

KONSTRUKSI KESALEHAN, POSISI DAN AGENSI PEREMPUAN DALAM WACANA KEAGAMAAN

Fadilla Dwianti Putri dan Elizabeth Kristi Poerwandari

Program Studi Kajian Gender, Universitas Indonesia
fadilla.dwianti11@ui.ac.id, elizabeth.kristi@ui.ac.id

Abstrak

Konstruksi kesalehan pada perempuan dalam wacana agama Islam kerap dikaitkan dengan simbol keagamaan serupa memakai jilbab untuk menutupi aurat. Dalam posisinya, perempuan juga dilekatkan dengan peran-peran domestik, seperti mengurus rumah dan anak, dan taat pada suami sebagai wujud ketaatan pada Allah Swt. Konstruksi ini kemudian diyakini oleh perempuan bahwa pembagian peran tersebut adalah kodratnya, yang kemudian menciptakan hegemoni tentang kesalehan. Sementara itu, Saba Mahmood (2005) dalam analisisnya tentang agensi kesalehan di Mesir menemukan, kesalehan bisa dimaknai sebagai sebuah kapasitas untuk menginterpretasi ajaran agama sebagai petunjuk bagi kehidupan sehari-hari, dengan tetap menegakkan ketaatan pada Allah Swt. Namun dalam konteks Indonesia, saat ini kita dihadapkan dengan kelompok-kelompok konservatif dan tekstualis, yang meskipun cenderung minoritas, memiliki jaringan yang kuat dalam menyebarkan doktrinasi ajaran yang mengukuhkan konstruksi kesalehan yang hegemonik. Oleh karena itu, kontra narasi dan gerakan serupa yang Mahmood temukan di Mesir, yang mampu memberikan analisis kritis pada perempuan terhadap ajaran agama, penting untuk dibangun di Indonesia.

Kata Kunci: Kesalehan hegemonik, posisi perempuan, agensi, wacana keagamaan

Abstract

Women's piety in Islamic discourse is often associated with religious symbols such as the use of the hijab to cover aurat. Women are also associated with domestic roles such as taking care of the house and children, and obeying their husbands as a form of obedience to Allah Swt. Women then believe that the division of labour is in their nature, which then creates a hegemonic construction of piety. Meanwhile, Saba Mahmood (2005) from her research in Egypt found that piety can be interpreted as the ability to interpret religious teachings as instructions for daily life, while maintaining obedience to Allah Swt. However, in the Indonesian context, we are currently facing conservative and textualist groups that, although they are usually in the minority, have strong networks in the dissemination of doctrinal teachings that reinforce the hegemonic construction of piety. Therefore, it is important to develop the counter-narratives and similar movements that Mahmood found in Egypt in Indonesia, which can provide women with a critical analysis of religious teachings.

Keyword: *Hegemonic piety, women's position, agency, religious discourse*

Pendahuluan

Sejak runtuhnya Orde Baru, Indonesia memasuki era Reformasi, di mana berkurangnya kontrol negara atas kebebasan berpendapat. Julia Suryakusuma (2021) melalui *Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru* mengemukakan bahwa pada masa Orde Baru, perempuan dikontrol melalui institusi negara. Sejak Reformasi, negara tidak lagi dominan dalam mengontrol perempuan, namun itu berarti ada aspek-aspek lain yang mengaturnya, salah satunya adalah pandangan keagamaan yang “Islami”.¹

Menggunakan pemikiran ibuisme sebagai basis,² juga berargumen bahwa pasca-Orde Baru, perempuan baru saja terbebas dari ibuisme negara, namun kini mereka dihadapkan pada otoritas patriarki lainnya yang menuntut pemberlakuan hukum syariat. Ia juga menjelaskan, pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, modernisme Islam berkembang sebagai respons atas Wahabisme, gerakan Islam konservatif dari Timur Tengah. Jilbab, salah satunya, yang dijadikan sebagai simbol identitas dan kesalehan perempuan, kerap digunakan sebagai alat untuk membatasi akses perempuan pada ruang publik.³ Pembatasan akses perempuan pada ruang publik ini juga tidak terlepas dari pandangan tubuh perempuan adalah aurat maupun sumber fitnah.

Pandangan yang “islami” ini biasanya mengarah pada pandangan yang cenderung konservatif dan tekstualis, yang memaknai teks keagamaan secara literal dan meyakini itu adalah satu-satunya kebenaran.⁴ Sama seperti negara, pandangan keagamaan yang konservatif ini juga menuntut posisi perempuan untuk subordinat

terhadap laki-laki. Pandangan ini sebenarnya bukan sesuatu yang tiba-tiba muncul, melainkan telah berkembang sejak awal tahun 1980-an sebagai bagian dari pengaruh ideologi transnasional yang masuk ke Indonesia.⁵

Seiring dengan pesatnya perkembangan teknologi informasi dan media, meningkat pula akses masyarakat pada penggunaan internet dan jejaring sosial. Sebuah studi memperlihatkan bahwa 87,2 persen pengguna internet di Jawa dan Bali menggunakan internet untuk berjejaring.⁶ Oleh karena itu, tidak dapat dipungkiri bahwa peran media sosial sangat penting dalam memberikan akses informasi, tak terkecuali tentang relasi antara perempuan dan laki-laki, juga antara istri dan suami, yang berlandaskan pandangan agama.

Dalam penelitian Savitri Hartono (2018) tentang penggunaan media sosial, ia menemukan bahwa Facebook dapat digunakan sebagai alat dakwah dalam meningkatkan moralitas agama bagi perempuan.⁷ Berkat demokratisasi, kelompok Islam konservatif pun memiliki ruang untuk menyebarkan pandangan mereka tentang narasi-narasi keagamaan. Ragam konten mengenai pengasuhan, pendidikan anak, hubungan suami dan istri, hingga tubuh perempuan (termasuk penggunaan jilbab) menjadi mudah diakses. Akan tetapi, kalangan Islam konservatif tersebut memanfaatkan penggunaan media dalam memperkuat relasi yang timpang melalui konsep kesalehan hegemonik yang mereka tawarkan.

Salah satu pendakwah laki-laki, misalnya, melalui potongan ceramahnya di kanal YouTube⁸, menyampaikan bahwa ciri-ciri istri salihah adalah yang taat kepada Tuhannya dengan

¹ Julia Suryakusuma, *Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2021).

² Kathryn Robinson, “Islamic Influences on Indonesian Feminism,” *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, Spring 50, no. 1 (2006).

³ Ibid.

⁴ Lies Marcoes dan Nurhady Sirimorok, *Fitnah dan Fitrah: Identifikasi Kekerasan berbasis Gender akibat Fundamentalisme serta Pemetaan Resiliensi Perempuan* (Jakarta, Indonesia: Yayasan Rumah Kita Bersama, 2020).

⁵ Rachel Rinaldo, “Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency,” *Gender & Society*

28, no. 6 (Desember 2014), doi:10.1177/0891243214549352.

⁶ Apjii & Puskakom, “Profil Pengguna Internet Indonesia 2014,” 2015, <http://www.slideshare.net/internetsehat/profil-pengguna-internet-indonesia-2014-riset-oleh-apjii-danpus-kakom-ui>.

⁷ Hanny Savitri Hartono, “Virtually (Im)Moral: Pious Indonesian Muslim Women’s Use of Facebook,” *Asian Studies Review* 42, no. 1 (2 Januari 2018): 39–52, doi:10.1080/10357823.2017.1407290.

⁸ Adi Hidayat Official, “Inilah Ciri-Ciri Istri Salihah,” Agustus 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=KSJqZV7WBCY>.

taat kepada suaminya. Dengan begitu, ia kelak bisa masuk ke dalam surga melalui pintu mana saja. Ceramah lain yang sama-sama disampaikan oleh tokoh agama laki-laki, melalui kanal YouTube Yufid.tv⁹, mengemukakan bahwa istri yang menyenangkan adalah istri yang pandai mempercantik diri untuk suaminya. Dalam ceramahnya, ia bahkan mengilustrasikan sembari bercanda bahwa ketika suami pulang kerja dan istri sedang sibuk menggoreng ayam menggunakan daster, menurutnya itu adalah pemandangan yang tidak elok. Narasi-narasi serupa itu sayangnya disampaikan oleh pendakwah laki-laki dengan hanya mempertimbangkan kepentingan laki-laki—istri yang patuh dan enak dipandang—dan menempatkan istri sebagai “objek” untuk menyenangkan suami. Secara tidak langsung, kedua penceramah tersebut mereduksi peran dan posisi perempuan sebagai subordinat dan submisif terhadap laki-laki.

Di sisi lain, Saba Mahmood dalam bukunya *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005) melihat bahwa kesalehan pada perempuan—melalui posisinya yang beragam di masyarakat—bisa menciptakan agensi. Melalui penelitiannya, Mahmood menentang konsep Barat yang melihat agensi sebagai liberalisme, pilihan, dan perlawanan individu.¹⁰ Dalam konteks Mesir, meningkatnya kesempatan pendidikan dan mobilitas sosial pada perempuan membuka peluang bagi perempuan untuk turut berdakwah. Perkembangan ini juga memungkinkan perempuan urban di Kairo, Mesir, untuk menuntut ilmu agama, dan telah membuat mereka merasa berhak untuk mendapatkan akses pada interpretasi tradisi Islam secara hampir setara dengan laki-laki.¹¹ Dalam konteks Indonesia,¹² mengembangkan konsep *pious critical agency* sebagai kapasitas untuk terlibat secara kritis dan publik terhadap teks keagamaan.¹³ Konsep ini berangkat dari hasil

penelitiannya di empat organisasi di Indonesia, dua organisasi keagamaan, satu partai berbasis agama, dan satu Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) perempuan di mana ia melihat para anggotanya mampu mengkontekstualkan interpretasi teks agama dan menemukan aspek-aspek dalam Islam yang mendukung hak-hak perempuan.¹⁴

Dari penjabaran mengenai kesalehan dan agensi di atas, tulisan ini berupaya untuk melakukan tinjauan kritis terhadap konstruksi kesalehan pada diri perempuan, utamanya dalam posisinya di dalam keluarga, yang berangkat dari wacana keagamaan. Di satu sisi, ada narasi agama tentang kesalehan yang dengan eksplisit memosisikan perempuan sebagai subordinat laki-laki. Di sisi lain, ada narasi yang melihat bahwa kesalehan bisa juga mendorong agensi perempuan. Tulisan ini berupaya melihat dampak konstruksi kesalehan tersebut terhadap posisi perempuan dalam relasi gendernya, dan agensi perempuan dalam melakukan “perlawanan”. Dari latar belakang tersebut, pertanyaan yang hendak dijawab melalui tinjauan ini adalah:

1. Bagaimana konstruksi perempuan salihah dibangun dalam diskursus wacana keagamaan Islam, baik oleh kelompok konservatif maupun moderat?
2. Bagaimana dampak konstruksi istri salihah yang dianut perempuan memengaruhi posisi perempuan dalam relasi gendernya?
3. Bagaimana menelaah secara kritis konstruksi kesalehan perempuan menjadi suatu konstruksi yang menghadirkan agensi?

Metode

Pemaparan dalam artikel ini menggunakan metode *critical review* (tinjauan kritis) yang mempertimbangkan kompleksitas masalah dan kemungkinan lain untuk membentuk

⁹ Yufid.tv, “Mutiarah Hikmah: Jadilah Istri yang Menyenangkan,” November 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=xm5JkG4fD4Q>.

¹⁰ Taghreed Jamal Al-deen, “Australian Young Muslim Women’s Construction of Pious and Liberal Subjectivities,” *Journal of Intercultural Studies* 41, no. 2 (3 Maret 2020), doi:10.1080/07256868.2020.1724904.

¹¹ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (New Jersey, USA: Princeton University Press, 2021).

¹² Rachel Rinaldo, “Pious and Critical.”

¹³ Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2013).

¹⁴ Ibid.

teori dan mengintegrasikan, menafsirkan, dan menyintesis informasi di seluruh studi.¹⁵ Metode ini juga memungkinkan penulis untuk memetakan literatur yang sudah ada yang membahas secara spesifik tentang kesalehan dan agensi. Pemetaan ini dilakukan guna memahami bagaimana perdebatan tentang kesalehan pada perempuan didiskusikan dalam diskursus keagamaan Islam dalam tataran akademik, baik melalui sudut pandang yang konservatif maupun moderat.

Tinjauan literatur yang dianalisis dalam artikel ini sebagian besar diperoleh melalui layanan Remote Library Universitas Indonesia, yang sebagian besar terdiri dari artikel jurnal dan buku teks, namun ada juga yang berupa laporan penelitian. Penelitian-penelitian tersebut dilakukan dalam konteks yang beragam. Ada tulisan yang membahas mengenai kesalehan dalam konteks negara-negara yang memiliki situasi sosial mirip dengan Indonesia, seperti Mesir dan Turki. Penelitian lainnya berfokus pada kelompok minoritas Muslim di negara-negara mayoritas berpenduduk kulit putih, seperti Australia, Denmark, Norwegia, dan Inggris. Terakhir, beberapa penelitian dilakukan di Indonesia, seperti Yogyakarta dan Jakarta. Literatur-literatur tersebut juga membahas mengenai subjek yang beragam, seperti mahasiswi keturunan imigran, perempuan kelas menengah di gerakan masjid, *social media religious influencer*, civitas akademika di perguruan tinggi, dan organisasi keagamaan. Literatur tersebut kemudian saya analisis secara tematik, berdasarkan tema besar dari tulisan ini, yaitu kesalehan, posisi, dan agensi perempuan.

Dari penelitian-penelitian tersebut, ada beberapa isu yang sering mengemuka, yaitu terkait dengan tubuh perempuan, khususnya penggunaan jilbab, posisi perempuan dalam masyarakat dan keluarga, peran perempuan sebagai seorang istri dan ibu, dan agensi perempuan. Artikel ini juga melihat sejauh mana perempuan memiliki otonomi untuk bersikap kritis dalam pengambilan keputusan, terlepas dari

hambatan-hambatan dan ekspektasi sosial yang dihadapinya.

Pembahasan

Kesalehan seorang perempuan dan kaitannya dengan posisinya sebagai seorang istri, ibu, anak, pekerja, dan peran-peran lainnya, dapat termanifestasikan dalam beragam bentuk. Bentuk-bentuk itu bisa terwujud melalui cara yang simbolis, seperti cara berpakaian dan cara berbicara; maupun cara yang bersifat lebih ideologis, seperti gaya hidup yang dijalani. Makalah ini akan menganalisis setidaknya dua sudut pandang yang saling bertentangan—namun juga saling bersinggungan—tentang bagaimana kesalehan tersebut dikonstruksikan dan dipraktikkan, berdasarkan hasil penelusuran saya pada berbagai penelitian yang dilakukan di berbagai negara.

Setidaknya ada dua upaya dalam melihat kesalehan. Pertama adalah cara pandang yang konservatif dan tekstualis, yang menciptakan bentuk kesalehan yang bersifat hegemonik dan menuntut perempuan untuk submisif terhadap laki-laki. Pandangan ini menutup ruang kritis pada perempuan untuk mempertanyakan tradisi keagamaan yang mensubordinasinya dan menerimanya sebagai sebuah “kodrat”. Pandangan ini kemudian menciptakan konstruksi kesalehan yang hegemonik, sebagaimana ditemukan dalam penelitian Rinaldo (2014) dan Marcoes dan Sirimorok (2020) pada kelompok-kelompok konservatif yang mereka teliti.

Kedua adalah cara pandang yang kontekstual, yang menciptakan konstruksi kesalehan yang bersifat kritis, yakni ketika kesalehan dimaknai sebagai sebuah jalan hidup yang dipilih untuk “*menegakkan ketaatan pada kehendak Tuhan*”.¹⁶ Kesalehan yang Mahmood temukan melalui gerakan masjid di Mesir tidak menunjukkan resistensi terhadap tradisi keagamaan yang didominasi laki-laki, melainkan mereka memberikan bentuk-bentuk populer atas wacana keagamaan yang bisa mereka aplikasikan

¹⁵ Vanessa Burholt dkk., “A Critical Review and Development of A Conceptual Model of Exclusion from Social Relations for Older People,” *European Journal of*

Ageing 17, no. 1 (Maret 2020), doi:10.1007/s10433-019-00506-0.

¹⁶ Saba Mahmood, *Politics of Piety*.

dalam kehidupan sosial di Mesir.¹⁷ Melalui gerakan tersebut, perempuan mampu mengembangkan pemikiran kritisnya untuk mereinterpretasikan teks-teks agama dan merefleksikannya pada pengalaman hidupnya.

Kesalahan Hegemonik

Dalam sejarah dan tradisi keislaman yang panjang, pihak yang memegang otoritas dalam memaknai teks agama adalah laki-laki. Amina Wadud (1999) dalam bukunya *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* mengemukakan pemaknaan (*tafsir*) teks Al-Qur'an dibagi menjadi tiga, yaitu tradisional, reaktif, dan holistik. Pemaknaan yang tradisional, menurut Wadud, secara eksklusif dituliskan oleh laki-laki dan pengalaman perempuan tidak dimasukkan sama sekali atau pengalaman perempuan diinterpretasikan melalui visi, perspektif, keinginan, atau kebutuhan laki-laki terhadap perempuan.¹⁸

Pengalaman perempuan yang kerap menjadi perdebatan dalam diskursus keagamaan di antaranya adalah mengenai posisi perempuan dalam keluarga dan masyarakat, tubuh, dan seksualitasnya, termasuk pemakaian jilbab. Karena otoritas pemaknaan teks dipegang oleh laki-laki, ajaran-ajaran yang melemahkan posisi perempuan dianggap sebagai sebuah kebenaran. Dan kebenaran itu biasanya dimaknai secara tekstualis, yang dalam istilah Wadud disebut sebagai "tradisional".

Sebuah kelompok Islam konservatif yang diteliti oleh Chaplin (2018) menganggap bahwa ajaran Islam sudah dinodai oleh *bidah* (inovasi yang tidak Islami) dan *syirik* (pemuja berhala) sehingga harus kembali pada ajaran Islam yang

"benar".¹⁹ Serupa dengan itu, Rinaldo (2014) dalam penelitiannya terhadap kelompok konservatif lain juga menemukan bahwa kelompok ini menganggap inti dari teks agama, utamanya Al-Qur'an, bersifat *straightforward* sehingga tidak perlu ada ruang perdebatan. Dalam penelitian Marcoes dan Sirimorok (2020), arti ajaran Islam yang "benar" dan *straightforward* menurut kelompok yang menganut ideologi serupa ini adalah apa yang tercantum secara literal di teks, termasuk dalam melihat relasi antara perempuan dan laki-laki. Mereka membangun narasi tentang perempuan yang subordinat dari laki-laki, dan hal itu "...membentuk relasi gender yang secara permanen timpang, di mana laki-laki selalu diutamakan dan diunggulkan karena ... sebagai imam/pemimpin".²⁰

Salah satu basis pemikiran yang kerap dijadikan justifikasi untuk memosisikan perempuan sebagai subordinat laki-laki adalah surat An-Nisa ayat 34 yang berbunyi: "*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan...*". Ayat ini juga kerap digunakan untuk membentuk konsep perempuan yang salihah adalah sebagai istri yang patuh pada laki-laki/suami dan sebagai legitimasi laki-laki sebagai pelindung (*qiwama*) perempuan. Oleh sebab itu, kepemimpinannya dianggap sebagai superioritas dan otoritas laki-laki terhadap perempuan yang "terberi".²¹ Terkait kesalahan perempuan sebagai seorang istri, hal ini juga dapat dilihat dari konsep perkawinan itu sendiri. Perkawinan dianggap sebagai sebuah kontrak (*nikah*) yang meliputi dua hal: *tamkin* (kepatuhan) dan *nafaqa* (pemeliharaan). *Tamkin* bisa diartikan sebagai "...kepatuhan atau penyerahan, khususnya berkaitan dengan hak seksual, yang merupakan hak suami dan dengan demikian merupakan kewajiban istri."²²

¹⁷ Jessica Johnson, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 1 ed. (London: Macat Library Ltd, 2017), doi:10.4324/9781912128365.

¹⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading The Sacred Text From A Woman's Perspective*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1999), 1–2.

¹⁹ Chris Chaplin, "Salafi Activism and The Promotion of a Modern Muslim Identity: Evolving Mediums of Da'wa Amongst Yogyakarta University Students," *South East*

Asia Research 26, no. 1 (Maret 2018), doi:10.1177/0967828X17752414.

²⁰ Lies Marcoes dan Nurhady Sirimorok, *Fitnah dan Fitrah*.

²¹ Ziba Mir-Hosseini, ed., "Justice, Equality and Muslim Family Laws," dalam *Gender and equality in Muslim family law: justice and ethics in the Islamic legal tradition*, Library of Islamic law 5 (London: New York, NY: I.B. Tauris; Distributed in the U.S. and Canada by Palgrave Macmillan, 2013).

²² Ibid.

Pemikiran serupa ini bisa menjadi basis untuk melegitimasi pemaksaan hubungan seksual dalam perkawinan, karena dianggap bahwa perempuan sudah menyetujui “kontrak” atas penyerahan tubuhnya pada suami/laki-laki. Penelitian Wieringa (2009) pada seorang perempuan Muslim di Indonesia bernama Eliana dapat mengilustrasikan ketimpangan di atas. Eliana adalah seorang anggota *usroh*, komunitas tempat belajar isu-isu sosial keagamaan yang didirikan pada era Presiden Soeharto. Ia terpaksa mengikuti segala keinginan suaminya ketika berhubungan seks karena anggapan kewajibannya adalah “melayani suami”. Ketika kemudian suaminya membutuhkan istri kedua, ia disalahkan oleh ustazah (guru mengaji)-nya karena ia dianggap kurang “berusaha” dalam melayani suami, bahkan dituduh seorang lesbian. Sang istri juga harus menutupi kecerdasannya, karena ustazah maupun suaminya sama-sama menganggap bahwa perempuan tidak boleh lebih superior daripada suaminya.²³ Dari contoh tersebut, terlihat bahwa pemaknaan teks secara literal dapat merugikan posisi perempuan, dan membungkam perempuan atas interpretasi ajaran yang mendiskriminasinya.

Dalam penelitian lainnya, Qibtiyah (2012) yang mewawancarai 165 responden dari enam perguruan tinggi di Yogyakarta, menemukan 46,7% dari total responden menganggap bahwa status perempuan dan laki-laki adalah “saling melengkapi”, dengan tetap mempertahankan peran gender tradisional. “Saling melengkapi” artinya adalah perempuan dan laki-laki sudah memiliki tugas dan perannya masing-masing; laki-laki mencari nafkah, perempuan memelihara (anak dan rumah tangga). Informan yang ia wawancarai mendalam juga menganggap bahwa status laki-laki lebih tinggi dari perempuan karena banyak perintah dalam Al-Qur’an yang ditujukan pada laki-laki, bukan perempuan.²⁴

Konstruksi yang memosisikan perempuan sebagai subordinat laki-laki, dan menempatkannya di ruang domestik, sudah diajarkan bahkan sejak perempuan kecil. Dalam konteks perempuan imigran Turki di Belanda,²⁵ misalnya, seorang subjek perempuan berambisi menjadi dokter, dan bahkan ia sudah masuk ke sekolah persiapan untuk menjadi mahasiswa kedokteran. Namun di tengah jalan, ia berubah pikiran dan memilih menjadi apoteker, karena menganggap pekerjaan dokter kelak akan berkonflik dengan perannya sebagai seorang istri dan ibu karena jam kerja yang panjang. Dalam kasus yang lebih ekstrem, di sebuah komunitas konservatif yang diteliti oleh Marcoes dan Sirimorok (2020), sejak kecil anak-anak hanya diberikan pelajaran agama, Bahasa Indonesia, Bahasa Arab, dan Matematika. Khusus anak-anak perempuan, mereka diberikan tambahan pelajaran memasak dan menjahit untuk mempersiapkan perannya kelak menjadi seorang ibu rumah tangga. Tidak ada ambisi lain yang ditanamkan pada anak-anak perempuan selain berambisi menjadi seorang istri dan ibu.²⁶

Sayangnya, pemaknaan serupa di atas konservatif, tekstualis, ataupun tradisional sangat berkembang dan diterima oleh masyarakat secara umum, baik laki-laki maupun perempuan. Interpretasi atas teks tersebut didukung oleh aspek-aspek lain yang juga menciptakan relasi timpang antara perempuan dan laki-laki. Misalnya, dalam konteks Undang-Undang Perkawinan, pasal 31 ayat (3) menyatakan, “Suami adalah kepala keluarga, istri ibu rumah tangga.” Pandangan ini terutama muncul pada masa Orde Baru. Namun, hingga sekarang ideologi ini masih mempengaruhi intervensi maupun inisiatif negara (Elmhirst dkk. 2017). *State gender ideology* merupakan pola ideal gender dalam rumah tangga yang memberikan laki-laki kekuasaan atas perempuan.²⁷ Pembagian

²³ Saskia E. Wieringa, “Women Resisting Creeping Islamic Fundamentalism in Indonesia,” *Asian Journal of Women’s Studies* 15, no. 4 (Januari 2009): 30–56, doi:10.1080/12259276.2009.11666077.

²⁴ Alimatul Qibtiyah, “The Conceptualisation of Gender Issues Among Gender Activists and Scholars in Indonesian Universities,” *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, no. 30 (November 2012).

²⁵ Deniz Batum, “Perceptions of Work by Pious Muslim Students: A Comparison Between the Netherlands and Turkey,” *Journal of Gender Studies* 25, no. 6 (November 2016): 641–54, doi:10.1080/09589236.2015.1087307.

²⁶ Lies Marcoes dan Nurhady Sirimorok, *Fitnah dan Fitrah*.

²⁷ Rebecca Elmhirst dkk., “Gender and Generation in Engagements With Oil Palm in East Kalimantan, Indonesia: Insights from Feminist Political Ecology,” *The Journal of*

peran berdasarkan gender ini rentan menciptakan ketimpangan relasi dalam rumah tangga, karena anggapan laki-laki adalah pemimpin/imam, sehingga perempuan harus menuruti segala perintah ataupun keinginan suami.

Selain kebijakan nasional, dalam konteks tataran daerah, beberapa peraturan daerah juga kerap menciptakan diskriminasi pada perempuan, seperti misalnya memberlakukan jam malam. Semua itu berangkat dari asumsi untuk mengatur perilaku perempuan agar “berakhlak baik”²⁸ dan berakibat membatasi perempuan untuk berekspresi, bekerja, dan bermobilitas sebagaimana dalam Rilis Komnas Perempuan tahun 2015. Dengan demikian, pandangan keagamaan yang tekstualis atau konservatif tersebut dilegitimasi oleh kebijakan negara untuk membentuk konstruksi perempuan salihah dengan mempertahankan pola pembagian kerja gender tradisional, dan hal itu dianggap sebagai kodrat atau sesuatu yang ajeg dan tidak bisa berubah.

Dalam kaitan perempuan dan statusnya sebagai seorang ibu, peran pengasuhan juga dilekatkan sebagai kewajiban dan tugas utama seorang perempuan. Salah satu guru besar di sebuah universitas negeri, dalam pidato pengukuhan guru besarnya (2015), menyatakan bahwa salah satu kerentanan keluarga adalah ketika istri berkarier di luar rumah, karena menciptakan kesulitan dalam pembagian kerja dalam keluarga, utamanya pengasuhan anak.²⁹ Ia juga menyampaikan bahwa kurangnya ketahanan keluarga yang memiliki anak balita salah satunya diakibatkan perilaku ibu yang masih negatif, seperti berteriak, memarahi, hingga memukul. Oleh karena itu, solusi yang ditawarkan adalah meningkatkan pengetahuan dan pendidikan ibu, tanpa sekalipun menyinggung peran ayah.

Secara tidak langsung, anggapan ini memosisikan tugas utama perempuan adalah sebagai *caregiver* dalam keluarga, setinggi apapun ia berkarier. Pandangan serupa ini

sesungguhnya tidak memperhitungkan jenis keluarga yang beragam—ibu tunggal, perempuan kepala keluarga, dan lainnya—dan mengabaikan fakta bahwa setiap keluarga tidak datang dari status sosial ekonomi yang sama. Presiden ini juga berbahaya karena meskipun perempuan memiliki kebutuhan untuk bekerja di luar rumah, ia tetap harus bertanggung jawab penuh atas pengasuhan, yang kemudian menciptakan beban ganda pada perempuan.

Dalam studi kasus lainnya, Rinaldo (2013) menggali kesalahan yang dipahami oleh perempuan-perempuan dalam empat organisasi berbeda di Indonesia; dua organisasi keagamaan, satu partai berbasis agama, dan satu LSM perempuan. Ia menemukan bahwa di partai berbasis agama tersebut, di mana banyak perempuan terlibat di dalamnya, mereka tetap menuntut pembagian kerja tradisional bagi perempuan dan laki-laki. Di satu sisi, partai ini menjadi ruang di mana perempuan masuk ke ruang publik, menjadi politisi, dan aktivis. Namun, keterlibatan mereka dan agensi yang mereka miliki tidak serta merta membuat perempuan-perempuan tersebut mempromosikan kesetaraan dan kebebasan.³⁰ Di sisi lain, tiga organisasi lainnya yang Rinaldo teliti, sebaliknya, menjadikan keterlibatan perempuan di ruang publik untuk mendukung agenda-agenda feminisme. Konsep kesalahan yang berbeda antara empat organisasi ini dianalisis oleh Rinaldo menjadi dua tipe, yaitu *pious critical agency* dan *pious activating agency*.

Pious critical agency, menurut Rinaldo, adalah keterlibatan kritis dan publik perempuan terhadap interpretasi teks yang biasanya dilakukan melalui metode interpretasi kontekstual. Sementara itu, *pious activating agency* merupakan agensi yang digunakan untuk mendorong keterlibatan perempuan dalam politik. Namun, agenda dan kebijakan yang didukung kerap merugikan perempuan atau bertentangan dengan agenda feminis dan masih

Peasant Studies 44, no. 6 (2 November 2017), doi:10.1080/03066150.2017.1337002.

²⁸ Luviana, “Blunder Perda Untuk Perempuan (1),” *Konde.co*, 2016, <https://www.konde.co/2016/05/blunder-perda-untuk-perempuan-1.html/>.

²⁹ Prof. Dr. Ir. Euis Sunarti, M.Si, *Ketahanan Keluarga Indonesia: dari Kebijakan dan Penelitian Menuju Tindakan* (Bogor: PT Penerbit IPB Press, 2015).

³⁰ Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety*, 27.

menekankan peran penting perempuan dalam ruang domestik.³¹

Dalam analisis Tibi (2010), pandangan kelompok-kelompok konservatif sebagaimana dijelaskan di atas berangkat dari pemikiran yang menganggap bahwa seluruh komunitas Muslim adalah homogen dan berasal dari latar belakang yang sama. Pada gilirannya, ini tidak hanya mengingkari bahwa masyarakat dunia adalah masyarakat yang beragam, melainkan juga mereka menyangkal bahwa masyarakat Muslim adalah sebuah komunitas yang sangat beragam dan plural.³²

Kesalahan Hegemonik dalam Ruang Virtual

Dalam 20 tahun terakhir semenjak tumbangannya rezim Orde Baru, ragam produk media seperti film, sinetron, musik, media *online* dan cetak mulai menunjukkan ketertarikan untuk mengangkat topik-topik keagamaan dan sosok-sosok perempuan yang mengenakan jilbab (Barendregt, 2011; Hasan, 2009; Jones, 2010; Paramaditha, 2010; Rakhmani, 2016; Smith-Hefner, 2007; Subijanto, 2011; Van Bruinessen, 2013 dalam Beta 2019).³³ Fenomena ini tidak terlepas dari meningkatnya keberadaan kelompok-kelompok dan organisasi keagamaan, sebagai konsekuensi dari pengaruh transnasional yang masuk ke Indonesia, yang disebut sebagai “kebangkitan” Islam atau *Islamic revival*.³⁴

Berkat pesatnya perkembangan teknologi informasi, juga menurunnya kontrol negara terhadap media, kelompok-kelompok konservatif juga menjadi memiliki ruang dalam penggunaan

media, utamanya media sosial. Bahkan, mereka menggunakannya sebagai salah satu media dakwah. Meskipun mereka minoritas jika dibandingkan dengan dua organisasi keagamaan besar seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah—kelompok konservatif yang tekstualis ini cukup banyak memiliki jaringan sekolah, yayasan, *website*, dan kanal radio yang tersebar di seluruh Indonesia.³⁵ Kelompok ini juga mengartikulasikan identitas mereka melalui kehadiran yang signifikan melalui *platform* media sosial seperti YouTube, Facebook, Instagram, dan Telegram.³⁶

Penggunaan media di internet seperti media sosial cukup penting dan signifikan dalam mengonstruksikan kesalahan. Pesatnya perkembangan teknologi informasi telah meningkatkan ekspresi keagamaan, yang memperkuat otoritas keagamaan, baik yang tradisional maupun alternatif.³⁷ Facebook misalnya, digunakan oleh perempuan untuk saling mengingatkan bahwa mengenakan jilbab adalah kewajiban agama.³⁸ Pada akhirnya, media sosial kini juga menyediakan kesempatan bagi umat Islam Indonesia untuk mengekspresikan kesalahan mereka secara daring dan mempraktikkan agama dalam bentuk-bentuk yang termediasi,³⁹ misalnya melalui tulisan atau gambar.

Di satu sisi, meningkatnya akses pada internet memberi ruang yang lebih leluasa bagi perempuan untuk memperdalam isu-isu perempuan yang dianggap sensitif,⁴⁰ seperti tubuh dan seksualitas. Namun di sisi lain, lebih lanjut Ali menjelaskan,

³¹ Ibid., 10.

³² Bassam Tibi, “The Politicization of Islam into Islamism in the Context of Global Religious Fundamentalism,” *The Journal of the Middle East and Africa* 1, no. 2 (22 Oktober 2010), doi:10.1080/21520844.2010.517512.

³³ Annisa R Beta, “Commerce, Piety and Politics: Indonesian Young Muslim Women’s Groups as Religious Influencers,” *New Media & Society* 21, no. 10 (Oktober 2019), doi:10.1177/1461444819838774.

³⁴ Rachel Rinaldo, “Pious and Critical.”

³⁵ Chris Chaplin, “Salafi Activism and The Promotion.”

³⁶ Sunarwoto, “Online Salafi Rivalries in Indonesia: Between Sectarianism and ‘Good’ Citizenship,” *Religion, State and Society* 49, no. 2 (15 Maret 2021), doi:10.1080/09637494.2021.1924014.

³⁷ Anna Piela, “Piety as a Concept Underpinning Muslim Women’s Online Discussions of Marriage and Professional Career,” *Contemporary Islam* 5, no. 3 (Oktober 2011): 249–65, doi:10.1007/s11562-011-0162-y.

³⁸ Savitri Hartono, “Virtually (Im)Moral.”

³⁹ Fatimah Husein dan Martin Slama, “Online Piety and Its Discontent: Revisiting Islamic Anxieties on Indonesian Social Media,” *Indonesia and the Malay World* 46, no. 134 (2 Januari 2018), doi:10.1080/13639811.2018.1415056.

⁴⁰ Shaheen Sardar Ali, “Cyberspace as Emerging Muslim Discursive Space? Online Fatawa On Women and Gender Relations and Its Impact on Muslim Family Law Norms,” *International Journal of Law, Policy and the Family* 24, no. 3 (1 Oktober 2010), doi:10.1093/lawfam/ebq008.

“Ini menunjukkan bahwa peningkatan akses ke internet menantang konsepsi historis tentang legitimasi hak prerogatif dan legislatif negara dan pemerintah di bidang keluarga, kerangka kebijakan, dan lainnya, serta sumber otoritas tradisional interpretatif termasuk alim, atau imam, atau pemuka agama lokal.”⁴¹

Berkembangnya wacana keagamaan di ruang virtual ini memperluas akses perempuan pada narasi-narasi keagamaan dan memberikan perempuan ruang dalam mengartikulasikan kesalahannya. Namun, akses ini juga bisa menjadi pisau bermata dua, karena narasi yang diterima bisa jadi justru narasi-narasi tradisional yang semakin memperkuat subordinasi perempuan.

Selain itu, dengan hilangnya batas siapa yang memiliki legitimasi untuk berbicara tentang agama, siapapun kemudian bisa *“memperkuat gagasan moralitas”*⁴² Ini juga bisa dilihat dari kasus beberapa tahun silam mengenai seorang figur publik yang memutuskan melepaskan jilbab dan kemudian ia *“diserang”* oleh salah satu produsen jilbab. Atas dasar alasan pentingnya *“saling mengingatkan”* pada sesama umat Muslim, mereka menyatakan, *“Izinkan kami memberimu solusi ... Kamu boleh pilih kerudung kami yang kamu suka. Gratis, pilihlah sesukamu”*.⁴³

Terkait penggunaan jilbab, kelompok konservatif memaknai jilbab sebagai suatu kewajiban yang tidak bisa ditawar, dengan cara dan standar tertentu. Nisa (2013), dalam penelitiannya terhadap perempuan dalam sebuah kelompok konservatif menunjukkan, penggunaan cadar selain menjadi simbol kesalehan perempuan, juga sebagai simbol identitas perempuan terhadap kelompoknya. Ini tidak terlepas dari pandangan bagaimana perempuan memaknai tubuhnya. Ia hanya boleh menampilkan wajahnya pada suami atau

mahramnya, dan perempuan perlu mempersolek diri untuk menyenangkan suami.

Dalam perannya, mobilitas perempuan juga dibatasi, karena ia tidak boleh keluar rumah jika tidak ada keadaan mendesak, dan harus didampingi mahram atau suami ketika bepergian.⁴⁴ Kemudian mereka akhirnya menciptakan ruang-ruang virtual agar mendapatkan *“kebebasannya”*, sebagaimana Nisa teliti pada kelompok diskusi virtual yang ia temui.⁴⁵ Forum-forum *online* ini bisa dilihat sebagai bentuk *“pelarian”* bagi sekelompok perempuan tersebut karena ruang gerak mereka yang begitu sempit. Namun, ini juga bisa dilihat sebagai sebuah bentuk agensi untuk *“merebut”* ruang publiknya. Sebagaimana Mahmood (2005) sampaikan, agensi bisa terjadi meskipun tidak disengaja dan tidak disadari oleh perempuan.⁴⁶

Husein dan Slama (2018) menjabarkan bahwa media sosial memungkinkan cara-cara baru untuk mengekspresikan kesalehan, namun juga menimbulkan ambivalensi dan kecemasan. Media sosial dapat menjadi alat yang menekan perempuan dalam cara berpakaian, dengan aturan dan standar tertentu, sebagaimana diilustrasikan di atas. Sesama perempuan di media sosial, atas dasar rasa *“tanggung jawab”*, merasa perlu untuk berdakwah dan saling mengingatkan bahwa berjilbab adalah kewajiban.⁴⁷ Media sosial kemudian membuat standar-standar kesalehan baru yang berangkat dari simbol-simbol keagamaan, seperti cara berpakaian.

Munculnya para *social media religious influencers* juga telah membuka cara-cara dakwah baru di media sosial, yang sebenarnya di baliknya terdapat kepentingan komersil, agama, dan politik.⁴⁸ Beta meneliti enam kelompok *social media religious influencers* yang memiliki jutaan pengikut di media sosial. Mereka berfokus pada *“dakwah”* yang mendorong para pengikutnya untuk melakukan transformasi diri,

⁴¹ Ibid.

⁴² Savitri Hartono, *“Virtually (Im)Moral.”*

⁴³ Andira Putri, *“Lini Busana Rabbani Tawarkan Kerudung Gratis kepada Rina Nose,”* *Tabloid Bintang*, November 2017, <https://www.tabloidbintang.com/extra/fenomena/read/84586/lini-busana-rabbani-tawarkan-kerudung-gratis-kepada-rina-nose>.

⁴⁴ Eva F. Nisa, *“The Internet Subculture of Indonesian Face-Veiled Women,”* *International Journal of Cultural Studies* 16, no. 3 (Mei 2013), doi:10.1177/1367877912474534.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Saba Mahmood, *Politics of Piety.*

⁴⁷ Savitri Hartono, *“Virtually (Im)Moral.”*

⁴⁸ Annisa R Beta, *“Commerce, Piety and Politics.”*

atau yang biasa disebut *hijrah*, untuk mencapai



cita-cita menjadi Muslimah yang ideal. Para pengikut komunitas ini juga seolah-olah mendapatkan pilihan “alternatif” untuk dapat mengartikulasikan kesalahannya. Akan tetapi, perintah atau ajaran agama yang mereka ikuti tetap mengacu pada “tujuan-tujuan” yang ditetapkan oleh para *influencers* tersebut.⁴⁹

Selain terkait kesalehan yang simbolik melalui pakaian, penelitian Marcoes dan Simorok (2020) yang meneliti tentang majelis-majelis taklim konservatif yang tekstualis memiliki kecenderungan untuk mendoktrin narasi kesalehan perempuan yang menutup ruang kritis. Dalam penelitian tersebut, disebutkan bahwa sebagai seorang ibu, perempuan bertanggung jawab penuh atas pengasuhan. Sebagai seorang istri, surganya istri ditentukan oleh keridaan suaminya.⁵⁰ Dalam kajian-kajian tersebut, sangat jarang, atau bahkan tidak ada sama sekali, ruang bagi perempuan untuk mempertanyakan dan mengkritisi ajaran yang mendudukkan mereka dalam relasi timpang. Narasi-narasi itu kemudian juga direproduksi melalui akun-akun media sosial



⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Lies Marcoes dan Nurhady Sirimorok, *Fitnah dan Fitrah*.

mereka, sebagaimana terlihat dari konten di bawah ini:



Gambar 1 Sumber: Instagram @berharap.hidayah

Dalam pandangan pemuka agama di atas, kesalehan seorang perempuan ditentukan oleh “pilihannya” untuk berdiam diri di rumah. Bahkan, semakin ia berada di rumah di bagian paling dalam, maka pahalanya semakin besar. Potongan ceramah tersebut kemudian ditutup dengan, “*Enak kan jadi perempuan, berdiam diri saja di rumah dapat pahala.*” Pandangan-pandangan serupa ini tidak terlepas dari ideologi yang menganggap bahwa perempuan adalah sumber *fitnah* (kegoncangan) terbesar bagi laki-

Gambar 2 Sumber: Instagram @kajiandakwahsunnah

laki, dengan merujuk pada salah satu Hadis. Ayat lain seperti Q.S. An-Nisa 34 yang berbunyi: “*Laki-laki (suami) itu pemimpin bagi perempuan (istri)...*” juga kerap direproduksi menjadi konten media sosial yang mengukuhkan relasi yang timpang antara perempuan dan laki-laki.

Sumber lainnya yang kerap digunakan sebagai basis diskriminasi peran perempuan adalah frasa “*al ummu madrasatul ula*” atau jika diterjemahkan secara literal berarti “ibu adalah madrasah pertama bagi anaknya”. Frasa ini berangkat dari sebuah *maqolah* (kata mutiara) Arab dari seorang penyair bernama Hafiz Ibrahim.⁵¹ Pandangan tersebut kemudian

Gambar 3 Sumber: Facebook Muslimah Sriwijaya

⁵¹ Ulil Hidayah, “Makna Ibu sebagai Madrasah Pertama dalam Pendidikan Keluarga Perspektif Studi Gender,”

diterjemahkan menjadi konten serupa di bawah ini, yang menganggap bahwa perempuan bekerja—yang didukung oleh feminisme—akan merusak institusi keluarga dan bertanggung jawab atas hancurnya generasi penerus. Ini karena logika yang digunakan adalah ibu sebagai pengasuh utama dalam keluarga, sehingga keluarga akan “goyah” ketika ibu memiliki peran-peran lain di luar urusan domestik.

Dalam analisis Wadud,⁵² Al-Qur’an mengaitkan kemampuan melahirkan anak ke dalam fungsi-fungsi biologis perempuan, misalnya ayat tentang kehamilan pada surat Luqman: 14 dan ayat tentang menyusui pada surat Al-Baqarah: 233. Akan tetapi, ketika masuk ke dalam pengasuhan, jika disebutkan dalam Al-Qur’an, pengasuhan tidak pernah digambarkan sebagai karakteristik spesifik dari seorang perempuan.⁵³ Ini menunjukkan bahwa teks agama sendiri tidak membebaskan pengasuhan anak secara eksklusif hanya kepada seorang ibu. Namun, agaknya masih sangat jarang konten-konten media sosial yang mampu memberikan konter-narasi atas narasi-narasi agama yang tidak berpihak pada pengalaman perempuan tersebut. Sebagaimana dikemukakan di atas, kelompok-kelompok konservatif sesungguhnya cenderung minoritas, jika dibandingkan dengan NU dan Muhammadiyah. Namun, pengaruh mereka cukup luas dalam penyebaran pandangan keagamaannya tentang domestikasi perempuan melalui media-media daring.

Kesalehan, Agensi, dan Pembebasan

Dalam menanggapi narasi-narasi di atas, para kelompok feminis Muslim berupaya untuk memaknai teks-teks keagamaan yang dianggap tidak berpihak pada posisi dan pengalaman perempuan. Tokoh-tokoh tersebut di antaranya adalah amina wadud, Asma Barlas, Ziba Mir-Hosseini, Lena Larsen, dan lainnya. Dalam konteks Indonesia, tokoh-tokoh yang cukup lantang menyuarakan gagasan kesetaraan gender

dalam Islam adalah Nur Rofiah yang mengembangkan konsep Keadilan Hakiki, Faqihuddin Abdul Kodir yang mengembangkan konsep Mubadalah, juga Kiai Husein Muhammad, Mantan Komisioner Komnas Perempuan. Para tokoh ini, dengan metodenya masing-masing, mereinterpretasi teks keagamaan secara kontekstual dengan mempertimbangkan kemaslahatan baik bagi laki-laki maupun perempuan.

Sebagaimana diilustrasikan dalam subbab-subbab di atas, konstruksi dan praktik kesalehan perempuan tidak terlepas dari ruang-ruang tempat ia berada, yaitu di ruang publik dan relasinya dengan masyarakat, termasuk ruang-ruang virtual, dan ruang juga privat. Dari penelitian terdahulu, unit analisis kesalehan pun tidak hanya dianalisis pada perempuan secara individu, melainkan juga pada organisasi maupun kelompok perempuan, entah itu majelis taklim, organisasi keagamaan, hingga LSM. Hal ini penting karena dalam analisis Rinaldo (2013), kesalehan yang bersifat kolektif seperti organisasi dapat “*memobilisasi dan membuat klaim untuk berbagai perubahan politik*”.⁵⁴

Sebagaimana telah disinggung di atas, penelitian etnografi tentang agensi kesalehan yang penting untuk diangkat adalah *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* oleh Saba Mahmood (2005). Melalui penelitiannya, Mahmood melihat bahwa perempuan-perempuan di gerakan masjid yang ditelitinya di Mesir meninjau kembali doktrin keagamaan yang secara kesejarahan telah mensubordinasi perempuan dan menguatkan otoritas laki-laki.

“Isu-isu teologis dan doktrinal yang dulunya berasal dari ulama laki-laki sekarang diperdebatkan oleh perempuan biasa dalam konteks pengajian masjid ... di mana mereka secara terbuka mendiskusikan bagian detail paling intim

Egalita: Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender 16, no. 2 (2021).

⁵² Patricia Madigan, “Women Negotiating Modernity: A Gender Perspective on Fundamentalisms in Catholicism

and Islam,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 20, no. 1 (Januari 2009), doi:10.1080/09596410802542102.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Rachel Rinaldo, *Mobilizing Piety*, 59.

*dari kehidupan mereka sesuai dengan standar kesalehan Islam”.*⁵⁵

Dari kutipan di atas, perempuan-perempuan anggota gerakan masjid ini mempertanyakan doktrin agama yang selama ini berpihak pada superioritas laki-laki, namun tidak serta merta menolak ajaran agama karena dianggap tidak cocok dengan pengalamannya. Sebaliknya, mereka berupaya untuk membuka ruang-ruang diskusi untuk menafsirkan teks yang lebih kompatibel dengan pengalamannya.

Konsep kesalehan dan agensi ini membalik stereotip penggambaran media-media Barat terhadap perempuan-perempuan Muslim yang dianggap teropresi.⁵⁶ Dalam penelitiannya, Mahmood menemukan bahwa perempuan-perempuan tersebut memiliki ruang-ruang yang bisa membuat mereka berdiskusi secara lebih kritis tentang teks agama dan mengaitkannya dengan pengalaman mereka. Penemuan Mahmood ini juga menjadi konter-narasi atas konstruksi kesalehan yang bersifat hegemonik, karena kesalehan sesungguhnya dapat bersifat terbuka dan membebaskan.

Seorang penceramah perempuan (*daiah*), Hajja Asma, yang dijumpai Mahmood dalam penelitiannya merupakan seorang janda. Dengan posisi janda yang dianggap tabu oleh masyarakat Mesir, pengalaman Hajja Asma tersebut membuat, “...perempuan diminta untuk membuat penilaian kompleks yang memerlukan interpretasi korpus Islam serta rasa tanggung jawab mereka dalam situasi tersebut” (Mahmood 2005).⁵⁷ Di satu sisi, ada keyakinan bahwa jika suami marah, sebagai seorang istri yang salihah, perempuan harus banyak bersabar. Namun di sisi lain, Hajja Asma meyakini bahwa menuntut cerai suaminya adalah keputusan terbaik untuk menjaga keamanan dan keselamatannya sebagai makhluk ciptaan Allah Swt.

Dalam konteks Indonesia, Mamah Dedeh, seorang penceramah di televisi nasional, cukup populer di kalangan perempuan Muslim karena ceramahnya dan jawabannya atas pertanyaan para jemaah dianggap sederhana dan mudah dimengerti.⁵⁸ Dalam saat-saat tertentu, ketika berkaitan dengan pengalaman perempuan, ceramahnya bisa menjadi sangat berpihak pada perempuan. Misalnya, ketika ia dihadapkan pada pertanyaan poligami dan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT), Mamah Dedeh dengan sangat lantang menolaknya.⁵⁹ Padahal, bisa jadi ia sedang tidak menggunakan feminisme sebagai kerangka berpikirnya.

Sebagaimana disampaikan Al-deen (2020), interogasi terhadap teks dan tradisi keagamaan yang membahas mengenai hak perempuan tidak hadir dari Islam yang “otentik”, melainkan dari interpretasi teks yang dominan. Perempuan dalam gerakan masjid di Mesir, sebagaimana ditunjukkan Mahmood, menunjukkan saat-saat di mana mereka mengartikulasikan oposisi terhadap otoritas laki-laki, betapapun tidak disengajanya dan tidak disadarinya. Gerakan perempuan masjid serupa di Mesir maupun ceramahnya, menurut Mahmood, kemudian menjadi dilema para feminis Barat karena gerakan ini bersifat nonliberal dan berada dalam ruang-ruang di mana secara kesejarahan posisi perempuan berada sebagai subordinat.⁶⁰

Dalam konteks Indonesia, utamanya di Jakarta, Rijal (2020) melihat hal serupa dalam jemaah Majelis Rasulullah (MR) yang didirikan oleh Habib Munzir. Meskipun ia tidak berbicara secara spesifik tentang kesalehan yang berkaitan dengan posisi perempuan dalam rumah tangga, ia menggarisbawahi bahwa Majelis Rasulullah berhasil mengubah perspektif tentang majelis taklim yang biasanya hanya dihadiri oleh ibu-ibu paruh baya. Di majelis ini, sebagian besar jemaahnya merupakan anak muda dan “...berbeda dari gerakan Islam lainnya di mana

⁵⁵ Saba Mahmood, *Politics of Piety*, 55.

⁵⁶ *Ibid.*, 7.

⁵⁷ *Ibid.*, 187.

⁵⁸ Minako Sakai dan Amelia Fauzia, “Islamic Orientations in Contemporary Indonesia: Islamism On The Rise?,” *Asian Ethnicity* 15, no. 1 (2 Januari 2014), doi:10.1080/14631369.2013.784513.

⁵⁹ Indosiar Youtube Channel, “Mamah Dedeh: Istri Kena KDRT, Namun Tetap Pertahankan Rumah Tangga Demi Anak itu Bodo,” 2022, <https://www.youtube.com/shorts/g8rEp5C-FFw>.

⁶⁰ Saba Mahmood, *Politics of Piety*, 4–5.

interaksi antara laki-laki dan perempuan dibatasi, interaksi antarjemaah (Majelis Rasulullah) lebih santai”.⁶¹ Bahkan, para jemaah laki-laki dan perempuan datang dengan berboncengan sepeda motor, dan pasangan-pasangan muda yang berpacaran datang ke majelis ini bersama-sama.

Fenomena ini bertentangan dengan pandangan tradisional dalam agama di mana pacaran dianggap sebagai sesuatu yang tidak diperbolehkan, bahkan pergi berdua dengan seseorang yang bukan mahram dianggap perbuatan *ikhtilat*⁶². Di satu sisi, mengikuti kajian serupa ini membuat para perempuan merasa dapat menunjukkan kesalahannya, di sisi lain, keikutsertaannya tersebut tidak serta merta mengekang mereka dalam ajaran agama yang mengatur secara kaku hubungan antara laki-laki dan perempuan dan standar cara berpakaian tertentu.

Kompleksitas tentang kesalehan lebih lanjut dikemukakan dalam penelitian-penelitian lain yang menjadikan tulisan Mahmood sebagai rujukan, namun juga sebagai basis kritik. Shively (2014) menunjukkan pentingnya argumen Mahmood tentang kesalehan dan agensi yang ia kemukakan. Namun di sisi lain, Shively berargumen,

*“... bahwa setiap saat, sebagian besar individu, terutama mereka yang berada dalam masyarakat yang kompleks seperti Mesir, beroperasi di bawah berbagai sistem normatif dan harus terlibat dengan beberapa lapisan otoritas–keluarga, agama, komunitas, negara–beberapa di antaranya dapat membuat tuntutan kontradiktif pada jemaah dalam sistem tersebut. Artinya, tindakan submisi dan perlawanan mungkin berkaitan erat.”*⁶³

Dalam konteks pertentangan antara sekulerisme negara dan agama di Turki, Shively menunjukkan melalui perempuan-perempuan

Muslim di sana bahwa setiap saat perempuan berhadapan dengan tuntutan-tuntutan yang saling bertentangan. Menurutnya, dalam sebuah konteks, perilaku seseorang bisa dikatakan sebagai bentuk kepatuhan, namun perilaku tersebut bisa dianggap sebagai bentuk resistensi dalam konteks lain. Kontestasi tersebut disebut Shively sebagai bentuk pengembangan kesalehan (*cultivation of piety*) di mana tujuannya adalah untuk membentuk citra diri yang diidamkan oleh perempuan tersebut.

Contoh persilangan antara tindakan submisi dan perlawanan, sebagaimana Shively kemukakan, tercermin dalam Joly (2017). Salah satu subjek penelitiannya merupakan seorang perempuan Muslim di Inggris. Ia mendapatkan beasiswa kuliah akuntansi, namun ia perlu bernegosiasi dengan suaminya untuk bisa berkuliah. Pada akhirnya, ia “diizinkan” suaminya berkuliah, namun dengan syarat-syarat yang harus ia penuhi, seperti ia harus sepenuhnya mengurus rumah tangga, anak-anaknya, bahkan rumah kedua orang tuanya. Subjek perempuan tersebut tentu mengalami beban berlipat ganda, namun di sisi lain ia juga sedang menunjukkan “perlawanannya” agar bisa mengenyam pendidikan tinggi, sebagaimana dijelaskan Joly lebih lanjut, “...mereka membela kepentingan perempuan meskipun tidak selalu berada dalam gerakan feminis arus utama”.⁶⁴

Al-deen (2020) dalam penelitian pada mahasiswi imigran di Australia juga menemukan praktik kesalehan yang terkadang berada pada batas abu-abu antara tindakan submisif dan perlawanan. Kesalehan itu dimanifestasikan dalam kehidupan perempuan Muslim dengan mencari “kebenaran” dalam diri mereka, dibandingkan menolak agama Islam dan

⁶¹ Syamsul Rijal, “Following Arab Saints: Urban Muslim Youth and Traditional Piety in Indonesia,” *Indonesia and the Malay World* 48, no. 141 (3 Mei 2020), doi:10.1080/13639811.2020.1729540.

⁶² Bercampurnya laki-laki dan perempuan yang bukan mahram di satu tempat yang sama.

⁶³ Kim Shively, “Entangled Ethics: Piety and Agency in Turkey,” *Anthropological Theory* 14, no. 4 (Desember 2014), doi:10.1177/1463499614539072.

⁶⁴ Danièle Joly, “Women from Muslim Communities: Autonomy and Capacity of Action,” *Sociology* 51, no. 4 (Agustus 2017), doi:10.1177/0038038515621677.

mengadopsi nilai-nilai sekuler liberal.⁶⁵ Menurut Al-deen, menganggap aksi melepaskan jilbab sebagai bentuk resistensi dapat menjebak kita pada preseden bahwa satu-satunya cara menjadi bebas dan sekuler adalah dengan melepas jilbab. Chapman (2018) menjelaskan bahwa fungsi jilbab tidak mengurangi tujuan keagamaan. Jilbab menjadi simbol ekspresi dan keberagaman makna yang muncul melalui persilangan berbagai bentuk pengetahuan.⁶⁶ Penelitian Grønli Rosten dan Smette (2021) terhadap perempuan Muslim minoritas di Norwegia melihat, kontrol sosial tentang cara berpakaian dan bergaul merupakan produk norma budaya sehingga terpisah dari apa yang diyakini sebagai nilai-nilai Islam yang universal.

Kembali lagi pada konsep agensi, Mahmood menyatakan bahwa agensi lebih kepada sebuah modalitas untuk melakukan suatu tindakan (*modality of action*) dibandingkan resistensi terhadap norma sosial (*resistance to social norms*).⁶⁷ Hal penting yang juga ia garis bawahi terkait kesalehan dan agensi adalah, melalui gerakan perempuan masjid yang ia jumpai, perempuan-perempuan itu adalah contoh “...subjek otonom dan liberal karena mereka mewujudkan keinginan mereka sendiri untuk menjadi saleh, terlepas dari hambatan sosial yang mereka hadapi, dan mereka tidak mengikuti peran konvensional yang dilekatkan kepada perempuan” (Mahmood 2005).⁶⁸

Dengan begitu, menjadi saleh bukan berarti sepenuhnya tunduk dan patuh pada interpretasi agama yang mensubordinasi posisi perempuan. Sebaliknya, menjadi saleh berarti menemukan pembebasan atas interpretasi dominan agama yang menutupi prinsip-prinsip keadilan dan hak asasi yang telah dijamin dalam Islam, dan mempraktikkan ajaran agama demi mencapai keinginan untuk menjadi sosok Muslim yang ideal.

Kesimpulan

Dari analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa konstruksi kesalehan—meskipun bersumber dari teks agama yang sama—dapat menghasilkan interpretasi yang sama sekali berbeda. Dalam pandangan Muslim yang konservatif, kesalehan perempuan dimaknai sebagai ketundukan perempuan secara penuh pada “kodrat”nya, seperti taat pada suami/laki-laki, menjalankan peran-peran domestik sebagai tugas utama, dan mengenakan jilbab sebagai simbol kesalehannya. Dalam pandangan ini, kesalehan tersebut bisa berarti hegemonik; perempuan diminta untuk menerimanya sebagai sesuatu yang sudah menjadi kodratnya.

Sementara itu, pandangan kelompok yang berupaya memaknai teks secara kontekstual—yaitu dari segi tujuan, sejarah, kebahasaan, dan bahkan kepada siapa teks itu berbicara—menganggap bahwa konstruksi kesalehan bisa berarti mendorong agensi dan pembebasan. Konstruksi ini justru menantang konsepsi Barat tentang perempuan-perempuan Muslim yang tertindas. Sebagai seorang Muslim, ada bagian dalam diri perempuan yang mampu mereinterpretasi teks agama yang lebih berpihak pada pengalamannya, dan mereka menggunakannya untuk membuat keputusan-keputusan atas tuntutan dan ekspektasi yang dihadapkannya. Ini kemudian tercermin dari sikap perempuan yang mampu menegosiasikan peran dan posisinya, meskipun terkadang hal itu dilakukan secara tidak sadar. Namun, kekritisannya tersebut bukan serta merta karena keinginan perempuan untuk menjadi sekuler, atau lepas dari tradisi-tradisi yang membelenggunya. Kemampuan itu justru semakin memperkuat makna kesalehan dalam dirinya dan keinginannya untuk tunduk secara penuh terhadap Allah Swt.

⁶⁵ Taghreed Jamal Al-deen, “Australian Young Muslim Women’s Construction.”

⁶⁶ Madeleine Chapman, “Modesty, Liberty, Equality: Negotiations of Gendered Principles of Piety Among

Muslim Women Who Cover,” *Feminism & Psychology* 28, no. 4 (November 2018), doi:10.1177/0959353518789714.

⁶⁷ Kim Shively, “Entangled Ethics.”

⁶⁸ Saba Mahmood, *Politics of Piety*, 149.

REFERENSI

- Adi Hidayat Official. "Inilah Ciri-Ciri Istri Salihah," Agustus 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=KSJqZV7WBCY>.
- Alimatul Qibtiyah. "The Conceptualisation of Gender Issues Among Gender Activists and Scholars in Indonesian Universities." *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, no. 30 (November 2012).
- Amina Wadud. *Qur'an and Woman: Rereading The Sacred Text From A Woman's Perspective*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1999.
- Andira Putri. "Lini Busana Rabbani Tawarkan Kerudung Gratis kepada Rina Nose." *Tabloid Bintang*, November 2017. <https://www.tabloidbintang.com/extra/fenomena/read/84586/lini-busana-rabbani-tawarkan-kerudung-gratis-kepada-rina-nose>.
- Anna Piela. "Piety as a Concept Underpinning Muslim Women's Online Discussions of Marriage and Professional Career." *Contemporary Islam* 5, no. 3 (Oktober 2011): 249–65. doi:10.1007/s11562-011-0162-y.
- Annisa R Beta. "Commerce, Piety and Politics: Indonesian Young Muslim Women's Groups as Religious Influencers." *New Media & Society* 21, no. 10 (Oktober 2019). doi:10.1177/1461444819838774.
- Apjii & Puskakom. "Profil Pengguna Internet Indonesia 2014," 2015. <http://www.slideshare.net/internetsehat/profil-pengguna-internet-indonesia-2014-riset-oleh-apjii-danpus-kakom-ui>.
- Bassam Tibi. "The Politicization of Islam into Islamism in the Context of Global Religious Fundamentalism." *The Journal of the Middle East and Africa* 1, no. 2 (22 Oktober 2010). doi:10.1080/21520844.2010.517512.
- Chris Chaplin. "Salafi Activism and The Promotion of a Modern Muslim Identity: Evolving Mediums of Da'wa Amongst Yogyakarta University Students." *South East Asia Research* 26, no. 1 (Maret 2018). doi:10.1177/0967828X17752414.
- Danièle Joly. "Women from Muslim Communities: Autonomy and Capacity of Action." *Sociology* 51, no. 4 (Agustus 2017). doi:10.1177/0038038515621677.
- Deniz Batum. "Perceptions of Work by Pious Muslim Students: A Comparison Between the Netherlands and Turkey." *Journal of Gender Studies* 25, no. 6 (November 2016): 641–54. doi:10.1080/09589236.2015.1087307.
- Eva F. Nisa. "The Internet Subculture of Indonesian Face-Veiled Women." *International Journal of Cultural Studies* 16, no. 3 (Mei 2013). doi:10.1177/1367877912474534.
- Fatimah Husein dan Martin Slama. "Online Piety and Its Discontent: Revisiting Islamic Anxieties on Indonesian Social Media." *Indonesia and the Malay World* 46, no. 134 (2 Januari 2018). doi:10.1080/13639811.2018.1415056.
- Indosiar Youtube Channel. "Mamah Dedeh: Istri Kena KDRT, Namun Tetap Pertahankan Rumah Tangga Demi Anak itu Bodo," 2022. <https://www.youtube.com/shorts/g8rEp5C-FFw>.
- Jessica Johnson. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. 1 ed. London: Macat Library Ltd, 2017. doi:10.4324/9781912128365.
- Julia Suryakusuma. *Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2021.
- Kathryn Robinson. "Islamic Influences on Indonesian Feminism." *Social Analysis: The International Journal of Anthropology, Spring* 50, no. 1 (2006).
- Kim Shively. "Entangled Ethics: Piety and Agency in Turkey." *Anthropological Theory* 14, no. 4 (Desember 2014). doi:10.1177/1463499614539072.
- Lies Marcoes dan Nurhady Sirimorok. *Fitnah dan Fitrah: Identifikasi Kekerasan berbasis Gender akibat Fundamentalisme serta Pemetaan Resiliensi Perempuan*. Jakarta, Indonesia: Yayasan Rumah Kita Bersama, 2020.
- Luviana. "Blunder Perda Untuk Perempuan (1)." *Konde.co*, 2016.

- <https://www.konde.co/2016/05/blunder-perda-untuk-perempuan-1.html/>.
- Madeleine Chapman. "Modesty, Liberty, Equality: Negotiations of Gendered Principles of Piety Among Muslim Women Who Cover." *Feminism & Psychology* 28, no. 4 (November 2018). doi:10.1177/0959353518789714.
- Minako Sakai dan Amelia Fauzia. "Islamic Orientations in Contemporary Indonesia: Islamism On The Rise?" *Asian Ethnicity* 15, no. 1 (2 Januari 2014). doi:10.1080/14631369.2013.784513.
- Mir-Hosseini, Ziba, ed. "Justice, Equality and Muslim Family Laws." Dalam *Gender and equality in Muslim family law: justice and ethics in the Islamic legal tradition*. Library of Islamic law 5. London : New York, NY: I.B. Tauris ; Distributed in the U.S. and Canada by Palgrave Macmillan, 2013.
- Patricia Madigan. "Women Negotiating Modernity: A Gender Perspective on Fundamentalisms in Catholicism and Islam." *Islam and Christian-Muslim Relations* 20, no. 1 (Januari 2009). doi:10.1080/09596410802542102.
- Prof. Dr. Ir. Euis Sunarti, M.Si. *Ketahanan Keluarga Indonesia: dari Kebijakan dan Penelitian Menuju Tindakan*. Bogor: PT Penerbit IPB Press, 2015.
- Rachel Rinaldo. *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2013.
- . "Pious and Critical: Muslim Women Activists and the Question of Agency." *Gender & Society* 28, no. 6 (Desember 2014). doi:10.1177/0891243214549352.
- Rebecca Elmhirst, Mia Siscawati, Bimbika Sijapati Basnett, dan Dian Ekowati. "Gender and Generation in Engagements With Oil Palm in East Kalimantan, Indonesia: Insights from Feminist Political Ecology." *The Journal of Peasant Studies* 44, no. 6 (2 November 2017). doi:10.1080/03066150.2017.1337002.
- Saba Mahmood. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey, USA: Princeton University Press, 2021.
- Saskia E. Wieinga. "Women Resisting Creeping Islamic Fundamentalism in Indonesia." *Asian Journal of Women's Studies* 15, no. 4 (Januari 2009): 30–56. doi:10.1080/12259276.2009.11666077.
- Savitri Hartono, Hanny. "Virtually (Im)Moral: Pious Indonesian Muslim Women's Use of Facebook." *Asian Studies Review* 42, no. 1 (2 Januari 2018): 39–52. doi:10.1080/10357823.2017.1407290.
- Shaheen Sardar Ali. "Cyberspace as Emerging Muslim Discursive Space? Online Fatawa On Women and Gender Relations and Its Impact on Muslim Family Law Norms." *International Journal of Law, Policy and the Family* 24, no. 3 (1 Oktober 2010). doi:10.1093/lawfam/ebq008.
- Sunarwoto. "Online Salafi Rivalries in Indonesia: Between Sectarianism and 'Good' Citizenship." *Religion, State and Society* 49, no. 2 (15 Maret 2021). doi:10.1080/09637494.2021.1924014.
- Syamsul Rijal. "Following Arab Saints: Urban Muslim Youth and Traditional Piety in Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 48, no. 141 (3 Mei 2020). doi:10.1080/13639811.2020.1729540.
- Taghreed Jamal Al-deen. "Australian Young Muslim Women's Construction of Pious and Liberal Subjectivities." *Journal of Intercultural Studies* 41, no. 2 (3 Maret 2020). doi:10.1080/07256868.2020.1724904.
- Ulil Hidayah. "Makna Ibu sebagai Madrasah Pertama dalam Pendidikan Keluarga Perspektif Studi Gender." *Egalita: Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender* 16, no. 2 (2021).
- Vanessa Burholt, Bethan Winter, Marja Aartsen, Costas Constantinou, Lena Dahlberg, Villar Feliciano, Jenny De Jong Gierveld, Sofie Van Regenmortel, dan Charles Waldegrave. "A Critical Review and Development of A Conceptual Model of Exclusion from Social Relations for Older People." *European Journal of Ageing* 17, no. 1 (Maret 2020). doi:10.1007/s10433-019-00506-0.

Yufid.tv. “Mutiara Hikmah: Jadilah Istri yang Menyenangkan,” November 2015.
<https://www.youtube.com/watch?v=xm5JkG4fD4Q>.