

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 6, Nomor 2, Januari - Juni 2014

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang
Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Wakil Pemimpin Redaksi

Muhamad Wahyuni Nafis

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Rahmat Hidayatullah

Redaktur Pelaksana

Sunaryo

Dewan Redaksi

Budhy Munawar-Rachman • Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer •
Moh. Monib • Muhamad Wahyuni Nafis • Rahmat Hidayatullah •
Sunaryo • Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan manapun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman ukuran A-4 dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 6, Nomor 2, Januari - Juni 2014

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Memahami Makna Doa	5-8
Pengantar	9-15

SAJIAN KHUSUS

Kedudukan dan Peranan Ulama dalam Islam <i>Nurcholish Madjid</i>	19-33
Ulama dalam Pandangan Nurcholish Madjid: Status, Peranan, dan Pengertian <i>Lukman Hakim</i>	35-61

ARTIKEL

Berdialog dengan al-Qur'an: Catatan Bedah Buku <i>Kafilah al-Fatihah</i> <i>Kusmana</i>	65-79
Gerakan Perempuan Muslim Progresif Indonesia: Studi Kasus Organisasi-organisasi di Jawa Tahun 1990-2010 (Bagian Pertama) <i>Neng Dara Affiah</i>	81-119
Jika Anda Ingin Merasakan Kaehadiran Tuhan <i>Kautsar Azhari Noer</i>	121-140

DAFTAR ISI

KH Muhammad Dawam Sholeh: Mursyid tanpa Tarekat <i>Piet Hizbullah Khaidir</i>	141-158
Hidup Aktif dan Kontemplatif <i>Paramahansa Yogananda</i>	159-166

RESENSI BUKU

Membaca al-Qur'an dengan Cinta <i>Neneng Nurjanah</i>	169-172
----------------------------------------------------------	---------

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	175-176
Ucapan Terima Kasih	177
Pembetulan	178
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	179

GERAKAN PEREMPUAN MUSLIM PROGRESIF INDONESIA

Studi Kasus Organisasi-oraganisasi di Jawa Tahun 1990-2010¹

(Bagian Pertama)

Neng Dara Affiah

Latar Belakang

Terdapat kecenderungan pola gerakan yang berbeda antara gerakan perempuan Muslim progresif di tahun 1990-1998 di Masa Orde Baru dan gerakan perempuan Muslim progresif di tahun 1998-2010 di Era Reformasi. Gerakan perempuan Muslim progresif di tahun 1990-1998 tumbuh dan berkembang dalam situasi sosial dan politik dengan kepemimpinan yang mengembangkan pemusatan kekuasaan negara dalam semua bidang kehidupan dengan kelompok gerakan berada di pinggiran kekuasaan. Sementara organisasi-

¹ Tulisan ini berasal dari penelitian disertasi untuk memenuhi kelulusan Program Doktor (S3) Pascasarjana Universitas Indonesia (UI), Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP), Departemen Sosiologi (2009-2014). Penelitian disertasi ini telah dipertanggungjawabkan secara akademik dan publik dalam Promosi Doktor di Kampus Universitas Indonesia, Depok, pada Senin, 7 Juli 2014. Tulisan ini, karena panjang, dibagi menjadi dua bagian: bagian pertama, yang dimuat dalam *Titik-Temu*, Volum 6, Nomor 2 (Januari – Juni 2014), dan bagian kedua, yang akan dimuat dalam *Titik-Temu*, Volum 7, Nomor 1 (Juli – Desember 2014).

organisasi gerakan perempuan Muslim progresif di Era Reformasi yang ditandai dengan sistem demokrasi adalah bagian dari kelompok gerakan sosial yang berkontestasi dengan kelompok gerakan sosial lain dalam mendesak agenda gerakan untuk menjadi bagian dari kebijakan negara.

Kecenderungan lain adalah adanya perbedaan gerakan kelompok penentang di Era Orde Baru (1990-1998) dan di Era Reformasi (1998-2010). Di Era Orde Baru, kelompok yang bertentangan dengan gerakan perempuan Muslim progresif (selanjutnya disebut: gerakan) adalah penyelenggara negara yang secara sistematis mengendalikan organisasi-organisasi gerakan perempuan kritis yang menuntut kesetaraan dan keadilan gender, menuntut pemenuhan hak-hak asasi perempuan dan menggugat diskriminasi terhadap perempuan, sementara di Era Reformasi, kelompok penentang gerakan adalah kelompok gerakan Muslim puritan yang menolak gigih gagasan hak-hak asasi manusia, terutama hak-hak perempuan dan hak-hak minoritas agama dan menentang konsep dan gerakan pemberdayaan perempuan. Penolakan itu, misalnya, dilakukan oleh organisasi gerakan Muslim puritan seperti organisasi Muslimah Hizbut-Tahrir Indonesia dan organisasi perempuan Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Meskipun demikian, terdapat juga kecenderungan persamaan antara gerakan perempuan Muslim progresif di era Orde Baru dan di Era Reformasi. Persamaannya adalah terlihat dari peranan dan ulama sarjana pria sebagai aktor gerakan yang memiliki kontribusi penting mengenalkan dasar pemikiran kritis ketimpangan hubungan laki-laki dan perempuan serta merumuskan dan membangun argumentasi tafsir ajaran Islam yang mendukung ajaran kesetaraan dan keadilan gender serta hak-hak perempuan dalam Islam. Persamaan lain adalah para aktor gerakan di tahun 1998-2010 hampir secara keseluruhan memiliki keterkaitan dengan aktor dan organisasi gerakan di tahun 1990-1998.

Berdasarkan latar belakang di atas, studi ini memusatkan perhatiannya pada upaya mendokumentasikan proses muncul dan berkembangnya gerakan perempuan Muslim Progresif antara tahun

1990-1998 dengan ciri negara yang terpusat (sentralistik) di Masa Orde Baru dan gerakan di tahun 1998-2010 dengan ciri negara dengan sistem demokratis di Era Reformasi. Dari dua latar belakang sosial dan sistem politik yang berbeda tersebut akan dianalisis aspek gerakan yang membedakan dan menyamakannya dengan melihat nilai-nilai atau ideologi, visi dan misi, struktur organisasi, aktor dan para peserta gerakan, program dan strategi serta capaian dan tantangan yang dihadapi untuk kemudian dianalisis persamaan dan perbedaan antara masing-masing organisasi tersebut berdasarkan kekhasan masing-masing organisasi yang kemudian dapat diterapkan kesimpulan bagi jenis organisasi gerakan yang sama.

Penelitian ini akan menjawab pertanyaan: (1) Bagaimana tumbuh dan berkembang gerakan perempuan Muslim progresif di Indonesia antara tahun 1990-1998 dengan ciri negara yang terpusat di masa Orde Baru dan gerakan di tahun 1998-2010 di Era Reformasi dengan ciri negara yang demokratis? Aspek-aspek apa yang membedakan dan menyamakannya?; (2) Organisasi gerakan perempuan Muslim progresif apa yang tumbuh dan berkembang antara tahun 1990-2010 terkait dengan ideologi dan visi, struktur organisasi, program dan strategi, para aktor dan peserta gerakan serta capaian dan tantangan yang dihadapi?; (3) Apakah persamaan dan perbedaan antara masing-masing organisasi tersebut terkait dengan ideologi dan visi, struktur organisasi, program dan strategi, para aktor dan peserta gerakan serta capaian dan tantangan yang dihadapi?

Penelitian ini dilakukan karena dua alasan utama. Pertama, penelitian terdahulu mengenai gerakan pembaruan masyarakat Muslim masih memperlihatkan kurangnya perhatian terhadap proses gerakan perempuan Muslim, tantangan dan capaian-capaiannya, padahal gerakan perempuan dalam kelompok Muslim adalah kelompok masyarakat yang turut menentukan perubahan sosial masyarakat Indonesia ke arah yang demokratis, menghargai kemajemukan agama dan kelompok (pluralisme) serta menjunjung tinggi hak asasi manusia. Kedua, meskipun telah ada studi-studi tentang gerakan perempuan di Indonesia, tetapi perhatian secara

komperhensif terhadap studi gerakan perempuan Muslim progresif dengan coraknya yang sangat khas masih sangat terbatas. Karena itu, penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi akademis dalam studi sosiologis Gerakan Sosial Baru berperspektif gender, dengan mengutip Ritzer dan Goodman,² yaitu sebuah studi sosiologis dengan pendekatan interdisipliner, yang tidak hanya mencakup teori-teori sosiologi, tetapi juga disiplin ilmu lain yang memiliki tujuan ganda, yakni memperdalam disiplin ilmu yang ditekuni, tetapi juga mengembangkan kehidupan individu dan masyarakat yang lebih adil dan berperikemanusiaan.

Penelitian ini dibatasi dalam rentang waktu antara tahun 1990-2010. Pilihan ini didasarkan argumentasi bahwa pada tahun-tahun tersebut muncul pergulatan dalam kelompok pemikir Muslim di pelbagai belahan dunia yang mencoba merumuskan bahwa pemahaman manusia terhadap teks-teks suci Islam merupakan sesuatu yang lentur, teks dapat diinterpretasikan untuk mendorong pluralisme, HAM, demokrasi dan kesetaraan gender dan bahwa pemikiran Islam sebagai sesuatu yang kompatibel (memiliki kesesuaian) dan bukan saling bertentangan dengan modernitas.³ Di Indonesia perbincangan tersebut ditandai dari seminar bertema “Wanita Islam Indonesia: Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual,” yang diselenggarakan pada 2 Desember 1992.⁴ Dalam seminar tersebut mengemuka kritik terhadap keberadaan organisasi-organisasi perempuan Islam yang pada masa itu hanya berfungsi sebagai pelengkap organisasi pria di mana kebijakan programnya, keputusan politik dan keagamaannya cenderung mengikuti organisasi induknya. Penerimaan ini semakin dikuatkan

² George Ritzte and Douglas J. Goodman, *Sociological Theory*, Sixth Edition (New York: McGraw-Hill Humanities/Social Sciences/Languages, 2003), h. 204.

³ Lihat Ziba Mir Hosseini, “Islam and Gender Justice,” *Voice of Islam* 5 (2007).

⁴ Materi dalam seminar ini telah diterbitkan dalam Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meulema, editor, *Analisis Buku-Buku Tentang Wanita Islam Yang Beredar di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993).

oleh pemahaman teologi konvensional yang mengajarkan dominasi laki-laki atas perempuan.⁵

Argumentasi lain adalah intensitas keterlibatan peneliti dalam proses gerakan yang dimulai di masa-masa pencarian tentang kemungkinan adanya pertautan antara Islam dan feminisme adalah pada awal tahun 1990-an yang dilanjutkan dengan keterlibatan sebagai pengurus Pimpinan Pusat Fatayat Nahdlatul Ulama yang berakhir di tahun 2010.

Gerakan Perempuan: Esensialisme dan Konstruksionisme

Gerakan perempuan diartikan sebagai tindakan yang dilakukan individu maupun kelompok yang mempunyai perhatian terhadap pelbagai upaya memperkecil dan menghapus berbagai ketidakadilan gender yang memiliki hubungan dengan penindasan lain seperti yang didasarkan atas preferensi kelas, ras, etnis, agama, umur dan seks. Ia biasanya dilakukan oleh perempuan dengan maksud agar perempuan tidak mengalami diskriminasi karena jenis kelaminnya. Gerakan ini merupakan proses kehidupan sehari-hari yang bersangkutan dengan politik dan kekuasaan. Ia merupakan proses sosial yang di dalamnya terdapat komunikasi, negosiasi dan refleksi seraya mendefinisikan dirinya secara terus-menerus, merefleksikan pengalaman mereka dan juga membangun ulang identitas mereka. Tidak seluruh aspek identitas akan diwujudkan melalui elemen gerakan, hubungan kekuasaan lain akan terkait dengan jalannya gerakan. Kadang keterkaitan itu saling melengkapi, tetapi pada saat yang lain akan menimbulkan ambiguitas dan kontradiksi. Bagian-bagian tertentu dalam gerakan ini mungkin tidak sepatutnya satu sama lain, berbagai kelompok dan individu mungkin tidak

⁵ Wardah Hafidz, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia," dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, diedit oleh Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Jakarta: INIS, 1993), h. 140.

aktif selama jangka waktu tertentu. Sementara perorangan boleh jadi menganggap menjadi bagian dari gerakan perempuan, bagi yang lain tidak demikian. Pelbagai macam tuntutan akan muncul pada saat yang berbeda-beda menentang wacana dominan menurut caranya sendiri-sendiri sesuai dengan konteks zamannya.⁶

Wieringa⁷ dan Kusyuniati⁸ membagi pola gerakan perempuan ke dalam dua wacana feminis, yakni esensialisme dan konstruksionisme. Esensialisme adalah gerakan perempuan yang menekankan sifat-sifat feminin perempuan dalam bentuk penyelenggaraan program untuk mendukung peranan keibuan. Gerakan perempuan dengan model ini lebih berfokus pada kesejahteraan perempuan dan penekanannya pada determinisme biologis. Representasi dari gerakan ini adalah mereka yang berorientasi pada pemenuhan kebutuhan gender praktis (*practical gender needs*). Pemenuhan kebutuhan gender praktis adalah pemenuhan kebutuhan perempuan yang berbeda dengan laki-laki karena perbedaan gender mereka yang perlu dicukupi agar mereka bisa bertahan hidup (*survive*). Pemenuhan ini menitikberatkan proyek-proyek pemenuhan kebutuhan fisik keluarga melalui penyediaan perumahan, sandang atau pangan, dan proyek-proyek latihan mengenai rumah tangga seperti kebersihan, kesehatan dan memasak. Jenis-jenis latihannya berkaitan dengan makanan bergizi serta upaya pencegahan kekurangan gizi dan malnutrisi pada anak, tetapi tidak mementingkan status gizi ibu itu sendiri.⁹

⁶ Definisi ini dirumuskan Saskia Eleonara Wieringa dalam karyanya *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia*, terj. Hersri Setiawan (Jakarta: Garba Budaya dan Kalyanamitra, 1999), h.76.

⁷ Saskia Eleonara Wieringa, *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia*, terj. Hersri Setiawan (Jakarta: Garba Budaya dan Kalyanamitra, 1999).

⁸ Sri Kusyuniati, "Pergerakan Perempuan di Indonesia," makalah disampaikan pada Seminar Merayakan Perempuan dan Peluncuran Buku Siti Roehana Koeddoes di Erasmus Huis Jakarta pada Sabtu, 21 April 2001.

⁹ Mengenai penjelasan ini, lihat Brigitte Holzner dalam Ratna Saptari dan Brigitte Holzner, *Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial: Sebuah Pengantar Studi Perempuan* (Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1997), h. 158.

Sedangkan konstruksionisme lebih menekankan perempuan sebagai subyek dan percaya pada peranan horizontalnya dalam masyarakat yang direpresentasikan dalam hubungannya dengan ras, kelas, bahasa, hubungan sosial, dan sebagainya. Fokus kegiatannya didasarkan pada konsep kebutuhan gender strategis (*strategic gender needs*), yakni upaya kesetaraan relasi serta partisipasi perempuan dan laki-laki dalam hal pembuatan keputusan, akses yang sama untuk mendapatkan kesempatan kerja, pendidikan, pelatihan, mempunyai kontrol terhadap pemilikan tanah, kekayaan dan kredit, upah yang sama dengan laki-laki untuk jenis pekerjaan yang bernilai sama, kebebasan untuk memilih dalam pernikahan dan reproduksi serta adanya perlindungan terhadap pelecehan seksual dan kekerasan yang dilakukan suami dalam rumah tangga.¹⁰ Aliran ini secara keras menggugat diskriminasi peranan dan capaian yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Dalam memperjuangkan visinya, kelompok ini mengkritisi fenomena sosial yang cenderung diskriminatif. Kelompok yang representatif dari gerakan ini adalah mereka yang berorientasi pada pemenuhan kebutuhan gender strategis (*strategic gender needs*).

Programnya lebih difokuskan kepada gugatan horizontal yang mengarah kepada penyelesaian isu-isu struktural, yaitu isu-isu yang mempertanyakan dominasi pihak-pihak yang kuat terhadap yang lemah, kebijakan pemerintah yang diskriminatif atau perlakuan semena-mena laki-laki terhadap perempuan yang mulai dipersoalkan di pengadilan serta mengakui pentingnya analisis kelas, ras, gender dan pembangunan sebagai masalah yang harus menjadi pusat perhatian. Tujuan yang lebih jauh dari program ini adalah menumbuhkan kesadaran akan adanya ideologi patriarki serta akibat yang ditimbulkan terhadap kedudukan dan peranan baik laki-laki maupun perempuan dalam masyarakat.

Kedua kategori pola gerakan perempuan itu memang tidak bisa dikategorikan secara *rigid*, karena banyak organisasi perempuan

¹⁰ Kusyuniati, "Pergerakan Perempuan di Indonesia"; Wieringa, *Penghancuran Gerakan Perempuan*, h. 57.

mempunyai visi yang saling tumpang-tindih satu sama lain. Para konstruksionis mengkritik kaum esensialis sebagai kelompok yang tidak memperjuangkan perubahan struktur dan tidak menentang pembagian kerja secara seksual, bahkan memperkuat ideologi gender yang memandang perempuan sebagai ibu rumah tangga (*housewife*) serta menciptakan ketergantungan pada laki-laki. Sementara para esensialis mengkritik kaum konstruksionis sebagai kelompok yang tidak membumi dan tidak menyelesaikan keseharian perempuan.

Dalam penelitian ini, gerakan perempuan Muslim yang disoroti lebih banyak pada gerakan yang bercorak konstruksionisme, yakni gerakan yang berorientasi kebutuhan gender strategis (*strategic gender needs*) dengan menumbuhkan kesadaran dampak dan akibat yang ditimbulkan ideologi patriarki terhadap kehidupan perempuan dan laki-laki di tengah-tengah masyarakat dengan memperjuangkan upaya kesetaraan relasi perempuan dan laki-laki, partisipasi perempuan dan laki-laki dalam hal pembuatan keputusan, akses yang sama untuk mendapatkan kesempatan kerja, pendidikan, dan bidang-bidang lain dalam seluruh aspek kehidupan serta adanya perlindungan bagi perempuan terhadap pelecehan seksual dan kekerasan terhadap perempuan dalam berbagai konteks serta menggugat diskriminasi peranan dan capaian yang berbeda antara laki-laki dan perempuan sebagaimana yang akan terlihat dalam organisasi yang menjadi subjek penelitian ini seperti Fatayat NU, Rahima, Fahmina Institute, dan Perempuan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS), meskipun terdapat juga penjabaran pola gerakan esensialisme seperti juga yang terlihat dalam gerakan perempuan Fatayat NU.

Muslim Progresif di antara Beragam Nama

Kata “Muslim” menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* bermakna “penganut agama Islam.” Ia berasal dari kata “Islam” yang berarti agama yang diajarkan oleh Nabi Muhammad *saw* yang

berpedoman pada kitab suci al-Qur'an.¹¹ Di belakang kata “Muslim” sering dilekatkan beragam penamaan (*naming*) untuk menunjukkan corak dan pandangan serta aliran yang diyakini seorang Muslim, meskipun penamaan tersebut tidak selalu menunjukkan hakikat makna yang sebenarnya, karena kompleksitas cara baca seseorang terhadap ajaran Islam dan realitas masyarakat Muslim dengan coraknya yang beragam. Kata-kata tersebut sering dipertukarkan, karena satu sama lain memiliki irisan makna yang sama, tetapi juga memiliki perbedaan terkait konteks sejarahnya dan ciri-ciri atau karakter yang menonjol dari penamaan tersebut. Pelekatan kata tersebut seperti Muslim modernis, Muslim liberal, Muslim progresif dan Muslim moderat. Berlawanan dengan penamaan tersebut adalah Muslim puritan, ekstremis, fanatik dan radikal.

Muslim modernis sering diartikan sebagai kelompok Muslim yang berusaha merespons dan mengatasi tantangan modernitas, sementara yang lain bersikap reaksioner — dengan hidup ingin kembali ke masa lalu — Tetapi faktanya, hubungan semua pemikir dengan aktivis Islam dengan masa lalu menjadi perkara yang kompleks. Para pemikir dan aktivis Islam, sebagai lawan dari kelompok yang tidak berafiliasi kepada agama adalah mereka yang terlibat dalam agenda-agenda privat atau publik dalam bidang politik, sosiologi atau ekonomi sembari memandang Islam sebagai kerangka acuan otoritatif mereka yang tak harus bersikap eksklusif.¹²

Istilah lain adalah neomodernisme Islam, sebuah istilah yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman, seorang pemikir Muslim dari Pakistan,¹³ dengan gagasan dasar bahwa umat Islam harus mengkaji

¹¹ *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi Keempat (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2011), h. 944, 549.

¹² Lihat Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Penerbit Serambi, 2005), h. 27-28.

¹³ Taufik Adnan Amal, “Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Desawa ini,” dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal (Bandung: Penerbit Mizan, 1987), h. 10-20.

dunia Barat beserta gagasan-gagasannya secara obyektif dan sikap yang sama hendaknya berpandangan kritis pula terhadap gagasan-gagasan dan ajaran-ajaran keagamaan Islam. Fazlur Rahman membagi dialektika perkembangan pembaruan yang muncul di dunia Islam ke dalam empat gerakan. Pertama, gerakan revivalisme pramodern yang muncul pada abad ke-18 dan 19 di Arabia, India dan Afrika. Gerakan yang tidak dipengaruhi oleh Barat ini memperlihatkan ciri-ciri sebagai berikut: (1) keprihatinan para pembarunya terhadap kemerosotan sosial dan moral serta usaha-usaha untuk mengubahnya; (2) ajakan kepada umat Islam untuk kembali kepada Islam sejati dengan mengenyahkan takhayul-takhayul yang ditanamkan dalam bentuk Sufisme populer, meninggalkan praktik taat buta kepada produk hukum yang ditanamkan oleh mazhab-mazhab hukum serta berusaha untuk melaksanakan ijtihad; (3) himbauan untuk mengabaikan kepercayaan berlebihan pada takdir; dan (4) himbauan untuk melaksanakan pembaruan ini lewat jihad, dan jika perlu melalui kekuatan senjata.

Kedua, gerakan modernisme klasik yang muncul pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 di bawah pengaruh ide-ide Barat. Hal baru pada gerakan ini, menurut Rahman, perluasannya terhadap “isi” ijtihad seperti hubungan antara akal dan wahyu, pembaruan sosial, khususnya dalam bidang pendidikan dan status perempuan serta pembaruan politik dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representatif dan konstitusional. Hal ini karena kontaknya dengan pemikiran dan masyarakat Barat. Usaha modernisme klasik dalam menciptakan kaitan yang baik antara pranata-pranata Barat dengan tradisi Islam melalui sumber al-Qur’an dan sunnah nabi merupakan suatu prestasi besar yang tidak bersifat artifisial atau terpaksa. Hakikat penafsiran gerakan ini didasarkan pada al-Qur’an dan “Sunnah historis” (yakni biografi Nabi) sebagaimana dibedakan dengan Sunnah teknis (yakni yang terdapat di dalam hadis-hadis).

Ketiga, gerakan neorevivalisme atau revivalisme pascamodernis seperti dalam mendukung gagasan demokrasi serta mempraktikkan bentuk pendidikan Islam yang relatif telah dimodernisasi. Bahkan

gerakan ketiga ini mendasari dirinya pada basis pemikiran modernisme klasik bahwa Islam mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individual maupun kolektif. Namun, karena usahanya untuk membedakan diri dari Barat, maka neorevivalisme merupakan reaksi terhadap modernisme klasik. Karena itu, mereka tidak mampu mengembangkan metodologi apapun untuk menegaskan posisinya, selain berusaha membedakan Islam dan Barat.

Di bawah pengaruh neorevivalisme, tetapi juga merupakan tantangan terhadapnya, gerakan keempat muncul, yakni neomodernisme Islam yang telah disebut di atas. Fazlur Rahman mengklaim bahwa ia sendiri adalah juru bicara gerakan ini. Ia memandang bahwa modernisme klasik mempunyai dua kelemahan. Pertama, modernisme klasik tidak menguraikan secara tuntas metodenya yang secara semi-implisit terletak dalam menangani masalah-masalah khusus dan implikasi dari prinsip-prinsip dasarnya. Mungkin karena peranannya sebagai reformis terhadap masyarakat Muslim dan sekaligus sebagai kontroversialis-apologetik terhadap Barat, ia terhalang melakukan interpretasi sistematis dan menyeluruh terhadap Islam dan menyebabkannya menanganinya secara *ad hoc* beberapa masalah penting yang banyak dibicarakan di Barat, misalnya, demokrasi dan status perempuan. Kedua, modernisme klasik memilih secara *ad hoc* masalah-masalah yang munsul di Barat, sehingga hal itu menimbulkan kesan bahwa kaum modernis klasik telah terbaratkan dan menjadi agen-agen Westernisasi. Para pemikir neomodernis mengembangkan sikap kritis baik terhadap Barat maupun terhadap warisan historis Islam sendiri. Fazlur Rahman sebagai wakil utama neomodernisme memelopori pengembangan metodologi ini, yang mencakup metodologi tafsir sistematis untuk mempelajari al-Qur'an agar mendapatkan petunjuk bagi masa depannya.¹⁴

Sementara Islam liberal adalah pandangan dan sikap yang diambil oleh para intelektual Muslim yang berupaya menyerap nilai-nilai Islam yang berorientasi kebebasan individual yang lebih besar. Ia memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

¹⁴ Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme," h. 19-20.

1. Oposisi terhadap teokrasi atau penolakan terhadap negara berbasis agama dan dukungannya terhadap demokrasi. Penolakan ini didasarkan pada argumentasi bahwa wahyu ilahi telah menyerahkan bentuk pemerintahan pada konstruksi pemikiran manusia dengan mencontohkan bahwa Nabi Muhammad merupakan pemimpin pemerintahan sekaligus pemimpin agama, tetapi ia tidak membangun prinsip-prinsip tertentu bagi pemerintahan selanjutnya.
2. Dukungan terhadap hak-hak kaum perempuan dengan memeriksa kembali argumen keagamaan yang bias gender dan menampilkan bahwa Islam sama sekali tidak mengurangi hak-hak perempuan. Untuk membuktikan bahwa Islam mendorong adanya kesetaraan dan keadilan gender, studi terhadap kehidupan Nabi *saw* dan sikapnya terhadap kaum perempuan pun dilakukan, juga terhadap kehidupan umat Islam paling awal dan pelbagai literatur klasik tafsir al-Qur'an.
3. Pembelaan terhadap kebebasan berpikir. Dengan kebebasan berpikir, kelompok ini mengedepankan argumentasi teologis yang bersifat rasional tanpa adanya sejumlah batasan yang selama ini melekat pada pemikiran-pemikiran keagamaan.
4. Kepercayaan terhadap potensi perkembangan manusia dan gagasan kemajuan. Kelompok ini melihat perubahan sebagai sesuatu yang positif pada dirinya sendiri, — meskipun tidak semua bentuk perubahan — dan sebagai bagian dari praktik Islam yang sesungguhnya. Muhammad Akram Khan (Bengal-India, 1868-1968), sebagaimana yang dikutip Kurzman menyatakan: “apa yang disebut Islam bukanlah sesuatu yang bersifat statis, dan apapun yang statis bukanlah Islam. Islam menghargai semua inovasi yang kreatif dan tidak akan pernah kurang memberikan solusi terhadap problem apapun di dunia ini, karena pintu ijtihadnya terbuka setiap waktu.”

5. Jaminan perlindungan pada kelompok non-Muslim dan minoritas lain di negara-negara Islam.¹⁵

Sebagai catatan penting bahwa Islam liberal memiliki perbedaan signifikan dengan paham “liberal” Barat dengan sejumlah argumentasi. Pertama, Islam liberal tidak sepenuhnya mengadopsi filsafat Barat, karena banyak tulisan dari mereka yang benar-benar bersumber pada tafsir al-Qur’an, kehidupan Nabi Muhammad, orang-orang Islam paling awal dan bentuk-bentuk Islam tradisional. Kedua, para aktor dalam Islam liberal tidak menganggap diri mereka sebagai kaum liberal. Ketiga, mereka mungkin tidak mendukung seluruh aspek ideologi liberal, sekalipun mereka menganut beberapa di antaranya. Keempat, istilah “liberal” mengandung konotasi negatif bagi sebagian dunia Islam dimana ia diasosiasikan dengan dominasi asing, kapitalisme tanpa batas, kemunafikan yang mendewakan kebenaran dan permusuhan kepada Islam.

Istilah lain yang dikenalkan oleh Khalid Abou El-fadl adalah “Muslim moderat,” suatu istilah yang memiliki gagasan bahwa seorang Muslim hendaknya berada pada posisi tengah (moderat), tidak terjebak dalam kutub ekstrim kiri maupun ekstrim kanan. Pandangan ini menurutnya mencerminkan pandangan mayoritas Muslim dan mayoritas yang diam (*silent majority*).¹⁶

Istilah lain yang dalam tahun-tahun terakhir ini populer adalah “Muslim Progresif,”¹⁷ sebuah istilah yang muncul setelah terjadi serangan bom pesawat al-Qaeda di New York dan Washington

¹⁵ Lihat Charles Kurzman, ed., *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), h. lviii-xiii.

¹⁶ Istilah ‘Islam Moderat’ diperkenalkan oleh Khaled Abou El Fadl dengan pengertian yang disebut di atas pada buku *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, h. 27.

¹⁷ Istilah ‘Muslim Progresif’ ini secara eksplisit dan konseptual dikemukakan oleh Omid Safi dalam tulisannya “What Is Progressive Islam?,” ISIM NEWSLETTER 13/Desember (2003) diunduh dari <http://jsrforum.lib.virginia.edu/pdfs/Safi>, h.48-49.

pada tanggal 11 September 2001 dan diwacanakan oleh Omid Safi dalam bukunya *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralism*. Safi menulis dalam esai berjudul “What Is Progressive Islam?” dengan menyatakan bahwa ciri-ciri Muslim Progresif adalah sebagai berikut:

1. Memiliki penghargaan tinggi atas nilai-nilai kemanusiaan seperti penghargaan terhadap hak-hak perempuan, hak-hak minoritas agama dan kepercayaan, hak-hak minoritas seksual dan memandang manusia dari beragam budaya dengan setara;
2. Menerjemahkan cita-cita sosial Islam dengan tindakan nyata dan aktivisme untuk mewujudkan keadilan sosial;
3. Mengambil posisi tegas bahwa keadilan sosial tidak akan terwujud tanpa memastikan terwujudnya keadilan bagi perempuan. Keadilan gender adalah mutlak dan merupakan ukuran dari luasnya pada keadilan sosial dan pluralisme;
4. Menghargai tradisi keilmuan yang mereka miliki, karena dengan tradisi itulah kekuatan keadilan sosial dari dalam Islam dengan beragam sumbernya dapat ditampilkan. Tetapi juga harus kritis, karena dengan sikap kritis inilah, maka Islam dengan tafsirnya yang baru dapat dihadirkan dalam konteks kekinian.

Persamaan dan perbedaan antara kelompok Muslim progresif dengan kelompok Muslim dengan beragam penamaannya sebagaimana dipaparkan di atas adalah sebagai berikut:

1. Persamaan dengan Muslim modernis adalah sama-sama me-respons modernitas, tetapi Muslim progresif tidak menjadikan ajaran Islam sebagai satu-satunya sumber otoritatif, karena ia menganjurkan untuk mempelajari tradisi ilmu lain di luar Islam.
2. Persamaan dengan Muslim neomodernis, ia memiliki kesamaan gagasan untuk mengkaji dunia Barat beserta gagasan-gagasannya secara kritis dan sikap yang sama pun terhadap gagasan-gagasan

dan ajaran-ajaran keagamaan Islam. Perbedaannya adalah Muslim neomodernis tidak memiliki ciri untuk terlibat dalam aktifisme dan tidak mengambil posisi tegas bahwa untuk mewujudkan keadilan sosial, maka harus mewujudkan keadilan gender.

3. Persamaan Muslim progresif dengan Muslim liberal adalah sama-sama tegas menyampaikan dukungan terhadap hak-hak perempuan dengan memeriksa kembali argumen keagamaan yang bias gender, perbedaannya adalah Muslim Progresif tidak eksklusif bagi golongan intelektual Muslim dan tidak pula mendasarkan diri pada oposisinya terhadap teokrasi dan dukungannya terhadap kebebasan berpikir sebagaimana yang dilekatkan kepada Muslim Liberal. Perbedaan lain adalah Muslim Liberal tidak secara tegas mengambil posisi aktivisme dan perlunya keterlibatan sosial dalam mewujudkan keadilan sosial.
4. Sementara persamaan dengan Muslim Moderat adalah sama-sama menghargai tradisi keilmuan Islam sebagai sumber ilmu yang dipergunakan oleh Islam mayoritas, tetapi Muslim Progresif tidak melekatkan pada posisi dan keberadaannya di tengah-tengah kelompok Muslim dan umat manusia lain di dunia, misalnya harus pada posisi tengah dan tidak ekstrim kiri atau kanan sebagaimana Muslim moderat, yang menjadi perhatian utama Muslim progresif adalah bagaimana mewujudkan keadilan sosial dan keadilan gender melalui keterlibatan secara sosial.

Dengan merujuk pada “Muslim Progresif” sebagaimana dikonseptualisasi oleh Omid Safi di atas, maka organisasi-organisasi yang akan menjadi unit penelitian ini adalah organisasi gerakan Muslim progresif yang memiliki ciri sebagai berikut:

1. Berjuang melalui organisasi gerakan untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan seperti penegakkan hak-hak perempuan, hak-hak minoritas agama dan kepercayaan, hak-hak minoritas seksual dan memandang manusia dari beragam budaya dengan setara;

2. Melakukan aktivisme dan keterlibatan secara sosial untuk mewujudkan cita-cita kemanusiaan yang disebut di atas;
3. Melakukan aktivisme dan mengambil posisi tegas bahwa keadilan sosial tidak akan terwujud tanpa memastikan terwujudnya keadilan bagi perempuan melalui program-program yang dilakukan oleh masing-masing organisasi;
4. Menghargai tradisi, baik tradisi yang merupakan praktik kehidupan dalam komunitas Muslim maupun tradisi keilmuan yang hidup dan dijadikan rujukan dalam khazanah keilmuan Islam seperti dalam tradisi keilmuan pesantren.

Teori Gerakan Sosial Baru

Dalam penelitian ini, teori yang dipergunakan adalah teori “gerakan sosial baru” (*new social movement*) menurut teori Rajendra Sing. Bertitik tolak dari asumsi ideologis bahwa masyarakat sipil tengah meluruh, ruang sosialnya mengalami penciutan dan yang “sosial” dari masyarakat sipil tengah digerogeti oleh kemampuan kontrol negara. Ekspansi negara dalam situasi kontemporer ini bersesuaian dengan ekspansi pasar. Negara dan pasar dilihat sebagai dua institusi yang sedang menerobos masuk ke dalam nyaris seluruh aspek kehidupan warga. Di tengah himpitan negara dan pasar, masyarakat tumbuh tiada daya. Karenanya, gerakan sosial baru membangkitkan isu “pertahanan diri” komunitas guna melawan meningkatnya ekspansi aparatus negara: agen-agen pengawasan dan kontrol sosial. Dengan kata lain, gerakan ini adalah upaya ampuh dari masyarakat untuk membebaskan diri dari kekuasaan.¹⁸

Berkembangnya sistem politik demokrasi di berbagai negara membuka ruang bagi gerakan perempuan untuk menuntut keadilan dan kesetaraan gender yang merupakan ekspresi dari proses masyarakat demokratis tersebut. Masyarakat yang demokratis memberikan

¹⁸ Rajendra Sing, *Social Movement, Old and New: A Post-Modernist Critique* (London: Sage Publication, 2001), h. 99.

ruang kepada warga negaranya untuk menciptakan simbol-simbol dan slogan-slogannya sendiri melawan musuh, menyuarakan ketidakpuasan dan memobilisasi masyarakat untuk memulai sebuah perjuangan untuk mengoreksi pengabaian dan ketidakadilan sosial. Sistem masyarakat yang demokratislah yang merupakan prasyarat bagi munculnya gerakan sosial. Tatanan politik totalitarian merupakan musuh bagi gerakan, karena tatanan semacam ini akan mencekik kemampuan masyarakat untuk mengorganisir, menyuarakan penolakan, mengidentifikasi musuh dan menentang pemerintahan yang didasarkan pada politik non-demokratis.

Dalam proses gerakannya, gerakan sosial baru mempersempit jarak antara kehidupan privat dan publik, tetapi memperbesar masyarakat sipil dan negara.¹⁹ Gerakan sosial baru ini bagian dari perjuangan demokrasi sebagai aksi-aksi masyarakat yang berjuang, dibangun dan diorganisir sendiri sebagai upaya “penjaga nurani” untuk memperbaiki sistem dan institusi yang dianggap tak adil dan bersifat kemanusiaan universal yang diarahkan untuk membela dan melindungi kondisi kemanusiaan demi masa depan kehidupan yang lebih baik.²⁰ Upaya ini dilakukan karena terdapat sebuah kesenjangan yang semakin lebar antara dunia kehidupan dan tatanan sosial yang normatif, antara hukum yang terlembagakan secara demokratis dan praktiknya secara publik, antara komitmen konstitusional negara terhadap kesetaraan, keadilan sosial dan kebebasan pribadi dengan kondisi-kondisi kehidupan yang aktual yang dicirikan oleh ketimpangan yang menyolok, rasa takut dan kehilangan identitas, otonomi dan kemerdekaan.²¹

Gerakan sosial baru pun melambangkan sebuah letupan kreatif dan intelektual dari sebuah jaman baru yang menyadari bahwa keyakinan dan optimisme yang nyaris tanpa batas terhadap potensi magis sains dan rasionalitas, modernisme dan materialisme, aparatus birokrasi dan militer negara modern ternyata merupakan

¹⁹ Sing, *Social Movement*, h. 186.

²⁰ Sing, *Social Movement*, h. 214.

²¹ Sing, *Social Movement*, h. 279.

sesuatu yang mengecewakan dan menyesatkan. Karena itu, gerakan sosial baru dipandang sebagai mobilisasi aksi kolektif dari manusia dalam upayanya untuk mencari-cari akar-akar identitas kulturalnya. Gerakan sosial ini membantu bertarung melawan kekuatan-kekuatan yang mengasingkan dan menciptakan penyakit sosial yang sekarang dianggap sebagai produk dari modernisme.²² Rajni Kothari dalam Sing mengidentifikasi bahwa munculnya gerakan sosial baru dalam kasus masyarakat India karena ada enam tipe kekuatan negatif di ranah sosial kontemporer: (1) pengikisan negara terhadap tatanan, keseimbangan, kesejahteraan dan keadilan dalam *civil society*; (2) berakhirnya visi kemanusiaan dalam menangani penderitaan manusia dan digunakannya tindakan penggusuran secara paksa pada komunitas dan serangan terhadap hak asasi manusia; (3) biaya-biaya lingkungan dan kultural yang terlupakan; (4) merosotnya masa depan pembangunan ekonomi; (5) dorongan akan rasa etnisitas dan nasionalisme baru yang beberapa diantaranya merupakan tanggapan terhadap hasrat dasar akan otonomi dan hak menentukan diri sendiri, namun banyak juga diantaranya yang sangat bersifat *chauvinistik* sehingga menyapu bersih segenap komunitas dan bahkan bangsa lewat aksi ‘pembersihan’ etnis; (6) terkikisnya ide dan visi serta merosotnya rasa percaya diri dan motivasi untuk menghasilkan sebuah alternatif yang lebih baik, melemahnya berbagai gerakan sosial yang menentang struktur pemerintahan yang telah mapan dan pihak manajemen pabrik, dan dominannya tatanan pikiran pembangunan dan perubahan sosial.²³ Struktur organisasi gerakan sosial baru umumnya cenderung non-hirarki, tidak kaku, menghindari bahaya oligarki, kepemimpinan yang bersifat kolektif dan tidak terpusat (desentralisasi), melakukan rotasi kepemimpinan dengan wujud organisasi yang terkadang tidak permanen, tetapi cenderung bersifat *ad-hoc*. Struktur yang mereka ciptakan pun lebih responsif pada kebutuhan individual dan terbuka, cenderung anti birokrasi dengan argumentasi bahwa birokrasi modern berakibat

²² Sing, *Social Movement*, h. 210.

²³ Sing, *Social Movement*, h. 207-208.

pada pendangkalan manusia (dehumanisasi) dengan belajar pada gerakan sosial di masa lalu yang mengalami kooptasi. Tetapi tentu saja tidak semua struktur organisasi dalam penjelasan teori-teori gerakan sosial baru sebagaimana disebut sebelumnya, ada juga bentuk struktur organisasi dengan ciri yang tidak sesuai dengan struktur organisasi yang disebut di atas seperti beberapa organisasi yang bergerak dalam isu lingkungan dengan struktur bersifat hirarkis dan kepemimpinan yang terpusat. Gerakan sosial baru umumnya melibatkan aksi-aksi akar rumput, kerap memprakarsai gerakan kelompok-kelompok kecil, membidik isu-isu lokal dengan model organisasi yang *ad-hoc*. Merujuk Cohen, sebagaimana dikutip Sing, gerakan sosial baru secara umum merespons isu-isu yang bersumber dari masyarakat sipil ketimbang perekonomian atau negara, membangkitkan isu-isu sehubungan dengan demoralisasi struktur kehidupan sehari-hari dan memusatkan perhatian pada bentuk-bentuk komunikasi dan identitas kolektif. Sementara struktur gerakan sosial baru secara umum melintasi batas-batas nasional, menyebrangi kotak-kotak kategori sosial dari kasta, kelas, suku, agama dan teritori politik.²⁴

Menurut Sing, dunia saat ini merupakan sebuah dunia yang saling terkait satu sama lain. Berkat revolusi teknologi informasi, pengetahuan mengenai alam, manusia dan masyarakat tak lagi terkungkung oleh batas-batas negara. Persoalan-persoalan dan gagasan manusia mengalir lintas masyarakat tanpa harus memakai paspor atau visa. Persoalan-persoalan lokal menjadi persoalan yang dinasionalisasikan dan nasional menjadi terinternasionalisasi. Dalam konteks masyarakat global kontemporer, komunikasi memungkinkan isu-isu sosial saling membentuk jaringan pada level global. Proses transnasionalisasi atas problem-problem yang menghubungkan kultur, masyarakat dan praktik politik telah dimungkinkan dengan adanya sarana-sarana komunikasi yang cepat. Mobilitas sosial masyarakat telah meningkat dan migrasi orang-orang dari satu tempat ke tempat lain dan dari satu negara ke negara

²⁴ Sing, *Social Movement*, h. 101.

lain menjadi lebih mudah. Dampak dari semakin meningkatnya level pengetahuan, komunikasi dan mobilitas sosial tampak nyata dalam ekspresi keresahan pada level individual dan kegelisahan dalam level kolektif.²⁵

Sistem komunikasi modern dengan ciri “revolusi elektronik” dan produksi informasi berikut distribusi globalnya telah semakin memperdalam konflik sosial baru dan memperkuat karakter bersaing antar-masyarakat. Konflik sosial baru ini kurang berurusan dengan buruh dan masalah-masalah ekonomi atau kontrol terhadap alat produksi, melainkan penentangan atas persoalan “hak” dan “bagian” (*share*), persoalan-persoalan “martabat” (*dignity*), keadilan (*justice*), otonomi, dan sebagainya. Penentangan ini membuka pintu kelahiran demokrasi akar rumput dan pada saat bersamaan menunjukkan kecenderungan menjadi gerakan pertahanan beragam komunitas yang bentuk protesnya bergeser dari wilayah ekonomi ke kebudayaan dalam kerangka kapasitas masyarakat manusia untuk mengembangkan orientasi milik mereka sendiri yang seiring dengan norma dan nilai yang dianutnya.

Dalam strategi gerakan, gerakan sosial baru lebih mengedepankan strategi pembentukan opini publik dalam memenangkan pengaruh politik, menggunakan jaringan politik dan mempengaruhinya dari luar, menggunakan panggung-panggung drama dan kesenian sambil menonjolkan simbol dan gambar-gambar tertentu dalam memperjuangkan gerakan. Gerakan sosial baru pun berjuang demi perubahan dengan melibatkan suatu perspektif dan definisi baru dari sebuah sistem kepercayaan dan nilai yang telah ada yang mungkin berawal dari seorang individu atau kelompok kecil individu yang kemudian menyebarkan cara berpikir mereka dengan cara memobilisasi individu-individu yang berpikiran serupa yang nantinya akan memperluas penyebaran persepsi, nilai-nilai dan tindakan-tindakan baru. Gerakan yang dilakukan tidak bersikap anarki, melainkan menyerukan sebuah kondisi yang adil dan bermartabat bagi konsepsi kelahiran, kedewasaan dan reproduksi

²⁵ Sing, *Social Movement*, h. 305-306

mahluk manusia yang kreatif dan seimbang dengan alam.²⁶ Aspek lain adalah adanya pluralitas cita-cita, tujuan, kehendak dan orientasi, dan heterogenitas basis sosial mereka. Akibatnya, bentuk-bentuk aksi dan gerakan sosial menjadi plural, menapaki banyak jalur, mencita-citakan beragam tujuan dan menyuarakan aneka kepentingan.

Perbedaan gerakan sosial baru dengan gerakan sosial lama adalah bahwa gerakan sosial baru mengambil bentuk gerakan yang plural dengan keragaman isu seperti gerakan kaum urban, gerakan lingkungan, gerakan anti-otoriterisme, gerakan anti-institusi, gerakan feminis, gerakan anti-rasisme, gerakan etnis, gerakan regional, gerakan perdamaian, gerakan hak asasi manusia, gerakan hak-hak kelompok gay, gerakan hak-hak perempuan, gerakan dampak globalisasi, gerakan anti-nuklir, gerakan kebebasan sipil dan sebagainya.²⁷ Keragaman isu ini dalam dirinya juga bukan sesuatu yang “baru” tetapi diberi makna dan penekanan yang berbeda. Gerakan-gerakan ini sedang memperebutkan dan memperjuangkan penafsiran ulang negara (*redefinition*) mengenai wilayah publik dan privat dan mentransformasikan isu-isu privat menjadi isu-isu politik.

Aspek lain yang membedakan gerakan sosial baru dengan gerakan sosial lama adalah bahwa gerakan sosial baru tidak melibatkan diri pada wacana ideologis yang meneriakan “anti kapitalisme,” “revolusi kelas,” “perjuangan kelas,” dan gagasan revolusi serta penggulingan sistem pemerintahan negara secara revolusioner. Gerakan sosial baru secara radikal mengubah paradigma Marxis yang menjelaskan konflik dan kontradiksi dalam istilah “kelas” dan “konflik kelas.” Cara pandang para akademisi kiri mengabaikan kontestasi kelompok-kelompok yang muncul dari isu-isu terkait dengan jender, ekologi, ras, etnis, dan lain-lain dari sistem penjelasan Marxis tentang gerakan dan perubahan dalam masyarakat. Marxisme memandang semua bentuk perjuangan

²⁶ Sing, *Social Movement*, h. 99-100.

²⁷ Sing, *Social Movement*, h. 96-97.

sebagai perjuangan kelas dan semua bentuk pengelompokan manusia sebagai pengelompokan kelas. Banyak perjuangan kontemporer seperti anti-rasisme, pelucutan senjata, gerakan feminis dan gerakan lingkungan bukanlah perjuangan kelas dan juga bukan cerminan sebuah gerakan kelas. Pengelompokan mereka adalah lintas kelas. Dalam konteks sosial kontemporer, Marxisme terbukti menjadi model penjelasan yang tidak cocok. Dengan kata lain, terjadi sebuah keruntuhan umum “paradigma kelas” sebagai “*general theory*” dalam ilmu-ilmu sosial. Oleh karena itu, artikulasi ideologis serentetan tujuan dan nilai-nilai mereka melintasi metode penjelasan Marxis yang berkisar pada istilah kelas dan formasi kelas. Kini medan perjuangannya bukanlah “ekonomi politik sebuah bangsa,” melainkan keberadaan mendasar manusia tanpa memandang kebangsaan dan kepelbagaian sistem ekonomi politik. Respons gerakan sosial baru terhadap pertanyaan-pertanyaan ini terkait dengan keberadaan manusia yang bermartabat dan bermasa depan di planet bumi.²⁸

Gerakan sosial baru pada awalnya memang fenomena “Barat,” tetapi perubahan sosial yang terjadi di Indonesia memperlihatkan bahwa gerakan sosial baru ini pun terjadi di Indonesia dengan mengambil beragam bentuk mulai dari gerakan pemeliharaan lingkungan, gerakan ant-korupsi, gerakan perjuangan hak-hak lesbian, gay, biseksual dan transeksual, gerakan masyarakat adat dan gerakan perempuan, terutama gerakan perempuan Muslim yang akan menjadi fokus penelitian ini dalam melakukan dekonstruksi teologis, dekonstruksi ideologis dan perubahan pola berorganisasi.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini bertitik tolak dari pengalaman peneliti sebagai pembelajar dan aktivis perempuan di awal tahun 1990-an hingga tahun 2010. Di tahun 1990-an, peneliti merupakan salah seorang

²⁸ Sing, *Social Movement*, h. 100-101.

peserta aktif sebuah kelompok studi yang melakukan kajian atas studi-studi Islam, ilmu-ilmu sosial dan filsafat. Dalam keterlibatan peneliti menekuni ketiga disiplin ilmu tersebut, peneliti merefleksikan bahwa agaknya yang disebut sebagai karya “ilmiah” dengan prinsip-prinsip yang dibangunnya mesti menarasikan hal-hal besar dengan ciri-ciri sebagai berikut: ilmu-ilmu sosial secara teoritik harus bersumber dari para teoritisasi Barat, ditulis atau disampaikan oleh para ilmuwan pria serta rumusan-rumusan bangunan pengetahuan pun harus diabstraksikan dan diinterpretasikan dengan cara pandang pria. Demikian pula dengan studi Islam: pengetahuan diproduksi oleh pria, interpretasi dan kesimpulan-kesimpulannya dibangun dengan cara pria, bahkan tak jarang muncul anggapan bahwa pengetahuan Islam akan valid jika diproduksi oleh para ilmuwan yang secara geografis dekat dengan sumber dari mana awal mula Islam, yakni dari Timur-Tengah. Refleksi keilmuan itu tidak untuk melakukan pembedaan dari mana sumber pengetahuan itu berasal, tetapi sebagai pembelajar perlu mempersoalkan kekosongan dimana konstruksi pengetahuan yang dibangun oleh perempuan di tengah-tengah narasi besar pengetahuan yang menjadi sumber studi ilmu-ilmu sosial dan studi Islam pada masa itu.

Di tahun 1990-an pula, peneliti mengikuti pelbagai diskusi tentang gender dan Islam yang diselenggarakan oleh Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) dan Yayasan Paramadina. Yayasan Paramadina pernah mengundang teolog Rif'at Hassan ke Indonesia dengan peneliti sebagai salah seorang pesertanya untuk mendiskusikan tentang kemungkinan adanya titik temu antara ajaran Islam dan perjuangan hak-hak perempuan. Di tahun 1990-an pula, Paramadina membuka kursus studi Islam dan gender sebagai ikhtiar untuk melakukan pembaharuan Islam.

Pada tahun 1994, peneliti bekerja di Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), sebuah lembaga swadaya masyarakat yang berkiprah di dunia pesantren dan pusat pengembangan masyarakat, terutama yang berada di wilayah pedesaan. Melalui lembaga inilah peneliti mengenali bagaimana hukum Islam (fikih) dikonstruksikan dan bagaimana pula ikhtiar mewarnainya dengan

perspektif gender. Melalui program *fiqh al-nisā'* (fikih perempuan), lembaga ini mengembangkan isu kesehatan dan hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam dengan mengkontraskan pendekatan teologi Islam dan realitas pengalaman hidup perempuan.

Di tahun 2000, masa awal Indonesia memasuki Era Reformasi dengan KH Abdurrahman Wahid sebagai Presiden Republik Indonesia saat itu, peneliti mengemban amanah sebagai pengurus Pimpinan Pusat Fatayat Nahdlatul Ulama, sebuah organisasi bagi kalangan perempuan muda di lingkungan NU dengan basis massa berjumlah lebih kurang 5 juta jiwa di seluruh Indonesia. Organisasi ini barangkali merupakan organisasi pertama yang mengarusutamakan perspektif gender ke dalam organisasi massa dengan program utama melakukan pemberdayaan perempuan dan penguatan hak-hak perempuan dalam Islam.

Dari pengalaman peneliti melakukan perjalanan keilmuan dan aktivisme di Masa Orde Baru antara tahun 1990-1998 dan di Era reformasi di tahun 1998-2010, peneliti perlu memahami bagaimana proses muncul dan berkembangnya gerakan perempuan Muslim progresif dari dua latar sosial dan sistem politik yang berbeda antara tahun 1990-1998 di masa pemerintahan Orde Baru dan di tahun 1998-2010 di Era Reformasi. Pemahaman model penelitian inilah yang oleh Cresswell disebut sebagai metodologi kualitatif dengan metode studi kasus, sebuah metode yang bertujuan untuk memahami situasi sosial, peristiwa, peranan, kelompok atau interaksi tertentu yang menekankan perhatiannya pada proses gerakan dan makna yang dialami oleh para aktor gerakan dalam memprakarsai perubahan sosial.²⁹ Tetapi karena penelitian ini mengenai gerakan perempuan yang juga terdapat aktor gerakan berjenis kelamin laki-laki di dalamnya, maka metode penelitian ini merupakan metode kualitatif dengan perspektif gender, sebuah penelitian di mana organisasi gerakan perempuan adalah subjek sentral dalam melihat dunia sosialnya dan dikembangkan berdasarkan pengalaman peneliti sebagai aktivis.

²⁹ John W. Cresswell, *Research Design: Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods Approaches* (Los Angeles: Sage Publication Inc., 1994).

Adapun kriteria pemilihan organisasi yang menjadi subjek penelitian ini adalah kriteria yang peneliti anggap sebagai organisasi yang telah memenuhi kriteria organisasi gerakan sosial baru sebagaimana diteoritisasikan oleh Rajendra Sing (2001). Organisasi-organisasi tersebut adalah: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Yayasan Paramadina, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), dan Yayasan Kesejahteraan Fatayat NU di Yogyakarta untuk tahun 1990-1998 di masa Orde Baru. Sementara organisasi-organisasi gerakan perempuan yang dipilih di tahun 1998-2010 adalah: Pimpinan Pusat (PP) Fatayat NU periode 2000-2010, Rahima, Fahmina Institute, dan Divisi Perempuan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS).

Pengumpulan data dilakukan melalui tahapan-tahapan sebagai berikut: studi pustaka, wawancara mendalam, kelompok diskusi terfokus (*Focusses Group Discussion* [FGD]), pengalaman terlibat, dan studi dokumen. Studi pustaka peneliti lakukan dalam waktu yang cukup lama dalam proses penelusuran data. Melalui studi pustaka, peneliti melakukan penelusuran literatur untuk membangun kerangka teori, merumuskan metodologi, dan melakukan kajian beragam literatur dengan studi sejenis baik di dalam maupun di luar negeri dan menelusuri literatur sejarah yang terkait dengan topik tulisan.

Wawancara dilakukan terhadap para aktor gerakan yang sebagian besar peneliti telah kenal dan memudahkan berlangsungnya proses wawancara. Beberapa informan penelitian adalah orang-orang yang di tahun 1990-an sama-sama berproses membangun gerakan.

FGD dilakukan dengan tiga organisasi. Pertama, FGD dengan organisasi *Rahima* yang dilaksanakan pada tanggal 17 Januari 2014 yang diikuti oleh Direktur Rahima, para koordinator divisi program dan beberapa orang staf. Kedua, FGD dengan organisasi Fahmina Institute di Cirebon pada tanggal 3 February 2014 yang diikuti oleh pengurus dan direktur Fahmina Institute serta para koordinator divisi dalam organisasi ini. Ketiga, FGD dengan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) Divisi Perempuan yang dihadiri oleh sejumlah pendiri dan Direktur LKIS dan para penanggung jawab

Divisi Perempuan LKiS, baik penanggung jawab program maupun penanggung jawab media. FGD di LKiS Yogyakarta ini dilakukan pada tanggal 5 February 2014 di Yogyakarta.

Pengalaman terlibat peneliti lakukan untuk organisasi Fatayat NU, karena pada tahun 2000-2010, peneliti aktif sebagai pengurus dalam organisasi tersebut. Sebagai pengurus, peneliti terlibat aktif dalam merumuskan konsep gerakan, melakukan tahapan-tahapan aktifitas gerakan, mulai dari tahap merumuskan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, merencanakan program, menentukan capaian dan menganalisis beragam tantangan yang dihadapi. Keterlibatan peneliti sebagai pengurus organisasi Pimpinan Pusat Fatayat Nahdlatul Ulama tersebut berkontribusi dalam penyimpanan berbagai dokumen yang menjadi data dalam penelitian ini.

Studi dokumen dilakukan untuk menggali data. Dokumen yang digunakan meliputi baik dokumen milik pribadi yang telah dokumen organisasi-organisasi yang menjadi subjek penelitian ini. Dokumen tersebut berupa profil organisasi, makalah diskusi maupun seminar, foto-foto kegiatan dan beragam dokumen lain yang terkait dengan fokus yang diteliti. Data dari beragam sumber tersebut dikumpulkan, ditulis dan disistematisasi agar menjadi dokumen utuh sebagai data penelitian.

Peran peneliti dalam penelitian ini adalah sebagai orang yang terlibat dalam proses gerakan. Sebagai orang yang terlibat, tentu tak dapat dihindari tentang kemungkinan adanya bias. Tetapi kemungkinan bias peneliti ini coba diperkecil dengan memastikan bahwa segala data yang ditulis dalam penelitian memiliki sumber data yang dapat diverifikasi dan diteliti lebih jauh kebenarannya, sehingga semua data dan analisis bisa dipertanggungjawabkan secara akademis.

Selain itu, meskipun peneliti terlibat dalam proses gerakan, tetapi sedapat mungkin peneliti mengambil jarak dari subjek yang diteliti. Pengambilan jarak itu dilakukan setelah peneliti mengendapkan beragam informasi yang diperoleh untuk kemudian dinarasikan berdasarkan sumber-sumber yang tersedia. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan bisa obyektif menurut sudut pandang metode kualitatif.

Gerakan Perempuan Muslim Progresif dalam Lintasan Sejarah

Gerakan perempuan Muslim di masa kolonial berawal dari persentuhan organisasi-organisasi Islam dengan gagasan-gagasan kemajuan dan pembaruan Islam. Pemikiran kemajuan ini muncul seiring dengan perlawanannya terhadap penguasa Belanda yang dipandang sebagai penyebab mundurnya umat Islam.³⁰ Organisasi yang pertama kali berdiri adalah organisasi Aisyiah, sayap dari organisasi Muhammadiyah. Ia berdiri di Yogyakarta pada tahun 1917. Pendiri organisasi ini adalah Nyai Dahlan, istri pendiri Muhammadiyah, KH Ahmad Dahlan. Tujuan awal pendirian organisasi ini adalah melakukan dakwah di kalangan kaum perempuan, yaitu untuk memimpin, menjaga dan menuntun anggota perempuan dalam Muhammadiyah, hingga mereka mampu membimbing perempuan Indonesia pada umumnya untuk memiliki kesadaran beragama dan hidup berorganisasi. Aisyiah juga membuka banyak Taman Kanak-kanak dan sekolah perempuan Muslim. Pada tahun 1930, organisasi ini pun berhasil mengumpulkan sekitar 5.000 orang perempuan dari 137 cabang untuk kongres Muhammadiyah. Dalam kongres Muhammadiyah tersebut, mereka tidak menyetujui poligami dan menentang kebiasaan Barat yang ditiru oleh perempuan-perempuan Indonesia seperti rambut pendek bagi perempuan, perempuan yang bermain tenis dan bahkan berdansa, juga pergaulan campuran antara perempuan dan laki-laki di dalam organisasi atau tempat-tempat kerja.³¹ Organisasi Aisyiah, menurut De Stuers mewakili kelas menengah muslim, *petite bourgeoisie* yang sebagian dari mereka memiliki nama berakhiran ningrat.³²

³⁰ Lihat M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, terj. Tim Penerjemah Serambi (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), h. 342.

³¹ Lihat Wieringa, *Penghancuran Gerakan Perempuan*, h. 106.

³² Cora Vreede-De Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian*, terj. Elvira Rosa, Paramita Ayuningtyas dan Dwi Istiani (Depok: Komunitas Bambu, 2008), h. 92.

Pada tahun 1918, berdiri Sarikat Siti Fatimah di Garut yang merupakan bagian dari Kewanitaan organisasi Sarekat Islam. Pada 1920, sebuah perkumpulan lagi didirikan di Yogyakarta, yaitu *Wanoedyo Oetomo* (Wanita Utama) dan pada 1925 organisasi-organisasi ini berfusi ke dalam Serikat Putri Islam atau Sarekat Perempuan Islam Indonesia.³³ Pada tahun 1920, berdiri sebuah organisasi bernama *Natdatoel Fataat*, sebuah organisasi bercorak reformis dan dibentuk di Yogyakarta oleh organisasi Islam *Walfadjri*. Dalam kongres Perempuan 1928, organisasi ini mengajukan pemikiran agar Undang-undang Perkawinan Islam diamandemen untuk memperbaiki hak-hak perkawinan perempuan Islam, memberi kesempatan bagi perempuan untuk lebih mudah memperoleh perceraian, melindungi perempuan dari kesewenang-wenangan suami dalam hal perceraian dan juga kewajiban suami untuk mendukung biaya anak sesudah perceraian. Dalam usulan terakhirnya, organisasi ini juga mengusulkan agar pakaian perempuan diganti dengan menggunakan rok saja, membela perempuan berambut pendek dan naik sepeda serta mendukung organisasi pandu puteri yang pada saat itu organisasi seperti Aisyiah-Muhammadiyah menolaknya.³⁴ Pada tahun 1920 ini pula, berdiri organisasi Islam bercorak kedaerahan seperti *Gorontalohe Mohammedaansce Vrouwen Vereniging* di Gorontalo, Sulawesi Utara dan Sarekat Kaum Ibu Sumatera di Bukittinggi.³⁵

Pada tahun 1925 berdiri organisasi bernama *Jong Islamieten Bond Dames Afdeeling* (JIBDA), organisasi otonom perempuan dari *Jong Islamieten Bond*. Organisasi ini bertujuan untuk “melindungi dan membela hak-hak perempuan sesuai ajaran Islam yang menempatkan kedudukan perempuan sama tinggi dan terhormatnya dengan laki-

³³ Lihat De Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia*, h. 93, dan Wieringa, *Penghancuran Gerakan Perempuan*, h. 105.

³⁴ Susan Blackburn, *Kongres Pertemuan Pertama: Tinjauan Ulang*, terj. Koesalah Soebagyo Toer (Jakarta: Penerbit Yayasan Obor Indonesia – KITLV, 2007), h. xiv

³⁵ Kongres Wanita Indonesia, *Sejarah Setengah Abad Pergerakan Wanita Indonesia* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1978), h. 17.

laki, termasuk dalam kedudukan perkawinan.” Keanggotaan JIBDA diisi oleh pelajar dan mahasiswa yang berpendidikan Barat, dan tidak ada dari kalangan pesantren atau madrasah. Mereka berumur 15 sampai dengan 35 tahun. Keanggotaannya terdapat hampir di seluruh Indonesia, terutama di kota-kota besar (Ibu Kota propinsi dan kresidenan), terutama di Jawa dan beberapa daerah lain seperti Kotaraja, Medan, Padang, Bukittinggi, Palembang, Makassar, Manado dan Ambon. Pada tahun 1928, JIBDA ikut mengambil prakarsa untuk mengadakan Kongres Perempuan I pada tanggal 22 Desember 1928 di Yogyakarta. Organisasi ini dibubarkan oleh pemerintah Jepang pada tahun 1931.³⁶

Pada tahun 1923, gerakan perempuan Islam secara individual dilakukan oleh Rahmah el Yunussiah (1901-1969) melalui jalur pendidikan dengan mendirikan sekolah agama khusus perempuan yang pertama dan modern di Padangpanjang, Sumatera Barat.³⁷ Pada tahun-tahun pertama, sekolah ini menitikberatkan pendidikan buta huruf di kalangan kaum ibu. Tempat yang dipergunakan untuk belajar adalah di serambi Mesjid Pasar Usang yang letaknya berseberangan jalan dengan rumah Rahmah sendiri. Setelah 71 orang murid belajar di sekolah ini dan semuanya perempuan belum kawin, maka ruang belajar dipindahkan ke rumahnya sendiri dan dibuatlah ruangan-ruangan belajar yang diatur sebagaimana sistem kelas.³⁸

Selain gerakan sosial yang dilakukan oleh perempuan, gerakan pemikiran pun muncul dari individu-individu pemikir yang mempunyai perhatian terhadap kemajuan perempuan dalam Islam, seperti Haji Agus Salim dan Sukarno. Haji Agus Salim, misalnya, membuka tabir yang memisahkan antara laki-laki dan perempuan pada Kongres *Jong Islamieten Bond* (JIB) tahun 1925 di Yogyakarta.

³⁶ Kongres Wanita Indonesia, *Sejarah Setengah Abad Pergerakan Wanita Indonesia*, h. 17-18.

³⁷ Lihat De Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia*, h. 74, 75, 102, dan Wieringa, *Penghancuran Gerakan Perempuan*, h. 102-103.

³⁸ Aminuddin Rasyad, “Rahmah el-Yunusiyah: Kartini Perguruan Islam,” dalam Taufik Abdullah, ed., *Manusia dalam Kemelut Sejarah* (Jakarta: Penerbit LP3ES. 1978), h. 226.

Selanjutnya, pada tahun 1927 dalam kongres yang sama di Solo ia membawakan ceramah dengan topik “Tentang Pemakaian Kerudung dan Pemisahan Perempuan.” Menurutnya, salah satu kecenderungan umat Islam adalah memisahkan perempuan dalam rapat-rapat. Kaum perempuan ditempatkan di pojok-pojok dengan ditutup kain putih yang meniru bangsa Arab. Tindakan tersebut menurutnya, bukanlah ajaran Islam, melainkan tradisi Arab yang sebelumnya dipraktikkan oleh orang-orang Yahudi dan Kristen. Karena itu, Agus Salim mengajak peserta kongres JIB untuk mempelajari Islam secara benar agar memahami semangat yang terkandung di dalamnya.³⁹

Mengenai tindakan Agus Salim ini, Sukarno menulis dalam *Surat-surat dari Ende* sebagai berikut: “Bagi saya tabir itu simbol perbudakan, yang tidak dikehendaki oleh Islam. Saya ingat bahwa dulu H.A. Salim pernah merobek tabir di salah satu rapat umum. Dalam pandangan saya, perbuatan beliau itu adalah salah satu perbuatan yang lebih besar, misalnya, daripada menolong pahlawan dari air laut yang sedang mendidih atau masuk penjara karena delik sekalipun, sebab perbuatan demikian itu minta keberanian moril yang besar.” Selanjutnya, ia pun menyatakan bahwa tabir adalah simbol penindasan bagi perempuan, bukan hanya penindasan oleh laki-laki sebagai kedok untuk mengikuti tradisi, melainkan penindasan terhadap hal yang baru oleh yang lama, terhadap evolusi oleh ortodoksi.⁴⁰ Dengan demikian, menurut Sukarno, salah satu elemen yang harus direformasi dari ajaran Islam adalah kodifikasi hukum Islam tentang perempuan (fikih), karena ajaran ini telah membatasi perempuan pada akses pendidikan bagi perempuan, kebebasan bergerak dan berpakaian. Perlawanannya terhadap praktik tabir ini menjadikan ia konflik dengan pimpinan Muhammadiyah

³⁹ Mohamad Roem, “Memimpin adalah Menderita: Kesaksian Haji Agus Salim,” dalam Taufik Abdullah, ed., *Manusia dalam Kemelut Sejarah* (Jakarta: Penerbit LP3ES, 1978), h. 126.

⁴⁰ Colin Brown, *Soekarno, Perempuan dan Pergerakan Nasional*, terj. Tubagus Arie Rukmantara (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2004), h. 35.

cabang Bengkulu yang kemudian menjadi komentar dan artikel dalam Jurnal *Adil dan Panji Islam*.⁴¹

Gerakan perempuan Muslim progresif tahun 1990-1998 berada dalam konteks kepemimpinan paternalistik Orde Baru yang mengendalikan organisasi-organisasi Islam, tak terkecuali organisasi perempuan. Terhadap organisasi perempuan, pemerintah menerapkan kebijakan pendekatan integrasi perempuan dalam pembangunan yang menitikberatkan pada: pendekatan kesejahteraan (*welfare approach*), pendekatan anti-kemiskinan (*anti-poverty approach*), dan pendekatan efisiensi (*efficiency approach*), yang selalu dikaitkan dengan teori modernisasi. Melalui pendekatan ini, pemerintah mengendalikan secara sistematis beberapa organisasi perempuan, tak terkecuali dua organisasi besar perempuan Muslim, yaitu Aisyiah dan Muslimat NU.

Sebagai gerakan penyeimbang pemerintah, berdiri sejumlah LSM-LSM perempuan dalam bentuk organisasi-organisasi non-pemerintah (Ornop). Organisasi-organisasi ini melakukan *counter* terhadap pendekatan perempuan dalam pembangunan (WID) dan sebagai pendekatan alternatif menggunakan pendekatan gender dan pembangunan (GAD) yang mempersoalkan ideologi, struktur dan kultur serta tafsir agama tentang hubungan laki-laki dan perempuan yang timpang dan melanggengkan sistem pembagian kerja secara seksual.

Paradigma dan analisis gender ini diadopsi oleh sejumlah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan lembaga dengan basis komunitas Muslim yang mengantarkan adanya pertukaran pemikiran dan gagasan antara para aktifis gerakan perempuan yang berorientasi pada kesetaraan gender dan Islam. Perspektif gender yang paling utama dipergunakan adalah untuk membedah teks-teks keagamaan Islam, terutama al-Qur'an, hadis dan berbagai literatur hukum Islam untuk menyegarkan penafsiran atas teks dari prasangka gender yang berakibat pada ketidakadilan, khususnya bagi perempuan. Tema-tema pokok yang ditafsir ulang terkait langsung tentang hubungan

⁴¹ Brown, *Soekarno*, h. 33.

laki-laki dan perempuan seperti konsep kodrat, penciptaan manusia, kepemimpinan perempuan, poligami dan hak waris.

Perspektif gender diintegrasikan ke dalam kerja-kerja organisasi seperti Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), sebuah lembaga pertama yang melansir gagasan kesetaraan gender dalam Islam melalui diskusi yang diselenggarakannya. Melalui lembaga ini, wacana gender diketengahkan sebagai bagian dari gerakan pembaruan Islam dengan Jurnal *Ulumul Qur'an* yang memublikasikan sejumlah karya sarjana Muslim internasional seperti tulisan Rif'at Hassan (Pakistan), Ashgar Ali Engineer (India), Fatima Mernissi (Maroko), dan Amina Wadud Muhsin (Malaysia) ke dalam bahasa Indonesia.

Lembaga lain adalah Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) yang membuka program *fiqh al-nisā'* (fikih perempuan) dengan mengembangkan isu kesehatan dan hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam. Kegiatan utama lembaga ini adalah pelatihan, *halaqah* (saresehan), sebar informasi, diskusi dan penelitian. Kelompok sasarannya adalah juru dakwah (*muballigah*), *ustādzah* (guru agama), ibu nyai pengasuh pondok pesantren dan organisasi perempuan Islam.

Lembaga lain adalah Yayasan Paramadina. Pada tahun 1992, lembaga ini menyelenggarakan kursus studi Islam dan gender sebagai bagian dari upaya pembaruan Islam di Indonesia. Kursus ini menghadirkan para pengajar seperti Nasaruddin Umar dan Quraish Shihab yang melakukan pelbagai tafsir ulang terhadap kata-kata tertentu dalam al-Qur'an yang diartikan tidak secara harfiah atau tekstual, melainkan dengan memperhatikan aspek linguistik yang dimaknai secara progresif. Selain itu, lembaga ini pun pernah menghadirkan pemikir internasional Rif'at Hassan untuk pertukaran pemikiran dengan sejumlah pemikir Indonesia.

Lembaga yang berlokasi di Yogyakarta adalah Yayasan Kesejahteraan Fatayat NU. Lembaga ini fokus pada program hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam dengan kelompok sasaran: kelompok muda NU (mahasiswa dan Ikatan Putera Puteri Nahdlatul Ulama (IPPNU), *badal* (wakil, asisten) *kyai* dan badal

nyai, para siswa melalui Organisasi Siswa Intra Sekolah (OSIS) tingkat sekolah menengah atas (SMA).

Gerakan perempuan Muslim progresif terus berlanjut di Era Reformasi yang dimulai tahun 1998 dengan struktur sosial, politik dan kepemimpinan negara yang berbeda. Era reformasi ditandai dengan diberlakukannya sistem demokrasi, amandemen konstitusi yang mengadopsi pasal-pasal hak asasi manusia dan kebijakan otonomi daerah (desentralisasi) yang memberi kekuasaan politis dan administratif, termasuk pengelolaan sumber daya ekonomi di pelbagai tingkat pemerintahan, baik di tingkat provinsi maupun kabupaten. Organisasi-organisasi yang mewakili gerakan Muslim progresif di era Reformasi adalah:

1. *Pimpinan Pusat Fatayat NU*. Organisasi ini telah merumuskan kesetaraan dan keadilan gender dalam visi dan misi organisasi. Pada tahun 2000, organisasi ini pun mengarusutamakan gender dalam pelbagai programnya serta seluruh programnya berorientasi memperkuat hak-hak dan pemberdayaan perempuan dalam komunitas perempuan NU.

Visi Organisasi Fatayat NU adalah: “terwujudnya tatanan sosial masyarakat yang adil dan sejahtera, terbebas dari segala bentuk kekerasan dengan proses yang konstruktif, demokratis dan berkeadilan gender.” Sementara misinya “Membangun kesadaran kritis perempuan untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender.”

Struktur organisasi Fatayat NU merupakan organisasi otonom (Banom) dari NU yang merupakan organisasi berbasis massa yang memiliki 32 Pengurus Wilayah di tingkat provinsi, 333 Pimpinan Cabang di tingkat kabupaten/kota, 923 Pimpinan Anak Cabang (PAC) di tingkat kecamatan, 14.118 Pimpinan Ranting di tingkat desa dengan jumlah anggota sekitar 5 juta jiwa dengan peserta gerakannya adalah para perempuan muda antara 20-40 tahun yang secara struktural atau kultural terhubung dengan NU.

Strategi gerakan organisasi ini diantaranya mendorong diterbitkannya fatwa NU tentang hak-hak perempuan berkeadilan gender, memanfaatkan status organisasi sebagai badan Otonom NU yang

berbasis massa besar, menggunakan sarana media cetak dan elektronik dan pendekatan budaya. Sementara tantangan gerakan yang dihadapi adalah pandangan dan sikap berbeda dengan organisasi induk PBNU tentang keadilan bagi perempuan, tuduhan “aliran sesat” karena mengoyak keamanan hubungan suami istri dalam rumah tangga, antek-antek zionis karena bekerja sama dengan badan-badan internasional dan kyai-kyai muda yang berlatar belakang pendidikan Timur Tengah yang berpandangan konservatif.

Capaian dari proses gerakan perempuan di Fatayat NU adalah: seluruh program terfokus pada pemberdayaan perempuan berbasis perspektif gender dengan orientasi pada kepentingan hak-hak perempuan seperti pendidikan pemilih dan penguatan ekonomi perempuan; sejumlah penceramah agama perempuan (*dā'iyah*) menyampaikan ceramahnya dengan menyampaikan pesan-pesan perlunya kesetaraan laki-laki dan perempuan; dan lahirnya pemimpin-pemimpin baru yang memiliki dedikasi dan militansi untuk memperjuangkan kesetaraan gender dan terlibat memperjuangkan disahkannya Undang-undang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (UU PKDRT), UU Politik, UU Kesehatan, UU Trafiking dan lain-lain, baik di luar parlemen maupun di dalam parlemen dengan memanfaatkan kader-kader Fatayat NU yang menjadi anggota DPR.

Sementara keberhasilan dalam mempengaruhi fatwa Pengurus Besar Nahdlatul Ulama adalah tentang maklumat diperbolehkannya perempuan dalam kepemimpinan publik sebagaimana terdapat dalam dokumen “Kedudukan Perempuan dalam Islam (*Makānat al-Mar'ah fi al-Islām*)” pada Musyawarah Nasional Alim Ulama NU di Lombok tahun 1997 dan lahirnya Fatwa NU tentang larangan *trafficking* pada 2004.

2. *Rahima*. Rahima berdiri tahun 2000 di Jakarta yang berasal dari program Divisi *Fiqh al-Nisā'* Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M). Fokus organisasi ini adalah sebagai Pusat pendidikan dan informasi tentang hak-hak perempuan dan visinya adalah: “terwujudnya masyarakat yang berkeadilan

dengan ditandai adanya relasi yang setara antara laki-laki dan perempuan serta terpenuhinya hak-hak perempuan sebagai Hak Asasi Manusia.”

Misi organisasi Rahima adalah: melakukan penyadaran mengenai hak-hak perempuan dalam perspektif Islam; menciptakan diskursus baru berdasarkan pada relasi yang setara; dan mendorong upaya penegakan hak-hak perempuan. Adapun struktur organisasinya bersifat yayasan yang memiliki dua badan kepengurusan, yakni Badan Pengurus dan Badan Pelaksana. Pola organisasinya bercorak perhimpunan, bersifat independen dan tidak berafiliasi kepada organisasi keagamaan atau kelompok politik tertentu.

Strategi dan media yang dipergunakan dalam melakukan gerakan dan penyebaran ide-ide yang menjadi tujuan Rahima adalah: pendidikan kritis berperspektif hak-hak perempuan, pendekatan budaya dan kesenian “Salawat Kesetaraan,” penyebaran pengetahuan melalui media cetak seperti majalah triwulanan *Swara Rahima*, lembar Jum’at *al-Arham*, media elektronik seperti website situs : <http://www.rahima.or.id> dan media lain seperti film dokumenter, CD, VCD, dan DVD.

Capaian dari proses gerakan yang selama sepuluh tahun terakhir yang dapat diidentifikasi Rahima adalah: (1) adanya sejumlah ulama perempuan yang bergerak di pelbagai bidang dan di beberapa wilayah, baik di pesantren, majelis ta’lim, kampus dan dalam komunitas masyarakat yang bergerak melakukan pemberdayaan perempuan, terutama mengubah cara berpikir dan bertingkah laku masyarakat tentang perempuan; (2) adanya efek bola salju yang dilakukan Rahima yang diteruskan para mitranya di komunitas; (3) paraguru pendidikan Agama Islam yang merupakan alumni pelatihan Madrasah Rahima bisa menyisipkan tema-tema keadilan gender dalam mata pelajaran yang mereka sampaikan seperti yang terjadi di Jember, Jawa Timur; (4) munculnya sensitifitas gender di kalangan komunitas Muslim dan terbangunnya peninjauan ulang atas tafsir-tafsir agama yang bias gender dengan menghadirkan teks-teks keagamaan dengan cara pandang kesetaraan yang selama ini belum banyak dikenal masyarakat Muslim; (5) menurunnya sikap

kyai mendiskriminasi perempuan dalam dunia pesantren dalam bentuk telah banyaknya pesantren-pesantren yang menerima santri puteri. Hal ini dianggap menggembirakan, karena pesantren untuk waktu yang lama peserta didiknya didominasi oleh laki-laki.

Sementara kelompok penentang gerakan Rahima adalah dari pemuka agama yang berhaluan puritan dengan melarang pengurus pesantren untuk mengikuti pelatihan yang diselenggarakan Rahima, karena salah satu alasannya terkait dengan Jaringan Islam Liberal (JIL). Tantangan lain adalah stigma “antek Amerika” dari Majalah *Sabili*, sebuah majalah dari kelompok garis keras dan penolakan karena pendanaan dari donatur seperti The Asia Foundation.

3. *Fahmina Institute*. Fahmina Institute berdiri tahun 2000 di Cirebon, Jawa Barat dengan isu utama Islam dan demokrasi (Isdem), Islam dan gender (Isgen) serta Islam dan otonomi komunitas (Iskom) dengan pendekatan tradisi keilmuan pesantren. Nilai-nilai organisasi yang dijunjung tinggi Fahmina adalah: kesetaraan dan keadilan, keragaman dan kebersamaan, kejujuran dan keterbukaan, dan konsistensi dan kemandirian dengan berpijak dari tradisi keilmuan pesantren.

Organisasi Fahmina memiliki visi “terwujudnya tatanan-sosial dan masyarakat yang kritis, terbuka, bermartabat dan berkeadilan berbasis Islam-pesantren” dan misi: (1) mengembangkan gerakan keagamaan kritis berbasis tradisi keislaman pesantren untuk perubahan sosial; (2) mempromosikan tatanan kehidupan masyarakat yang berkeadilan dan bermartabat dengan mengacu pada kearifan lokal; (3) menguatkan kelompok-kelompok masyarakat untuk mempengaruhi kebijakan publik yang menjamin terpenuhinya kemaslahatan rakyat; (4) mengembangkan upaya-upaya masyarakat dalam rangka meningkatkan derajat kehidupannya. Secara kelembagaan, Fahmina didirikan sebagai Lembaga Swadaya Masyarakat yang bercorak independen, tidak menjadi cabang dari lembaga atau kekuatan yang lain, non-pemerintah, tidak partisan dan terbuka keanggotaan komunitas berdasarkan lintas etnis, gender, golongan dan agama.

Para peserta gerakan Fahmina adalah kelompok minoritas agama dan kelompok etnis Tionghoa yang berada di Cirebon; kelompok miskin kota, buruh migran, pedagang kaki lima, nelayan, pebecak, seniman jalanan, tukang ojek, buruh dan sebagian ibu-ibu rumah tangga. Strategi gerakan yang dilakukan Rahima adalah pendekatan kultural berupa silaturahmi antaralumni pesantren dan para kyai, diskusi di kalangan pesantren dan perguruan tinggi dan menggunakan media cetak seperti *Warkah al-Basyar*, media elektronik seperti radio komunitas (Rakom), website, blog dan face book. Tantangan organisasi Fahmina adalah tuduhan bagian dari Jaringan Islam Liberal (JIL) dan serangan dari kelompok Islam garis keras seperti FUI, PKS, HTI, MMI, GAPAS, JAT (Jamaah Ansorut tauhid) dan FPI

Sementara capaian dan keberhasilan Fahmina sejak didirikan hingga tahun 2010 diantaranya adalah: (1) menjadi “rumah” dan tempat duduk bersama bagi kelompok minoritas agama untuk kehidupan keagamaan yang saling menghormati; (2) menjadi sahabat bagi masyarakat miskin dan perempuan, meski kebanyakan pengurus Fahmina laki-laki; (3) menjadi jangkar demokrasi dalam konteks lokal di era reformasi; (4) munculnya aktor-aktor perubahan di tingkat lokal; (5) tumbuhnya organisasi-organisasi lokal seperti Pemuda Lintas Iman (PELITA) dengan aktor-aktor lokalnya; (6) berhasil membangun perguruan tinggi terstruktur bernama “Institut Studi Islam Fahmina” (ISIF) dimana seluruh gagasan tentang kesetaraan dan keadilan gender, pluralisme, HAM dan kearifan lokal terintegrasi dalam kurikulum pengajaran; (7) mengelola lembaga pendidikan SMK Pelayaran “Buana Bahari” di Cirebon.

4. Islam dan Perempuan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS). Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) Perempuan, Yogyakarta, berdiri pada tahun 1992, yang pembentukannya dirintis oleh sekelompok aktivis muda dari kultur Islam tradisional yang intens berdiskusi dan mengembangkan pemikiran transformatif dan toleran. **Pada tahun 2006**, LKIS membuka Divisi Perempuan dan Islam untuk melanjutkan kerja-kerja yang sebenarnya telah dilakukan oleh Yayasan Kesejahteraan Fatayat NU.

Organisasi LKiS berpijak pada nilai-nilai Islam sebagai agama “rahmatan lil alamin,” anugrah bagi sekalian alam di mana semua aktivitas bertujuan mendorong terwujudnya perdamaian dalam keberagaman, kesetaraan gender dan pemenuhan hak-hak dasar manusia. Struktur organisasi LKiS bercorak Yayasan yang terdiri dari Ketua Yayasan, Sekretaris dan beberapa divisi program seperti Divisi Perempuan dan Islam dan Program Media dan Budaya. Divisi Perempuan dan Islam LKiS ini memiliki beberapa program, diantaranya adalah: kajian dan pelatihan hak-hak perempuan dalam Islam; dan penerbitan buletin ‘*Adalah*, sebuah buletin yang disebar di pesantren-pesantren dan majlis ta’lim dampingan.

Para peserta gerakannya adalah para pemimpin perempuan pesantren atau para *nyai* dan pemuka majlis ta’lim serta guru-guru agama di pesantren, Madrasah Ibtidaiyyah, Madrasah Tsanawiyah (MTs) dan Madrasah Aliyah (MA) dari organisasi Ma’arif NU, sebuah organisasi pendidikan di lingkungan Nahdlatul Ulama dan para mahasiswa dari pelbagai perguruan tinggi di Yogyakarta.

Strategi gerakan yang dilakukan oleh Divisi Perempuan dan Islam LKiS adalah melalui pelatihan, pengorganisasian massa dan pendampingan komunitas di empat kota, yakni di Solo, Gunung Kidul, Kulon Progo dan Magelang dengan sasaran kelompok ibu-ibu majlis ta’lim dan pesantren-pesantren. Selain itu juga dengan pendekatan media, baik bekerja sama dengan media lokal maupun menulis sendiri di media ‘*Adalah* milik Divisi Perempuan LKiS yang disebar di komunitas majlis ta’lim daerah dampingan, buku, dan kampanye melalui media cetak maupun elektronik.

Adapun capaian dari proses gerakan yang selama ini dapat diidentifikasi adalah: (1) munculnya kesadaran baru dari beberapa pengasuh pesantren pria untuk mengoreksi sikapnya dan menyesali perbuatan pada istrinya atas kekerasan yang dilakukannya; (2) tumbuhnya keberanian ibu-ibu pengajian di majlis ta’lim yang mengalami kekerasan dalam rumah tangganya untuk menyampaikan masalah kekerasan yang dialaminya; (3) tumbuhnya sikap kritis atas kebijakan-kebijakan daerah yang bias gender dan anggaran yang tidak berspektif gender. Sikap kritis muncul dari komunitas majlis

ta'lim dan pesantren di daerah dampingan LKiS; (4) pelatihan-pelatihan yang diselenggarakannya mendorong lahirnya para pemimpin-pemimpin baru perempuan yang menjadi pemimpin perubahan di dalam komunitasnya masing-masing.

Sementara kelompok penentang yang dihadapi adalah dari kelompok organisasi garis keras seperti Front Pembela Islam (FPI), terutama pada acara bedah buku yang menghadirkan Irsyad Manji, seorang jurnalis Muslim dari Kanada yang menulis tentang Islam. Penentangannya lebih karena Irsyad Manji berorientasi seksual lesbian dan penentangan atas isu orientasi seksual minoritas seperti Lesbian, Gay, biseksual dan transeksual (LGBT) serta pluralisme agama masih sangat kuat. Tantangan lain juga harus meyakinkan kelompok perempuan yang diperjuangkan, karena perjuangan hak-hak perempuan penolakannya bukan hanya dari laki-laki, tetapi juga dari perempuan. ❖

(Bersambung)

Neng Dara Affiah adalah Komisioner Komnas Perempuan untuk Sub-Komisi Pendidikan, Partisipasi Masyarakat dan *Resource Centre* pada periode 2010–2014; Komisioner dan Ketua Sub-Komisi Pendidikan dan Litbang Komnas Perempuan untuk periode 2007–2009. Pada Juli 2006–2009, ia merupakan Konsultan Riset untuk *Women's Empowerment in Muslim Contexts (WEMC): Gender, Poverty and Democratization from the Inside out*, Southeast Asia Research Centre (SEARC) City University of Hong Kong dan salah seorang pendiri Organisasi *Alimat*, gerakan perempuan untuk perubahan hukum keluarga Indonesia.