiliki perbedaan dengan pandangan James C. Scott tentang resistansi. Dalam konsep resistansi James C. Scott dikemukakan bahwa resistansi selalu mencakup aspek penguasaan dari pihak yang lebih kuat (dominan) terhadap yang lebih lemah (subdominan).Dalam penelitian ini, kedua hal tersebut tidak terjadi. Melalui tiga bentuk model perlawanan yang dipraktikkan oleh para para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri (demokratisasi, moderasi, dan kontekstualisasi), terlihat bahwa ketegangan antara dua pihak (antara pihak dominan dan subdominan) tersebut tidak terwujud dalam bentuk individu-individu atau kelompok-kelompok sosial yang mendominasi dan terdominasi, tetapi terwujud dalam bentuk resistansi bersama terhadap fikih patriarki beserta kultur yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melanggengkannya. Resistansi lebih mengejawantah dalam bentuk resistansi antara kelompok manusia yang (merasa) terhegemoni oleh dogma/doktrin/hukum/aturan/budaya yang timbul akibat fikih patriarki dengan kelompok yang kukuh ingin melanggengkan fikih maupun budaya patriarki (yang bersumber dari fikih patriarki).Dengan demikian,resistansi yang dilakukan oleh para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri melalui kegiatan *Baḥth al-Masā'il*tidak ditujukan untuk melawan kelompok dominan atau subdominan sebagaimana pandangan James C. Scott, tetapi untuk melawan ideologi dan budaya patriarki yang telah hidup langgeng dalam teks-teks fikih patriarki. Bentuk resistansidalam penelitian ini secara empiris berbeda dengan bentuk resistansi yang dikemukakan oleh James C. Scott.

4. Apabila dilihat dari tujuan perlawanannya, hasil penelitian ini juga memiliki perbedaan dengan pandangan resistansi yang dikemukakan oleh James C. Scott. Dalam resistansi James C. Scott, bentuk-bentuk perlawanan ditujukan untuk mencapai titik kemenangan suatu kelompok tertentu (dominan atau subdominan).Dalam penelitian ini, hal tersebut tidak terjadi. Penelitian ini sekurang-kurangnya telah mengidentifikasi ada enam tujuan dari perlawanan yang dilakukan oleh para kiai, bu nyai, ustadz, ustadzah, dan santri putri melalui kegiatan *Baḥth al-Masā'il*, yaitu: a) Mewujudkan keadilan (*equity*) peran dan posisi antara laki-laki dengan perempuan dalam ketentuan fikih perempuan, b) Mewujudkan kemitraan dan komplementari antara laki-laki dengan perempuan yang saling menyempurnakan, c) Mewujudkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesempatan yang sama diantara keduanya dalam prestasi, d)Adanya prinsip *mubādalah* untuk terciptanya kerjasama dalam ranah publik dan domestik, sehingga tercipta keadilan, kesederajatan, kemitraan dan kemaslahatan, e) Memberdayakan, mengkader, dan mencipta ulama (yang peduli) perempuan, dan f) Mendorong terciptanya pengarusutamaan gender dalam fikih perempuan yang ditetapkan. Oleh karena itu,bentuk resistansi yang dipraktikkan oleh keserempakan kiai, bu nyai, ustadzah, ustadzah, dan santri putri tidak ditujukan untuk memenangkan salah satu pihak diantara dua pihak yang saling bersitegang tetapi lebih ditujukan untuk terciptanya kondisi kesederajatan, kesetaraan, kemitraan, keadilan, dan keberdayaan dalam kehidupan perempuan. Oleh karena itu, strategi kompromi, negosiasi, dan dialog lebih dikedepankan dalam upaya mereintepretasi, merekontekstualisasi maupun menyangkal (mengingkari) terhadap fikih-fikih patriarki yang dilawannya. Bentuk-bentuk strategi inilah yang pada akhirnya memberikan gambaran realitas resistansi dalam kegiatan *Baḥth al-Masā'il*FMP3 Jatim lebih bersifat demokratisasi, moderasi, dan kontekstualisasi, serta bukan menang-kalah sebagaimana dalam pandangan James C. Scott.

C. Rekomendasi.

Dengan mempertimbangkan hasil keseluruhan penelitian, kesimpulan dan implikasi teoritik di atas, maka terdapat tiga rekomendasi yang patut untuk diperhatikan dalam penelitian ini, yaitu:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Kegiatan *Bahth al-Masā'il*FMP3 Jatim telah mampu menghasilkan fikih perempuan dan menjadi wadah para kiai, bu nyai, ustadz,ustadzah, dan santri putri untuk upaya pemberdayaan perempuan sehingga kegiatan ini perlu didukung dan dijamin keberlanjutannya oleh semua pihak yang berkepentingan didalamnya.
2. Tindakan aktualisasi dan kontekstualisasi terhadap kitab-kitab fikih patriarki perlu diinternalisasikan secara lebih luas untuk terwujudnya percepatan kondisi kesederajatan, kesetaraan, kemitraan, keadilan, dan keberdayaan dalam kehidupan perempuan. Cara-cara yang mengedepankan strategi demokratisasi, moderasi,dan kontekstualisasi dapat dipilih sebagai model dalam aktualisasi dan kontekstualisasi fikih.
3. Fikih perempuan yang sesuai dengan konteks zamannya sudah menjadi kebutuhan perempuan era sekarang. Oleh karena itu, kegiatan-kegiatan kajian, studi, dan penelitian terhadap kitab-kitab fikih patriarki perlu lebih diperkuat dan dibudayakan oleh kalangan pesantren, akademisi, praktisi, aktivis, dan kelompok-kelompok yang peduli perempuan lainnya.
4. Tuntutan kesetaraan, kesederajatan, kemitraan, dan keadilan bukan hanya telah menjadi era perempuan tetapi telah menjadi bagian dari kebutuhan kehidupan dinamis perempuan. Oleh karena itu, bentuk-bentuk kegiatan perempuan seperti *Baḥth al-Masā'il*diForum Musyawarah Pondok Pesantren Putri (FMP3) Se-Jawa Timur perlu didorong dan ditumbuhkembangkan untuk memperkaya perspektif fikih perempuan dan meminimalisir praktik-praktik patriarkis dalam dunia perempuan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Alwasilah,A. Chaedar.*Pokoknya Kualitatif.* Bandung: Pustaka Jaya, 2002.

Anas, Mālik ibn. *Al-Muwaṭṭa'*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

Anshor,Ahmad Muhtadi.*Baḥth al-Masāil Nahdlatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Madzhab Kaum Tradisionalis.*Yogyakarta: Teras, 2012.

Arifi, Ahmad.*Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Madzhab.*Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.

Ba'alawī, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Husain bin 'Umar.*Bughyat al-Mustarshidīn.*Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2016.

Bājūrī (al),Ibrāhīm.*Ḥāshiyyah al-Bājūrī.*Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017.

Bannā (al),Jamāl.*Naḥwa Fiqh Jadīd.*Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.th.

Bhasin,Kamla.*Menggugat Patriarki: Pengantar tentang Persoalan Dominasi Terhadap Kaum Perempuan.* Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya dan Yayasan Kalyanamitra, 1996.

Bruinessen,Martin van.*Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat.*Bandung, Mizan, 1995.

Bujairamī (al),Sulaimān bin Muḥammad.*Ḥāshiyyah al-Bujairamī 'ala al-Manhaj.*Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017.

Coulson,Noel J. *A History of Islamic Law.*Edinbugh: Edinbugh University Press, 1964.

Creswell,John W. *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Diantara Lima Pendekatan.* terj. Ahmad Lintang Lazuardi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

Denzim, Norman K. dan Yvonna S. Lincoln. *Handbook of Qualitatif Research.* terj. Dariyanto dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2009.

Dhofier,Zamakhsari.*Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia.*Jakarta: LP3ES, 2011.

Dimyāṭī (al),Al-Bakrī bin Muḥammad shaṭā.*I'ānat al-Ṭālibīn.*Bairūt: Dār Iḥyā' al-Kutub, 1927.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dimyāṭī (al), Al-Bakrī bin Muḥammad shaṭā.*I'ānat al-Ṭālibīn.*Bairūt: Dār al-Fikr, t.th.

Dimyāṭī (al),Al-Bakrī bin Muḥammad shaṭā.*I'ānat al-Ṭālibīn.*Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017.

Ebestein,William "Democracy", dalam, *Collier's Encyclopedia,* ed. William D. Hasley dan Bernard Johnston.New York: Macmillan Educational Company, 1988.

Echols, John M. dan Hassan Shadily.*Kamus Inggris Indonesia.* Jakarta: Gramedia, 2000.

Emzir.*Metodologi Penelitian Kualitatif: Analisis Data.*Jakarta: Rajawali Pers, 2012.

Faisal,Sanapiah. "Pengumpulan Data dan Analisis Data dalam Penelitian Kualitatif", dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, ed. Burhan Bungin. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.

Fauzia,Amelia dkk. "Merumuskan Islam Berorientasi Perempuan: Pemikiran dan Agenda Muslim Feminis", dalam *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan,* ed. Jajat Burhanuddin dan Oman Fathurahman. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Haitamī (al),Ibn Ḥajar.*Al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā.*Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018.

Haitamī (al), Ibn Ḥajar.*Al-Zawājir 'an Iftirāf al-Kabā'ir.*Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017.

Harisudin,Mohammad Noor.*Kiai Nyentrik Menggugat Feminisme: Pemikiran Peran Domestik Perempuan Menurut KH. Muchit Muzadi.*Jember: STAIN Jember Press, 2013.

Hasyim,Syafiq.*Bebas dari Patriarkhisme Islam.*Depok: KataKita, 2010.

Hasyim,Syafiq.*Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam.*Bandung: Mizan, 2001.

Hook,Sidney. "Democracy", dalam *The Encyclopedia Americana,* ed. Bernard S. Cayne.New York: Americana Coorporation, 1975.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jāwī (al),Muḥammad Nawawī ibn ‘Umar al-Bantānī.*Taushīḥ ‘ala Ibn Qāsim.*Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013.

Jary, David dan Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology.*Glasgow: Harper Collins Publisher, 1991.

Jawzīyah (al),Ibn Qayyim.*I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn.*Beirut: Dār al-Jail, t.th.

Johnson,Allan G. *Human Arrangements: an Introduction to Sociology.*San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Publisher, 1986.

Kato,Sanggar. “Sampling, Validitas, dan Reliabilitas dalam Penelitian Kualitatif”, dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, ed. Burhan Bungin. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.

Kessler, Suzanne J. dan Wendy McKenna.*Gender: an Ethnomethodological Approach.*New York: John Wiley & Sons, 1977.

Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh.*Kairo: Dār al-Qalam, 1978.

Khīn (al),Muṣṭafā Sa’īd, dkk. *Nuzhat al-Muttaqīn Sharḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn.* t.t.: Muassasat al-Risālah, t.th..

Kodir,Faqihuddin Abdul.*Qirā’ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam.*Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

Mālikī (al),Sayyid Muḥammad.*Adāb al-Islām fī Niẓāmi al-Usrah.* Makkah: Maktabah Mālik Fahd, 1960.

Maḥmaṣāni,Subḥī.*Falsafat al-Tashrī’ fī al-Islām.*Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1961.

Mahfudl,MA. Sahal “Bahtsul Masa’il dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek”, dalam *Kritik Nalar Fiqh NU,* ed. M. Imdadun Rahmat. Jakarta: Lakpesdam NU, 2002.

Mahfudl,MA. Sahal. “Pendahuluan: Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Madzhab *Qauli* dan *Manhaji*”, dalam MA. Sahal Mahfudl, *Nuansa Fiqh Sosial.*Yogyakarta: LKiS, 2007.

Malībārī (al), Zain al-Dīn.*Fatḥ al-Mu’īn ma’a I’ānat al-Ṭālibīn.*Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017.

Malībārī (al), Zain al-Dīn.*Fatḥ al-Mu’īn.*Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mantra, Ida Bagus dan Kasto. "Penentuan Sampel", dalam *Metode Penelitian Survai,*ed. Masri Singarimbun dan Sofian Effendi. Jakarta:LP3ES, 1989.

Manẓūr,Jamāl al-Dīn Muḥammad Abī Faḍl Ibn.*Lisān al-'Arab.*t.t.: al-Dār al-Miṣrīyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, t.th.

Mas'udi,Masdar F. "Perempuan Diantara Lembaran Kitab Kuning", dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual,* ed. Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman. Jakarta: INIS, 1993.

Mas'udi,Masdar F. "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam: Sebuah Pengalaman", dalam *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam,* ed. Syafiq Hasyim. Bandung: Mizan, 1999.

Miles, Matthew B. dan A. Michael Huberman.*Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-metode Baru.* terj. Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI Press, 1992.

Muḥammad,Shihāb al-Dīn Aḥmad bin.*Tuḥfat al-Muḥtāj biḥawāshī al-Sharwānī.*Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015.

Muḥammad, Shihāb al-Dīn Aḥmad bin. *Tuḥfat al-Muḥtāj.*Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015.

Muhammad,Husein.*Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren.*Yogyakarta: LKiS, 2004.

Muhammad,Husein.*Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas.*Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016.

Mulia,Siti Musdah. "Perempuan dan Patriarkhisme Islam", dalam Syafiq Hasyim.*Bebas dari Patriarkhisme Islam.*Depok: KataKita, 2010.

Mulia,Siti Musdah.*Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender.*Yogyakarta: Kibar Press, 2007.

Mulia, Siti Musdah.*Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi.*Bandung: MARJA, 2011.

Namir(al), 'Abd al-Mun'im.*Al-Ijtihād.*Mesir: Hai'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kuttāb, 1987.

Nasution, Harun (ed.).*Ensiklopedi Islam Indonesia.*Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nawawī (al), Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf.*Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab.*Jiddah: Maktabah al-Irshād, t.th.

Nuryatno,M. Agus.*Islam. Teologi Pembebasan, dan Kesetaran Gender.*Yogyakarta: UII Press, 2001.

Poerwadarminta,WJS. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1984.

Qarḍāwī (al), Yūsuf.*Madkhal li Dirāsat al-Sharī'ah al-Islāmīyah.* Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.

Rachman,Rasid.*Pengantar Sejarah Liturgi.*Tangerang: Bintang Fajar, 1999.

Raharjo, Satjipto.*Ilmu Hukum.*Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.

Ridlwan, Muhammad Dahlan.*Pesantren Lirboyo: Sejarah, Peristiwa, Fenomena, dan Legenda.*Kediri: Lirboyo Press dan Badan Pembina Kesejahteraan Pondok Pesantrel Lirboyo, 2018.

Rushd,Ibnu.*Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid.*t.t.: Dār al-Fikr, t.th.

Ṣābūnī (al), Muḥammad 'Alī bin Jāmil.*Rawā'i al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān.*Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, 1981.

Ṣan'ānī (al),Muḥammad ibn Ismā'īl.*Subul al-alSalām.*Mesir, Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalibī wa Awlāduh, 1950.

Sa'īd, Muḥammad bin Sālim bin.*Is'ād al-Rafīq.*Surabaya: Al-Ḥaramain, 20086.

Sa'id, Imam Ghazali dan A. Ma'ruf Asrori (Peny.).*Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-1999 M.* Surabaya: LTN NU Jawa Timut dan Diantama, 2005.

Salām (al),Aḥmad Naḥrawī 'Abd.*Al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd.*t.t.: t.p., 1988.

Scott,James C. *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts.*New Haven and London: Yale University Press, 1990.

Scott,James C. *Senjata Orang-orang yang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani,* terj. A. Rahman Zainuddin, Sayogyo, dan Mien Joebhaar.Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shāfi'ī (al),Muḥammad Ibn Idrīs.*Al-Risālah*.t.t.: Dār al-Fikr, t.th.

Shāfi'ī (al), Salim Sa'īd Bakīr Ba'uṭmān.*Fatḥ al-Ilāh al-Mannān*.Jiddah: 'Ālam al-Ma'rifah, t.th.

Shaltūt,Maḥmūd.*Al-Islām Aqīdah wa Sharī'ah*.t.t.: Dār al-Qalam, 1966.

Sharwānī (al), 'Abd al-Ḥamīd. *Ḥawāshī al-Sharwānī*.Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015.

Shihab,M. Quraish. "Kesetaran Jender dalam Islam", Kata Pengantar dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*.Jakarta: Dian Rakyat, 2010.

Showalter, Elaine (Ed.).*Speaking of Gender*.New York & London: Routledge, 1989.

Siradj,KH. Said Aqiel. "Kata Pengantar" dalam *Kontekstualisasi Turāts: Telaah Regresif dan Progresif,* ed. Mustafid. Kediri: Pustaka De-Aly, 2005.

Soekanto,Soerjono.*Pokok-pokok Sosiologi Hukum*.Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.

Stephen Duncombe, "Resistance", dalam *International Encyclopedia of Social Science,* ed. William A. Darity, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 2008.

Subhan,Zaitunah.*Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*.Yogyakarta: LKiS, 1999.

Sugiyono.*Memahami Penelitian Kualitatif*.Bandung: Alfabeta, 2005.

Taufiq,Ahmad.*Perspektif Gender Kyai Pesantren: Memahami Teks Menurut Konteks Relasi Gender dalam Keluarga*.Kediri: STAIN Kediri Press, 2009.

Tierney, Helen (ed.).*Women's Studies Encyclopedia: Views from the Sciences*.New York: Greenwood Press, 1989.

Tim KUPI.*Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.Cirebon: KUPI, 2017.

Tūfi (al),Najm al-Dīn.*Risālah fī Ri'āyat al-Maṣlaḥah*.Kairo: Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, 1993.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Umar,Nasaruddin. “Kata Pengantar”, dalam Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer.*Bogor: Ghalia Indonesia, 2010.

Umar, Nasaruddin. “Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam”*,* dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam,* ed. Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002.

Umar,Nasaruddin.*Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an.*Jakarta: Dian Rakyat, 2010.

Wahyuni, Sri dan Hibatun Wafiroh.*Perempuan di Mata NU: Bahtsul Masa’il NU tentang Perempuan dari Masa ke Masa.*Yogyakarta: Gapura Publishing, 2013.

Zahrah,Muḥammad Abū.*Al-Shāfi’ī: Ḥayātuh wa ‘Aṣruh Arā’uh wa Fiqhuh.*Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.

Zahroh,Ahmad.*Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa’il 1926-1999.*Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zaidān, ‘Abd al-Karīm. *Al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-Mar’ah al-Muslimah wa al-Bait al-Muslim.* t.tp.: Muassasat al-Risālah, 1993.

Zuḥailī (al),Wahbah.*Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuhu.*Damaskus: Dār al-Fikr, 1996.

Artikel Jurnal

Abdurrohman,Asep. “Eksistensi Islam Moderat dalam Perspektif Islam”.*Rausyan Fikr,* Vol. 14 No. 1, (Maret, 2018).

Arifi,Ahmad. “Dinamika Fikih Pola Madzhab: Kontekstualisasi Bermadzhab dalam Fikih NU”.*Asy-Syir’ah,* Vol. 43 No. 1, (2009).

Darajat,Zakiya. “Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia”.*Hayula:Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies,* Vol. 1 No. 1, (Januari, 2017).

Dzuhayatin,Siti Ruhaini. “Fiqh dan Permasalahan Perempuan Kontemporer”.*Al-Mawarid,* Edisi V, (Agustus-November, 1996).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fadlan. "Islām, Feminisme, dan Konsep Kesetaraan Gender dalam al-Qur'ān".*Karsa,* Vol. 19 No. 2, (2011).

Fauziyah,Yayuk. "Ulama Perempuan dan Dekontruksi Fiqih Patriarkis", *Islamica,* Vol. 5 No. 1, (September, 2010).

Harisudin,Mohammad Noor. "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia tentang Fiqh Perempuan", *Al-Tahrir,* Vol. 15 No. 2, (November, 2015).

Harisudin,Mohammad Noor. "Risalah Fiqh Wanita Pemikiran Fiqh Perempuan Progresif KH. Muchit Muzadi".*Justitia Islamica.*Vol. 10 No. 1, (Januari-Juni 2013).

Hassan,Riffat. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah", *Ulumul Qur'an,* No. 4 Vol. 1, (1990).

Hasyim, Syafiq. "Gender, the Problem of Patriarchy and Maṣlaḥa in Indonesian Islam: From Fiqh al-Abawī to Fiqh al-Nisā'", dalam https://www.jurnalperempuan.org/blog/archives/03-2015 (22 Agustus 2019).

Hilmy,Masdar. "*Quo-Vadis* Islam Moderat Indonesia?: Menimbang Kembali Modernisme Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah".*Miqot,* Vol. XXXVI No. 2, (Juli-Desember, 2012).

Hollander, Jocelyn A. dan Rachel L. Einwohner, "Conceptualizing Resistance", *Sociological Forum,* Vol. 19 No. 4, (Desember, 2004).

Jufri,Muhammad. "Fiqh Perempuan: Analisis Gender dalam Fiqh Islam Konteks Keindonesiaan".*Al-Maiyyah,* Vol. No. 1, (Juli-Desember, 2014).

Junaidi, Heri dan Abdul Hadi. "Gender dan Feminisme dalam Islam", *Muwāzāh,* Vol. 2 No. 2, (Desember, 2010).

Khariri. "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Islam: Reinterpretasi Fikih Wanita". *Yinyang,* Vol. 4 No. 1, (Januari-Juni 2009).

Muhammad,Husein. "Bahtsul Masail NU dan Implementasi Demokrasi".*Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan,* Vol. 3 No. 2, (April-Juni, 2005).

Muhtador,Mohamad. "Analisis Gender: Membaca Perempuan dalam Hadis Misoginis", *Buana Gender,* Vol. 2 No. 1, (Januari-Juni 2017).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mukhtar,Mukhlis. "Fiqh Perempuan Kekinian dan Keindonesiaan", *Ash-Shahabah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam.*Vol. 5 No. 1, (Januari, 2019).

Mumazziq Z,Rijal. "Peta Pemikiran Fiqh di Kalangan Pesantren".*Al-Ahwal,* Vol. 7 No. 1, (April, 2015).

Muzammil,Iffah. "Maṣlaḥah Sebagai Sumber Hukum Islam Menurut Najm al-Dīn al-Ṭūfī", *Al-Qānūn,* Vol. 13 No. 1, (Juni, 2010).

Nasih,Ahmad Munjin. "Bahtsul Masa'il dan Problematikanya di Kalangan Masyarakat Muslim Tradisional".*Al-Qānūn,* Vol. 12, No. 1, (Juni, 2009).

Nasr,Seyyed Hossein. "The Male and Female in the Islamic Perspective", *Studies in Comparative Religion,* Vol. 14 No. 1 & 2 (Winter-Spring, 1980).

Nurmila,Nina. "Pengaruh Budaya Patriarki Terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya".*Karsa,* Vol. 23 No. 1, (Juni, 2015).

Rosyidi,Muhib. "Membumikan Teks Agama Ala Nahdlatul Ulama".*Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies,* Vol. 2 No. 1, (2013).

Sumadi. "Ideologi Bias Gender dalam Lembaran Fikih Populer di Indonesia".*Al-Afkar: Journal for Islamic Studies,* Vol. 1 No. 1, (Januari, 2018).

Zulaiha,Eni. "Analisa Gender dan Prinsip-prinsip Penafsiran Husein Muhammad Pada Ayat-ayat Relasi Gender", *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir,* Vol. 3 No. 1, (Juni, 2018).

Disertasi

Chalida,Noer. "Kepemimpinan Pada Pondok Pesantren: Studi Resistensi Bu Nyai Terhadap Patriarki di Kediri". Disertasi -- UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2014.

Wawancara

Bu Nyai Hj. Noer Chalida, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.

Bu Nyai Hj. Qoni'atuz Zahro Sa'id, *Wawancara,* Kota Kediri, 16 Oktober 2018.

Bu Nyai Hj. Roikhanah Faqih, *Wawancara,* Kab. Kediri, 21 Oktober 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

K. Anang Darunnaja, *Wawancara,* Kota Kediri, 5 Juli 2018.

K. As'adurrofiq, *Wawancara,* Kab. Kediri, 5 Juli 2018.

K. Fauzi Hamzah, *Wawancara,* Kab. Blitar, 10 Nopember 2018.

K. Ibrahim Abdul Hafidz, *Wawancara,* Kab. Kediri, 5 Juli 2018.

KH. Atho'illah Sholahuddin Anwar (Ketua Dewan Penasehat FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018.

KH. Atho'illah Sholahuddin Anwar (Ketua Dewan Penasehat FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 9 Januari 2019.

KH. M. Adibussholeh Anwar (Ketua Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 9 Januari 2019.

KH. M. Adibussholeh Anwar (Ketua Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 10 Januari 2019.

KH. M. Adibussholeh Anwar(Ketua Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 1 Maret 2018.

KH. M. Azizi Hasbullah, *Wawancara,* Kab. Blitar, 23 Oktober 2018.

KH. Reza Ahmad Zahid, *Wawancara,* Kota Kediri, 5 Juni 2018.

Ustadz Abdurrahman (Sekretaris Umum Dewan Harian FMP3 Jatim), *Wawancara,* Kota Kediri, 28 Pebruari 2018.

Ustadz M. Duhri, *Wawancara,* Kab. Blitar, 4 Nopember 2018.

Ustadz M. Najib Yasin, *Wawancara,* Kota Kediri, 4 Nopember 2018.

Ustadzah Basirotun Nafidah (PP. Putri Ishlahiyatul Asroriyah Ringinagung Keling Kepung Kab. Kediri), *Wawancara,* Jombang, 1 Maret 2018.

Ustadzah Kun Cahyati(PP. Putri Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri), *Wawancara,* Jombang, 1 Maret 2018.

Ustadzah Nada Afifah (PP. Putri Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri), *Wawancara,* Jombang, 1 Maret 2018.

Ustadzah Shofiyah(PP. Putri Hidayatul Mubtadi-aat Lirboyo Kota Kediri), *Wawancara,* Jombang, 1 Maret 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dokumen-dokumen

Dokumen Hasil Keputusan *Baḥth al-Masā'il* FMP3 Jatim Tahun 2003-2019.

Proposal Kegiatan FMP3 Jatim Tahun 2003.

Proposal Kegiatan FMP3 Jatim Tahun 2018.

Proposal Kegiatan FMP3 Jatim Tahun 2019.

Proposal Kegiatan FMPP Se-Jawa Madura Tahun 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id