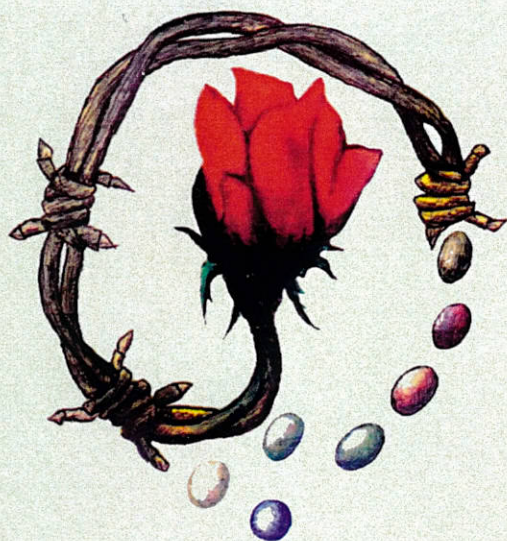




Citra
PEREMPUAN
dalam **ISLAM**



Pandangan Ormas Keagamaan

Penyunting
Jamhari
Ismatu Ropi

Citra Perempuan dalam Islam
PANDANGAN ORMAS
KEAGAMAAN

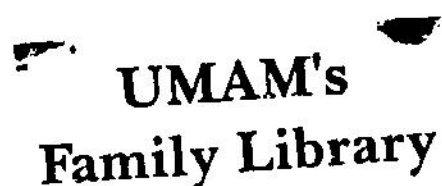
Sanksi Pelanggaran Pasal 44:

Undang-undang Nomor 7 Tahun 1987 Tentang
Perubahan atas Undang-undang Nomor 6 Tahun 1982
Tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 100.000.000,- (seratus juta rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 50.000.000,- (lima puluh juta rupiah)

**Citra Perempuan
dalam Islam**

**PANDANGAN ORMAS
KEAGAMAAN**

 **UMAM's
Family Library**

Penyunting
Jamhari
Ismatu Ropi



Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama
Bekerjasama dengan PPIM-UIN Jakarta dan
The Ford Foundation
Jakarta, 2003

Citra Perempuan dalam Islam
PANDANGAN ORMAS KEAGAMAAN

GM 204 03.029

Copyright © 2003, PT Gramedia Pustaka Utama
Jl. Palmerah Barat 33-37, Lt. 3, Jakarta 10270

Penyunting
Jamhari
Ismatu Ropi

Penyunting Penulis
Arief Subhan

Fuad Jabali
Hamid Nasubi

Jajat Burhanudin

Sirojudin Abas

Sukidi

Syafiq Hasyim

Desain Sampul: Ilham Khoiri

Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit
PT Gramedia Pustaka Utama,
anggota IKAPI, Jakarta, April 2003

Terbitan ini dimungkinkan atas subsidi dari
The Ford Foundation

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang memperbanyak buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Dicetak oleh Percetakan PT SUN, Jakarta
Isi di luar tanggung jawab Percetakan

Daftar Isi

Pengantar Penyunting	viii
Isu Jender dalam Pandangan Ormas Islam: Sebuah Upaya Pemetaan	1
Proliferasi Wacana Jender dalam Islam	2
<i>Muhammadiyah-Aisyiyah: Ideologi Perempuan</i> <i>untuk Pendidikan dan Ruang Publik</i>	6
<i>NU-Muslimat-Fatayat: Pemberdayaan</i> <i>Perempuan dalam Politik</i>	19
<i>Persistri: Mengembalikan Muslimat pada</i> <i>al-Qur'ân dan Hadîts</i>	31
<i>Perempuan PUI: Pemberdayaan Perempuan</i> <i>untuk 'Memahami Masalah'</i>	32
<i>Muslimat Nahdlatul Wathan: Upaya Memajukan</i> <i>Perempuan Lombok</i>	34
<i>Muslimat Al-Washliyah: Perempuan dan Dakwah</i> <i>Sosial</i>	34
Mewujudkan Keadilan dan Kesetaraan Jender: Perkembangan Mutakhir Kiprah Ormas Islam dalam Gerakan Perempuan Indonesia	35

Isu Jender dan Jawaban Ormas Islam I: Kepemimpinan	67
Setara tapi Beda: Argumen Teologis Kepemimpinan Perempuan	70
Ya tapi Sulit: Kepemimpinan Perempuan Pengalaman Indonesia	84
Isu Jender dan Jawaban Ormas Islam II: Partisipasi Publik	97
Perempuan dalam Kitab Suci	98
Partisipasi Publik Perempuan	102
<i>Pendidikan, Dakwah, dan Sosial</i>	107
<i>Kegiatan Ekonomi</i>	112
<i>Kegiatan Hukum dan Keagamaan</i>	117
<i>Jabatan Politik atau Imamâh Kubrâ</i>	120
Merambah Jalan Baru	127
Isu Jender dan Jawaban Ormas Islam III: Hak-hak Reproduksi Perempuan	141
Hak-hak Reproduksi dalam Islam: Sudut Pandang Normatif	146

Hak-hak Reproduksi dalam Kehidupan Muslimah: Memetakan Persepsi	154
<i>Memilih Pasangan</i>	157
<i>Hubungan Seksual</i>	159
<i>Menentukan Kehamilan</i>	161
<i>Menceraikan Pasangan</i>	162
Indeks	167
Penyunting dan Peneliti/Penulis	173

PENGANTAR PENYUNTING

Isu jender yang belakangan hari semakin berkembang di Indonesia telah menjadi wacana publik yang menarik keterlibatan masyarakat secara luas. Isu ini bergulir, tidak hanya terbatas pada masalah kesetaraan kaum perempuan *an sich*, tapi juga menyangkut upaya perubahan-perubahan sosial politik dan budaya masyarakat Indonesian secara umum.

Dalam konteks Indonesia, perkembangan wacana jender ini berhubungan erat setidaknya dengan dua hal penting. *Pertama* berkaitan dengan faktor agama, dalam hal ini adalah Islam sebagai agama yang dipe-luk oleh mayoritas masyarakat Indonesia; dan *kedua* adalah keterlibatan institusi-institusi (organisasi-orga-nisasi) yang berbasis agama dalam proses sosialisasi wacana itu sendiri. Penting ditekankan bahwa isu ini kerap dirumuskan dalam terma-terma keagamaan, se-hingga kemudian memiliki legitimasi kultural untuk diterima atau ditolak secara luas oleh kalangan Mus-lim. Hal ini ditandai tidak saja dengan kehadiran se-jumlah karya intelektual yang membahas sekitar hu-bungan antara Islam dan jender, tapi sekaligus oleh kemunculan sejumlah sarjana Muslim Indonesia yang secara intensif menyuarakan perlunya rekonstruksi khazanah Islam dalam perspektif baru yang berpihak pada kesetaraan jender tersebut.

Untuk mengambil contoh saja, kita bisa mencatat Masdar Farid Mas'udi, yang bersama sejumlah intelek-tual Muslim lain, bisa disebut sarjana-sarjana Muslim

yang memiliki perhatian besar dalam menyuarakan wacana Islam dan jender. Bahkan, Masdar, kalau memang boleh, bisa disebut pionir dalam peletakan landasan etika-keagamaan bagi gerakan jender di Indonesia. Program fiqih perempuan yang dirancangnya di P3M (Pusat Penelitian dan Pengembangan Masyarakat Pesantren) telah memperbesar volume dan akselerasi gerakan Islam dan jender di tanah air. Melalui program tersebut, gagasan Islam dan jender yang diketengahkan oleh Masdar memiliki daya jangkau lebih luas dan bahkan menyentuh inti kekuatan dari proses pembentukan sistem keagamaan yang berbasis di lingkungan pesantren; sebuah lingkungan yang dipandang sebagai basis tradisional Muslim di Indonesia.

Perkembangan inilah yang kemudian menghadapkan kita pada aspek kedua yang disebut di atas, yakni keterlibatan lembaga-lembaga keagamaan dalam proses pembentukan wacana jender di Indonesia. Dari perspektif buku ini, institusi paling penting yang perlu kita perhatikan adalah organisasi massa Islam di Indonesia. Sejauh menyangkut Islam Indonesia, ormas Islam memiliki peran sangat berarti dalam proses pembentukan wacana sosial-intelektual Islam. Dalam sejarahnya, kehidupan ormas Islam memperlihatkan corak perkembangan yang sejalan dengan arus utama pemikiran keagamaan Muslim Indonesia. Dan pola demikian itu tampaknya juga terjadi menyangkut pertumbuhan isu kesetaraan jender yang semakin intensif.

Buku ini ditulis dalam rangka menjelaskan secara komprehensif perkembangan wacana jender dalam ormas Islam. Di samping itu, akan kita lihat beberapa aspek penting lain yang tumbuh seiring dengan menguatnya wacana ini di Indonesia. Karena itu, pembahasan buku ini diarahkan terutama untuk mengeks-

plorasi perkembangan pemikiran dan praktek-praktek sosial-keagamaan kalangan intelektual Muslim Indonesia dan para pemimpin ormas Islam terkemuka berkenaan dengan isu Islam dan jender. Apa yang mengemuka dalam sejumlah karya intelektual yang berkenaan dengan wacana ini, dan bagaimana institusi-institusi keagamaan terlibat dalam proses pembentukannya, maupun respon apa yang diberikan ketika dalam posisi berhadapan dengan wacana itu, merupakan tema utama yang diangkat dalam buku kecil ini. Dengan demikian, buku ini diharapkan bisa memberi gambaran rinci tentang suatu proses di mana isu Islam dan jender yang berkembang menjadi salah satu unsur penting dalam peta pemikiran Islam Indonesia.

Buku ini adalah salah satu hasil dari serangkaian kegiatan Penelitian Kesadaran Jender di Kalangan Umat Islam Indonesia di beberapa propinsi, antara lain Sumatera Utara, Sumatera Barat, Jawa Barat, Banten, DKI Jakarta, Jawa Tengah, Jawa Timur, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan dan Nusa Tenggara Barat, yang dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta bekerjasama dengan The Ford Foundation. Untuk itu, ucapan terima kasih patut disampaikan kepada mereka yang terlibat baik sebagai peneliti lapangan maupun narasumber dalam kegiatan ini, yang tentu saja tidak dapat disebutkan satu persatu. Tak lupa pula ungkapan terima kasih disampaikan kepada The Ford Foundation yang memberikan bantuan finansial dan kepada Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama atas kesediaannya untuk menerbitkan hasil penelitian ini.

Ciputat, Agustus 2002

Isu Jender dalam Pandangan Ormas Islam: SEBUAH UPAYA PEMETAAN

DEWASA ini, kajian seputar isu jender dalam Islam mengalami perkembangan cukup signifikan di Indonesia. Hal ini ditandai tidak saja dengan melimpahnya publikasi yang mengangkat wacana jender dan Islam, sebagai suatu "kerangka ideologi" pengarusutamaan jender berperspektif Islam, melainkan juga fakta bahwa ia sudah merambah luas ke dalam suatu *mainstream* gerakan yang kemudian mengundang orang untuk dengan mudah menyebutnya sebagai "gerakan feminisme Islam". Meskipun definisi "feminisme Islam" itu sendiri masih menjadi perdebatan serius di kalangan aktivis perempuan Muslim, pada tingkat *common vision* mereka dapat bertemu pada satu visi umum untuk memperjuangkan keadilan dan kesetaraan jender.

Dalam hal ini, tentu menjadi penting diteliti akar-akar sejarah yang menjadi pemicu lahirnya gerakan feminisme Islam di Indonesia, yang kemudian secara aktif merespon isu-isu jender dalam kaitannya dengan Islam. Melalui pembacaan sejarah masa silam yang mengilhami gerakan feminisme Islam kontemporer di Indonesia, diperoleh gambaran dan hasil yang komprehensif.

Proliferasi Wacana Jender dalam Islam

Salah satu faktor signifikan yang mengilhami gerakan feminisme Islam di Indonesia, langsung maupun tak langsung, adalah pengaruh karya-karya feminis Muslim di berbagai belahan dunia Islam, baik melalui transliterasi wacana maupun tradisi oral (*oral tradition*) di kalangan pemimpin Islam.

Dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* yang diedit oleh sarjana terkemuka John L. Esposito, pada bagian *feminism* Margot Badran menyatakan bahwa kesadaran terhadap ketidakadilan jender (*gender inequality*) yang dialami oleh perempuan sebenarnya telah mulai terlihat pada karya-karya penulis Muslimah pada akhir abad ke-19 sampai pertengahan abad ke-20, baik dalam bentuk puisi, cerita pendek, novel, esai, artikel, buku, maupun dalam bentuk memoar pribadi atau kumpulan surat. Beberapa di antara mereka yang terkenal adalah 'Âisyah Taymûriah, Hudâ Sya'râwî, Nabawiyah Mûsâ, dan Hifni Nashîf dari Mesir; Zaynab Fawwâz dari Libanon; Rokeya Sakhawat Hossain dan Nazar Sajjad Haydar dari India; Raden Adjeng Kartini dari Jawa; Emile Ruete dari Zanzibar; Taj Salthanah dari Iran; dan Fatme Aliye dari Turki.¹

Data yang dihimpun oleh Margot Badran, sejauh penelusuran kepustakaan, memang senada dengan data yang dihimpun misalnya oleh Miriam Cooke. Dalam *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, Cooke menjelaskan bahwa perempuan-perempuan Arab ternyata sudah menulis dan mempublikasikan karya-karya seputar perempuan sejak akhir abad ke-19. Di antara mereka, misalnya tiga perempuan Libanon, Zaynab Fawwâz (1860-1914),

Labiba Hashîm (1880-1947), Mayy Ziyada (1886-1941); dan 'Âisyah Taymûriah (1840-1902) dari Mesir.²

Cooke juga menjadikan feminis Muslim seperti Assia Djebar, Fatima Mernissi dan Nawal El Sadawi sebagai contoh feminis Muslim yang telah berjasa dalam proliferasi wacana keadilan jender dalam Islam. Sebagaimana yang sudah dimafhumi, Djebar dikenal sebagai sastrawan-novelis yang pada tahun 1991 menerbitkan novel *Loin de Medine*; sementara Fatima Mernissi lebih populer sebagai sosiolog dan feminis Muslim yang pada tahun 1987 melahirkan karya besar *The Veil and the Male Elite*; serta terakhir tentu saja sastrawan kontroversial Nawal El Sadawi yang sudah menulis puluhan buku seputar perempuan. Sederetan feminis Muslim ini, menurut Cooke, menyadari betul bahwa menulis merupakan senjata ampuh untuk melawan ketidakadilan jender (*gender inequality*) yang selama ini menindas perempuan. Menulis menjadi pilihan dan jalan baru untuk membangun citra dan fakta bahwa feminis Muslim pun intelek dan progresif. Demikianlah kemudian kita menyaksikan karya-karya besar yang ditulis oleh feminis Muslim di berbagai belahan dunia (Islam), mulai dari Nawal El Sadawi, Fatima Mernissi,³ Leila Ahmad,⁴ Riffat Hassan, Asghar Ali-Engineer,⁵ Amina Wadud Muhsin,⁶ Qasim Amin,⁷ dan sebagainya.

Dengan resonansi pengaruh wacana yang berbeda-beda, karya-karya feminis Muslim dari berbagai belahan dunia Islam memang telah memberi kontribusi positif yang menjadi spirit pemicu bagi lahirnya kebangkitan gerakan feminisme Islam di Indonesia. Meskipun tak sedikit feminis Muslim yang sudah terbiasa mengakses wacana-wacana keadilan dan kesetaraan jender dalam perspektif Islam, kebanyakan feminis

Muslim di Indonesia lebih merasa terbantu dengan penerjemahan karya-karya feminis Muslim, antara lain Asghar Ali-Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta: LSPPA, 1994); Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam*, (Bandung: Mizan, 1994); Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam Al-Qur'ân*, (Bandung: Pustaka, 1994) dan *Qur'an Menurut Perempuan*, (Jakarta: Serambi, 2001); Ruth Roded, *Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, (Bandung: Mizan, 1995) dan sebagainya. Proliferasi wacana gender dalam Islam dari feminis Muslim di berbagai dunia ini juga diikuti dengan lahirnya karya-karya feminis Muslim di Indonesia yang kesemuanya itu semakin meneguhkan semangat dan kesadaran untuk selalu memperjuangkan isu-isu gender dalam Islam di Indonesia. Tentu saja, karya-karya feminis Muslim kontemporer ini langsung maupun tak langsung menjadi kerangka paradigma pengkajian hak-hak perempuan dalam Islam secara lebih progresif, hidup dan dialogis dengan semangat dan kebutuhan zaman. Hal ini untuk membedakan, misalnya, dengan hasil penelitian Johan Meuleman mengenai "Analisis Buku-Buku Tentang Wanita Islam yang Beredar di Indonesia" yang ternyata sebagian besar lebih bercorak statis, konservatif, dan kurang mendukung isu-isu gender di Indonesia.⁸ Karena itu, karya-karya feminis Muslim yang progresif sesungguhnya secara tersembunyi menjadi perlawanan wacana atas konservatisme, menuju rekonstruksi Islam yang berspirit dan berperspektif keadilan gender.

Di kalangan feminis Islam di Indonesia, karya-karya mereka tidak saja menjadi sumber inspirasi untuk mendialogkan secara kritis isu-isu gender dengan Islam dalam konteks keindonesiaan. Lebih dari itu, perkembangan tersebut juga semakin membulatkan tekad

dan komitmen untuk berjuang secara praksis liberatif dalam mengadvokasi dan membebaskan perempuan dari domestifikasi, subordinasi, dan diskriminasi yang selama ini membelenggu ruang gerak perempuan.

Dialog kritis atas isu-isu gender dalam Islam ini antara lain ditandai dengan suburnya lembaga-lembaga perempuan yang memfokuskan programnya pada pengkajian, pendidikan dan penelitian. Di lingkungan ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU), misalnya, secara struktural dapat dirujuk pada keberadaan Muslimat dan Fatayat—dua ormas Islam di bawah NU yang aktif menggulirkan dan memperjuangkan keadilan dan kesetaraan gender dalam Islam, terutama di kalangan pesantren—dan secara non-struktural dapat dirujuk pada keberadaan program *fiqh* perempuan (*fiqh al-nisâ'*) P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) yang dipelopori oleh Masdar F. Mas'udi⁹ dan Lies Marcoes-Natsir; FK3 (Forum Kajian Kitab Kuning) yang dipelopori Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid;¹⁰ LKAJ (Lembaga Kajian Agama dan Gender) yang diketuai Musdah Mulia;¹¹ Rahima (Pusat Informasi, Pendidikan dan Pelatihan Hak-hak Perempuan dalam Islam) yang dinahkodai oleh Farha Ciciek,¹² Husein Muhammad,¹³ dan Syafiq Hasyim.¹⁴

Dalam ormas Islam seperti Muhammadiyah, kontribusi Aisyiyah dan Nasyiatul Aisyiyah dalam peletakan awal keterlibatan perempuan dalam kepemimpinan, pendidikan, pelayanan sosial, kesehatan, dan ruang-ruang publik lainnya juga semakin meneguhkan pandangan bahwa terdapat akar kuat keterlibatan ormas Islam dalam mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender di Indonesia. Apalagi, meski berada dalam jaringan struktural, kehadiran Pusat Studi Wanita

(PSW) di IAIN (Institut Agama Islam Negeri) seluruh Indonesia semakin meyakinkan bahwa usaha-usaha mewujudkan keadilan dan kesetaraan jender telah menjadi visi umum di kalangan feminis Muslim di Indonesia.

Jika ditelusuri jauh ke belakang, secara historis-sosiologis bisa ditemukan data bahwa ormas Islam di Indonesia, seperti Muhammadiyah dan NU beserta ormas Islam lain, memiliki akar sejarah panjang dalam keterlibatannya merespon isu-isu perempuan dalam konteks keislaman dan keindonesiaan.

Muhammadiyah-Aisyiyah: Ideologi Perempuan untuk Pendidikan dan Ruang Publik

Sebuah koran berbahasa Jawa dan Melayu yang terbit di Surakarta, *Bromartani*, 2 Zulkaidah 1345 H, memuat berita bahwa KH. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, mengajar anak-anak perempuan dari Kampung Kauman di Surakarta, tepatnya di rumah Mas Kaji Muhamad Kalil. Diceritakan bahwa mereka, anak-anak perempuan dan laki-laki, sama-sama punya hak menuntut ilmu. Untuk zamannya, hal itu sudah tentu merupakan terobosan intelektual yang memberikan kesetaraan bagi laki-laki dan perempuan untuk sama-sama menuntut ilmu. Padahal, zaman itu adalah zaman di mana kesempatan pendidikan lebih diprioritaskan bagi laki-laki ketimbang perempuan. Rintisan Ahmad Dahlan menjadi embrio awal gerakan pembaharuan Islam, dan pada saat yang sama menghapus diskriminasi perempuan dalam hal pendidikan.

Siti Walidah, nama kecil dari istri Ahmad Dahlan, juga memberikan kontribusi besar bagi kemajuan pe-

rempuan, terutama di lingkungan Muhammadiyah. Dalam konteks gerakan perempuan, masyarakat Kauman di Yogyakarta sudah sedemikian akrab dengan gerakan perempuan yang terkenal dengan sebutan *Sopo Tresno* [siapa cinta; siapa sayang], yang dipelopori Ahmad Dahlan. Tadinya, masyarakat Kauman beranggapan bahwa perempuan itu subordinat laki-laki, tetapi melalui *Sopo Tresno* ini, Nyai Dahlan menyadarkan kaumnya bahwa pandangan seperti itu tidak berdasar. Menurutnya, perempuan adalah *partner* laki-laki; mereka sendiri yang harus mempertanggungjawabkan hidup mereka kepada Allah kelak;¹⁵ suatu otokritik terhadap adagium Jawa, *wong wadon iku suwarga nunut, nerakane katut wong lanang* (orang perempuan itu ke surga ikut, ke neraka juga ikut laki-laki).

Demikianlah sejarah telah mencatat jasa besar Nyai Dahlan dalam mengembangkan perkumpulan *Sopo Tresno*, model pergerakan perempuan yang didirikan pada tahun 1914. *Sopo Tresno* inilah yang kemudian menjelma menjadi Aisyiyah, ormas Islam di bawah Muhammadiyah yang berkiprah dalam merespon isu-isu perempuan dan sekaligus memberdayakannya melalui jalur pendidikan dan pelayanan sosial. Itu pula sebabnya, apa yang sejak awal dirintis dan dikerjakan oleh Muhammadiyah (baik melalui Ahmad Dahlan maupun Nyi Dahlan) dengan mendirikan Aisyiyah, juga merupakan pembaruan Islam, terutama bagi umat Islam pada waktu itu.¹⁶

Pertanyaan awal yang kemudian muncul adalah mengapa organisasi perempuan di bawah Muhammadiyah ini memakai nama Aisyiyah? Hal ini penting dilacak secara historis untuk menunjukkan akar-akar sejarah mengenai keterlibatan Muslim dan ormas Is-

lam terhadap isu-isu jender di Indonesia. Resmi didirikan pada tanggal 22 April 1917, nama Aisyiyah pada awalnya diusulkan oleh [alm.] KH. Fachruddin.¹⁷ Nama Aisyiyah dipilih tidak hanya karena 'Aisyah adalah istri tercinta Nabi, tetapi juga untuk menunjukkan cita-cita dan komitmen Muhammadiyah terhadap isu-isu perempuan. Sebagai istri Nabi dan penutur Hadits Nabi, 'Aisyah ternyata juga bekerja, di antaranya menenun bulu-bulu domba untuk mendukung ekonomi rumah tangga Nabi. Kiranya ini menjadi argumen historis-teologis yang lebih mendukung perempuan untuk bekerja di luar sektor domestik *an sich* di saat pembagian kerja waktu itu cenderung memarginalkan perempuan pada sektor domestik. Aisyiyah hadir justru sebagai perempuan aktif, bekerja dan berdagang. Menurut penafsiran sejarawan Kuntowijoyo, kiranya 'Aisyah adalah orang-orang Aisyiyah. Banyak di antara orang-orang Aisyiyah adalah pedagang dan pengusaha batik. Nama Aisyiyah dipilih untuk menghindari sebuah *feminine mystique* (aura) yang menjadi anutan priyayi Jawa masa itu. Di banyak tempat, seperti di Lawiyan Surakarta, perempuan justru menjadi tumpuan keluarga.¹⁸

Karena itu, Aisyiyah pada mulanya adalah perempuan pedagang, pengusaha, saudagar, dari kelas menengah yang sedang bangkit pada abad ke-20. Sebagai simbol, nama Aisyiyah mewakili sebuah ideologi, yaitu keluarga. Dari keluarga menjadi ideologi inilah kemudian Aisyiyah mengembangkan sebuah pandangan tentang perempuan. Sebagai penerjemahan normatif ke dalam kerangka gerakan perempuan Aisyiyah. Maksudnya, Aisyiyah menurunkan norma-norma Islam, dalam hal ini praktek kehidupan istri-istri Rasul dan para sahabat yang bisa dipakai sebagai

referensi dan *guidelines* untuk mengembangkan diri dalam berkiprah di ruang-ruang publik, seperti pendidikan, bisnis, kepemimpinan, politik, dan seterusnya. Kerangka normatif itu misalnya dapat dirujuk pada Khâdijah (istri Nabi) yang dikenal sebagai wirausaha perempuan (ingat perempuan Aisyiyah pada mulanya adalah perempuan pedagang, pengusaha, saudagar) yang dapat menopang perjuangan Nabi pada misi awal kerasulannya, baik secara moral, spiritual maupun finansial. Sementara 'Aisyah selalu dikenang dalam sejarahnya sebagai istri Nabi yang, di samping bekerja menenun bulu domba, juga amat piawai dalam berpolitik dan turut serta berperang di medan tempur sepeninggal Rasulullah. Istri Nabi yang lain seperti Zaynab binti Jahsyî malah aktif bekerja sebagai penyamak kulit binatang, dan hasil usahanya itu disedekahkan kepada orang atau pihak lain yang membutuhkan. Raitah, istri sahabat Nabi 'Abd Allah bin Mas'ûd juga sangat aktif bekerja, karena suami dan anaknya ketika itu tidak mampu mencukupi kebutuhan hidup keluarga. Al-Syifâ', seorang guru perempuan yang pandai mengajar dan menulis, ditugaskan oleh Khalifah 'Umar r.a. sebagai petugas yang menangani pasar kota Madinah.

Semua contoh di atas menjadi pijakan normatif Aisyiyah untuk operasionalisasi ke tingkat praktis-empiris, sehingga Aisyiyah bisa melampaui ruang domestik yang selama ini mengurung ruang gerak perempuan, menuju ruang-ruang publik baru di mana perempuan bisa aktif, partisipatif dan berada pada pusat diri (*self-center*) dalam pengambilan kebijakan.

Dalam konteks itulah, ada 4 (empat) tahapan dalam perkembangan ideologi perempuan Aisyiyah yang menunjukkan akar sejarah awal keterlibatannya sebagai

salah satu ormas Islam terbesar di Indonesia dalam pergulatan isu-isu perempuan atau yang belakangan ini ramai disebut sebagai isu-isu jender dalam Islam, yakni tahapan penegasan kedudukan perempuan di tengah laki-laki, penegasan ruang gerak dan hak-hak perempuan, penegasan perempuan sebagai pembina keluarga dan penegasan peranan perempuan dalam pembangunan.¹⁹

Tahap Pertama, penegasan kedudukan perempuan di tengah dunia laki-laki. Sewaktu Aisyiyah didirikan, pelaksanaan ibadah dan muamalah hampir semuanya dilakukan oleh laki-laki. Ini sudah menjadi pengetahuan bersama (*common knowledge*) bahwa dunia agama adalah dunia laki-laki sebagai subyek, sementara perempuan sering menjadi obyek. Hal ini tampak, misalnya, pada posisi laki-laki sebagai subyek yang menikahi, sementara perempuan sebagai obyek untuk dinikahi; mahar menjadikan laki-laki sebagai subyek pemberi mahar, sementara perempuan menjadi obyek penerima mahar; laki-laki pulalah yang berhak menjadi subyek dalam perceraian, sementara perempuan menjadi obyek untuk dicerai; imam seringkali merujuk laki-laki sebagai subyek, sementara perempuan menjadi makmum; dan seterusnya. Ketua Umum PP Aisyiyah, Siti Chamamah Suratno, menegaskan pandangan serupa:

"Di Indonesia, gema feminisme terutama yang berprinsipkan *equality* merasa terhambat oleh situasi sosial budaya dan agama yang hidup di masyarakat. Hambatan yang datang dari situasi sosial budaya, warisan dari tradisi masa lampau, berupa persepsi tentang wanita sebagai *konco wingking* atau warga masyarakat kelas dua. Hambatan dari faktor agama datang pada persep-

si yang didasarkan pada kondisi-tidak-identik antara wanita dan pria yang diangkat dari al-Qur'ân dan Hadîts. Misalnya dalam hal 'kejadiannya', 'kemampuannya', 'haknya' dan tugas-tugas keagamaan yang diatur oleh syari'ah. Hambatan ini dirasakan menjadi lebih besar lagi apabila interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'ân dan Hadîts itu dilakukan dengan visi stereotip tradisional, ialah interpretasi yang dilatari oleh kebutuhan-kebutuhan sewaktu dan setempat, dalam hal ini sewaktu: pada masa lampau, setempat: di Arab, konteks yang didominasi paham patriarki.

Gejala yang dilahirkan oleh faktor-faktor sosial budaya dan faktor keagamaan itu membangun citra yang tidak representatif bagi wanita Muslim Indonesia. Wanita dijadikan dari tulang rusuk yang bengkok milik laki-laki, citra yang melahirkan citra bengkok (nuansa negatif) bagi wanita. Wanita dilahirkan untuk melayani pria, untuk memenuhi kebutuhan pria. Wanita adalah makhluk sumber reproduksi; maka fisiknya halus (cenderung lemah), sehingga bergantung pada perlindungan pria. Dalam warisan, wanita hanya mendapatkan separo dari hak pria. Kawasan gerak wanita ada di dalam rumah (domestik). Wanita terbuka kemungkinan untuk dimadu. Wanita tidak dapat menjadi pemimpin dalam kegiatan-kegiatan ibadah, misalnya shalat. Konsekuensinya, pihak penentu ada pada pria, bukan pada wanita. Berbagai data yang memperlihatkan kesan negatif pada sementara orang berasal dari al-Hadîts, antara lain konsep tentang (1) izin suami; (2) kerelaan suami meskipun dzalim (HR Abu Dawud); (3) mayoritas penghuni neraka; (4) kekuatan wanita: ketergantungan laki-laki pada wanita; (5) hak suami terhadap istri tidak dihalangi permintaan suami kepadanya, sekalipun sedang di atas punggung onta".²⁰

Konteks penafsiran agama yang tidak bersahabat terhadap perempuan dan bahkan sering menomorduakan posisi perempuan itulah yang antara lain melatarbelakangi Aisyiyah untuk mendidik mubaligh perempuan yang dapat mempengaruhi proliferasi wacana perempuan dalam Islam. Aisyiyah juga mendirikan sendiri shalat tarawih, membangun mushala perempuan, menjadi imam dalam shalat-shalat mereka. Di antara mushala yang paling awal didirikan adalah Mushala Aisyiyah di Yogyakarta, berdiri pada tahun 1922, dan Masjid Istri Aisyiyah di Garut pada 1926.²¹

Apa makna yang tersirat di balik semua itu? Aisyiyah sebenarnya secara konkret mendobrak kepemimpinan agama yang didominasi oleh laki-laki, dengan mendidik mubaligh perempuan, menjadi imam dalam shalat, lalu membangun mushala, dan seterusnya, justru langsung ke tingkat praksis. Kemudian, agenda itu diaktualisasikan ke dalam pembangunan infrastruktur pendidikan sebagai kerangka empiris pembaruan Islam yang menjadikan perempuan sebagai subyek. Institusi pendidikan, seperti halnya Muhammadiyah, tetap dijadikan pintu masuk Aisyiyah untuk melakukan pembaruan (Islam) yang melibatkan perempuan sebagai subyek yang otonom. Menurut sebuah catatan yang ditulis tahun 1985 (setelah berumur lebih dari 65 tahun) Aisyiyah telah mempunyai 2.751 Busthanul Athfal/Taman Kanak-Kanak), 9 Sekolah Kejuruan, 2 SLTP, dan sekian banyak kursus serta sekolah non-formal.²² Hal ini merupakan prestasi yang luar biasa untuk zamannya. Karena itulah, sudah benar dan proporsional sekiranya Aisyiyah, seperti halnya Muhammadiyah, menggunakan pendidikan sebagai pintu masuk pembaruan dalam rangka pemberdayaan perempuan. Sebagaimana pernah di-

ungkap oleh Fazlur Rahman, pemikir masyhur neo-modernis Islam asal Pakistan, *"any Islamic reform now must begin with education"* (pembaruan Islam dalam bentuk apa pun harus mulai dengan pendidikan). Aisyiyah sudah memulai jauh lebih dahulu sebelum pembicaraan tentang keadilan dan kesetaraan jender dalam Islam menjadi wacana yang terus berkembang di tanah air.

Tahap Kedua, penegasan ruang gerak dan hak-hak perempuan. Hal ini dapat dilacak pada tahun 1972, ketika Mukhtar Majelis Tarjih ke-17 bertemu di Wiradesa, Pekalongan, Jawa Tengah. Keputusan Majelis Tarjih mengenai perempuan diterbitkan dengan judul *Âdâb al-Mar'ah fî al-Islâm*.²³ Pertanyaan yang pokok di antaranya adalah boleh-tidaknya perempuan menjadi hakim. Atas sebuah *Hadîts* Nabi yang berbunyi: *"Tak akan berhasil golongan (orang) yang menyerahkan kekuasaan urusan mereka pada seorang perempuan"*, Muhammadiyah—demikian juga Aisyiyah—menyatakan bahwa *Hadîts* itu harus dibaca sesuai dengan konteks masyarakat waktu itu. Artinya, tidak ada masalah lagi sekarang seandainya perempuan akan mempunyai kekuasaan memutuskan, terutama disebut secara khusus, masalah kebolehan perempuan menjadi hakim. Dalam kaitan itu, juga dianjurkan supaya perempuan aktif berpolitik.²⁴ Aisyiyah seringkali merujuk pengalaman istri Nabi SAW, 'Aisyah r.a., yang pernah memimpin langsung peperangan melawan 'Alî bin Abi Thâlib yang ketika itu menduduki jabatan kepala negara. Isu terbesar dalam peperangan tersebut adalah soal suksesi setelah terbunuhnya Khalifah ketiga, Utsmân bin 'Affân, dan dalam sejarah Islam dikenal sebagai Perang Unta (656 M). Keterlibatan 'Âisyah (bersama beberapa Sahabat Nabi) dan kepemim-

pinannya dalam peperangan itu, menunjukkan bahwa beliau, bersama para pengikutnya, menganut paham bahwa perempuan boleh terlibat dalam politik praktis. Keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah ke-17, menyimpulkan secara tegas bahwa, Peranan dalam bidang politik dibagi menjadi dua bagian: (1) peran yang langsung berupa praktik politik dalam badan-badan legislatif atau Dewan-dewan Perwakilan Rakyat dari Pusat sampai ke Daerah. Dalam hal ini, kaum *wanita harus ikut serta dan berjuang untuk mencapai jumlah perwakilan yang memadai*. (2) peran tidak langsung, yaitu disalurkan dari rumah tangga, di tengah-tengah masyarakat dengan mengambil bagian aktif dan mengisi kesempatan-kesempatan yang bermanfaat di dalam masyarakat, dan pengisian lembaga-lembaga kemasyarakatan.... rekomendasinya meliputi harus ada bimbingan politis dari situasi yang dihadapi, terutama menyangkut masalah kewanitaan agar setiap wanita Islam memiliki kesadaran politik; harus dipersiapkan kader-kader politik wanita Islam...".²⁵

Keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah ini menjadi argumen normatif-teologis mengenai kebolehan perempuan Islam untuk berpolitik. Jika belakangan baru muncul kontroversi kebolehan perempuan menjadi pemimpin politik, maka dalam Muhammadiyah dan Aisyiyah, hal itu sudah diselesaikan tuntas melalui Majelis Tarjih Muhammadiyah ke-17 di Pencongan, Wiradesa, Pekalongan Jawa Tengah pada tahun 1972 M/1382 H.

Tahap Ketiga, penegasan bahwa perempuan sebagai pembina keluarga. Hal ini tampak pada Mukhtamar Muhammadiyah di Surakarta, Jawa Tengah, tahun 1982 M/1392 H. Pada waktu itu, Muhammadiyah mempunyai cita-cita membentuk "keluarga sakinah".

Pemikiran demikian muncul, karena "ideologi keluarga" mendapat kecaman dari gerakan feminis sekular di Barat, sementara di Indonesia sendiri konsep keluarga mengalami krisis eksistensial. Pengurus Pusat Aisyiyah menerbitkan buku *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah* (1989), menjelang Mukhtamar Muhammadiyah tahun 1990. Buku ini menegaskan bahwa institusi keluarga tetap dipertahankan menjadi ideologi Muhammadiyah dan Aisyiyah sebagai sebuah jawaban yang tepat bagi krisis keluarga pada akhir abad kedua puluh akibat modernisasi dan globalisasi yang dirasakan semakin mengancam keutuhan keluarga.²⁶

Barangkali, jika dipakai kerangka paradigma politik "Jalan Ketiga", Aisyiyah ingin mewujudkan apa yang oleh Anthony Giddens dirumuskan sebagai "keluarga demokratis" (*democratic family*) sebagai salah satu pilar penyangga dalam mewujudkan demokrasi. Menarik disimak sedikit pengalaman pribadi Giddens yang nantinya bisa dipakai untuk menjelaskan mengapa Aisyiyah menjadikan "keluarga demokratis" sebagai ideologi perempuan. Tahun 1992, Giddens melakukan transformasi diri melalui bukunya, *The Transformation of Intimacy*,²⁷ yang terjual laris dan dianggap sebagai buku *self-help* (panduan diri). Buku itu adalah hasil tiga tahun masa terapi kejiwaan Giddens menyusul perceraian dengan isterinya yang kedua. Dalam buku itu, Giddens menganjurkan perlunya sebuah "hubungan murni" (antar lelaki dan perempuan) yang didasarkan pada hakikat kepuasan hubungan itu sendiri. Tentu saja, kaum feminis Inggris sangat marah. Sosiolog Jean Seaton, misalnya, mengatakan bahwa buku itu merupakan "maklumat seorang pencinta oportunis posmodernis", yang hanya "menuntut hak berhubungan tanpa tanggung jawab"

[bandingkan dengan semboyan politik baru *The Third Way*: "tak ada hak tanpa tanggung jawab"].²⁸

"Krisis keluarga" yang dialami oleh Giddens, sehingga ia merevisi pandangannya ke arah "tak ada hak tanpa tanggung jawab", dengan langgam dan bahasa yang berbeda-beda, sebenarnya sejak awal sudah menjadi pergulatan serius di kalangan Aisyiyah, sehingga akhirnya PP Aisyiyah mengeluarkan pedoman *Tuntutan Menuju Keluarga Sakinah*. Dalam Seminar Nasional "Pengembangan Pemikiran Islam: Antara Purifikasi dan Dinamisasi", yang diselenggarakan oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 22-23 Juni 1996, feminis Muslim Ratna Megawangi menggambarkan titik balik feminisme (radikal, liberal, sosialis, marxis, ke arah eko-feminisme) yang pada bagian uraiannya ditekankan sebagai berikut, "...timbul tuduhan-tuduhan bahwa feminisme telah merusak keluarga. Karena, secara teori feminisme modern adalah anti-keluarga. Antara tahun 1963 dan 1975, angka perceraian di Amerika Serikat telah meningkat sebesar 100%. Juga masalah kesejahteraan anak-anak yang semakin mengkhawatirkan. Apa yang terjadi di negara-negara Skandinavia menunjukkan hal serupa: angka perkawinan rendah, frekuensi kumpul kebo tinggi... perpecahan keluarga, anak yang dilahirkan di luar perkawinan, angka keluarga *single-parent*, dan angka wanita yang bekerja semuanya tinggi."²⁹

Dalam konteks inilah, Aisyiyah menjadikan institusi keluarga sebagai ideologi perempuan untuk menjaga keharmonisan. Dalam *Perkembangan Pemikiran Islam dalam Muhammadiyah, Perspektif Tarjih Pasca Muktamar ke-43*, M. Amin Abdullah, Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah,

menegaskan bahwa keluarga merupakan institusi yang paling dasar dalam kehidupan seorang Muslim, baik keluarga yang kecil maupun yang besar. Ketenteraman, kesejukan, dan keharmonisan tercermin dalam kehidupan keluarga.³⁰ Ketua Umum Aisyiyah, Siti Chamamah Suratno dalam *Berita Resmi Muhammadiyah* menegaskan bahwa dalam Muktamarnya yang ke-41 di Solo 1985, Aisyiyah menetapkan strategi untuk membuat keluarga-keluarga, sebagai unsur dasar masyarakat, menjadi keluarga yang tenteram, teduh, yang membawa kesejahteraan jasmani dan rohani, yaitu keluarga sakinah. Dalam suasana yang sakinah, semua anggota keluarga, yang laki-laki maupun yang wanita, dapat menempatkan dirinya sebagai unsur pembentuk suasana keluarga yang teduh, tenteram, tanpa gejala.³¹ Profesor studi agama di State University of New York, Sachiko Murata, dalam karya terbaik dan mutakhirnya, *The Chinese Gleams of Sufi Light*, menegaskan pandangan serupa, "barangsiapa yang ingin memerintah suatu negeri, maka terlebih dahulu harus mengatur keluarganya secara benar."³²

Karena itu, konteks gerakan ormas Islam seperti Aisyiyah yang menjadikan keluarga sebagai ideologi perempuan untuk menjaga keharmonisan tentu tidak tepat dimasukkan ke dalam kategori feminis radikal, liberal, marxis, sosialis, melainkan lebih tepat masuk ke dalam gerakan spiritualitas ekofeminisme yang dalam khazanah keislaman dapat dimasukkan ke dalam gerakan feminisme Islam yang di samping terlibat aktif dalam ruang-ruang publik baru, juga tetap bisa menjaga keharmonisan dan keutuhan keluarga.

Tahap Keempat, penegasan peranan perempuan dalam pembangunan. Program ini sudah diamanatkan oleh Mukhtar Muhammadiyah ke-40 di Surakarta,

tetapi baru dirumuskan dengan cara sederhana dalam bentuk pekerjaan-pekerjaan pelayanan sosial (*social services*) secara parsial. Secara operasional, kegiatan ini dapat dilihat pada sebuah desa binaan di Yogyakarta. Pada tahun 1990, di desa itu ada 17 macam kegiatan, di antaranya program pengembangan ekonomi desa dengan menggalakkan ekonomi rumah tangga dan peternakan. Usaha-usaha semacam itu juga dilakukan oleh Aisyiyah di daerah-daerah.³³ Hal ini memang menjadi prototipe dari ormas Islam seperti Aisyiyah, sebagaimana juga Muhammadiyah, yang selalu memadukan iman (*faith*) dengan amal saleh (*action*). Maka populerlah semboyan *faith in action*, yang ditunjukkan oleh Aisyiyah dalam bentuk iman dalam tindakan kemanusiaan yang langsung bersentuhan dengan pemberdayaan umat, terutama dalam konteks ini adalah subyek perempuan yang otonom.

Penggambaran empat tahapan yang secara evolutif-historis menjadi pemihakan ideologis terhadap perempuan itu dapat diletakkan sebagai kerangka sejarah keterlibatan Aisyiyah sebagai ormas Islam dalam kepeduliannya merespon isu-isu gender di Indonesia. Dalam perkembangannya, Aisyiyah sendiri kemudian melebarkan sayapnya, yang pada mulanya merupakan salah satu seksi dari organisasi ini, yakni Nasyi'atul Aisyiyah (1931). Cikal bakal Aisyiyah adalah kelompok perempuan, *Sopo Tresno*, sedangkan organisasi para perempuan remaja Islam ini bermula dari "Perkumpulan Siswa Projo Wanita" dalam pangkuan Aisyiyah. Di tahun 1963, sidang Tanwir Muhammadiyah memberi hak otonom kepada Nasyi'atul Aisyiyah (NA). Sekarang ini, baik Aisyiyah maupun NA sudah tersebar luas di Indonesia yang sebagian besar programnya bersentuhan dengan isu-isu gender di Indonesia.

Akhirnya, pada level makro, meski tak secara eks-

plisit menyebutnya isu-isu jender, sebenarnya wacana ini sudah masuk dengan sendirinya dalam perjuangan Muhammadiyah dalam kerangka besar pendidikan, kesehatan (termasuk kesehatan reproduksi), dan kesejahteraan sosial. Sekadar sebagai bukti, misalnya sampai saat ini Muhammadiyah memiliki amal usaha (lembaga) pendidikan dasar dan menengah: dari TK hingga pondok pesantren berjumlah di atas 9000 buah; amal usaha pendidikan tinggi: dari universitas hingga politeknik berjumlah 190 buah; amal usaha bidang kesehatan: dari rumah sakit hingga poliklinik berjumlah 241; dan amal usaha bidang kesejahteraan sosial: dari panti asuhan hingga Bakesos berjumlah 322 buah. Jika 50% lebih jumlah penduduk Indonesia adalah perempuan, maka subyek dan obyek dalam aktivitas sosial-keagamaan Muhammadiyah tak lepas dari keterlibatan dan partisipasi perempuan. Bukankah feminis Muslim asal Mesir, Qâsîm Amîn (1865-1908) dalam bukunya *Tahrîr al-Mar'ah*, juga berjuang serupa dalam memperjuangkan pendidikan perempuan sebagai suatu hak pemberian Tuhan? Bukankah Hudâ Sya'râwî juga menggelar perjuangan perempuan melalui jalur pendidikan melalui perkumpulan *Feminist Union in Egypt*? Muhammadiyah pun menggelar usaha serupa, langsung pada praksis sehari-hari, dengan memberikan hak adil dan setara bagi laki-laki dan perempuan dalam kehidupan, terutama pendidikan, akses ruang publik, dan kepemimpinan.

NU-Muslimat-Fatayat: Pemberdayaan Perempuan dalam Politik

Dalam periodisasi sejarah gerakan Islam di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) pun lahir setelah Muham-

madiyah. Dua belas tahun setelah berdiri tahun 1926, NU pun melahirkan Muslimat NU pada 1938. Seperti halnya Aisyiyah, Muslimat NU dalam perkembangannya juga melahirkan suatu organisasi perempuan lain yakni Fatayat NU pada tahun 1950. Dua organisasi yang secara struktural berada di bawah NU inilah yang memberi warna gerakan feminisme Islam di Indonesia.

Embrio awal keputusan pengesahan Muslimat NU lengkap dengan Anggaran Dasar dan Pengurus Besar dilakukan pada Mukhtar NU ke-15 di Surabaya, Jawa Timur, tanggal 5-9 Desember 1940. Namun, pengesahan secara resmi baru ditetapkan pada Mukhtar NU ke-16 di Purwokerto, tertanggal 29 Maret 1946. Dilahirkan sebagai wadah perjuangan perempuan Islam yang bersendikan pada paham Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah (Aswaja), Muslimat bertujuan untuk melaksanakan tujuan NU di kalangan perempuan. Di samping akan membawa perempuan Indonesia pada kesadaran beragama, berbangsa dan bernegara, Muslimat juga menetapkan tujuan untuk menyadarkan perempuan Indonesia akan hak dan tanggung jawabnya menurut Islam. Untuk mewujudkan hal itu dengan tetap bersendikan Aswaja, Muslimat menetapkan motto perjuangannya dengan bersendikan pada al-Qur'ân Sûrâ al-Nahl: 97 yang artinya: "Barang siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Aku berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Aku beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang mereka kerjakan."

Beda dari Aisyiyah yang lahir di kalangan pedagang dan kelas menengah kota, Muslimat sebagai

bagian struktural dari NU, lahir dari kalangan pesantren. Kader-kader Muslimat kebanyakan berasal dari putra-putri kiai atau santri-santri dari pesantren. Pesantren memiliki kontribusi besar dalam melahirkan dan regenerasi kader maupun pemimpin-pemimpin teras atas dalam kepengurusan Muslimat.

Pergulatan Muslimat dengan isu-isu perempuan nantinya justru semakin meneguhkan adanya akar sejarah yang kuat keterlibatan ormas Islam terhadap isu-isu perempuan. Dan respon Muslimat terhadap isu-isu perempuan atau jender, berjalan seiring dengan pergulatan NU dalam politik dan perjuangan mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia melawan kolonialisme. Sebagai mana telah diketahui bersama, dalam rentang waktu 1940-1952, perjuangan NU ditandai dengan perjuangan mempertahankan kedaulatan yang ditandai dengan Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945. Tak bisa dihindari adanya keterlibatan Muslimat dalam mengikatkan dirinya dalam perjuangan bangsa. Aktivitas Muslimat dalam dapur umum, palang merah, bahkan sebagai kurir penghubung, dan bergabung dengan pasukan pejuang seperti Hizbullah, Sabilillah, Markas Ulama, yang kesemuanya menjadi ciri utama perjuangan Muslimat pada zamannya, sebagaimana halnya menjadi ciri umum perjuangan perempuan lainnya waktu itu.³⁴

Dalam perkembangannya, ada peristiwa menarik yang patut dicatat. Misalnya pada Mukhtamar NU ke-19 di Palembang, ketika NU meningkatkan dirinya menjadi Partai Politik, Muslimat—yang telah berkembang luas, terutama di Pulau Jawa—meningkatkan dirinya menjadi Badan Otonom dari NU yang kemudian diberi nama Muslimat Nahdlatul Ulama, disingkat Muslimat NU. Mukhtamar NU ke-20 di Surabaya

dengan demikian sesungguhnya menjadi Kongres Muslimat I sebagai badan otonom dari NU.

Sejak saat itulah, Muslimat NU mulai terfokus pada isu-isu perempuan di Indonesia. Di samping tetap menjalankan fungsi dan peranan organisasi dalam usaha sosial, pendidikan, dan dakwah, Muslimat NU mulai merespon isu-isu perempuan, seperti melihat masalah perkawinan anak-anak di bawah umur sebagai masalah nasional yang akut; gejala tersebut mulai perlu dilarang dan perlu diadakan pengawasan yang ketat dalam pelaksanaan perkawinan di daerah-daerah. Komitmen Muslimat terhadap masalah ketimpangan dalam perkawinan, dilakukan dengan keikutsertaan pimpinan-pimpinan Muslimat menurut tingkatannya dalam BP4 (Badan Penasihat Perkawinan dan Penyelesaian Perceraian). Dalam hal ini, Ketua Umum Muslimat ke-3, Machmudah Mawardi, menjadi salah seorang pelopor berdirinya BP4, bersama-sama dengan Ny. Pudjo Utomo dan H. Nasruddin Latief. Sebelumnya, beliau juga duduk dalam Panitia Penyidik Nikah, Talak, dan Rujuk yang dibentuk dengan SK Menteri Agama RI, yang menjadi embrio dari BP4.³⁵

Kepedulian lain terhadap isu-isu perempuan, juga ditunjukkan oleh Muslimat dalam merespon secara kritis keputusan-keputusan pengadilan agama yang sangat merugikan perempuan, seperti dalam kasus-kasus perceraian, permaduan, waris, dan sebagainya. Setelah Pemilu I 1955, banyak pemimpin Muslimat yang duduk di Pengadilan Agama, antara lain Abidah Maksum dari Jombang, yang banyak menguasai masalah-masalah perkawinan. Keterlibatan Muslimat dalam merespon isu-isu perempuan, baik melalui wacana maupun strategi ke lapangan, diuraikan oleh

tokoh utama Muslimat, Aisyah Hamid Baidlowi sebagai berikut.

Muslimat juga menyadari perlunya penyuluhan-penyuluhan kepada perempuan tentang hak-haknya di pengadilan. Hal lain yang juga menjadi pokok perhatian adalah sepantasnya perempuan duduk dalam lembaga-lembaga negara. Islam telah memberikan ruang gerak yang cukup luas untuk melaksanakan emansipasi perempuan sesuai dengan kodrat dan martabatnya, meskipun hambatan kultural masih cukup kuat. Dalam lingkungan organisasi NU pun, Muslimat masih harus gigih berjuang mengatasi berbagai masalah, antara lain penggunaan tabir dalam pertemuan-pertemuan di mana Muslimat diikutsertakan. Pada tahun 1959, Muslimat baru dapat menghilangkan tabir dari arena kongresnya ke-7 di Jakarta. Keputusan penting yang dicapai adalah untuk mengajukan pernyataan kepada PBNU agar anggota Muslimat dapat dicalonkan menjadi anggota DPR, DPRD, Konstituante, sebagai calon prioritas. Kesimpulan lain adalah bahwa secara nasional peranan Muslimat harus ditingkatkan di semua bidang.³⁶

Tampak jelas adanya akar sejarah perjuangan Muslimat dalam mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender dalam beragam spektrum, terutama dalam politik. Maka apa yang sekarang diperjuangkan oleh gerakan feminisme di Indonesia dengan agenda representasi perempuan dalam politik, tuntutan kuota dan *affirmative action*, secara historis, tentu dengan langgam dan bahasa yang berbeda, juga pernah diperjuangkan Muslimat sebagai *political effect* atas pasang surut hubungan politiknya dengan NU. Pemberdayaan politik perempuan antara lain menjadi salah satu isu gender yang menjadi warna dominan (*mainstream*) dalam perjuang-

an Muslimat. Agenda representasi politik perempuan, terutama dalam keterwakilannya di lembaga legislatif, menjadi kepedulian Muslimat. Hal ini misalnya tampak pada Pemilu I 1955 ketika terjadi kejutan besar bagi NU mengingat hasil yang dicapai partai ini hampir enam kali lipat dibandingkan dengan perwakilannya di DPRS (45 kursi dibandingkan 8 kursi di DPRS). Anggota Muslimat yang dipilih berjumlah 10% dari seluruh perolehan kursi (5 orang) untuk DPR dan 6 orang untuk Konstituante. Ketika DPR hasil Pemilu I dibubarkan dan dibentuk DPR GR, keanggotaan Muslimat dalam DPR-GR menjadi 7 orang dan MPRS 2 orang. Kemudian dalam Pemilu 1971 NU memperoleh 58 kursi, di antaranya 4 kursi untuk Muslimat, sedangkan dalam MPR Muslimat mendapat 2 kursi. Pada perkembangan politik selanjutnya, sesuai dengan Keppres tahun 1973, NU berfusi ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Dari hasil Pemilu setelah itu, PPP meraih 99 kursi, 58 kursi terdiri dari kelompok NU, dan 4 di antaranya berasal dari Muslimat. Demikian pula yang terjadi di daerah tingkat I maupun tingkat II; wakil-wakil Muslimat duduk dalam DPRD, baik tingkat I maupun II.³⁷

Semua data dan fakta historis di atas menjadi bukti sejarah keterlibatan Muslimat dalam memperjuangkan keadilan dan kesetaraan jender, terutama dalam bidang politik. Keterlibatan Muslimat dalam politik ini, dengan sendirinya memecahkan kebekuan peran politik perempuan dan kepemimpinan perempuan yang selama ini dipersoalkan secara teologis dan politis.

Strategi politik, dan kadang juga unjuk kekuatan politik (*show of political force*), pernah ditunjukkan oleh Muslimat bersama-sama ormas perempuan lain untuk mengimbangi kegiatan PKI menjelang G30-S, dengan

menampilkan Drum Band Putri. Ini merupakan kemajuan yang besar bagi Muslimat, dimana putri-putri yang tergabung ke dalam Fatayat, PMII Putri, IPPNU atas usaha Muslimat diizinkan oleh Syuriah NU untuk tampil dalam kelompok-kelompok Drum Band Putri, yang ditampilkan pada pawai 17 Agustus 1965 di depan Istana Merdeka dan dalam peringatan Hari Lahir NU ke-40 tahun 1966 di Stadion Utama Senayan Jakarta, serta pada kesempatan-kesempatan lain di daerah-daerah.³⁸

Sesungguhnya sejak tahun 1954, dimulai dari Kongres Muslimat di Surabaya, Kongres Muslimat I sebagai badan otonom di dalam tubuh NU, terjadi evolusi yang tidak kentara. Permintaan Muslimat agar diberi kesempatan untuk duduk dalam lembaga-lembaga negara, diterimanya Fatayat menjadi badan otonom dari NU pada tahun 1959, tidak dipakainya tabir lagi dalam Mukhtamar NU sejak tahun 1959, tampilnya Muslimat dalam pawai-pawai menjelang G30-S PKI dan tampilnya Drum Band Putri, dihasilkannya Keputusan PB Syuriah NU tentang Pedoman Pokok Keluarga Berencana tahun 1969 atas usul Muslimat sampai tampilnya santri-santri putri dalam forum-forum seminar dan kegiatan serupa sejak awal tahun 70-an, membawa arti yang besar bagi perjuangan Muslimat di masa mendatang.³⁹

Program KB yang dicanangkan pemerintah, direpson positif dan aktif oleh Muslimat sebagai bagian dari program penguatan hak-hak kesehatan reproduksi perempuan. Hal ini terbukti dengan keterlibatan pemimpin teras atas Muslimat, seperti Ny. H.S.A. Wahid Hasjim dan Ny. H. Chasanah Mansur dalam Lembaga Keluarga Berencana Nasional (LKBN) sebelum diubah menjadi BKKBN seperti sekarang ini. Atas usaha yang

gigih dari Muslimat, pada tanggal 25 September 1969, PB Syuriah NU mengeluarkan fatwa yang berisi 8 pokok pedoman tentang KB yang telah lama ditunggu-tunggu oleh sebagian besar umat Islam, terutama yang berhaluan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah (Aswaja), untuk diikuti. Dengan keluarnya fatwa ini, daerah-daerah yang tadinya rawan untuk dimasuki petugas KB, seperti Madura, Banten, dan ujung timur Pulau Jawa dapat diajak bekerjasama atau mengikuti program KB. Muslimat melihat bahwa program ini bukan semata-mata untuk KB, namun juga masalah peningkatan kesehatan ibu dan anak, khususnya kesehatan ibu dan para perempuan di pedesaan.⁴⁰ Untuk mendukung program ini, Muslimat NU mengoperasikan lembaga-lembaga kesehatan, baik berupa rumah bersalin, balai kesehatan ibu dan anak, klinik KB, dan sejenisnya di berbagai daerah.⁴¹

Fakta itu jelas menunjukkan adanya akar sejarah keterlibatan Muslimat dalam merespon isu-isu perempuan di Indonesia. Konteks pergulatan inilah yang kemudian ikut mewarnai pengarusutamaan jender dalam NU. Isu-isu jender belakangan ini menjadi *mainstream* di lingkungan ormas Islam terbesar di Indonesia, yakni NU. Dalam kesempatan Musyawarah Nasional [Munas] NU di Lombok, 1997, Andrée Feillard, peneliti NU asal Prancis, merasa kaget karena ada suatu hal yang luar biasa, yakni ajakan kepada kaum perempuan NU secara umum dan terbuka untuk membicarakan masalah jender. Andrée mengamati bahwa hal itu merupakan pelibatan perempuan yang pertama kali dalam NU. Sebelum melihat hal ini, Andrée awalnya pesimis karena menyadari bahwa di kalangan masyarakat NU, konservatisme juga masih sangat kuat.⁴²

Meskipun demikian, sebelum Munas NU dimulai, warna konservatisme itu masih selalu terlihat. Hal ini misalnya tertuang dalam sebuah *draft* yang ditulis oleh salah seorang kiai dari Jakarta yang mengeluarkan pernyataan agak memojokkan kaum perempuan. Berikut kutipan tulisan itu, seperti dilukiskan Andrée Feillard:

Kaum perempuan Muslimah dalam beberapa hal mengikuti hukum Barat dan pemikiran serta budaya Barat dengan berbagai alasan, seperti kehidupan modern, ip-tekt, dan globalisasi. Budaya Barat yang diikuti oleh perempuan Muslimat antara lain adalah budaya emansipasi. Tulisan singkat ini dimaksudkan untuk menyelamatkan kaum Hawa dari pikiran dan budaya sesat Barat. Syari'at Islam tidak membenarkan emansipasi, persamaan hak, karena dalam Islam semua sudah sempurna. Bahkan hak-hak perempuan lebih banyak dari laki-laki. Persamaan hak dan kewajiban yang diatur di dalam Islam lebih normatif, humanis, dan edukatif, sedang emansipasi bersifat kebebasan yang kemauan hawa nafsu. Emansipasi bukan aturan, budaya yang sepenuhnya didasarkan pada hawa nafsu...

Sementara dalam masalah politik, sejarah juga tidak pernah menulis tentang keterlibatan kaum perempuan dalam politik. Ketika para sahabat berkumpul untuk memilih khalifah, tidak ada seorang perempuan yang terlibat ikut memilih. Sejarah memang mencatat keikutsertaan perempuan dalam peperangan untuk mengobati dan memberi minum pasukan. Namun itu belum menunjukkan keterlibatan perempuan dalam bidang politik.⁴³

Dalam Munas NU di Lombok, menurut pengamatan Andrée, masalah hak keterlibatan perempuan di bidang politik ini dipersoalkan. Ada dua orang perempuan, yang salah satunya menjelaskan secara panjang lebar mengenai hak politik perempuan dengan referensi langsung pada al-Qur'an dan Hadīts. Kepintarannya dalam mengartikulasikan gagasannya secara argumentatif mampu membalikkan situasi yang ada. Bahkan, menurut Andrée banyak kiai yang sebelumnya tidak setuju dengan emansipasi perempuan, justru belakangan berbalik menjadi pembela emansipasi perempuan, akibat penjelasan tadi.⁴⁴

Menarik jika dipaparkan secara langsung penuturan Andrée Feillard mengenai hal itu:

Peristiwa itu merupakan sebuah gambaran bahwa jika perempuan mau sungguh-sungguh berjuang demi haknya, saya kira, banyak kiai yang juga mau mendengar dan mendukung. Di Lombok waktu itu hanya ada dua perempuan, dan kita bisa bayangkan bagaimana seandainya ada sekian banyak perempuan yang berjuang sungguh-sungguh. Pertama-tama memang ada resistensi dari para kiai, tetapi jika argumennya jelas dan kuat, saya rasa para kiai bisa menerima.

Itulah hal-hal yang membuat saya optimistis. Memang, perempuan tidak akan berhasil tanpa dukungan orang lain, seperti Masdar F. Mas'udi. Saya pikir, tanpa peranan Masdar, Munas Lombok tidak akan memutuskan apa-apa tentang persoalan perempuan. Selain Masdar juga ada tokoh lain, yaitu Said Aqil Siradj yang ikut andil, dan masih banyak lagi.

Jadi, saya melihat memang ada kiai-kiai yang masih sangat konservatif memandang perempuan. Akan tetapi, dengan argumen yang baik, mereka ini bisa di-

atasi. Bahkan, banyak kiai tua yang membela perempuan. Waktu itu, ada empat kiai tua yang gigih membelanya perempuan. Saya pikir semua tergantung pada perempuan sendiri. Kalau ia gigih, maka saya rasa akan berhasil. Dan harus diingat, banyak perempuan yang juga bersikap konservatif.⁴⁵

Berkat kegigihan memperjuangkan isu-isu jender ke dalam Munas NU, dihasilkan kesimpulan yang luar biasa progresif dalam konteks perjuangan hak-hak perempuan dalam pergulatan ormas Islam terbesar seperti NU, seperti termaktub dalam kesimpulan Munas NU di Lombok di bawah ini:

Kesimpulan yang dihasilkan dari Munas NU di Lombok menyepakati bahwa perempuan dalam Islam mendapatkan tempat yang mulia, tidak seperti dituduhkan oleh sebagian masyarakat bahwa Islam hanya menempatkan perempuan sebagai unsur subordinat dalam kehidupan bermasyarakat. Islam memberikan hak yang sama pada laki-laki dan perempuan untuk memberikan pengabdian pada agama, nusa, bangsa, dan negara. Namun, meskipun Islam telah memberikan dasar kesetaraan bagi perempuan dan laki-laki, kenyataannya hal ini sering mengalami distorsi. Kita tidak bisa menutup mata bahwa masih banyak masyarakat yang mencoba mengingkari kelebihan yang dianugerahkan Allah kepada perempuan. Pengaruh kultur yang masih bersifat patrilineal memang telah menafikan dan mengurangi prinsip kemuliaan perempuan. Karena itu, di tengah arus perubahan yang menggejala di berbagai belahan dunia, umat Islam perlu meninjau dan mengkaji ulang anggapan-anggapan yang merendahkan perempuan dan kembali kepada prinsip-prinsip Islam yang

memuliakan perempuan. Laki-laki dan perempuan harus bersama-sama melaksanakan tanggung jawab bersama dan saling mendukung satu sama lain. Peran domestik perempuan hanyalah peran yang memang tidak bisa digantikan oleh laki-laki seperti melahirkan dan menyusui.

Akan tetapi, perempuan sebagai anggota masyarakat, anggota warga negara, dituntut untuk memainkan peran sosialnya secara lebih tegas, transparan, dan terlindungi. Dalam konteks peran publik, perempuan diperbolehkan, jika memang dipandang mampu. Dengan kata lain, kedudukan perempuan dalam sistem negara bangsa (*nation state*) telah terbuka lebar dengan tetap mengingat bahwa kualitas tetap menjadi ukuran. Partisipasi perempuan dalam sektor non-kodrati merupakan wujud tanggung jawab dalam ikut memprakarsai transformasi kultur kesetaraan yang pada gilirannya mampu menjadi dinamisator pembangunan nasional dalam era globalisasi dengan memberdayakan perempuan dalam proporsi yang sebenarnya.⁴⁶

Hasil Munas NU di atas, bisa menjadi garis pedoman peran perempuan, termasuk dalam hal kepemimpinan nasional. Karena itu, Andrée Feillard begitu optimis bahwa ormas Islam NU bisa menjadi pelopor kesetaraan jender, karena—demikian pengakuannya—perempuan di lingkungan NU dihargai sangat tinggi.⁴⁷

Di samping NU sendiri, baik melalui Muslimat maupun Fatayat, dan juga Muhammadiyah [Aisyiyah, Nasyiatul Aisyiyah], tentu masih banyak ormas Islam lain yang memiliki keterlibatan, aktif maupun pasif, terhadap isu-isu perempuan di Indonesia. Pada bagian ini tidak dirinci secara lebih detail pengalaman ormas-ormas Islam lain dalam pergulatannya merespon isu-

isu perempuan di tanah air, kecuali hanya ormas Islam terbesar seperti Muhammadiyah [Aisyiyah, Nasyiatul Aisyiyah] dan NU [Muslimat, Fatayat NU], karena memang keduanya menjadi *mainstream* dalam gerakan Islam di Indonesia, yang dalam konteks pengkajian dan penelitian ini punya akar sejarah panjang dalam keterlibatannya merespon dan melekatkan pondasi awal bagi gerakan perempuan [Islam] di Indonesia. Betapapun begitu, beberapa organisasi perempuan Islam dapat digambarkan secara umum sebagai berikut, yakni Persistri, Perempuan PUI, Muslimat Nahdlatul Wathan, dan Muslimat al-Washliyah.

Persistri: Mengembalikan Muslimat pada al-Qur'ân dan Hadîts

Persistri merupakan badan otonom dari Persatuan Islam (Persis) yang didirikan di Bandung tanggal 25 Desember 1936 dengan tujuan "berjuang mengembalikan Muslimat Indonesia pada ajaran al-Qur'ân dan al-Hadîts dan kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan masalah-masalah keperempuanan Islam."⁴⁸ Persistri pada mulanya didirikan oleh kalangan pedagang, tepatnya isteri-isteri pedagang dari Palembang. Menurut Lies Marcoes-Natsir, dominasi kelompok isteri-isteri pedagang asal Palembang cukup kuat dan umumnya mereka adalah orang-orang kaya dengan penguasaan bahasa Melayu yang baik jika dibandingkan dengan ibu-ibu dari tanah Priangan (Sunda).⁴⁹ Dominasi ini mulai memudar terutama setelah masuknya Raden Maryam Abdurahman yang kemudian menjabat sebagai Ketua Persistri I. Ada beberapa hal yang mendorong munculnya Persistri ini, yakni *pertama*, maraknya organisasi-organisasi pergerakan perem-

puan pada waktu itu, sehingga hal ini juga dirasakan penting oleh para perempuan Persis untuk memiliki organisasi serupa. *Kedua*, berkaitan dengan semakin banyaknya masalah hukum yang harus dipecahkan berkenaan dengan perempuan, maka menjadi sah kiranya hal-hal tersebut diserahkan kepada kaum perempuan.

Program kerja jangka panjang Persistri (yang biasa disebut *Rencana Jihad*) bercirikan *welfare oriented*. Artinya, rencana itu difokuskan pada persoalan perempuan yang berkaitan dengan urusan-urusan komplementer (di garis belakang), domestik, serta *superficial*.⁵⁰ Organisasi ini, betapapun sifatnya otonom, tidak berhak mencampuri urusan organisasi induknya yakni Persis. Persistri tidak berhak duduk dalam *Dewan Hisbah*, suatu dewan yang mempunyai wewenang untuk meneliti hukum-hukum Islam; dan di mana anggota dewan ini berkewajiban mengawasi pelaksanaan hukum Islam serta membuat petunjuk pelaksanaan ibadah untuk keperluan anggota Persis secara keseluruhan.⁵¹

Perempuan PUI: Pemberdayaan Perempuan untuk 'Memahami Masalah'

Organisasi Perempuan PUI mulanya merupakan kegiatan pendidikan bagi para perempuan PUI yang bernama *I'ânat al-Thalibîn*. Sebagaimana diketahui, PUI merupakan hasil fusi dari dua organisasi, yakni Persyarikatan Ulama Indonesia (PUI) Majalengka yang dipimpin oleh K.H. Abdul Halim dan Persatuan Umat Islam Indonesia (PUII) Sukabumi di bawah kepemimpinan K.H. Ahmad Sanusi. Dengan fusi tersebut, secara otomatis pula organisasi perempuan yang ber-

ada di bawah kedua organisasi yaitu *Zaenabiyah* PUII dan *Fatimiyah* PUI juga melebur menjadi Perempuan PUI yang para anggotanya kebanyakan berasal dari lapisan sosial menengah ke bawah.

Program organisasi ini lebih banyak diarahkan pada pemberdayaan pemahaman keagamaan berupa kegiatan Majelis Ta'lim yang dilakukan setiap minggu sekali, Materi-materi yang disampaikan biasanya terdiri atas ilmu dakwah, ilmu kejiwaan, tafsir dan ilmu politik. Politik yang dimaksud di sini bukanlah dalam arti kekuasaan pemerintahan atau partai, tapi politik dalam arti *power* atau kemampuan. Sebagai contoh adalah bagaimana Perempuan PUI menguasai 'politik dagang' yakni kemampuan untuk menggalang modal, cara berdagang yang baik dan sebagainya.

Secara tradisional, paham keberagamaan Perempuan PUI adalah Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamâ'ah yang diturunkan dalam pengertian kemampuan perempuan dalam 'memahami masalah-masalah'. Di sini, yang ditekankan adalah bagaimana para perempuan dapat berperan dalam *islâh al-'aqidah*, *islâh al-mu'âmalah*, *islâh al-'ibâdah*, dan *islâh al-ni'amah*.

Organisasi PUI sendiri membuka pintu bagi perempuan PUI untuk menjadi ketua umum pengurus besar PUI jika memang memenuhi syarat, karena dalam PUI sendiri tidak ada aturan yang mensyaratkan harus kaum laki-laki. Tapi dalam sejarahnya, agaknya hal ini memang belum pernah terjadi. Dewasa ini, di jajaran pengurus besar organisasi PUI terdapat seorang perempuan yang menjadi salah satu pengurus harian.

Muslimat Nahdlatul Wathan: Upaya Memajukan Perempuan Lombok

Organisasi ini didirikan oleh Maulana Syeikh di Lombok, Nusa Tenggara Barat. Cikal bakal organisasi ini adalah Nahdlatul Banat Diniyyah Islamiyah yang bergerak dalam pendidikan perempuan. Selain pendidikan itu, NW juga bergerak dalam bidang sosial dan dakwah, seperti aktif dalam sosialisasi program Keluarga Berencana bekerja-sama dengan Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN), pelaksanaan Posyandu, dan PKK.

Muslimat Al-Washliyah: Perempuan dan Dakwah Sosial

Dengan berdirinya al-Jam'iyatu al-Washliyah, beberapa organisasi otonom seperti Muslimat al-Washliyah, Angkatan Puteri al-Washliyah juga berkembang. Muslimat al-Washliyah sampai sekarang terus bergerak pada bidang pendidikan, dakwah dan amal sosial, seperti pengelolaan pendidikan secara formal dan non-formal. Dalam bidang dakwah, organisasi ini dengan rutin melaksanakan 15 pengajian setiap minggu, yang diasuh oleh kader-kader Muslimat al-Washliyah. Selain itu, Muslimat al-Washliyah juga memprakasai pemberian santunan bagi mereka yang yang tidak mampu dan para janda, terutama pada bulan Ramadhan.

Jika dipetakan secara umum ke dalam sayap modernis-tradisionalis, diperoleh data bahwa ormas-ormas Islam yang lebih dekat dengan sayap modernis dalam konteks pergulatannya merespon isu-isu perempuan adalah Persis [di mana Persistri menjadi ujung

tombak dalam merespon isu-isu perempuan], al-Irsyad, Jami'atul Khair, dan seterusnya. Sementara pada sayap lain, yakni sayap tradisional yang lebih dekat pada NU, dapat disebutkan ormas-ormas Islam seperti Mathla'ul Anwar dan Nahdlatul Wathan [dua ormas Islam yang secara keagamaan lebih dekat dengan NU, namun secara politik berafiliasi dengan Masyumi], al-Washliyah, Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), dan sebagainya.

Mewujudkan Keadilan dan Kesetaraan Jender: Perkembangan Mutakhir Kiprah Ormas Islam dalam Gerakan Perempuan Indonesia

Konteks sejarah keterlibatan ormas-ormas Islam dalam meletakkan pondasi awal dalam merespon isu-isu perempuan di Indonesia ternyata memiliki daya kontinuitas [keberlangsungan] dalam konteks gerakan perempuan kontemporer di Indonesia. Ini kemudian menorehkan mazhab tersendiri dalam peta gerakan perempuan kontemporer di Indonesia, yang kemudian disebut secara umum sebagai mazhab feminisme Islam di Indonesia. Penyebutan ini sekadar sebagai distingsi umum untuk membedakan diri dengan 'mazhab-mazhab' yang selama ini sudah terlanjur *established* dalam gerakan perempuan di berbagai belahan dunia, seperti feminisme bermazhab liberal, marxis, sosialis sampai radikal.

Pada tingkat *common vision*, mereka bertemu pada suatu pandangan umum yang sama-sama ingin mewujudkan keadilan dan kesetaraan jender dalam masyarakat. Kendati demikian, titik pijak dan piranti keilmuannya tentu saja berbeda. Feminis Muslim berangkat dari suatu keprihatinan mendalam akan keti-

dakadilan dan ketidaksetaraan gender yang juga tumbuh subur dalam [komunitas] Islam, sehingga—dan ini yang menjadi pembeda utama—mereka memakai pijakan dan piranti Islam untuk melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi Islam yang berperspektif keadilan gender. Feminis Muslim berasumsi bahwa ketidakadilan dan ketidaksetaraan gender dalam Islam juga disebabkan oleh penafsiran-penafsiran keagamaan yang bias gender dan bias patriarkhal, yang tidak saja sarat diskriminasi terhadap perempuan, tapi juga sangat asimetris. Asimetris dalam pengertian bahwa secara paradigmatis, penafsiran keagamaannya terlalu berpusat pada laki-laki. Dan secara operasional pun, kandungannya juga memuat pengertian-pengertian kekelakian. Sementara secara struktural *male bias*, yakni mengandung kepentingan laki-laki. Kutipan panjang feminis Muslim Nurul Agustina di bawah ini, dalam *paper* “Islam dan Feminisme,” semakin memperjelas pandangan di atas:

Secara garis besar [feminisme Islam adalah] ... “kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja, dan dalam keluarga, serta tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah keadaan tersebut... [dengan mengambil teks-teks sakral sebagai dasar pijakannya]. Menurut definisi tersebut, dengan demikian seseorang tak cukup hanya mengenali adanya diskriminasi berdasarkan jenis kelamin, dominasi laki-laki, dan sistem patriarki, untuk bisa disebut sebagai feminis. Ia harus pula melakukan sesuatu untuk menentangnya. Dengan kata lain, pemahaman harus disertai oleh tindakan untuk mengubah kondisi yang merendahkan perempuan. Patriarki, salah satu masalah utama yang di-

hadapi kalangan feminis Islam, dipandang sebagai akar misoginis... Tujuan perjuangan feminis... adalah mencapai kesetaraan, harkat, serta kebebasan perempuan untuk memilih dalam mengelola kehidupan dan tubuhnya, baik di dalam maupun di luar rumah tangga... Tujuannya adalah membangun suatu tatanan masyarakat yang adil, baik bagi perempuan maupun bagi laki-laki, bebas dari penghisapan, bebas dari pengkotakan berdasarkan kelas, kasta, maupun prasangka jenis kelamin... Yang dituntut oleh... kalangan feminis Muslim adalah kesamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan sebagai warga negara di wilayah publik, serta peran komplementer di wilayah domestik (rumah tangga).

Berangkat dari kenyataan diskriminasi, subordinasi dan marginalisasi terhadap perempuan dalam Islam, feminis Muslim justru menggunakan piranti keislaman berperspektif keadilan jender untuk mendekonstruksi teks-teks keagamaan dalam usahanya mewujudkan keadilan dan kesetaraan jender dalam Islam. Feminis Muslim ingin menunjukkan bahwa penafsiran keagamaan yang selama ini menghasilkan produk penafsiran yang kurang bersahabat terhadap perempuan ternyata bisa pula dihasilkan dengan model penafsiran baru yang produk penafsirannya bisa bersahabat terhadap perempuan dalam upaya membangun pola relasi laki-laki dan perempuan secara adil dan setara.

Menghadirkan Perempuan dalam Pusat Kehidupan Laki-Laki.

Metode awal untuk mewujudkan keadilan dan kesetaraan jender dalam Islam justru dengan mengha-

dirikan perempuan dalam pusat kehidupan laki-laki yang selama ini mengalami diskriminasi, subordinasi, marginalisasi, dan domestikasi. Kenyataan itu dibentangkan ke permukaan untuk memperoleh gambaran obyektif perempuan dalam [komunitas] Islam yang selama ini masih mengalami diskriminasi, subordinasi, marginalisasi, dan domestikasi. Feminis Muslim dari berbagai ormas Islam yang berjasa besar dalam pengungkapan soal ini misalnya adalah Masdar F. Mas'udi dan Husein Muhammad yang secara struktural berada di ormas Islam terbesar-NU, dan secara non-struktural berada di luar NU, namun afiliasi keagamaannya tetap ke NU. Dapat dirujuk juga Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid (Forum Kajian Kitab Kuning, FK3), Farha Ciciek (Rahima), Badriyah Fayumi (PUAN), Musdah Mulia (Lembaga Kajian Agama dan Gender, LKAJ), dan ormas Islam Muhammadiyah seperti Syu'bah Asa,⁵² Siti Chamamah Suratno, Siti Ruhaini Dzuhayatin, dan seterusnya. Dalam kaitan ini, feminis Muslim dari berbagai ormas Islam ini memadukan aktivitas intelektual dalam kolaborasinya dengan ormas Islam. Feminis Muslim seperti Masdar F. Mas'udi, Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, Husein Muhammad, Lies Marcoes-Natsir, Farha Ciciek, Badriyah Fayumi, ditambah dengan misalnya Khofifah Indar Parawansa (Muslimat NU), dan Maria Ulfah Anshor (Fatayat NU), tentu saja menjadi sulit dilepaskan dari identitas ke-NU-annya yang melekat pada diri mereka selama ini. Begitu juga sulit memisahkan Chamamah Suratno dan Siti Ruhaini Dzuhayatin dari identitas persyarikatan Muhammadiyah. Artinya di sini, betapa erat hubungan aktivitas intelektual feminis Muslim dengan ormas Islam yang menjadi afiliasi religius keagamaan dari mana mereka berasal. Feminis

Muslim dari berbagai ormas Islam ini secara umum sepakat untuk membongkar diskriminasi perempuan dalam tafsir-tafsir keagamaan dan fiqh, karena diyakini tafsir-tafsir keagamaan dan fiqh tidak saja kurang bersahabat dengan perempuan, tetapi juga seringkali dijadikan legitimasi keagamaan untuk berlaku represif dan otoriter terhadap perempuan.

Karena itu, dengan tetap menghargai kekayaan pandangan dan keragaman ide di kalangan feminis Muslim dari berbagai ormas Islam dan tanpa dimaksudkan sebagai generalisasi ide, bolehlah dikatakan bahwa Masdar F. Mas'udi, Khatib 'Am PBNU—ormas Islam terbesar di Indonesia—yang selama ini juga menjabat sebagai Direktur Pusat Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) yang salah satu program utamanya adalah fiqh *an-Nisa'*—relatif komprehensif menghadirkan sosok perempuan dalam fiqh, yang sering disebutnya dengan kitab kuning.⁵³ Karena fiqh selama ini bercorak patriarkhal, sosok perempuan dalam fiqh pun lebih terpusat dalam kehidupan, yang sepenuhnya berpihak dan menguntungkan laki-laki. Di sinilah para feminis Muslim menghadirkan teks-teks penafsiran keagamaan dan fiqh yang diskriminatif terhadap perempuan, untuk kemudian dibangun pandangan baru yang lebih adil dan setara secara gender, sesuai pesan dasar Islam itu sendiri.

Harga Separuh sebagai Obyek dan Domestikasi Perempuan

Masdar menghadirkan ketidakadilan gender dalam fiqh terhadap perempuan, dalam hal-hal seperti perempuan separuh harga laki-laki, perempuan sebagai obyek, dan sekaligus sebagai makhluk domestik.⁵⁴ Ketiga posisi perempuan ini menjadi representasi dari peng-

gambaran perempuan yang sepenuhnya berada dalam domain sentralisme kehidupan laki-laki, sehingga mengalami ketidakadilan, sebagai obyek dan bahkan mengalami marginalisasi dan domestikasi pada sektor rumah tangga.

1. *Perempuan Separuh Harga Laki-laki*

Dalam lembaran kitab fiqh, posisi perempuan adalah separuh harga laki-laki, yang meliputi:

a. *Masalah Kesaksian Perempuan*

Dalam masalah ini, Masdar berpendapat bahwa harga kesaksian dua orang perempuan sederajat dengan nilai kesaksian seorang laki-laki.⁵⁵ Bahkan, menurut Masdar, ketentuan ini memang disandarkan pada Sûra al-Baqarah: 282,⁵⁶ yang artinya: "...Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tidak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika yang seorang lupa, maka seorang lagi mengingatkannya...".

Pada sisi lain, kesaksian perempuan dibanding laki-laki dalam kasus zina, juga tampak didominasi oleh pihak laki-laki. Abdul Qadir Audah, misalnya, sambil mendasarkan pada pendapat Imam Empat mazhab dan Syi'ah Zaidiyah mengemukakan bahwa empat saksi dalam kasus zina, semuanya harus laki-laki. Sedangkan saksi perempuan dalam kasus zina ini tidak dapat diterima.⁵⁷ Argumentasi yang dikedepankan Abdul Qadir Audah lebih dida-

sarkan pada *nash* al-Qur'ân, yang secara pasti menetapkan bahwa jumlah saksi untuk kasus zina tidak boleh kurang dari empat. Maka, secara kuantitas, bila empat sebagai jumlah (nominal) saksi, hal itu mesti dipenuhi dengan empat saksi pula. Tetapi, bila empat orang saksi itu salah satunya adalah perempuan, maka hal itu tidaklah cukup. Karena, sekali lagi, salah seorang di antara mereka adalah perempuan. Jelas, hal itu berlawanan dengan *nash* al-Qur'ân.

Demikianlah, kesaksian perempuan adalah separuh harga laki-laki. Ibn Hazm pun berkomentar demikian. Pendek kata, kesaksian dua perempuan dalam kasus zina, tegas Ibn Hazm, dapat menggantikan kesaksian (seorang) laki-laki. Dalam konteks ini, bisa diterima kesaksian tiga laki-laki dan dua perempuan, atau dua laki-laki dan empat perempuan, atau semuanya perempuan tanpa menyertakan satu laki-laki pun di antara mereka.⁵⁸

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa harga kesaksian perempuan memang separuh dari laki-laki. Hal ini, menurut pemikir Islam kontemporer Munawir Sjadzali merupakan salah satu bentuk diskriminasi terhadap perempuan.⁵⁹ Bahkan, bukan sekadar pada kasus zina, tetapi juga pada kasus warisan.

b. Masalah Waris bagi Perempuan

Pada kasus warisan ini, perempuan menerima bagian separuh dibanding laki-laki. Pendek kata, formula warisan 2:1 untuk laki-laki. Terhadap masalah ini, Masdar berpendapat:

Dalam hal pembagian waris, seperti diketahui bahwa bagian perempuan adalah separuh bagian ayat al-Qur'ân yang secara eksplisit memang menentukan demikian. "Bagi laki-laki adalah dua bagian ahli waris perempuan" (Q.S., al-Nisâ: 176). Analisis di bidang ini, biasanya dikaitkan dengan tanggung jawab laki-laki untuk memberi nafkah pada keluarga (istri dan anak-anaknya). Sementara perempuan tidak demikian. Maka, meskipun laki-laki mendapat dua bagian, tetapi kotor. Sedang perempuan mendapat satu bagian tetapi bersih.⁶⁰

Berdasarkan pernyataan Masdar di atas, timbul tiga agenda besar. Kenapa anak laki-laki mendapat dua bagian dibanding anak perempuan? Apakah ketentuan itu tidak bersifat diskriminatif? Atau, sesuai doktrin Kitab Suci di atas, dapatkah ditarik kesimpulan bahwa memang nilai anak perempuan separuh anak laki-laki?

Dalam kerangka inilah, ulama memberikan kontribusi pemikiran secara argumentatif perihal laki-laki mendapat dua bagian dibanding perempuan. Memang, perempuan mendapat bagian separuh dari laki-laki menurut Alûsî al-Baghdâdî, karena ia (perempuan) kekurangan akal dan agama;⁶¹ karena kebutuhan mereka terhadap harta lebih sedikit dibandingkan dengan kebutuhan anak laki-laki; karena suami-suami mereka telah menjamin biaya hidup mereka; dan karena nafsu mereka lebih besar sehingga bisa jadi harta menyebabkan mereka lebih *fujûr*.⁶²

Searah dengan pemikiran Alûsî al-Baghdâdî, Sa'id Hawâ pun berperspektif sebagai berikut; bahwa anak laki-laki mendapat bagian lebih dibanding anak perempuan, menurutnya, karena kebutuhan laki-laki terhadap harta jauh lebih besar dibandingkan dengan perempuan. Di samping itu, banyak kewajiban pembiayaan yang harus ditanggung oleh pihak laki-laki, seperti untuk nafkah keluarga, modal kerja, dan bisnis.⁶³

Demikianlah seputar argumen perihal kenapa anak laki-laki mendapat dua bagian dibanding anak perempuan dalam kasus warisan. Lantas, persoalannya adalah apakah formula 2:1 dalam kasus warisan, dapat mencerminkan rasa keadilan?

Menurut Munawir Sjadzali, formula 2:1 pada kasus waris jelas tidak lagi mencerminkan semangat keadilan dalam masyarakat.⁶⁴ Lebih lanjut, mantan Menteri Agama Republik Indonesia selama dua periode (1983-1993) ini berpendapat:

Bahwa dalam pembagian warisan anak laki-laki mendapatkan dua kali lebih banyak dibanding anak perempuan, jelas tidak lagi mencerminkan semangat keadilan untuk masyarakat kita sekarang ini. Hal ini dapat dilihat antara lain dari banyaknya penyimpangan dari ketentuan tersebut, tidak saja oleh anggota masyarakat Islam yang awam dalam ilmu agama, tetapi juga oleh banyak ulama. Seraya tidak melaksanakan hukum *faraidh* Islam, tetapi tidak hendak dikatakan melanggar ajaran Islam,

banyak ulama melakukan *hailah*. Mumpung masih hidup, mereka (ulama, pen.) membagi kekayaan kepada putra-putrinya sebagai hibah, masing-masing mendapat bagian sama besar tanpa diskriminasi berdasarkan jenis kelamin. Satu hal yang tampaknya kurang disadari oleh para ulama tersebut adalah dengan membagi kekayaan kepada putra-putri mereka semasa mereka masih hidup, itu secara tidak langsung bahwa mereka tidak lagi percaya kepada keadilan hukum *faraidh* Islam. Sebab, kalau mereka percaya, tentu mereka tidak akan mengambil tindakan *pre-emptive* seperti itu. Dari segi akidah dan iman, sikap seperti itu merupakan masalah serius dan berbahaya. Juga terkesan sangat janggal bahwa dalam negara yang Undang-undang Dasar dan sistem perundang-undangnya mengakui persamaan antara pria dan wanita,⁶⁵ dan di mana peranan kaum wanita hampir setingkat dengan pria sebagai pencari nafkah untuk keluarga, dalam pembagian warisan justru dibedakan: anak perempuan hanya mendapatkan separuh dari yang diterima oleh anak laki-laki.⁶⁶

Dengan demikian, jelas kiranya bahwa posisi perempuan memang separuh harga laki-laki dalam kasus warisan. Selain ketidakadilan fiqh yang memperlakukan perempuan separuh harga laki-laki, Masdar juga mengemukakan ketidakadilan fiqh yang memposisikan perempuan sebagai obyek laki-laki.

2. Perempuan sebagai Obyek

Memang, posisi perempuan sebagai isteri dalam suatu kehidupan rumah tangga sulit dibantah. Barangkali, pembagian ini merupakan kategori secara kodrati. Artinya, kodrat wanita sebagai isteri, dan pria sebagai suami, secara sosial empirik, telah menjadikan perempuan sebagai obyek laki-laki. Kondisi inilah yang sekian lama direstui oleh Masdar. Lebih lanjut, Masdar mengungkap secara terperinci posisi perempuan sebagai obyek, sebagaimana dibina dan tercermin dalam kitab fiqh.⁶⁷ Hal itu meliputi:

- a. Laki-laki yang berhak menikahi, sedang perempuan yang dinikahi. Mahar sebagai suatu unsur yang dalam tata pernikahan mirip dengan pembayaran harga dalam perdagangan diserahkan lelaki kepada perempuan,⁶⁸ seperti firman Allah dalam Sûra al-Nisâ: 4, yang artinya *"Dan berikanlah mahar kepada istri-istrimu sebagai sedekah..."*.
- b. Karena laki-laki yang bertindak sebagai subyek dalam pernikahan, laki-laki pulalah yang berhak menjadi subyek dalam perceraian, sesuai firman Allah dalam surat al-Thalâq: 1

"Apabila kamu sekalian menceraikan istri-istri kamu, maka ceraikanlah mereka pada saat mereka siap (menghadapi) iddahnya dan hitunglah iddah-nya itu...".

Lebih lanjut, Masdar menjelaskan bahwa hal maksimal yang bisa dilakukan oleh perempuan sebagai obyek adalah mengajukan mosi tidak

percaya kepada *qâdhî*. Baru kemudian, jika alasan dipandang kuat, *qâdhî* bisa memerintahkan sang laki-laki (suami) untuk menjatuhkan talaknya.⁶⁹

- c. Jika talak telah dijatuhkan oleh laki-laki kepada perempuan (istrinya), kemudian laki-laki berhasrat untuk memperistrikannya kembali atau *rujû'*, maka hasrat itu mutlak berjalan, selama masih dalam masa '*iddah*'.⁷⁰ Sementara si perempuan tidak berhak menolaknya, kecuali talak yang baru saja dijatuhkan itu adalah talak *bâ'in*.
- d. Keharusan agama atas perempuan untuk memenuhi permintaan suami, termasuk untuk hal-hal yang menurut agama sunnah dilaksanakan. Misalnya, permintaan suami agar istrinya tidak (lagi) membiasakan puasa (hari) senin-kamis.⁷¹ Terutama permintaan yang berkaitan dengan hasrat seksual, anjuran agama sangat kuat agar si istri rela mengabulkannya.⁷²

Dengan demikian, ketidakadilan (diskriminasi) fiqh terhadap perempuan sebagai obyek laki-laki (suami) semakin sulit dibantah. Bahkan, kondisi ini ternyata membawa implikasi sosiologis pada peran perempuan dalam kehidupan sosial. Ketika laki-laki mendominasi peran di sektor publik, terdapat kesan kuat bahwa posisi perempuan sekadar makhluk domestik *an sich*. Maka, ketentuan fiqh pun secara legal formal ikut serta melegitimasi domestikasi (peran) perempuan di sektor rumah tangga.

3. Perempuan sebagai Makhluk Domestik

Secara umum, mayoritas perempuan tampil sebagai makhluk domestik. Artinya, peran domestik perempuan jauh lebih menonjol dibanding laki-laki, baik sebagai istri maupun ibu rumah tangga. Memang, terdapat banyak faktor yang ikut mempengaruhi peran domestik perempuan itu. Tetapi, salah satu faktor yang sangat signifikan dalam memposisikan perempuan sebagai makhluk domestik adalah fiqh. Artinya, ketentuan fiqh pun ikut melegitimasi secara legal-formal peran domestik perempuan. Ini terbukti, misalnya, dari begitu ketatnya ketentuan fiqh dalam merespon peran perempuan di sektor publik. Alih-alih peran perempuan di sektor publik, fiqh pun tidak memperkenankan istri pergi ke mana pun tanpa seizin suami. Dengan kata lain, fiqh memang lebih memposisikan perempuan hanya sekadar makhluk domestik. Dalam konteks ini, Masdar berkomentar:

Mendukung status perempuan sebagai makhluk domestik adalah kesepakatan kitab fiqh untuk memandang rendah perempuan yang suka berkeluaran di luar rumah, bahkan (termasuk) jika hal itu dilakukan untuk menunaikan shalat di masjid, misalnya. Ada kutipan, yang diklaim sebagai Hadits Nabi SAW., yang mengatakan "suasana di mana seorang perempuan bisa mencapai kedekatan paling tinggi dengan Tuhan adalah ketika ia tafakkur di kamarnya." Sabda lain mengatakan, "shalatnya perempuan di balai rumahnya lebih baik daripada di masjid, shalatnya di bagian dalam rumah lebih baik daripada di balai-balainya, shalatnya di kamar lebih baik daripada di bagian dalam rumahnya".⁷³

Pendek kata, fiqh memberikan legitimasi kuat terhadap peran perempuan di sektor domestik. Hal ini juga tampak pada ketentuan (hukum) fiqh yang tidak memperkenankan perempuan pergi ke mana pun, termasuk ke sektor publik, tanpa seizin suami. Dalam konteks inilah, Syu'bah Asa berko-mentar:

...Fiqh juga tidak memperkenankan seorang istri pergi ke mana pun, termasuk (bahkan) untuk shalat jama'ah di Masjid, yang pemberian izin-nya oleh suami hanya dihukumi sebagai sunnah atau dianjurkan. Dan bila akhirnya ke luar juga, ia mesti disertai seorang *muhrim* (laki-laki yang berdasar hubungan darah, persemendaan atau susuan yang tidak mungkin kawin dengan di-rinya)". "...di bidang peradilan pun, tercapai ijma' bahwa hanya pria yang berhak menjadi hakim. Tapi, variasi pendapat bukan tak diberi-kan: golongan Hanafi mengakui absahnya hakim perempuan dalam peradil-an di luar kasus-kasus *hadd* (masalah perzinaan, tuduhan zina, pencuri-an, perampokan, misalnya). Sementara Ibnu Jarir membolehkan perempuan menjadi hakim untuk kasus apa pun. Tapi, secara empiris bahwa pada akhirnya tidak pernah ada seorang *qadhiyah* (hakim perempuan) dalam sejarah Islam. Semua itu, hanya memperkuat peranan domestik perem-puan dalam gambaran (kitab) fiqh.⁷¹

Secara epistemologis, bisa dipersoalkan kenapa ketentuan fiqh begitu diskriminatif terhadap pe-rempuan? Inilah agenda signifikan yang penting

untuk ditelaah feminis Muslim untuk memperoleh gambaran yang obyektif dan komprehensif mengenai akar sejarah penafsiran-penafsiran keagamaan yang mendiskriminasi perempuan.

Sebab-sebab Diskriminasi Perempuan dalam Fiqh

Sejak awal, sejarah pertumbuhan dan perkembangan wacana fiqh (yakni abad II H) memang sangat jauh dari campur tangan kaum perempuan.⁷⁵ Bahkan, hampir sebagian besar teks keagamaan, khususnya literatur fiqh banyak didominasi oleh pihak laki-laki, sehingga dalam literatur hukum Islam kontemporer, dikenal istilah fiqh patriarki. Yakni, konstruksi fiqh sebagai wujud teks-teks keagamaan, yang penuh dominasi dan aturan dari pihak laki-laki. Dalam kondisi demikian, Masdar berpendapat bahwa bagaimanapun, tidak bisa ditutup-tutupi adanya bias gender di dalam penafsiran agama yang selama ini didominasi oleh kaum laki-laki.⁷⁶

Secara ilustratif, dapat diberikan contoh menarik adanya bias gender (kelelakian) para ulama dalam menafsirkan teks-teks keagamaan.⁷⁷ Salah satunya adalah yang berkenaan dengan hak menuntut ilmu. Dalam sabdanya, Nabi SAW menegaskan "*menuntut ilmu itu wajib atas umat Islam, baik laki-laki maupun perempuan*". Sabda Nabi SAW yang secara radikal telah mendorong pengurangan kaum perempuan hanya sebagai makhluk domestik ini telah diamalkan dengan baik oleh umat manusia di masa Rasul. Dengan anjuran menuntut ilmu, berarti terbuka ruang publik (*public sphere*) sebagai ajang kehidupan manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Karena itu, semakin luas

ilmu seseorang semakin luas pula ajang pengalaman yang dibutuhkan. Dengan demikian, membatasi ruang gerak wanita hanya dalam tembok rumah tangga, dan menganggapnya sebagai dogma agama, jelas tidak berdasar.⁷⁸ Karena itu, apa yang didobrak oleh pendiri Muhammadiyah, Ahmad Dahlan, dalam konteks ke-indonesiaan dengan memberikan ruang yang bebas, adil, dan setara bagi laki-laki dan perempuan untuk menuntut ilmu, jelas merupakan usaha awal yang berkesinambungan dalam mewujudkan keadilan dan kesetaraan jender, sebagaimana halnya ditegaskan dalam sabda Rasul.

Lebih jelas dan terperinci, dapat didokumentasikan aktivitas keilmuan perempuan, dari zaman ke zaman semakin menurun drastis, yakni:

Pada generasi sahabat Nabi, tercatat 1232 perempuan yang aktif di kancah keilmuan (dalam hal ini periwayatan *Hadîts*), tetapi angka itu pada zaman *tabi'în* menurun sampai tinggal 150 orang. Dan, pada zaman *tabiut tabi'în* lebih kecil lagi, yakni 50 orang. Pada akhirnya, dirasa keilmuan dari zaman ke zaman kian kosong dari peran perempuan. Dan akhirnya, sebagaimana yang diketahui, di antara sekian ratus ribu ulama, hanya beberapa gelintir saja dari kalangan perempuan. Itu pun dengan prestasi keilmuan yang bisa dibilang tidak seberapa. Tampak bahwa di sana ada sabda dari para ulama yang meskipun tidak dikatakan, tetapi secara sistematis dan ketat dipraktikkan, yakni menuntut ilmu bagi perempuan pada dasarnya tidak lagi diperlukan. Secara eksplisit, sebagian ulama berpengaruh menilainya *makrûh-tahrîm*.⁷⁹

Demikianlah, kiprah keilmuan perempuan dari zaman ke zaman semakin berkurang. Padahal, pada generasi awal, perempuan begitu aktif menekuni dunia

keilmuan. Buktinya, pemikir perempuan terkemuka, Ruth Roded memberikan informasi akurat perihal banyaknya ahli hukum dari kalangan perempuan. Misalnya, ada figur 'Âisyah, Amra binti Abd al-Rahmân, Hafshah binti Sirîn, dan wanita-wanita lain dari generasi pertama dan kedua, yang terkenal sebagai ahli hukum, dan dilukiskan memberikan fatwa dalam masalah-masalah hukum.⁸⁰

Demikian pula, pada abad ke-4 H/ke-10 M, di Baghdad terdapat dua perempuan yang memiliki kapasitas keilmuan tinggi dalam memberikan fatwa, yakni Umm 'Isâ binti Ibrâhîm (w. 328 H/939 M) dan Amah al-Wâhîd (w. 377 H/987 M). Adapun Amah adalah putri dari hakim Abû Abdallah al-Husayn al-Muhâmilî. Di samping belajar dari ayahnya, Amah juga mempelajari secara mendalam fiqh mazhab Imam Syâfi'î dan peraturan-peraturan kompleks tentang pewarisan dan perhitungan bagian ahli waris.⁸¹

Seorang ahli hukum perempuan terkemuka dapat pula diilustrasikan dalam biografi Fâthimah dari Samarkand yang hidup di Aleppo pada abad 6 H/ 12 M. Fâthimah ini belajar masalah hukum mazhab Hanafi yang dituturkan oleh ayahnya dan menghafal kompilasi-kompilasi Hadîts karya ayahnya. Dia menikah dengan murid ayahnya, yang terkenal dengan risalah tentang inovasi hukum. Meskipun demikian, penulis biografi Fâthimah mengatakan bahwa keahlian Fâthimah di bidang hukum sedemikian tinggi, sehingga bila suaminya memberikan pendapat hukum, dia akan mengoreksi kekeliruan suaminya. Dan, suaminya sendiri tunduk pada keputusan Fâthimah.⁸²

Harus diakui bahwa Ruth Roded pernah merekam kepeloporan perempuan di pentas sejarah Islam. Bukan sekadar kepeloporan perempuan di bidang

hukum, Hadīts, tasawuf, tetapi juga kepeloporan perempuan yang sempat belajar dan menjadi guru dari ulama-ulama terkemuka. Bahkan, Ibn Hajar sendiri, menurut Ruth Roded, pernah belajar kepada 53 wanita.⁸³ Begitu pula Imam Syâfi'î yang pernah belajar kepada seorang ulama perempuan terkemuka bernama Nafisah binti al-Hasan Zayn bin al-Hasân bin 'Alî bin Abî Thâlib (145-208 H). Imam Ibn Hanbal juga pernah tercatat mengunjungi Nafisah untuk bertukar pikiran.⁸⁴

Demikianlah prestasi gemilang kaum perempuan di pentas sejarah Islam. Tetapi sayangnya, prestasi intelektual mereka, akibat ideologi patriarki yang menguasai perempuan dan sekaligus mendumestikannya di sektor domestik, mengakibatkan perempuan kurang produktif dalam menciptakan teks-teks keagamaan. Sebaliknya, penciptaan teks-teks keagamaan penuh didominasi oleh pihak laki-laki. Akibatnya, perempuan bukan sekadar semakin menurun drastis dari zaman ke zaman, tetapi juga menanggung akibat atas penafsiran teks-teks keagamaan yang didominasi oleh kaum laki-laki.⁸⁵

Dalam konteks inilah, dipandang perlu untuk memberikan ruang bagi ulama perempuan untuk lebih aktif lagi memasuki wacana keagamaan sebagai penyeimbang peran keulamaan laki-laki yang selama ini telah mendominasi keseluruhan wacana itu.⁸⁶ Hal ini sama sekali bukan bermaksud meragukan aspek integritas keulamaan laki-laki, tetapi lebih sebagai sebuah proses penyadaran bahwa yang lebih tahu aspirasi perempuan pada dasarnya adalah perempuan sendiri, termasuk aspirasi yang harus tertuang dalam ketentuan fiqh keagamaan.⁸⁷ Sekadar contoh, ada sebuah riwayat sebagai berikut:

Bahwa suatu ketika dalam khutbahnya di depan khalayak, Khalifah Umar r.a. mendesak kepada kaum perempuan agar menurunkan tarif maharnya yang terlalu tinggi. Segera seorang perempuan mengangkat tangannya, "Wahai Umar, Allah SWT telah mengizinkan-nya, mengapa engkau melarangnya?" sergah perempuan itu sambil membacakan firman Allah yang berbunyi: "Kalian telah memberikan istri-istri kalian maskawin yang banyak, maka janganlah kalian mengambil kembali barang sedikit pun juga" (Surâ, al-Nisâ': 20). Umar terdiam sejenak, dan berkata, "Engkau benar, Umar yang salah".⁸⁸

Hal itu sekadar contoh kecil betapa pentingnya ulama perempuan lebih aktif lagi dalam memasuki wacana keagamaan, sehingga proses perumusan fiqh yang cenderung subordinatif terhadap kaum perempuan dapat dihindarkan. Mungkin, ide itu tepat sebagai agenda di masa depan, tetapi kondisi fiqh saat ini yang telanjur memperlakukan perempuan separuh harga laki-laki, perempuan sebagai obyek, sekaligus sebagai makhluk domestik, mesti direkonstruksi untuk menuju fiqh perempuan baru yang berperspektif keadilan.

'Uqûd al-Lujjâyn dalam Kritik Feminis Muslim

Karena itu, penafsiran teks-teks keagamaan dan fiqh yang kurang bersahabat terhadap perempuan secara umum "dipersoalkan secara tajam" (reinterpretasi atau rekonstruksi) oleh feminis Muslim dari berbagai ormas Islam. Di samping Masdar F. Mas'udi dan Husein Muhammad dari ormas Islam NU, di luar jalur struktural NU yang ternyata juga menjadi pewarna *main-*

stream keadilan jender dalam ormas Islam NU, Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid dan kawan-kawan mempersoalkan secara kritis-argumentatif Hadîts-Hadîts yang penuh misoginis (kebencian) terhadap perempuan sebagaimana termaktub dalam kitab *Syarh 'Uqûd al-Lujjayn fî Bayân Huqûq al-Zawjayn*.

Seperti diketahui, kitab *Syarh 'Uqûd al-Lujjayn fî Bayân Huqûq al-Zawjayn* karya Muhammad Ibn Umar al-Banteny al-Jawy (1230/1813-1316/1898) merupakan salah-satu kitab yang dianggap sarat nuansa ketidakadilan jender, terutama dalam pola relasi suami istri. Padahal, kitab ini diajarkan dan ditransmisikan secara kontinu dalam pesantren, sehingga semakin melanggengkan pola ketidakadilan jender dalam hubungan suami-istri.

Sadar akan hal tersebut, para feminis Muslim di Indonesia yang berafiliasi ke ormas Islam terbesar-NU melakukan telaah kritis (*takhrîf*) atas Hadîts-Hadîts yang terdapat dalam kitab *'Uqûd al-Lujjayn*. Dari *takhrîf al-Hadîts*, ditemukan 26 Hadîts lemah (*dla'îf*) dan 35 Hadîts palsu (*mawdu'*) dari sekitar 120-an Hadîts dalam kitab *'Uqûd al-Lujjayn*. Dalam ilmu Hadîts, riwayat yang tidak ada sumbernya dianggap sama dengan Hadîts palsu (*mawdu'*); artinya, Hadîts-Hadîts tersebut tidak boleh dijadikan argumen agama.

Menyikapi Hadîts-hadîts yang lemah, palsu, dan tidak ada sumbernya di atas, feminis Muslim kemudian melakukan *ta'liq*: suatu metode berpikir dan berkomentar secara kritis-argumentatif terhadap pemikiran Syaikh Nawâwî. *Ta'liq* juga terutama dilakukan terhadap Hadîts-Hadîts yang sanadnya dinilai *shahîh*, tetapi matannya dianggap bisa memunculkan pemikiran yang diskriminatif terhadap perempuan, dengan cara mengungkapkan Hadîts-Hadîts *shahîh* lain yang

isinya lebih adil jender, termasuk ayat-ayat al-Qur'ân, analisis kebahasaan, dan fakta-fakta sejarah yang menunjukkan kesalahpahaman terhadap perempuan.

Salah satu model metode *ta'liq* dan *takhrîj al-Hadîts*, dapat disimak pada periwayatan 'Abd Allah bin Mas'ûd r.a.—seperti dimuat Syeikh Nawâwî dalam kitabnya—tentang sabda Nabi SAW, yang artinya, "*siapa saja perempuan yang diajak suaminya ke tempat tidur, lalu ia menunda-nunda hingga suaminya tertidur, maka ia dilaknat Allah*". Setelah metode *ta'liq wa takhrîj* diterapkan, tidak ditemukan riwayat Ibn Mas'ûd tersebut. Ada memang matan lain yang diriwayatkan oleh al-Thabrânî dalam *al-Awsath* (Juz. IV, h. 542, no. 4393) dan *Mu'jam al-Kabîr* dari Ibn 'Umar melalui jalur Ja'far bin Maisyarah al-Asyjà'î dari ayahnya dengan redaksi dan arti yang berbeda: "*Allah melaknat wanita-wanita yang menunda-nunda, ketika diajak suaminya ke tempat tidur. Ia (istri) berkata: nanti saja, sehingga suaminya tertidur nyenyak*". *Hadîts* ini disebutkan oleh al-Haitsâmî dalam kitab *Majma'* (Juz. IV, h. 299). Menurut al-Haitsâmî, Maisyarah adalah perawi yang *dlâ'if*. Al-Haitsâmî juga tidak menemukan keterangan yang menyebutkan bahwa ayah Maisyarah mendengarkan *Hadîts* dari Ibn 'Umar. Ibn Abî Hâtim bertanya kepada ayahnya tentang *Hadîts* ini, lalu dijawab bahwa *Hadîts* ini *bâthil* (*'Illal al-Hadîts*, al-*Hadîts* no. 1226). Menurut Ibn al-Jawzî dalam kitab *al-'Ilal al-Mutanahiyah* (Juz I, h. 140), *Hadîts* ini tidak *shahîh*. Jadi, *Hadîts* ini masuk kategori *mawdu'û*.

Itulah salah satu contoh metode *ta'liq wa takhrîj al-Hadîts*, yang selama ini diterapkan feminis Muslim dalam mengkaji Kitab *'Uqûd al-Lujjayn*. Tergabung ke dalam wadah *Forum Kajian Kitab Kuning* (FK3)—forum yang afiliasi religius-keagamaannya terarah ke

NU—feminis Muslim itu kemudian menuangkan hasil kajian, pemikiran kritis, dan gugatan halusnyanya yang tajam dan mendalam terhadap kitab *'Uqûd al-Lujjain*, melalui penerbitan kembali konsep itu dalam bahasa Arab berjudul, *Ta'liq wa Takhrîj 'ala Syarh 'Uqûd al-Lujjain fî Bayân Huqûq al-Zawjayn* (diterbitkan oleh FK3, Jakarta, 2000) dan ke dalam edisi bahasa Indonesia, *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqûd al-Lujjain*, diterbitkan oleh LKiS bekerjasama dengan The Ford Foundation dan FK3, tahun 2001.

Semua paparan di atas menunjukkan tentang bagaimana cara dan kinerja intelektual feminis Muslim yang terkolaborasi dengan ormas Islam-NU berupaya membongkar ketidakadilan dan ketidaksetaraan jender dalam penafsiran teks-teks Islam, justru dengan menggunakan perspektif keislaman yang berkeadilan jender. Dengan dekonstruksi, lalu rekonstruksi ulang, feminis Muslim yang terkolaborasi dalam ormas Islam mendapatkan pandangan baru yang lebih adil dan setara secara jender dalam pola relasi laki-laki dan perempuan dalam konteks keislaman dan keindonesiaan.

Konteks kolaborasi feminis Muslim dengan ormas Islam dalam merespon isu-isu jender dewasa ini dapat dirujuk pada penelitian mutakhir Andrée Feillard. Sekitar bulan Oktober dan November 1995, Andrée melakukan wawancara terhadap dua puluh tiga tokoh perempuan Muslim terpilih di Indonesia. Mereka meliputi para tokoh yang semuanya Muslim, baik dari organisasi-organisasi yang berbasis Islam [ormas-ormas Islam] maupun dari LSM yang tidak secara spesifik berbasis Islam. Para tokoh yang diwawancarai tersebut dipilih untuk mewakili kepentingan dan tingkat aktivitas mereka dalam organisasinya. Semua masalah yang diajukan menyangkut isu-isu jender, mulai dari

soal aborsi, kehamilan tak dikehendaki, seks sebelum nikah, pendidikan seksual, model Timur Tengah dan model Barat sampai soal poligami.⁸⁹ Sebagai gambaran umum, hasil penelitian Andrée dapat dipetakan sebagai berikut.⁹⁰

Aborsi. Terdapat konsensus umum di kalangan ormas Islam bahwa secara prinsipil aborsi merupakan hal yang dilarang oleh agama. Meskipun demikian, masih terdapat beberapa kondisi tertentu yang memperbolehkannya. Misalnya, soal manakah yang lebih didahulukan antara nyawa ibu atau anak, maka para pemimpin ormas Islam setuju dengan aborsi kalau memang dimaksudkan untuk menyelamatkan nyawa dan kehidupan ibu daripada untuk si janin.

Kehamilan tak diharapkan. Perempuan dari ormas Islam berpendapat bahwa setelah anak lahir dari kehamilan yang tak diharapkan, mereka harus segera dinikahkan. Argumen yang dipakai kalangan [ormas] Islam tradisional mengenai soal ini lebih praktis daripada pertimbangan agama, yakni pernikahan akan melindungi si anak dan memberikan status sebagai ahli waris serta terhindar dari pengalaman yang menyakitkan. Perempuan NU memang lebih keras lagi tentang soal ini, yakni lebih baik menjaga dan mengurus si anak. Muhammadiyah menganggap anak yang dilahirkan dari kehamilan yang tak dikehendaki adalah "anak zina". Untuk itu, para pemimpin Muhammadiyah mewajibkan pernikahan dilakukan dua kali; pertama sebelum kelahiran dan kedua setelah kelahiran si bayi. Hubungan seksual dilarang antara dua pernikahan ini. Tetapi, para tokoh yang lebih muda agak berbeda melihat masalah ini. Mereka menyatakan bahwa pernikahan pertama (yang dilakukan hanya untuk 'tutup malu') tidak perlu dilangsungkan.

Seks pranikah. Beragam pendapat soal ini: mulai dari tokoh Muhammadiyah yang mengatakan seks pranikah merupakan "dosa besar" hingga pendapat yang mengatakannya sebagai "zina dan harus dikawinkan", sebagai mana yang diungkap oleh salah seorang ketua Fatayat NU. Kebanyakan dari mereka hanya mengatakan seks pranikah sebagai hal yang "dilarang agama". Yang lain ada yang berpendapat, "lebih baik tidak melakukan itu karena dapat dieksploitasi menjadi kawin paksa". Pandangan yang lebih liberal mengatakan "hal itu boleh saja asalkan terdapat kesepakatan yang sama dan kesadaran penuh atas konsekuensinya".

Pendidikan Seks. Tokoh-tokoh ormas Islam dari Aisyiyah, Nasyiatul Aisyiyah, Fatayat, dan IAIN menyetujui adanya pendidikan seks di sekolah. Namun, Zakiah Daradjat, anggota MUI, dan Ketua Muslimat tidak setuju soal ini, karena siswa dapat terdorong untuk mencoba dan mempraktekkan hubungan seksual. Meskipun demikian, Daradjat mengatakan bahwa apabila pendidikan seks itu diberikan, hal itu harus dilakukan oleh guru biologi yang mempunyai pengetahuan agama yang baik.

Bukan Timur Tengah atau Barat. Kritik tentang Barat dan Timur Tengah dapat dirangkum dalam beberapa kalimat saja: Barat telah berjalan jauh dalam hal kebebasan seksual, sedangkan Timur Tengah terlalu meletakkan perempuan secara inferior (di dunia ketiga). Tidak ada satu pun yang lebih baik dari keduanya, dan perempuan Indonesia sedang mencari jalan tengahnya.

Poligami. Hampir seluruh responden yang diwawancarai, baik yang setuju maupun yang tidak, memberikan pernyataan yang tegas bahwa poligami tidak

menjadi persoalan mereka, karena dalam keluarga mereka tidak ada praktek poligami. Mayoritas perempuan menolak poligami dengan alasan mendasar bahwa akan sangat mustahil untuk memperlakukan beberapa istri secara adil. Banyak di antara mereka yang merasa berkecil hati (*discouragement*) atas poligami yang dilakukan Nabi. Di antara generasi intelektual muda, persoalan menentang poligami bukan persoalan 'egoisme' ataupun persoalan perlakuan yang adil (*equal*), melainkan lebih sebagai suatu elaborasi yang melihat bahwa poligami sebagai tindakan yang salah (*anachronical*). Dari 23 perempuan yang diwawancarai Andrée, hanya satu yang membuat apologi (alasan pembenar) tentang poligami. Namun demikian, ia menyetujui poligami hanya apabila karena alasan solidaritas sosial, bukan untuk memuaskan perilaku fisik (*physical attraction*).

Dari semua uraian di atas, kiranya cukup jelas adanya akar sejarah yang panjang mengenai keterlibatan ormas Islam dalam merespon isu-isu jender di Indonesia. Respon, baik melalui wacana kritis maupun aksi konstruktif terhadap isu-isu jender dalam bingkai keislaman dan keindonesiaan, ternyata terus berputar progresif mengalami keberlangsungan dalam konteks gerakan feminisme Islam dewasa ini. Terwujudnya keadilan dan kesetaraan jender di Indonesia, memang menjadi misi suci gerakan feminisme Islam ini sesuai misi suci Islam itu sendiri.

Catatan

1. Margot Badran, "Feminism", dalam John L. Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), Jilid II, hal. 19.
2. Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, (London: Routledge, 2001), hal. 2
3. Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, (Oxford: Blackwell, 1992).
4. Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam*, (Yale: Yale University Press, 1992).
5. Asghar Ali-Engineer, *The Rights of Women in Islam*, (London, Routledge, 1992).
6. Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text From a Women Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999).
7. Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar'ah*, (Kairo: 'Ayn Syam, 1899).
8. Johan Hendrik Meuleman, "Analisis Buku-Buku Tentang Wanita Islam yang Beredar di Indonesia", dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: INIS, 1993), hal. 175-205.
9. Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, (Bandung: Mizan, 1997).
10. Sinta Nuriyah dkk., *Wajah Baru Relasi Suami Istri: Telaah Kitab 'Uqûd al-Lujjain*, (Yogyakarta: LKiS bekerjasama dengan FK3 dan Ford Foundation).
11. Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami*, (Jakarta: LKAJ bekerjasama dengan SP dan TAF, 1999).
12. Farha Ciciek, *Ikhtiar Mengatasi Kekerasan dalam Rumah Tangga*, (Jakarta: LKAJ bekerjasama dengan SP dan TAF, 1999).
13. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS bekerjasama dengan Rahima dan Ford Foundation, 2001).
14. Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam: Sebuah Dokumentasi*, (Bandung: Mizan, 2001).
15. Jarot Wahyudi, "Nyai Ahmad Dahlan: Penggerak Perempuan Muhammadiyah", dalam Jajat Burhanudin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2002), hal. 47.
16. Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-Kemungkinannya", dalam Lies

- M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, *Wanita Islam Indonesia*, hal. 129.
17. Suratmin, *Nyai Ahmad Dahlan: Amal dan Perjuangannya*, (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1990), hal. 70.
 18. Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan", hal. 130.
 19. Empat tahapan "ideologi perempuan" Aisyiyah ini mengikuti periodisasi yang dibuat Kuntowijoyo.
 20. Siti Chamamah Suratno, "Meningkatkan Potensi Wanita dalam Upaya Menyukkseskan PJP II: Tinjauan atas Peranan Muhammadiyah dalam Pembangunan Bangsa dari Sisi Konsep Islam, Wanita, dan Masa Depan," *Berita Resmi Muhammadiyah*, No. 24/1880-1995, Dzulhijjah 1415/Mei 1995, hal. 40-41.
 21. Lihat *Aisyiyah*, (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Aisyiyah, 1990), hal. 33.
 22. Taufik Abdullah, "Kilasan Sejarah Pergerakan Wanita Islam di Indonesia," dalam Lies M. Marcoes-Natsir & Johan Hendrik Meuleman, *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, hal. 78.
 23. Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Adab al-Mar'ah fi al-Islam*, (Yogyakarta, 1982).
 24. Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-Kemungkinannya," dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, hal. 132.
 25. Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Adab al-Mar'ah fi al-Islam*, hal. 55.
 26. Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-Kemungkinannya," hal. 133
 27. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*, (Cambridge: Polity Press, 1992).
 28. Anthony Giddens, *The Third Way, The Renewal of Social Democracy*, (Polity Press, 1998), hal. 65.
 29. Ratna Megawangi, "Perkembangan Teori Feminisme Masa Kini dan Mendatang Serta Kaitannya dengan Pemikiran Keislaman" dalam Nurhadi M. Musawir (ed.), *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah: Almanak Muhammadiyah Tahun 1997 M./1417-1418 H*, (Yogyakarta: Lembaga Pustaka dan Dokumentasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1996), hal. 77-8.
 30. M. Amin Abdullah, "Perkembangan Pemikiran Islam dalam Muhammadiyah, Perspektif Tarjih Pasca Muktamar ke-43" dalam Nurhadi M. Musawir (ed.), *Dinamika Pemikiran Islam*

dan Muhammadiyah: *Almanak Muhammadiyah Tahun 1997 M./1417-1418 H*, hal. 60.

31. Siti Chamamah Suratno, "Meningkatkan Potensi Wanita dalam Upaya Menyukkseskan PJP II," hal. 49.
32. Sachiko Murata, *The Chinese Gleams of Sufi Light*, (New York Press, 2000).
33. Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-Kemungkinannya," hal. 133.
34. Aisyah Hamid Baidlowi, "Profil Organisasi Wanita Islam: Studi Kasus Muslimat NU," dalam Lies M. Marcoes-Natsir & Johan Hendrik Meuleman, Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, hal. 85.
35. Aisyah Hamid Baidlowi, "Profil Organisasi Wanita Islam: Studi Kasus Muslimat NU," hal. 86.
36. Aisyah Hamid Baidlowi, "Profil Organisasi Wanita Islam: Studi Kasus Muslimat NU," hal. 86.
37. Aisyah Hamid Baidlowi, "Profil Organisasi Wanita Islam: Studi Kasus Muslimat NU," hal. 88.
38. Aisyah Hamid Baidlowi, "Profil Organisasi Wanita Islam: Studi Kasus Muslimat NU," hal. 89.
39. Aisyah Hamid Baidlowi, "Profil Organisasi Wanita Islam: Studi Kasus Muslimat NU," hal. 89.
40. Aisyah Hamid Baidlowi, "Profil Organisasi Wanita Islam: Studi Kasus Muslimat NU," hal. 92.
41. Aisyah Hamid Baidlowi, "Peran dan Tanggung Jawab dalam Pemberdayaan Kaum Perempuan," dalam Lily Zakiah Munir (ed.), *Memposisikan Kodrat*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 128.
42. Andrée Feillard, "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam: Sebuah Proyeksi dan Pemaparan Data," dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Menakar Harga Perempuan, Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 222.
43. Andrée Feillard, "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam," hal. 222-223.
44. Andrée Feillard, "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam," hal. 222-223.
45. Andrée Feillard, "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam," hal. 223-224.
46. Andrée Feillard, "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam," hal. 224-225.

47. Andrée Feillard, "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam," hal. 226 .
48. Lies M. Marcoes-Natsir, "Profil Organisasi Perempuan Islam Indonesia: Studi Kasus Persistri," dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, *Perempuan Islam Indonesia dalam Kajian Teks tual dan Kontekstual*, (Jakarta: INIS, 1993), hal. 99.
49. Lies M. Marcoes-Natsir, "Profil Organisasi Perempuan Islam Indonesia: Studi Kasus Persistri," hal. 99.
50. Lies M. Marcoes-Natsir, "Profil Organisasi Perempuan Islam Indonesia: Studi Kasus Persistri," hal. 101.
51. Lies M. Marcoes-Natsir, "Profil Organisasi Perempuan Islam Indonesia: Studi Kasus Persistri," hal. 101.
52. Syu'bah Asa, "Wanita: di Dalam dan di Luar Fiqih," *Pesantren*, No. 2 Vol. VI, (Juni, 1989), hal. 8-9.
53. Secara definitif, kitab kuning adalah buku-buku klasik berisikan tafsiran dan penjabaran ajaran Islam yang ditulis oleh para ulama dengan pola pikir dan format pra-modern. Akan tetapi, kitab kuning yang dimaksud Masdar, dispesifikasikan sebagai kitab yang secara populer dan meluas dipakai oleh kalangan kiai atau ulama tradisional, dalam mentabligkan agamanya kepada umat. Lihat Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning," dalam Mansour Fakih, (et. al.), *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), Cet. Ke-1, hal. 167.
54. Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning," hal. 169-175.
55. Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning," hal. 170.
56. Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning," hal. 170.
57. Abdul Qadir Audah, *al-Tasyri' al-Jinâ'i al-Islâmî bi al-Qanûn al-Wad'i*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1992), juz II, cet. ke-2, hal. 410.
58. Abdul Qadir Audah, *al-Tasyri' al-Jinâ'i al-Islâmî bi al-Qanûn al-Wad'i*, hal. 411.
59. Diskriminasi terhadap perempuan yang dikemukakan Munawir Sjadzali, juga berpusat pada masalah kesaksian perempuan. Memang, menurut Munawir Sjadzali bahwa dalam perkara pidana, kesaksian perempuan tidak diterima sama sekali. Meskipun dalam perkara perdata kesaksian perempuan dapat diterima, tetapi kesaksian dua orang perem-

- puan sama nilainya dengan seorang pria. Lihat, Sukidi, "Ke Arah Rekonstruksi Fiqh Perempuan," *Kompas*, Nopember 1997; Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 6.
60. Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning," hal. 170-171.
 61. Sayang sekali Alûsî al-Baghdâdî tidak menyebutkan argumen secara normatif, misalnya al-Qur'ân atau al-Hadîts. Tetapi penulis memperoleh terjemahan al-Hadîts yang diriwayatkan oleh Abû Sa'id al-Khudrî. Ia berkata: "Rasulullah berangkat ke tempat shalat pada hari Idul Adha atau Idul Fitri dan berjumpa dengan para wanita, Beliau berkata: "Wahai wanita...Tidak pernah saya lihat wanita yang kurang akal dan agamanya, yang lebih dapat meluluhkan hati laki-laki yang kokoh perkasa daripada salah seorang di antaramu." Mereka bertanya: "Di mana letak kekurangan akal dan agama kami ya Rasulullah?" Beliau menjawab: "Bukankah kesaksian seorang wanita itu setara dengan separuh kesaksian laki-laki?" Mereka berkata: "Betul". Rasulullah berkata: "Itulah kekurangan akalnya. Bukankah bila wanita sedang haid tidak shalat dan tidak berpuasa?" Mereka menjawab: "Betul". Rasulullah berkata: "Begitulah kekurangan agamamu". (H.R. Bukhari dan Muslim). Terjemahan Hadîts ini mengutip Abd al-Halîm Muhammad Abû Syuqqah, *Jati Diri Wanita Menurut al-Qur'ân dan Hadîts*, terjemahan Mujiyo, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 280.
 62. Abû al-Fâdhî Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd Affandî al-Alûsî al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm al-Sab'î al-Matsânî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), jilid II, hal. 217.
 63. Sa'id Hawa, *al-Asâs fî al-Tafsîr*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 1989), jilid II, cet. ke-2, hal. 1008.
 64. Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, hal. 7.
 65. Menurut Munawir Sjadzali bahwa Undang-Undang Dasar dan sistem perundang-undangan di negara Indonesia, sangat menjunjung tinggi persamaan (hak dan kewajiban) antara pria dan wanita. Hal ini, misalnya tercermin pada UUD 1945 pasal 6 ayat (1). Ditegaskan bahwa jabatan presiden atau kepala negara harus orang Indonesia asli. Jadi, tegas Munawir, tidak ada persyaratan jenis kelamin. Berarti jabatan tertinggi di negara ini, juga terbuka bagi kaum wanita, asalkan orang Indonesia asli. Demikian juga dalam seluruh sistem perundang-undangan Indonesia, sama sekali tidak ada diskriminasi atas dasar jenis kelamin. Bahkan sebaliknya, kaum pria dan wanita mempunyai hak dan tanggung

- jawab yang sama besar dalam bernegara. Lihat Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, hal. 4.
66. Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, hal. 7-8.
 67. Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, hal. 7-8.
 68. Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, hal. 7-8.
 69. Dalam konteks ini, Masdar juga menjelaskan bahwa mosi tidak percaya ini pun hanya merupakan kreasi fiqh Indonesia yang dikenal dengan istilah *rafâ'*. Mekanismenya, dalam akad nikah setiap mempelai laki-laki diminta untuk membuat janji bahwa kalau dalam jangka waktu tertentu secara sengaja dirinya mengabaikan kewajiban-kewajibannya terhadap sang istri, maka yang tersebut terakhir berhak mengajukan protesnya kepada qadhi untuk, kalau perlu, memaksa suami menjatuhkan talak atasnya. Sementara dalam fiqh, satu-satunya jalan bagi istri untuk menuntut cerai adalah khulu', yakni tuntutan cerai dengan membayar uang dalam jumlah tertentu kepada suami. Sekali lagi, itu pun kalau suami bersedia.
 70. Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning," hal. 158.
 71. Perintah ini sesuai Hadits Nabi SAW, yang artinya berbunyi: "Tidaklah halal bagi seorang istri berpuasa sunnah sementara suami ada di rumah, kecuali atas izinnya." (H.R. Bukhari dan Muslim).
 72. Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning," hal. 158.
 73. Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning," hal. 176.
 74. Syu'bah Asa, "Wanita: di Dalam dan di Luar Fiqh," hal. 8-9.
 75. Faisar Ananda Arfa, "Debat di Sekitar Hari Lahir Hukum Islam", *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV, (April 1995), hal. 52.
 76. Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. ke-2, hal. 50.
 77. Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, hal. 56.
 78. Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, hal. 57.
 79. Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, hal. 57.
 80. Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para*

Penulis Biografi Muslim, (Bandung: Mizan, 1995), cet. ke-1, hal. 148.

81. Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, hal. 149.
82. Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, hal. 149.
83. Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, hal. 125.
84. Abdul Rasul Hasan al-Gaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), Cet. Ke-1, h. 70
85. Abdul Rasul Hasan al-Gaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, hal. 57.
86. Abdul Rasul Hasan al-Gaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, hal. 67.
87. Abdul Rasul Hasan al-Gaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, hal. 68.
88. Abdul Rasul Hasan al-Gaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, hal. 68.
89. Andrée Feillard, "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam," hal. 226.
90. Andrée Feillard, "Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam," hal. 228-241.

Isu Jender dan Jawaban Ormas Islam I: KEPEMIMPINAN

SALAH satu doktrin Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW adalah aktualisasi identitas kaum perempuan. Rekonstruksi dan reposisi identitas yang dilakukan Nabi Muhammad SAW telah melahirkan satu pandangan yang memberikan warna kehidupan perempuan dalam kesetaraan martabat dengan kaum laki-laki. Namun sayangnya hal ini tidak berlangsung lama. Pada periode setelah Nabi, ide mulia itu mengalami reduksi. Masa Khalifah 'Umar, misalnya, ada pelarangan bagi *Umm al-Mu'minîn* (para istri mendiang Nabi) untuk melakukan ibadah haji. Tentu saja tindakan Umar ini menimbulkan kegalauan dan memicu protes *Umm al-Mu'minîn*. Larangan itu baru efektif dicabut pada masa Khalifah Utsmân yang mengizinkan kembali mereka untuk menunaikan ibadah haji. Pada perkembangan kekhalifahan selanjutnya, peran perempuan dalam wilayah publik semakin menyurut. Ini terlihat jelas misalnya ketika Dinasti Abbasiyah berkuasa. Sejak masa itu, sejarah Islam, seperti diungkapkan oleh Elizabeth Fox Genovese, digambarkan sebagai periode di mana laki-laki berperan dalam pencitraan dan penciptaan teks-teks keagamaan; dan keadaan itu terus berlanjut hingga abad ke-18.¹

Pada sisi lain, pada masyarakat Barat abad ke-19 dan awal abad ke-20, keinginan untuk mengedepan-

kan perubahan sistem sosial, seperti keinginan untuk memiliki 'hak untuk memilih' (*the right to vote*) menjadi isu paling penting dari gerakan feminisme. Benih-benih pemikiran feminisme mendapatkan momentum pada 1960-an saat Betty Friedan menerbitkan buku *The Feminine Mystique* (1963) yang dianggap menjadi salah-satu *milestone* bagi feminisme liberal. Pada titik ini, isu-isu yang dikedepankan terfokus pada penghilangan peran domestik perempuan yang dipandang sebagai penindasan dan penghapusan sistem patriarkhal yang kuat.² Menurut Showalter, wacana yang menginginkan perubahan nasib perempuan kembali menghangat di awal 1970-an. Saat itu sekelompok feminis di London cenderung tidak lagi mempersoalkan isu-isu lama seperti *patriarchal* atau *sexist*, tetapi lebih tertarik pada wacana kemitraan sejajar lebih luas yang dikenal dengan istilah *gender discourse*.³

Dapat disaksamai bahwa pada periode ini, secara umum, pelbagai aliran feminisme, terutama feminisme radikal, berpendapat bahwa segala pemilikan pribadi seperti pria memiliki perempuan adalah sumber penindasan. Karena itu asumsinya, jika sistem pemilikan ini diganti dengan sistem tanpa kelas, maka akan tercapai keadilan. Pada titik ini dapat dipahami jika jargon-jargon yang populer, seperti ibu rumah tangga adalah perbudakan, heteroseksual adalah perkosaan, dan penentangan terhadap pernikahan, dapat dianggap sebagai bentuk 'perlawanan' mereka terhadap konsepsi tradisional yang dianggap bertanggung jawab terhadap penindasan perempuan. Tentu saja, dalam sebuah konstelasi yang cukup patriarkhal pada waktu itu lontaran ide-ide tersebut mendapat reaksi penolakan dari kaum tradisional, sehingga ujung-ujungnya gerakan feminisme itu dikategorikan sebagai bentuk budaya tandingan (*counter-culture*).⁴

Dalam konteks dunia Muslim secara umum, munculnya pemikiran feminisme dan gerakan perempuan di Barat memberi inspirasi bagi munculnya gerakan serupa, termasuk juga di tanah air. Harus dicatat pula bahwa di Indonesia, gerakan feminisme mengalami proses adaptasi sesuai dengan konteks sosial budaya dan sistem nilai yang merupakan faktor-faktor penting bagi gerakan tersebut. Di sini, dalam konteks adaptasi pada masa tertentu tersebut, para penganjur feminisme lebih memberikan penekanan pada upaya komitmen dan peran kodrati perempuan dalam rangka memperkuat institusi keluarga. Namun, pada gilirannya, ketika Indonesia mengalami proses transformasi budaya yang sedemikian deras yang salah-satunya disebabkan oleh semakin banyak kualitas dan kuantitas kaum perempuan terdidik, maka kaum perempuan tanah air mengadopsi 'kacamata' feminisme yang lebih kentara sebagai wacana gerakan mereka. Dan perkembangan inilah yang kemudian mendapat respon baik dalam bentuk penerimaan maupun penolakan dari ormas Islam Indonesia.

Dalam kerangka itu, buku yang merupakan hasil penelitian Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta ini menghadirkan potret dan gambaran respon yang diberikan oleh ormas-ormas Islam di tanah air. Penelitian itu sendiri dilakukan di beberapa propinsi seperti Sumatera Utara, Sumatera Barat, DKI Jakarta, Jawa Barat, Banten, Jawa Tengah, Jawa Timur, Kalimantan Selatan, Nusa Tenggara Timur (NTB), dan Sulawesi Selatan. Yang menjadi pertanyaan di sini adalah sejauh mana pemahaman kaum Muslimin di tanah air terhadap isu perempuan dalam tradisi Islam? Apakah doktrin yang mereka persepsikan sesuai dengan praktek ordiner yang berlaku secara

umum di masyarakat? Untuk itu wawancara dengan tokoh-tokoh ormas Islam secara umum yang berpengaruh di wilayah-wilayah tersebut dilakukan. Selain itu, tokoh-tokoh dari beberapa organisasi perempuan (yang biasanya berafiliasi pada satu ormas Islam tertentu) seperti Aisyiyah (Muhammadiyah), Muslimat Nahdlatul Ulama (NU), Persistri (Persis), Perempuan PUI, Muslimat Nahdlatul Wathan (NW), Muslimat al-Washliyah dan lain-lain menjadi perhatian utama dalam penelitian ini.

Setara tapi Beda: Argumen Teologis Kepemimpinan Perempuan

Kaum feminis Muslim secara umum sepakat bahwa sistem patriarkhal yang sudah begitu mengakar di masyarakat memang dipengaruhi oleh doktrin agama yang mensubordinatkan perempuan di bawah superioritas laki-laki. Pandangan ini memang bisa jadi benar tetapi pada saat yang sama bisa juga salah. Sebab dalam tradisi doktrin Islam sendiri, ide egalitarianisme al-Qur'ân yang menjunjung tinggi persamaan laki-laki dan perempuan seringkali berbenturan dengan sifat ordiner masyarakat Islam yang cenderung patriarkhal. Al-Qur'ân pada dasarnya memberikan justifikasi yang sangat jelas tentang kesejajaran antara laki-laki dan perempuan. Beberapa ayat al-Qur'ân dapat dikutip di sini, seperti laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah (Sûra al-Dzâriyât: 56; al-Hujurât: 13; al-Nahl: 97), sama-sama sebagai khalifah (Sûra al-An'âm: 165 dan al-Baqarah: 30), sama-sama menerima perjanjian primordial (Sûra al-A'râf: 172). Namun, pada kenyataannya, kadangkala landasan normatif dan ideal ini berhadapan dengan realitas

sejarah yang nyata-nyata berseberangan dengan ayat-ayat itu. Dan hal ini menjadi argumen pembenar atas 'tuduhan' para feminis terhadap kecenderungan patriarkal doktrin Islam itu sendiri.

Oleh karena itu, pandangan ormas-ormas Islam tentang posisi perempuan yang ditelusuri melalui survey PPIM UIN Jakarta sedikit-banyak membuktikan kecenderungan di atas. Secara normatif dapat disimpulkan bahwa kaum Muslimin dan ormas-ormas Islam memiliki cara pandang bahwa perempuan pada dasarnya sama dengan laki-laki. Pendapat Baroroh Baried, Wakil Ketua Aisyiyah layak untuk dikutip di sini. Berdasarkan Sûra al-Dzâriyât: 56 yang menyatakan bahwa *"jin dan manusia hanya Aku ciptakan untuk menyembah Aku (Allah),"* Baroroh Baried mengisyaratkan bahwa perempuan, sebagai manusia, adalah sejajar dengan laki-laki dan keduanya diperintahkan untuk beribadah kepada Allah. Keduanya diberi pedoman untuk memenuhi fungsi masing-masing sebagai hamba-Nya. Perempuan maupun laki-laki, menurutnya, tidak dituntut untuk melakukan hal-hal yang di luar kemampuan dan ini sesuai dengan Sûra al-Baqarah: 286, bahwa *"Allah tidak membebani seseorang melebihi kemampuannya."* Karena itu, Baroroh menambahkan bahwa penghargaan terhadap prestasi dan penghormatan terhadap perempuan tidak bisa dibedakan dan itu sesuai dengan Sûra al-Hujurât: 13.⁵

Berkenaan dengan peran dan fungsi yang dimainkan oleh perempuan dan laki-laki, beberapa ormas Islam memiliki pandangan yang kurang-lebih monolitik. Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang diwakili oleh pandangan Huzaimah Tahido Yanggo, menyatakan bahwa derajat perempuan adalah sama dengan laki-laki, dan perbedaan antara keduanya hanya pada

fungsi utama dari masing-masing jenis sesuai dengan kodratnya seperti melahirkan, menyusui, dan sebagainya.⁶ Hal ini juga diamini oleh Rifyal Ka'bah dari Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) yang berpendapat bahwa Islam pada prinsipnya tidak membedakan laki-laki dan perempuan dalam hal kewajiban kepada Allah dan kewajiban terhadap masyarakat. Betapapun begitu DDII menekankan ada perbedaan keduanya, yang oleh DDII disebut sebagai 'diferensiasi peran'.⁷

Kembali ke Huzaimah lebih lanjut. Baginya, ajaran Islam menyatakan bahwa perempuan itu *partner* pria, bukan berada di bawahnya dan bukan yang harus diperintah. Hubungan keduanya lebih merupakan kerjasama. Di sini, menurutnya, ada perbedaan dalam memahami kesetaraan jender di Indonesia. Kesetaraan itu dibatasi oleh agama yang mengharuskan sifat keperempuanan muncul dan ini yang membuat konsep jender di tanah air tidak sama dengan jender yang ada di Barat.⁸

Hal yang sama juga diungkap oleh Ruwaida Sam-suardi, Wakil Ketua II Aisyiyah Kalimantan Selatan. Menurut Ruwaida, emansipasi sebagaimana dipahami di Barat tidak memiliki dasar yang kuat dalam ajaran agama Islam. Ia beralasan:

Karena bagaimanapun juga kita ini dengan pria memiliki perbedaan kodrat dan berdasarkan al-Qur'ân. Kalau kita ini sebagai orang Islam harus taat. Itu berarti kita ini sebagai orang Islam harus taat. Jadi, emansipasi itu kemitrasejajaran perempuan dengan laki-laki, memang harus ada, tapi dalam batas-batas kodrat keperempuanan kita.⁹

Huzaimah dan Ruwaida juga memberikan pandangan yang relatif sebangun dalam memahami Sûra al-Nisâ': 34, *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'*. Bagi Huzaimah ayat tersebut lebih berhubungan dengan kehidupan rumah tangga, bukan dalam kehidupan bermasyarakat. Ruwaida menambahkan bahwa kata *qawwâmûna* dalam ayat tersebut bukan berarti menguasai tetapi menafkahi perempuan. Jadi, tanggung jawab ekonomi dan rumah tangga, menurut Ruwaida, ada pada pundak laki-laki (suami).

Lebih lanjut, betapapun perempuan dipandang sama dengan laki-laki, tetapi mereka harus mempertimbangkan juga kodratnya sendiri. Ini terungkap dari pendapat Mastiah Masri, anggota senior Aisyiyah Kalimantan Selatan. Mastiah pada dasarnya setuju bahwa *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* berarti perempuan 'dikuasai laki-laki' dan dalam konteks itu, laki-laki adalah kepala keluarga yang bertanggung jawab dalam masalah keluarga.¹⁰ Tetapi hal tersebut harus sesuai dengan hak dan kodratnya yang tidak bisa dipaksakan. Baginya, tindakan menguasai yang benar menurut al-Qur'ân' dan al-Hadîts adalah tidak melampaui atau melangkahi hak dan kodrat yang didasarkan kepada kedua sumber itu. Jika sudah melampaui, si perempuan boleh tidak menuruti. Hal yang sama juga diungkap oleh Chairiah, Ketua Wilayah Nasyiatul Aisyiyah Kalimantan Selatan bahwa perempuan dan laki-laki memang mempunyai hak yang sama sepanjang tidak menyalahi ajaran al-Qur'ân dan al-Hadîts, seperti hak pendidikan dan kerja karena keduanya secara fisik memiliki kekurangan dan kelebihan. Karena itu ayat *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* tidak boleh diartikan secara sempit dari satu sudut saja. Kata "*qawwâmûn*" di atas mungkin bisa diartinya 'mengua-

sai' dalam hal-hal tertentu seperti mencari nafkah bagi keluarga dan karena itu sang istri harus patuh kepada suami sepanjang ia tidak menyalahi aturan agama Islam.¹¹

Lalu apakah ayat *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* semata-mata mengatur hubungan perempuan-laki-laki dalam keluarga? Persistri, organisasi perempuan Persatuan Islam (Persis), sebagaimana dikatakan oleh Aisyah Wargadinata, melihat ayat ini memiliki cakupan yang lebih luas dan berlaku tidak hanya di rumah tangga, tetapi juga di masyarakat dan pemerintahan. Aisyah percaya bahwa keduanya (perempuan dan laki-laki) harus saling melengkapi.¹² Betapapun begitu, Aisyah condong mengutamakan kepemimpinan laki-laki sesuai dengan bunyi leksikal ayat di atas. Sebab menurutnya:

Bahwa laki-laki-lah yang berhak menjadi pemimpin sebab dari dulu tidak ada nabi perempuan. Perempuan itu emosional, dan kodrat membatasi aktivitas perempuan.¹³

Hal senada juga dinyatakan Toha Kahfi, Sekretaris I Pengurus Pusat Persis. Ia menandakan bahwa tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Malah, ungkap Toha, status perempuan itu lebih tinggi daripada laki-laki dalam urusan keluarga. Tetapi dalam kaitannya dengan kehidupan kepemimpinan negara ada aturan tersendiri, dan hal itu bukan urusan perempuan, karena dalam hal tersebut dituntut pemimpin yang lebih baik dan ahli.¹⁴ Toha mengkritik kesalahpahaman ide jender yang menurutnya menuntut persamaan seperti perempuan bekerja. Akibat dari kesalahpahaman terhadap ide jender itu, Toha menyatakan:

Ibu-ibu jadi tidak mau di rumah saja. Ibu-ibu dihan-tam dengan menggunakan jender... didorong untuk memberontak pada suami. Kondisi tersebut sengaja di-ramaikan oleh para pendukung jender. Padahal Islam juga sangat mendukung jender dalam kaidah, batas, dan rambu-rambu yang dibenarkan. Di Persis lebih me-nekankan budaya Timur yang lebih banyak Islam. Ma-suk budaya Barat akan lain pengertiannya terhadap jender.¹⁵

Lebih lanjut, pandangan Persatuan Umat Islam (PUI) tentang perempuan menarik untuk disimak. Menurut Dedi Ismatullah, Sekretaris Jenderal Pengurus Besar PUI, pada dasarnya al-Qur'ân tidak membeda-kan hak kompetisi antara perempuan dan laki-laki dalam bidang ekonomi, sosial-budaya dan kepemim-pinan.¹⁶ Dedi percaya bahwa konsep *tawâzun* dalam Islam meliputi ide kesetaraan betapapun harus diga-risbawahi bahwa memang ada beberapa hal yang ber-beda antara laki-laki dan perempuan seperti dalam hal fisik. Menurutnya, bisa saja aspek budaya disa-maratakan, tetapi tetap saja ada perbedaan antara pan-dangan Islam dan Barat mengenai hal tersebut.¹⁷ Ber-kaitan dengan ayat *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'*, Dedi berpendapat bahwa ayat itu memberikan pene-kanan kepada pihak mana yang lebih memiliki ke-mampuan untuk memimpin. Jika dalam rumah tangga perempuan lebih mampu mengatur urusan rumah tangga daripada suaminya, dialah yang menjadi *qawwâm*.¹⁸

Dengan nada yang hampir sama, H.O. Boman Ruk-mantara, Wakil Sekretaris Jenderal Mathla'ul Anwar (MA), menyatakan bahwa pandangannya tentang ayat *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* sedikit-banyak berkaitan

pada persoalan 'perasaan saja'. Maksudnya, bahwa dalam kepemimpinan secara umum di Indonesia, laki-laki memang mempunyai peran yang lebih dominan, baik dalam rumah tangga maupun masyarakat. Namun, hal itu tidak berarti bahwa perempuan merupakan 'kawula' atau abdi laki-laki. Jika laki-laki menjadi imam atau kepala keluarga, hal tersebut tidak berarti perempuan dijajah laki-laki.¹⁹

Pandangan di atas kurang lebih sejalan dengan Ahmadiyah sebagaimana diungkap oleh Suryama Ali Mukhayat, Sekretaris Tarbiyah Dewan Pimpinan Lajnah Imaillah Indonesia (DPLI) Ahmadiyah.²⁰ Bagi Suryama, kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama karena Allah hanya melihat ketakwaan manusia semata dan tidak memandang jenis kelamin. Memang kedudukan perempuan dan laki-laki adalah sama asalkan tetap dalam batas-batas yang tidak meninggalkan apa yang disebut sebagai *pardah*. Menurutnya, *pardah* adalah batas dinding pemisah antara pria dan perempuan.²¹

Sementara itu Abdullah Gymnastiar, Pemimpin Pesantren Daarut Tauhid Bandung berpendapat bahwa perempuan merupakan bagian dari kekuatan riil Islam. Tetapi AA Gym, demikian sapaan akrabnya, kurang setuju dengan istilah kesetaraan jender. Yang ada adalah 'proporsionalisme' dan itulah yang dimaksud dengan ayat *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'*. Karena itu baginya, tidak ada yang harus disetarakan sebab semuanya sudah berimbang di mata Allah. Menurut AA Gym, yang penting adalah saling melengkapi pada posisi-posisi yang tepat.²²

Penolakan, jika boleh dikatakan demikian, terhadap gagasan kesetaraan jender disampaikan oleh Faruk Zein Bajebir, Ketua Umum Dewan Pengurus Pusat

al-Irsyad al-Islamiyah. Baginya, emansipasi perempuan itu memang tidak ada dan justru konsep itu pada dasarnya merendahkan derajat perempuan itu sendiri. Pandangan al-Irsyad tentang kedudukan perempuan, menurut Faruk, adalah pandangan yang sesuai dengan al-Qur'an dan Hadits yang sangat menjunjung derajat perempuan. Faruk setuju dengan pandangan bahwa urusan publik, seperti mencari nafkah adalah tanggung jawab laki-laki. Sementara perempuan harus mengurus masalah rumah tangga.²³ Menambahkan Faruk, Husein Masykati, Sekretaris Jenderal DPP al-Irsyad, menyatakan:

Antara laki-laki dan perempuan dari segi status tidak ada perbedaan. Laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama. Begitu juga dalam hukum, mereka sejajar dan akan mendapatkan imbalan yang sama sesuai dengan perbuatannya. Yang membedakan laki-laki dan perempuan itu adalah identitas. Sebab secara fisik, sosiologis, dan biologis mereka berbeda. Identitas itu berhubungan dengan kepribadian, di mana laki-laki dan perempuan memiliki fitrahnya yang berbeda masing-masing.²⁴

Pada sisi lain, Ustadz Fauzan Fuad berpendapat agak moderat. Bagi Fauzan, kesetaraan jender pada dasarnya bisa diterima. Tetapi pada saat yang sama perlu ada batasan. Menurutnya:

Ide kesetaraan itu ingin menyetarakan apa, kan baru bisa menyatakan yang berat diterima di sini kan. Sebatas yang saya lihat, kalau pembagian tugas itu sudah ada dan berlaku cuma barangkali ide itu tidak familiar di telinga masyarakat. Meskipun tidak tercatat dalam

AD/ART tapi tetap saja muslimat diminta usulnya ketika ada sidang pleno PB dan biasanya yang lebih didegar itu yang dari muslimat.²⁵

Sementara itu, Muslimat al-Washliyah, sebagaimana diungkap oleh Rohani, justru berusaha memposisikan perempuan dalam aktivitas yang tinggi di tengah masyarakat. Ia berharap dengan belajar politik mereka diharapkan dapat memimpin masyarakat dan bangsa secara luas. Sementara posisi perempuan untuk visi ke depan, menurut Rohani, memiliki peran dalam semua segi kehidupan. Karena sebenarnya mereka punya peranan yang sangat mulia baik di rumah tangga, masyarakat maupun instansi-instansi. Mereka dituntut berkualitas dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan. Hal ini sesuai dengan firman Allah Sûra Âli 'Imrân: 110, "*kalian adalah sebaik-baiknya umat yang dikeluarkan untuk manusia.*"²⁶

Hal yang sama ditekankan H.M. Ramli, Wakil Ketua Muhammadiyah Kalimantan Selatan. Seperti halnya pandangan di atas, kedudukan perempuan sama dengan laki-laki sebagaimana Islam mendudukan keduanya. Dalam al-Qur'ân, orang mukmin laki-laki dan orang mukmin perempuan, sebagian dari mereka menjadi pemimpin. Yang membedakannya, lanjut Ramli, terletak pada 'kekhasan-kekhasan' perempuan itu sendiri yang berbeda dengan laki-laki seperti kemampuannya dalam mengatur masalah domestik rumah tangga. Dalam pada itu, menurut Ramli, adalah salah jika ayat *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* diartikan sebagai menguasai perempuan.²⁷

Pernyataan al-Qur'ân bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan perlu diletakkan dalam konteks tertentu yang sangat mungkin berada dalam

pengecualian. Muhammad Ahmad, Ketua Umum Dewan Pengurus Pusat Ikatan Masjid/Musholah Mutta-hidah (IMMIM), berpandangan bahwa kata *qawwâmûn* pada dasarnya memang sebagai kepala rumah tangga. Jadi suami itu sebagai kepala dalam rumah tangga. Namun, jika suami hanya seorang sopir misalnya sementara istrinya seorang dokter, maka kata *qawwâmûn* di situ merupakan simbol saja.²⁸ Lebih lanjut, menurut Pengurus DPP IMMIM yang lain, Abbas Saleng, perempuan itu sangat terhormat bahkan dilindungi oleh laki-laki sebagaimana termaktub dalam ayat *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* tersebut. Artinya, setiap laki-laki harus menghormati dan melindungi perempuan, karena semua manusia dilahirkan dari perempuan. Oleh karena itu, kata Abbas Saleng, laki-laki dan perempuan itu sama. Cuma ada beberapa perbedaan yang prinsip, misalnya laki-laki mempunyai intelek yang lebih tinggi dibanding perempuan.²⁹ Dan perbedaan intelektualitas ini juga dinyatakan oleh Ruwaida Samsuardi, Wakil Ketua Aisyiyah Kalimantan Selatan, yang menyatakan bahwa kemampuan akal perempuan adalah setengah akal laki-laki. Bagi Ruwaida, dalam berbagai hal laki-laki lebih menggunakan akalnya sedangkan perempuan lebih dikuasai oleh emosinya.³⁰

Masalah derajat dan kemuliaan menjadi perhatian Ramli Abdul Wahid, Wakil Ketua Dewan Fatwa Pengurus Besar al-Washliyah. Ramli sepakat bahwa sebenarnya perempuan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki. Hanya saja harus digarisbawahi bahwa ada perbedaan di antara keduanya. Hak-hak perempuan bisa saja diterima sejauh tidak mengurangi kewajiban perempuan dalam kegiatan rumah tangga dan tidak menurunkan derajatnya.³¹ Ia mengungkapkan:

Secara umum dalam Islam, ada perbedaan laki-laki dan perempuan. Hal itu berasal dari masalah kodrat. Sementara masalah kodrat berpengaruh pada psikologis. Psikologis sangat berperan dalam menghadapi kehidupan. Bagaimanapun ini berpengaruh pada aspek hukum yang diikuti oleh Islam. Ini justru tidak dapat diterima oleh kaum feminis.³²

Dengan demikian, dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa berbagai ormas Islam secara normatif memandang posisi perempuan sama dengan laki-laki, tetapi pada saat yang sama mereka mencatat adanya perbedaan antara keduanya dalam hal 'kodrat'. Secara leksikal, kata 'kodrat' berasal dari bahasa Arab *qadara*, yang berarti berkuasa mengerjakan sesuatu, membagi sesuatu menurut porsi, dan memendekkan atau membatasi atau sifat yang asli atau bawaan. Menurut Nasaruddin Umar kodrat perempuan tidak mesti selalu diasosiasikan dengan sesuatu yang penuh daerah terlarang.³³ Pandangan stereotip terhadap kodrat perempuan, menurut Nasaruddin, menimbulkan polemik dalam berbagai bidang. Ia menjelaskan bahwa dalam ilmu-ilmu sosial terdapat dua teori besar yang menerangkan penyebab munculnya pandangan tersebut, yaitu teori *nature* dan *nurture*. Teori pertama beranggapan bahwa ketimpangan peran sosial antara laki-laki dan perempuan bersumber dari kekhususan komposisi kimia dalam tubuh (*body chemistry*) dan struktur anatomi biologi kedua jenis makhluk tersebut. Nasaruddin mencontohkan bahwa hormon testosteron lebih banyak dalam darah laki-laki dibanding perempuan; sedangkan sebaliknya hormon estrogen lebih banyak dikandung dalam darah perempuan dibanding laki-laki. Sedangkan teori kedua, yakni *nurture* (kebu-

dayaan), ungkap Nasaruddin, melihat bahwa khususnya komposisi kimia dan struktur biologi perempuan yang berbeda dengan laki-laki lebih ditentukan oleh lingkungan budaya, dan faktor pada gilirannya menentukan status dan peran sosial yang dimainkan perempuan dalam masyarakat.³⁴

Lebih lanjut, menurut Nasaruddin, selain kedua teori tersebut, ada teori yang menjelaskan perbedaan status dan peran tersebut disebabkan oleh interaksi dari berbagai faktor, termasuk dalam teori ini yang bersifat *historis-teologis*, yakni teori yang beranggapan bahwa sejak semula status perempuan lebih rendah daripada laki-laki dengan menelusuri asal-usul kejadian dan citra perempuan (Hawa) sebagai subordinasi dari kaum laki-laki.³⁵

Sementara kodrat menurut Muhammad Nasikhuddin Badri, Sekretaris I Pengurus Besar Nahdlatul Wathan (PBNW), terletak pada keberadaan perempuan yang dikaitkan dengan kegiatan, profesi, dan pekerjaannya sendiri. Adalah di luar kodrat dan sifat perempuan kalau ia melakukan kegiatan seperti menjadi atlet angkat besi.³⁶ Karena itu, Nasikhuddin Badri berpendapat bahwa emansipasi perempuan itu tetap harus dalam batas-batas kodrat, di mana seorang perempuan itu wajar menduduki suatu tempat yang memang sesuai dengan kodratnya misalnya menjadi sekretaris perusahaan. Tapi jika kodratnya dilanggar, sebagai contoh, seorang perempuan itu memakai *kathok* (celana pendek) atau bermain sepak bola, maka pada dasarnya ia sudah melanggar kodrat itu sendiri.³⁷

Dapat dilihat dari penjelasan di atas bahwa pandangan ormas-ormas Islam secara normatif mengacu pada semangat persamaan antara perempuan dan laki-laki sebagaimana diungkap oleh al-Qur'ân. Hanya saja

secara historis dan ordiner, teks-teks Kitab Suci itu lebih banyak ditafsirkan dalam bahasa patriakhal yang cenderung menguntungkan kedudukan laki-laki. Sebagai contoh, berkenaan dengan hal itu, pendapat yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki harus kembali disaksamai.³⁸ Sebab penafsiran tentang ayat dalam Sûra al-Nisâ': 1, *yâ ayyuhâ al-nâs ittaqû rabbakum al-ladzi khalaqakum min nafs wâhidah*, memunculkan tafsir yang juga tidak seragam (*ikhtilâf*). Huzaimah Tahido Yanggo, anggota MUI Pusat, dengan tegas mengungkapkan hal tersebut.

Kalimat itu mempunyai dua maksud: ada yang mengatakan bahwa *nafs wâhidah* itu adalah Adam. Penafsiran ini didasarkan pada Hadîts, *khuliqnâ min dzî al-'ayn a'wat* (perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok). Jadi Hawa diciptakan dari Adam. Sedangkan ada juga yang menafsirkan kalimat itu dengan 'zat yang satu' atau 'zat yang 'sama'. Artinya, kalau Adam diciptakan dari tanah, maka Hawa pun sama.³⁹

Oleh karena itu diperlukan pemahaman kembali terhadap konsep penciptaan perempuan dalam tradisi Islam. Quraish Shihab pernah mencoba melakukan reinterpretasi itu. Berdasarkan penjelasan pelbagai interpretasi para *mufasssir*, Quraish berpendapat:

Kita dapat berkata bahwa tidak ada satu petunjuk yang pasti dari ayat al-Qur'ân yang dapat mengantarkan kita untuk menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk, atau bahwa unsur penciptaannya berbeda dengan laki-laki. Ide itu, seperti ditulis Rasyîd Ridlâ

dalam tafsirnya *al-Manâr*, timbul dari ide yang termak-tub dalam Perjanjian Lama... Bahkan kita dapat berka-ta bahwa sekian banyak teks yang mendukung penda-pat yang menekankan persamaan unsur kejadian Adam dan Hawa dan persamaan kedudukannya.⁴⁰

Lebih lanjut Quraish berkesimpulan bahwa perem-puan adalah *syaqâ'iq al-rijâl* (saudara-saudara sekan-dung laki-laki) sehingga kedudukannya dan hak-hak-nya hampir dapat dikatakan sama.⁴¹

Hal yang senada juga dinyatakan oleh Masdar Farid Mas'udi. Bagi Masdar, kata *qawwâmûn* dalam ayat *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* bukan berarti laki-laki menjadi pemimpin bagi perempuan melainkan ia (laki-laki) itu lebih berperan sebagai 'pendukung' dan 'penegak' atas hak-hak dan martabat perempuan de-ngan kelebihan yang ada padanya dan dengan nafkah yang diberikan kepada perempuan.⁴² Untuk itu, Mas-dar juga berusaha menawarkan suatu pendekatan yang baru berupa 'lapis-lapis tata nilai' dalam mema-hami teks-teks suci tersebut. Menurutnya, lapis-lapis tata nilai itu terbagi atas tata nilai fundamental (*fun-damental values*) dan nilai-nilai yang bersifat instrumen-tal (*instrumental values*). Dalam lapisan nilai-nilai fun-damental antara laki-laki dan perempuan tidak ada perbedaan yang substansial. Perbedaan baru muncul pada lapisan nilai aplikatif dan kontekstual dan hal tersebut lebih disebabkan oleh latar belakang budaya, sosial, dan sebagainya. Mengutip pendapat Mahmûd Thâhâ, Masdar menyatakan bahwa masalah-masalah yang cenderung mensubordinatkan perempuan (seperti nilai kesaksian perempuan, jumlah warisan bagi pe-rempuan) merupakan produk ayat-ayat *madaniyah* yang bersifat kondisional.⁴³ Hal ini, menurutnya, tentu

saja kurang menguntungkan bagi perempuan. Padahal secara historis, kultur Islam terbukti lebih apresiatif terhadap persoalan perempuan dibandingkan wilayah kultur yang lain.

Ya tapi Sulit: Kepemimpinan Perempuan Pengalaman Indonesia

Dalam perjalanan sejarah Indonesia, pergerakan perempuan sudah ada semenjak awal abad ke-20 yang ditandai dengan munculnya Aisyiyah Muhammadiyah dan Perempuan Taman Siswa yang masing-masing menjadi *prototype* organisasi perempuan bercorak keagamaan dan lintas agama. Organisasi-organisasi semacam itulah yang kemudian mengambil inisiatif bersama untuk mengadakan Kongres *Perempoean Indonesia* pada 20-24 Juli 1935. Menurut J.M. Pluvier, seperti dikutip Taufik Abdullah, warna pergerakan perempuan Indonesia pada waktu itu lebih memprioritaskan urusan keperempuanan semata. Namun dalam perkembangannya, mereka juga menjadi 'komplemen' dari pergerakan rakyat kaum laki-laki yang menuntut kemerdekaan.⁴⁴

Setelah masa kemerdekaan, upaya mendefinisikan peran dan misi gerakan perempuan mulai terlihat semakin jelas. Dalam konteks ini, pergumulan tentang kepemimpinan perempuan yang dikaitkan dengan doktrin-doktrin agama menjadi salah-satu isu yang sering diangkat ke permukaan dan dalam beberapa hal menimbulkan 'ketegangan' tersendiri. Situasi ini, mengutip istilah Taufik Abdullah, tampaknya selalu ditemukan dalam sejarah ketika doktrin agama dikaitkan dengan hal-hal tertentu, yang dalam hal ini adalah tentang kepemimpinan perempuan.⁴⁵

Secara doktrinal, memang ditemukan beberapa alasan religius yang 'menolak' kepemimpinan perempuan. Quraish Shihab, mengemukakan tiga alasan yang melarang keterlibatan kaum perempuan dalam masalah kepemimpinan, terutama dalam kepemimpinan politik, yakni *pertama*, ayat al-Qur'ân yang berbunyi *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'*; *kedua*, al-Hadits yang menyatakan bahwa akal perempuan kurang dibandingkan dengan akal laki-laki; dan yang *ketiga* adalah al-Hadits yang berbunyi, *lan yaflaha qawm lau amarahum imra'ah*.⁴⁶

Dalam perspektif di atas, penolakan beberapa ormas Islam terhadap kepemimpinan perempuan di Indonesia dapat dipahami. Kebanyakan mereka di satu pihak menerima eksistensi kepemimpinan perempuan, tapi di pihak lain dibatasi pada urusan domestik saja atau dibolehkan pada urusan publik dengan sebuah tuntutan adanya 'syarat' atau dalam 'keadaan tertentu' saja.

Hal tersebut dapat terlihat dari temuan wawancara dengan beberapa tokoh Muslim yang aktif dalam beberapa ormas Islam di tanah air. Di Nahdlatul Wathan (NW), sebagai misal, kaum perempuan hanya bisa memimpin organisasi perempuan yang mereka miliki, yakni Muslimat NW. Hal ini, menurut Ustadz Fauzan Fuad, karena tradisi kepemimpinan di Nahdlatul Wathan (NW) sama dengan di Nahdlatul Ulama (NU) yang secara implisit tidak memberikan 'ruang' terhadap kepemimpinan perempuan itu. Walaupun ada peluang, bagi perempuan untuk menjadi pemimpin NU tetap saja sulit.⁴⁷ Selain itu, sebagaimana diungkapkan oleh Setiahati, Ketua II Muslimat Nahdlatul Wathan (NW), kepemimpinan perempuan memang dibolehkan tetapi ada batasan. Lebih jauh, menurut Setiahati,

Muslimat NW didirikan agar perempuan yang berpendidikan memiliki wadah untuk memimpin sesama muslimat, dan bukan memimpin muslimin.⁴⁸ Dalam konteks ini, tidak mengherankan jika menyangkut kepemimpinan negara, misalnya, ormas-ormas Islam cenderung memberikan kesempatan kepada laki-laki. Hal ini terungkap dari pendapat Rohani, Ketua Umum Muslimat al-Washliyah. Ia menuturkan bahwa kepemimpinan negara harus diserahkan kepada laki-laki, karena:

Kaum laki-laki masih banyak yang mampu. Sedang untuk menjadi wakil, tidak mengapa dan [itu] dibolehkan. Mulai presiden, gubernur, bupati, dan seterusnya diutamakan laki-laki. Sebaliknya kalau perempuan punya kemampuan silahkan dan itu tidak keliru, namun hanya sebatas wakil saja. Dengan demikian akan dapat menyeimbangkan jalannya roda kepemimpinan suatu bangsa. Ibarat seekor burung punya dua sayap. Sayap kanan dan sayap kiri berfungsi secara bersama-sama.⁴⁹

Hal senada dikemukakan oleh Mulkani, Ketua Umum al-Washliyah. Pimpinan negara, menurutnya, harus dipegang oleh laki-laki karena ia (pemimpin) mengatur lembaga besar; sebuah negara yang ada laki-laki dan perempuan. Sedangkan untuk masalah menteri atau perdana menteri, silahkan dipegang oleh perempuan.⁵⁰

Masalah 'kodrat' perempuan dalam hal kepemimpinan negara juga ditekankan oleh beberapa ormas Islam. Pendapat Ruwaida Samsuardi, Wakil Ketua Aisyiyah Kalimantan Selatan, dapat menjadi contoh yang menarik. Ia berpendapat bahwa bagaimanapun

juga perempuan, karena kodratnya, tidak boleh menjadi presiden walaupun ia mampu dalam segala hal. Di samping masalah kodrat itu, menurut Ruwaida, masih banyak laki-laki di Indonesia yang pintar dalam berbagai bidang.⁵¹ Hal yang sama ditambahkan oleh Mastiah Masri, Anggota Senior Aisyiyah Kalimantan Selatan. Bagi Mastiah, perempuan:

[m]enurut satu hal kan boleh [menjadi pemimpin], tapi lihat kodratnya dulu. Al-Qur'an tidak melarang, tapi tidak adakah laki-laki yang sama kepintarannya. Sebab sebaiknya pemimpin itu laki-laki. Dan banyak laki-laki yang pintar. Andai kata pun ada perempuan yang lebih pintar daripada laki-laki, tetap lebih baik laki-laki yang menjadi pemimpin. Tapi perempuan boleh saja memimpin menurut kebijaksanaan rakyat yang dipimpinnya, kalau rakyat menghendaki tidak ada larangan dalam al-Qur'an. Tapi [tetap saja] sebaiknya laki-laki.⁵²

Begitu juga dengan pendapat Chairiah, Ketua Nasyiatul Aisyiyah Kalimantan Selatan. Bagi Chairiah, sepanjang perempuan tidak menyalahi aturan agama, ia boleh saja memimpin negara. Tapi alangkah baiknya jika laki-laki dulu yang dipilih, walaupun ia percaya dengan ide persamaan laki-laki dan perempuan.⁵³ Selain itu menurut Abbas Saleng, Pengurus DPP IM-MIM, perempuan boleh saja menjadi presiden, selama perempuan bisa melebihi atau menyamai kemampuan laki-laki. Tapi, tambah Abbas, dalam sejarah belum ada perempuan yang melebihi laki-laki.⁵⁴

Pendapat yang agak 'moderat' tentang kepemimpinan perempuan muncul dari Darul Da'wah wal Irsyad (DDI). Seperti dikatakan A. Muiz Kabri, Ketua Umum DDI, bahwa organisasi ini tetap berpegang pada ayat

al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'. Dan dalam hal ini sebenarnya, tambah Muiz, DDI memiliki dua cara pandangan. Ulama-ulama tua (DDI) masih menolak seorang perempuan menjadi pemimpin. Sementara yang ulama-ulama muda dapat menerima kepemimpinan perempuan selama negara itu bukan negara Islam. Dan karena Indonesia bukan negara Islam, kepemimpinan perempuan tentu masih mungkin diperbolehkan.⁵⁵

Pada awalnya, saya memang menganggap bahwa tidak bisa seorang perempuan menjadi presiden. Tapi belakangan saya berpikir perempuan bisa saja menjadi presiden. Karena bukan dia sendiri yang mengurus negara. Presiden *kam* mempunyai banyak staf-staf yang membantu dalam mengurus permasalahan negara.⁵⁶

Begitu juga pendapat Ahmadiyah yang tidak melarang perempuan menjadi pemimpin negara karena, sebagaimana diungkap oleh Suryama Ali Mukhayat, hal tersebut tidak ada kaitannya dengan *ubudiyah*.⁵⁷ Senada dengan pendapat jamaah Ahmadiyah, Sri Suhandjati dari Pusat Studi Wanita (PSW) IAIN Walisongo Semarang mengatakan bahwa kepemimpinan negara bagi perempuan pada dasarnya tidak ada masalah sebab al-Qurân sendiri pernah menggambarkan Ratu Bulqies yang mampu membawa rakyatnya menjadi orang-orang beriman dan negaranya makmur. Apalagi, menurut Suhandjati, pada zaman sekarang ini, kepemimpinan itu bisa dilakukan secara kolektif.⁵⁸

Berkaitan dengan kontroversi pencalonan Megawati sebagai Presiden RI IV pada tahun 2000, respon dari ormas Islam menarik untuk dicatat.⁵⁹ Pada waktu itu beberapa tokoh Muslim, khususnya para ulama, secara

eksplisit menolak kepemimpinan presiden perempuan. Bahkan Kongres Umat Islam yang diselenggarakan di Jakarta 1999 dengan tegas mengeluarkan sejumlah fatwa yang di antaranya adalah penolakan perempuan untuk menjadi pemimpin negara.

Selain ayat al-Qur'ân *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'*, beberapa Hadîts Nabi seperti "*lan yaflaha qawm lau amarahum imra'ah*", merupakan landasan normatif yang paling sering digunakan oleh para tokoh Muslim untuk membenarkan penolakan mereka terhadap Megawati sebagai pemimpin negara. Pendapat para tokoh ormas Islam tentang hal itu terungkap sebagaimana yang dinyatakan oleh Muhammad Ahmad, Ketua Umum Pengurus IMMIM Pusat:

Bisa saja Megawati menjadi presiden, hanya memang kalau menjadi kepala negara atau presiden *kan* ada Hadîts-nya yang mengatakan: "tidak beruntung suatu kaum yang menjadikan perempuan sebagai kepala negara." Untuk Indonesia zaman sekarang ini ucapan Nabi itu benar. Orang seperti Megawati itu tamatan SMA mau dijadikan presiden. Dia tidak mempunyai kewibawaan ilmu. Saya tidak bisa bayangkan, kalau orang memimpin sebuah kabinet yang dipenuhi orang-orang ahli, dia mau ngomong apa?⁶⁰

Lebih jauh, H. Ahmad Sofwan, mantan Wakil Ketua Pengurus Pusat Persatuan Tarbiyah Indonesia (Perti) 1993-1994, berpendapat bahwa perempuan hanya boleh pada level menteri tapi tidak untuk presiden.⁶¹ Bahkan Buya Syahrûn al-Rosuli, Pengurus Perti, sama sekali tidak mengizinkan perempuan menjadi pemimpin; sekalipun sebagai ketua RT. Begitu pula pada level yang terendah yakni kepala keluarga karena,

menurut Syahrin, hal itu akan membuat (keluarga) "tidak akan bahagia."⁶² Berbeda dengan Sofwan dan Syahrin, Jamain Rifti, Ketua Perti Sumatra Barat, berpendapat agak berbeda. Ia menganggap bahwa kepemimpinan perempuan harus dilihat secara lebih sak-sama dan didasarkan pada apa bentuk negara itu sendiri. Indonesia, menurut Jamain, bukan negara Islam. Artinya hal itu membuka ruang bagi kebolehan (kepemimpinan perempuan) tersebut. Ia menyatakan:

Tidak adanya sikap baik dari saya maupun Perti berarti boleh saja. Kebolehan itu didasarkan pada sebuah pertanyaan apakah negara Indonesia ini memang sudah negara Islam? Apakah memang ajaran Islam yang diterapkan? Saya belum berpikir demikian. Negara kita ini negara Kesatuan Republik Indonesia yang dasarnya Pancasila.⁶³

Penolakan lain terhadap Megawati juga tidak sebatas pada landasan normatif al-Qur'an sebagaimana diuraikan di atas, tetapi dikarenakan tingkat keberagamaan yang bersangkutan. Mastiah Masri, sebagai contoh, meragukan bahwa Megawati memang benar-benar seorang Muslimah yang taat. Mastiah mengungkapkan:

Sebaiknya presiden itu orang Islam. Mega itu *kan* kurang Islamnya [walau] sekarang sudah haji. Memang dia menguasai politik. Tapi kalau melanggar Islam bagaimana rakyat yang dipimpin.⁶⁴

Selain dari tingkat keberagamaan Megawati yang disorot, beberapa tokoh ormas Islam juga memberi penekanan pada kemampuan intelektual dan manaje-

rial Megawati jika ia menjadi orang pertama di negeri ini. H. M. Ramli, Wakil Ketua Muhammadiyah Kalimantan Selatan menyatakan hal tersebut. Menurut Ramli, pada dasarnya perempuan boleh menjadi presiden dan hal tersebut sifatnya fleksibel. Tetapi orang (perempun) tersebut harus memiliki kapabilitas yang lebih baik dalam berbagai aspek. Mengomentari pencalonan Megawati, Ramli mengungkapkan:

[...] di Indonesia ini orang sering menonjolkan Megawati. Orang tahu kualitas Megawati; mana kehebatannya [dibanding] dari Gus Dur atau Amien Rais dan sebagainya? Kenapa mau dipaksa-paksakan jadi presiden. Di situ berarti tidak obyektif.⁶⁵

Hal yang sama juga dinyatakan oleh Mariam, Pengurus Wilayah Muslimat NU Yogyakarta. Pencalonan Megawati ditolak, menurutnya, bukan karena Megawati adalah seorang perempuan. Pada prinsipnya, ungkap Mariam, Muslimat NU tidak berkeberatan kalau perempuan menjadi pemimpin. Mega ditolak karena ia memang tidak memiliki kapasitas dan kualitas untuk hal itu.⁶⁶

Catatan

1. Noor Intan dan Miranti, "Gerakan Perempuan Islam," *Jurnal Perempuan* No. 14 (Tahun 2000), hal. 79-80.
2. Ratna Megawangi, "Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah tangga," *Ulumul Qur'an* 5, No. 5 dan 6 (Tahun 1994), hal. 31.
3. Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 36.
4. Wardah Hafidz, "Feminisme Sebagai Budaya Tandingan," *Membincangkan Feminisme: Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Perempuan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hal. 36.
5. S. Baroroh Baried, "Konsep Perempuan dalam Islam," dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Perempuan Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: INIS, 1993), hal. 36.
6. Wawancara dengan Prof. Dr. Huzaimah Tahido Yanggo di Jakarta 12 April 2000.
7. Wawancara dengan Dr. Rifyal Ka'bah (Ketua DDII) di Jakarta 13 April 2000.
8. Wawancara dengan Prof. Dr. Zakiah Daradjat, MA (Ketua Komisi Perempuan, Remaja, dan Keluarga MUI) di Jakarta 12 April 2000.
9. Wawancara dengan Ruwaida Samsuardi di Banjarmasin 2 April 2000.
10. Wawancara dengan Hj. Mastiah Masri (Anggota Senior Aisyiyah Kalimantan Selatan) di Banjarmasin 30 Maret 2000.
11. Wawancara dengan Dra. Chairiah di Banjarmasin 31 Maret 2000.
12. Wawancara dengan Aisyah Wargadinata (Ketua Umum Persistri) di Bandung 18 Februari 2000.
13. Wawancara dengan Siti Maesaroh A. Zakaria (Sekum Persistri) di Bandung 18 Maret 2000.
14. Wawancara dengan Toha Kahfi di Bandung 26 Februari 2000.
15. Wawancara dengan Toha Kahfi di Bandung 26 Februari 2000.
16. Wawancara dengan Dedi Ismatullah (Sekjen PB PUI) di Bandung 3 Maret 2000.
17. Wawancara dengan Dedi Ismatullah (Sekjen PB PUI) di Bandung 3 Maret 2000.
18. Wawancara dengan Dedi Ismatullah (Sekjen PB PUI) di Bandung 3 Maret 2000.
19. Wawancara dengan H.O Boman Rukmantara (Wakil Sekjen Mathla'ul Anwar) di Pandeglang, 25 Maret 2000.

20. Wawancara dengan H.O Boman Rukmantara (Wakil Sekjen Mathla'ul Anwar) di Pandeglang, 25 Maret 2000.
21. Wawancara dengan Suryama Ali Mukhayat (Sekretaris Tarbiyah Dewan Pimpinan Lajnah Imaillah Indonesia [DPLI Ahmadiyah]) di Jakarta 19 April 2000.
22. Wawancara dengan K.H. Abdullah Gymnastiar di Bandung 31 Agustus 2000.
23. Wawancara dengan Ir. Faruk Zein Bajebir (Ketua Umum PP Al-Irsyad) di Jakarta 17 April 2000.
24. Wawancara dengan Husein Masykati (Sekjen PP Al-Irsyad) di Jakarta, 17 April 2000.
25. Wawancara dengan Ustadz Fauzan Fuad di Mataram NTB 16 Juni 2000.
26. Wawancara dengan H. Rohani (Ketua Umum Muslimat al-Jam'iyatu al-Washliyah Kalimantan Selatan) di Banjarmasin 28 Maret 2000.
27. Wawancara dengan Drs. H.M. Ramli di Banjarmasin 25 Maret 2000.
28. Wawancara dengan Muhammad Ahmad di Makassar 6 Februari 2000.
29. Wawancara dengan Abbas Saleng di Makassar 3 Februari 2000.
30. Wawancara dengan Ruwaida Samsuwardi di Banjarmasin 2 April 2000.
31. Wawancara dengan Ramli Abdul Wahid di Medan 26 Oktober 1999.
32. Wawancara dengan Ramli Abdul Wahid di Medan 26 Oktober 1999.
33. Nasaruddin Umar, "Kodrat Perempuan dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 91.
34. Nasaruddin Umar, "Kodrat Perempuan," hal. 92.
35. Nasaruddin Umar, "Kodrat Perempuan," hal. 93.
36. Wawancara dengan Muhammad Nasikhuddin Badri (Sekretaris I PBNW) di Mataram 15 Juni 2000.
37. Wawancara dengan Muhammad Nasikhuddin Badri (Sekretaris I PBNW) di Mataram 15 Juni 2000.
38. Cukup menarik untuk mengungkapkan pandangan Setiahati tentang masalah ini. Menurut Setiahati, yang dimaksud tulang rusuk di sini adalah benar-benar tulang rusuk (laki-laki). Artinya, setiap perempuan merupakan keturunan tetesan darah Hawa. Itulah sebabnya perempuan itu sifatnya seperti tulang rusuk. Kalau diajar dengan kekerasan

- maka dia akan patah. Wawancara dengan Setiahati (Ketua II Muslimat Nahdlatul Wathon) di Mataram, 15 Juni 2000.
39. Wawancara dengan Setiahati (Ketua II Muslimat Nahdlatul Wathon) di Mataram, 15 Juni 2000.
 40. Quraish Shihab, "Konsep Perempuan Menurut Qur'an, Hadis, dan Sumber-sumber Ajaran Islam," dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, *Perempuan Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, hal. 6.
 41. Quraish Shihab, "Konsep Perempuan," hal. 16.
 42. Quraish Shihab, "Konsep Perempuan," hal. 29.
 43. Masdar F.Mas'udi, "Reinterpretasi Ajaran Islam tentang Perempuan," dalam *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, hal. 24.
 44. Taufik Abdullah, "Kilasan Sejarah Pergerakan Perempuan Islam di Indonesia," dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, *Perempuan Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, hal. 75.
 45. Taufik Abdullah, "Pola Kepemimpinan Islam di Indonesia", dalam *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hal. 58.
 46. Quraish Shihab, "Konsep Perempuan," hal. 13.
 47. Wawancara dengan Ustadz Fauzan Fuad di Mataram NTB 16 Juni 2000.
 48. Wawancara dengan Setiahati (Ketua II Muslimat Nahdlatul Wathon) di Mataram, 15 Juni 2000.
 49. Wawancara dengan Dra. H. Rohani di Banjarmasin 25 Maret 2000.
 50. Wawancara dengan Drs. H. Mulkani di Banjarmasin 25 Maret 2000.
 51. Wawancara dengan Ruwaida Samsuardi di Banjarmasin 2 April 2000.
 52. Wawancara dengan Hj. Mastiah Masri di Banjarmasin 30 Maret 2000.
 53. Wawancara dengan Dra. Chairiah di Banjarmasin 31 Maret 2000.
 54. Wawancara dengan Abbas Saleng di Makassar 3 Februari 2000.
 55. Wawancara dengan Fatmawati (Pengurus DPP DDI) di Makassar 12 Februari 2000.
 56. Wawancara dengan A. Muiz Kabri di Makassar 6 Februari 2000.
 57. Wawancara dengan Suryama Ali Mukhayat (Sekretaris Tarbiyah Dewan Pimpinan Lajnah Imaillah Indonesia [DPLI Ahmadiyah]) di Jakarta 19 April 2000.

58. Wawancara dengan Dra. Hj. Sri Suhandjati (Ketua PSW IAIN Walisongo) di Semarang 29 Maret 2000.
59. Penelitian lapangan yang dilakukan oleh PPIM UIN Jakarta ini dilakukan pada masa akhir kepemimpinan Presiden Habibie. Pada waktu itu, pencalonan Megawati Soekarnoputri sebagai calon Presiden RI terutama oleh Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P) memicu pro dan kontra di kalangan umat Islam Indonesia. Pada akhirnya, Abdurrahman Wahid terpilih menggantikan Habibie yang mengundurkan diri beberapa saat sebelum pemilihan berlangsung, sedangkan Megawati terpilih menjadi Wakil Presiden. Setahun kemudian, menyusul skandal Buloggate yang memaksa turun Abdurrahman Wahid dari kursi kepresidenan, Megawati diangkat menjadi Presiden RI oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) RI.
60. Wawancara dengan Muhammad Ahmad di Makassar 6 Februari 2000.
61. Wawancara dengan Drs. H. Ahmad Sofwan di Padang 5 November 1999.
62. Wawancara dengan Buya Sahrudin ar-Rosuli di Padang 5 November 1999.
63. Wawancara dengan Jamain Rifti di Padang 6 November 1999.
64. Wawancara dengan Hj. Mastiah Masri di Banjarmasin 30 Maret 2000
65. Wawancara dengan Drs.H. M. Ramli di Banjarmasin 25 Maret 2000.
66. Wawancara dengan Mariam (Pengurus Muslimat NU) di Yogyakarta tanggal tidak terlacak.

Isu Jender dan Jawaban Ormas Islam II: PARTISIPASI PUBLIK

WILAYAH publik adalah ruang di mana kegiatan kemasyarakatan dijalankan, baik yang berkenaan dengan persoalan politik, ekonomi, maupun budaya. Kebalikan dari istilah ini adalah wilayah privat atau wilayah domestik, yakni ruang di mana aktivitas yang berkenaan dengan kehidupan rumah tangga, keluarga, dan perkawinan. Kedua wilayah tersebut merupakan suatu keniscayaan yang tidak bisa ditinggalkan dalam kehidupan manusia. Seringkali kesuksesan karir seseorang di wilayah publik sangat bergantung pada kesuksesannya di wilayah domestik. Sebagaimana juga sering terjadi kesuksesan seseorang di wilayah publik menjadi pemicu kehancuran kehidupannya di wilayah privat.

Terlepas dari persoalan di atas, 'penjaga gawang' wilayah publik maupun privat memiliki peran yang sangat signifikan. Yang satu tidak lebih tinggi daripada yang lain. Begitu pula sebaliknya. Dan, yang lebih penting juga, tidak ada kewajiban bahwa jenis kelamin tertentu menjadi penjaga gawang di wilayah tertentu pula. Tidak ada jaminan perempuan akan lebih sukses jika mengurus masalah privat, sebagaimana tidak ada jaminan bahwa laki-laki akan lebih sukses jika bergelut di wilayah publik. Namun, kehidupan nyata berbicara sebaliknya. Wilayah domestik dianggap lebih rendah daripada wilayah publik. Kelanjutannya, perempuan

akan lebih sukses jika mengurus masalah domestik dan laki-laki mengurus wilayah publik. Untuk menjustifikasi pernyataan ini, dicarilah pembenaran-pembenaran dari teks suci, kisah, tradisi, ataupun kenyataan real.

Bab ini mengulas bagaimana aktivis perempuan di sebuah organisasi melaksanakan kegiatan publik, khususnya yang sudah menjadi program rutin organisasi yang membawahi aktivis tadi? Apakah mereka dapat menjalankan program dengan mulus atau tidak? Kegiatan publik apa saja yang dibolehkan dan kegiatan publik apa yang dilarang, atau dihambat? Apa yang menentukan terjadinya persamaan atau perbedaan pemikiran dalam melihat partisipasi publik perempuan, apakah ditentukan oleh organisasi massa atau oleh hal lain?

Perempuan dalam Kitab Suci

Dalam memandang kaum perempuan, penafsiran tokoh-tokoh agama terhadap teks suci bisa diklasifikasikan dalam tiga kelompok, yaitu: *Pertama*, kelompok yang mengharuskan perempuan melakukan aktivitas di wilayah domestik dan melarang beraktivitas di wilayah publik. *Kedua*, kelompok yang memberi kebebasan penuh kepada kaum perempuan untuk melakukan aktivitas di ruang publik, apalagi di ruang domestik. *Ketiga*, kelompok yang membolehkan kaum perempuan melakukan aktivitas di wilayah publik selama mempunyai kompetensi di bidangnya.

Kelompok pertama berargumen bahwa al-Qur'ân menjadikan laki-laki sebagai pemimpin dan pelindung kaum perempuan (Surâ al-Nisâ': 34), dan laki-laki mempunyai kelebihan satu tingkat dari istrinya (Sûra al-

Baqarah: 228). Pemikiran ini diperkuat dengan beberapa matan Hadîts Nabi Muhammad yang secara leksikal 'mengekan' kebebasan kaum perempuan atau men-subordinasikannya di bawah 'ketiak' kaum laki-laki.¹ Secara tradisional, walaupun dalam al-Qur'ân terdapat juga ayat yang menyuruh manusia (lelaki dan perempuan) bekerja untuk memperoleh bagian yang sesuai dengan pekerjaan, hal itu harus dipahami dalam konteks perbedaan fitrah antara keduanya. Artinya, fitrah perempuan, karena didasarkan oleh alasan fisik dan emosional, lebih cocok untuk mengurus wilayah domestik, sementara fitrah laki-laki adalah sebaliknya, yakni mengurus hal-hal yang bersifat publik.

Bagi kelompok pertama ini, selain alasan normatif seperti disebutkan di atas, sejarah Islam juga dianggap memberikan justifikasi penting terhadap peran domestik perempuan. Sebagaimana yang dinyatakan oleh KH. Mohammad Zuhri, Ketua Syuriah Pengurus Wilayah NU Jawa Tengah, bahwa laki-laki memang berhak memimpin perempuan dan hal tersebut dapat dilihat secara jelas dalam sejarah hidup Nabi sendiri. Sebelum masa kenabian, Muhammad bekerja pada seorang janda kaya, Khadîjah, yang belakangan hari menjadi istrinya. Kerap kali Nabi Muhammad menggunakan harta sang istri untuk perjuangan Islam. Walau begitu, menurut Mohammad Zuhri, ["... kekayaan Khadîjah tidak mengubahnya menjadi *qawwâm* atas Nabi Muhammad. *Qawwâm* tetap ada pada laki-laki sejati."²]

Sementara itu, kelompok kedua berargumen bahwa teks suci al-Qur'ân memang nyata-nyata memberikan kesempatan kepada perempuan dan laki-laki untuk bekerja dan memperoleh bagian dari usahanya sendiri (Surâ al-Nisâ': 32), menjadi wali dari orang lain (Sûra

al-Taubah: 71), dan menjadi *khalifah* di muka bumi (Surâ al-An'âm: 165). Bagi kelompok kedua ini ayat-ayat tersebut harus menjadi kata kunci dalam memandang peran partisipasi publik kaum perempuan. Dengan demikian, kaum perempuan mempunyai kebebasan penuh untuk melaksanakan kegiatan di luar rumah.

Di sini pandangan Wardah Hafidz menarik untuk dikutip. Menurutnya, pesan dasar dari al-Qur'ân adalah keadilan dan persamaan hak, dan hal tersebut harus dikedepankan, khususnya ketika dihadapkan pada masalah-masalah yang berkenaan dengan poligami, hak waris, dan relasi lelaki-perempuan. Selama ini, ungkap Wardah, penafsiran Sûra al-Nisâ': 34 cenderung bertentangan dengan semangat dan pesan dasar al-Qur'ân. Karena itu, yang harus dilakukan adalah merombak penafsiran ayat-ayat al-Qur'ân yang menguntungkan laki-laki tersebut sehingga kaum perempuan mempunyai kebebasan untuk berkiprah di wilayah publik.³

Sementara itu, kelompok ketiga berargumen bahwa Sûra al-Nisâ': 34 pada dasarnya tidak memerintahkan kepada laki-laki untuk memimpin kaum perempuan. Ayat itu hanya menjelaskan bahwa sebagian laki-laki mempunyai kelebihan atas perempuan (*ba'dlahum 'ala ba'dl*), terutama kelebihan memberi nafkah. Laki-laki seperti ini layak menjadi pemimpin atas perempuan. Karena itu, ungkapan "sebagian di antara laki-laki atas sebagian perempuan" membuka kemungkinan bahwa "sebagian perempuan mempunyai kelebihan atas sebagian laki-laki."⁴

Dengan demikian, ungkap Dedi Ismatullah, Sekretaris Persatuan Umat Islam Bandung, penekanan makna ayat tersebut harus dipahami secara kontekstual

ditafsirkan sebagai penekanan kepada pihak mana yang lebih memiliki kemampuan untuk memimpin. Karena itu, menurutnya,

Jika perempuan lebih mampu mengatur rumah tangga daripada suaminya, maka ia boleh menjadi *qawwām*. Namun, ia harus tetap menjaga akhlak kepada suami. Begitu pula sebaliknya.⁵

Ketiga pandangan di atas menjadi landasan untuk menilai keabsahan aktivitas perempuan di wilayah publik. Semua pandangan tadi dapat disimplifikasikan sebagai pandangan 'ekstrem' untuk kebebasan perempuan, pandangan 'ekstrem' untuk 'mengekan' perempuan, dan pandangan moderat. Di sini dapat dilihat bahwa pandangan yang sangat 'ekstrem' terhadap perempuan pada dasarnya telah 'menodai' prinsip-prinsip penciptaan manusia. Sebab Tuhan menciptakan perbedaan seksualitas (*maleness* atau *dzukurah* untuk laki-laki dan *femaleness* atau *unutsah* untuk perempuan) serta perbedaan berdasarkan jender (*masculinity* atau *rujuliah* untuk laki-laki dan *femininity* atau *nisaiyah* untuk perempuan) sebagai *sunatullah* (hukum alam) untuk saling mengisi satu sama lain.⁶

Dapat dinyatakan pula bahwa sejatinya penentuan apakah seseorang layak berkiprah di ruang domestik atau di ruang publik tidak hanya dapat dilihat dari perspektif perbedaan seksualitas ini. Artinya, untuk menyelesaikan pelbagai persoalan di dunia, baik menyangkut politik, ekonomi, maupun budaya tidak bisa didasarkan atas jenis kelamin; laki-laki atau perempuan. Yang lebih penting dari itu adalah soal kompetensi, profesionalisme, dan kemampuan. Jadi, kata kunci dari pandangan ketiga ini adalah kelebihan. Jika perempuan mempunyai kelebihan untuk melaksanakan peran di wilayah publik, ia berhak menjalankan-

nya. Begitu pula seterusnya, jika laki-laki memiliki kemampuan yang lebih baik dalam mengatur hal-hal yang bersifat domestik, ia berhak untuk melakukan hal tersebut.

Lebih lanjut, dalam kehidupan sebenarnya, corak dari warna-warni hubungan perempuan-laki jauh lebih kompleks dari bingkai tiga pandangan tadi. Hal ini tercermin dari hasil penelitian F. Ivan Nye yang berkenaan dengan peran suami-istri dalam rumah tangga. Ivan Nye menemukan lima *pattern* pandangan stratifikatif, yaitu: segala sesuatu tergantung suami, suami melebihi peran istri, suami dan istri mempunyai peran sama, peran istri melebihi peran suami, dan segala sesuatu tergantung isteri.⁷ Dengan *pattern* ini dapat disimpulkan bahwa pandangan yang menganggap bahwa lelaki atau perempuan adalah sentral dari kehidupan termasuk dalam kategori pandangan 'ekstrem.' Sementara pandangan bahwa istri dan suami sama-sama mempunyai kelebihan atau keduanya mempunyai peran sama dapat dimasukkan dalam kategori pandangan moderat.

Partisipasi Publik Perempuan

Untuk mendapatkan gambaran yang jelas tentang posisi kaum perempuan di wilayah publik, penelitian ini memberi perhatian pada beberapa bentuk-bentuk partisipasi publik kaum perempuan Indonesia yakni bidang pendidikan, dakwah, dan sosial; bidang ekonomi; bidang hukum dan keagamaan dan jabatan politis (*imamâh kubrâ*).

Kegiatan di bidang pendidikan, dakwah, dan sosial merupakan kegiatan utama dari organisasi massa Is-

lam, termasuk organisasi perempuan otonom. Hal yang perlu didiskusikan di sini adalah alasan yang mendasari kenapa organisasi massa memberikan kebebasan kepada kaum perempuan untuk berkiprah di bidang-bidang di atas. Partisipasi publik perempuan di bidang ekonomi diangkat karena masyarakat Indonesia secara keseluruhan masih bergelut dengan persoalan kemiskinan. Dengan demikian, kondisi ini memerlukan keterlibatan dari kaum perempuan. Mereka merupakan sumber tenaga kerja yang sangat potensial.

Sementara kegiatan hukum dan keagamaan diangkat karena sering menjadi masalah bagi perempuan, khususnya dengan adanya pemahaman agar perempuan tidak menjadi hakim ketua, kesaksiannya dihargai setengah dari kesaksian laki-laki, dan larangan menjadi imam shalat jamaah. Persoalan jabatan politis, sebuah jabatan yang bisa menentukan kebijakan dan mempengaruhi nasib orang banyak, diangkat karena masa depan perempuan sangat tergantung dengan kebebasan perempuan di bidang kepemimpinan. Lagi pula, masalah ini masih menimbulkan pro-kontra yang tajam; ada yang melarang perempuan untuk memasuki wilayah ini, sementara ada juga yang berpendapat sebaliknya.

Sejauh data yang bisa dihimpun, aktivis organisasi Islam di Indonesia secara umum memiliki pandangan yang relatif moderat dan cukup seragam dalam melihat peran publik yang bisa dimainkan oleh perempuan. Maksudnya, mereka rata-rata menyetujui peran kaum perempuan di wilayah publik dalam batas-batas tertentu. Dan lebih dari itu, dalam batas-batas tertentu pula mempraktekannya dalam kehidupan sehari-hari. Pembentukan lembaga otonom, seperti Muslimat Nahdlatul Wathan (NW), Muslimat Nahdlatul Ulama

(NU), Aisyiyah (Muhammadiyah), dan seterusnya menjadi contoh semakin terbukanya kemungkinan bagi kaum perempuan untuk melakukan aktivitas di wilayah publik.

Hanya saja, ada perbedaan yang cukup signifikan di tingkat otonomi, independensi dan kebebasan kaum perempuan untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan di wilayah publik tersebut. Dalam Anggaran Dasar (AD) dan Anggaran Rumah Tangga (ART) beberapa organisasi cenderung otonom. Bahkan dalam pemilihan pengurus pun mereka bebas tanpa intervensi dari induk organisasi. Hubungan dengan organisasi induk juga dalam bentuk garis koordinatif, bukan garis instruktif. Gambaran di atas, setidaknya, tercermin dari pandangan Hindun, aktivis Muslimat Nahdlatul Wathan (NW). Menurutnya, berdasarkan AD/ART Muslimat NW sangat otonom dan independen, dengan tugas yang luas, baik menyangkut dakwah, pendidikan, kegiatan sosial, dan hubungan luar negeri.⁸ Di sini, menjadi jelas bahwa dengan otonomi ini organisasi perempuan pada prinsipnya mempunyai legitimasi kuat untuk melaksanakan kegiatan di wilayah publik secara bebas.

Hal yang sama juga diungkap oleh Jamain Rifti, Ketua Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) Sumatera Barat sekaligus Anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat Utusan Daerah (MPR-UD).⁹ Menurutnya, otonomi dan independensi organisasi perempuan semakin dipertegas oleh Undang-Undang No. 8 tentang organisasi kemasyarakatan di mana organisasi perempuan (sebagaimana organisasi pemuda) mempunyai hak yang sama untuk mengembangkan diri. Tentu saja hal tersebut sesuai dengan kesepakatan intern organisasi yang bersangkutan dengan organisasi induk; dan ini

memungkinkan terjadinya "hubungan dialogis, berdasarkan ikatan emosional, bukan berdasarkan dasar instruktif-organisatoris."¹⁰

Namun dalam kenyataan keseharian dalam kemandirian organisasi, hal yang terjadi justru sebaliknya. Sebagaimana pengalaman Hindun di Muslimat NW, banyak aktivis Muslimat yang belum menyadari haknya sendiri. Bahkan, mereka selalu merasa berada di bawah struktur Pengurus Besar NW. Karena itu, program-program yang akan dilakukan banyak ditentukan Pengurus Besar yang *nota bene* kebanyakan adalah laki-laki. Sebagai misal, jika Pengurus Besar menentukan agar Muslimat mendirikan panti asuhan, baru para aktivis perempuan itu giat mencari dana.¹¹

Bagi Hindun, selain kekurangsaadaran atas hak-hak tersebut, hal yang menyebabkan lemahnya kemandirian organisasi perempuan adalah minimnya sumber daya manusia perempuan. Selain minimnya, sebagaimana ditambahkan oleh Setiahati, Ketua II Muslimat NW, kuantitas dan kualitas aktivis perempuan, para aktivis itu juga seringkali dihadapkan pada batasan-batasan tertentu seperti bahwa mereka hanya bisa aktif dan menjadi *top leader* untuk kaum muslimat saja.¹² Jadi, betapapun mereka mampu, belum tentu ada kesempatan yang diberikan. Cukup jelas kiranya bahwa kesempatan untuk tampil di wilayah publik bagi perempuan memang sangat terbatas dan dibatasi.

Batasan-batasan itu tampak dari pernyataan Muhammad Nasikhuddin Badri, Sekretaris I Pengurus Besar Nahdlatul Wathan. Menurutnya:

Emansipasi wanita memang ada tapi tetap ada batasnya. Sesuai dengan kodrat keperempuanan. Sebab sebagai makhluk yang halus dan lembut, perempuan le-

bih cocok untuk mengurus rumah tangga. Kalau pun mau melangkah ke luar, perempuan hanya bisa berkiprah di bidang tertentu, seperti pendidikan, penyuluhan, dan semacamnya.¹³

Kenyataan serupa diungkapkan oleh Ruwaida Sam-suardi, Pengurus Daerah Aisyiyah Kalimantan Selatan. Baginya, emansipasi dalam pengertian 'sama-sama' memang tidak ada dalam ajaran Islam. Sebab, bagaimanapun perempuan dan laki-laki mempunyai perbedaan kodrat. Al-Qur'ân menegaskan perbedaan ini, melalui beberapa ayat, dan ditambah penjelasan beberapa Hadîts yang mengatur ketentuan hukum waris dan penentuan *shaf* shalat. Namun untuk kesetaraan antara perempuan dan laki-laki tentu tidak menjadi masalah. Tentu saja sesuai dengan kodrat perempuan. Misalnya, kodrat perempuan lemah, maka tidak perlu menjadi kuli.¹⁴

Chairiah, Ketua Nasyiatul Aisyiyah Kalimantan Selatan, menambahkan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak-hak yang sama, sepanjang tidak menyalahi ajaran atau menyimpang dari ajaran agama. Dan hal tersebut ditegaskan dalam al-Qur'ân maupun Hadîts. Namun, di antara keduanya ada perbedaan yang sifatnya kondrati. Menurut Chairiah:

Sesuai dengan kodratnya, sebagai seorang perempuan mungkin tidak akan lepas dari kekurangan dan kelebihan, terutama dalam bidang badaniah (fisik). Laki-laki lebih kuat dari perempuan.¹⁵

Menyambung Chairiah, Hindun mengungkapkan bahwa sering terdengar di pelbagai tempat, khususnya dalam ceramah-ceramah agama, anjuran-anjuran yang

membatasi perempuan dalam 'kodrat' domestik. Misalnya, perempuan yang shaleh adalah perempuan yang patuh pada suami, melayani suami, dan seterusnya. Jadi, yang ditekankan adalah urusan domestik, dan hal inilah yang membuat posisi perempuan lebih lemah dibandingkan dengan laki-laki.¹⁶

Berdasar alasan di atas, bisa dipahami kalau ormas-ormas Islam yang besar cenderung 'menabukan' perempuan untuk menjadi orang pertama dalam struktur kepemimpinan organisasi itu. Fakhurrrazi, Wakil Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Banjarmasin, secara eksplisit menyatakan bahwa perempuan memang tidak bisa menjadi pemimpin organisasi Islam, seperti Muhammadiyah, karena memang (khususnya untuk Muhammadiyah) kaum perempuan sudah mempunyai organisasi tersendiri (yakni Aisyiyah).¹⁷ Perempuan hanya layak tampil dan menangani masalah-masalah yang berkenaan dengan keperempuanan seperti Keluarga Berencana (KB) karena mereka lebih paham. Di sini, ungkap Fakhurrrazi, laki-laki hanya mendengar dan bertanya. Walau bagaimanapun, perempuan memang mempunyai tugas lebih mulia, yakni menjadi ibu. Jadi menurutnya, perempuan,

"... [w]alaupun sudah mempunyai karir tinggi di organisasi, ia tetap ibu rumah tangga. Ini menurut pandangan Islam dan itu pula pandangan Muhammadiyah."¹⁸

Pendidikan, Dakwah, dan Sosial

Pendidikan dalam kontes ini adalah kegiatan yang berkaitan dengan pengembangan pendidikan anak-anak, baik formal maupun informal. Survei yang dilakukan menunjukkan bahwa ormas Islam di Indone-

sia cukup memberikan kebebasan terhadap kaum perempuan untuk terlibat dalam kegiatan ini.

Hal ini bisa dilihat dari Nahdlatul Wathan, sebagaimana diungkapkan oleh Muhammad Nasikhuddin Badri yang memberikan perhatian terhadap pendidikan bagi para anggotanya. Di organisasi ini, lembaga pendidikan khusus laki-laki atau Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah (NWDI) didirikan pada 1936, sementara untuk kaum perempuan berdiri pada 1943, dengan nama Nahdlatul Banat Diniyah Islamiyah (NBDI). Jadi, ada selisih yang tidak terlalu lama. Itu pun karena persoalan teknis, yakni keterbatasan pengasuh dan ruang. Sebagai alternatif, jadwal sekolah dibedakan. Dari pukul 07.00 sampai 13.00 untuk lelaki; dan dari pukul 13.30 sampai 18.00 untuk perempuan. NW pada mulanya memiliki kebijakan untuk tidak mencampur antara pelajar putra dan putri. Namun belakangan, khususnya setelah membuka sekolah umum, SMP dan SMU, keduanya digabung dalam satu kelas. Yang ingin dijelaskan dari cerita di atas adalah bahwa meskipun di awal berdirinya organisasi massa tadi menghadapi persoalan teknis, mereka tetap tidak mau melupakan pendidikan, terutama bagi kaum perempuan.¹⁹

Kesadaran untuk mengembangkan pendidikan kaum perempuan juga dirasakan oleh Persatuan Islam (Persis) yang didirikan pada 1923. Organisasi yang mengurus persoalan perempuan di Persis, termasuk untuk mengembangkan pendidikannya, dikenal dengan nama Persistri (Persatuan Islam Istri), berdiri pada 1936. Menurut Siti Maisaroh A. Zakaria, Sekretaris Umum Persistri, lembaga ini didirikan berdasarkan kesadaran bahwa kaderisasi tidak hanya untuk kaum laki-laki. Kaum perempuan mempunyai potensi yang sama dalam mengembangkan dakwah Islam.²⁰

Untuk kasus al-Washliyah, sebagaimana diungkapkan oleh H. Rohani, Ketua Umum al-Washliyah Kalimantan Selatan, lembaga yang mengurus kaum perempuan berdiri serentak, bersamaan dengan pendirian organisasi itu. Sejak organisasi ini berdiri, berdiri pula organisasi seperti Muslimat al-Washliyah, Angkatan Putri, dan lain sebagainya. Organisasi ini bergerak di bidang pendidikan, dakwah, dan amal sosial.²¹

Bahkan, untuk pengalaman Muhammadiyah, lembaga yang memberikan pendidikan kepada kaum perempuan berdiri lebih dahulu. Konon, sebelum KH. Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah, ibunya sudah menyelenggarakan pendidikan bagi perempuan yang dinamai "Wanita Praya Yogyakarta." Pada perkembangannya, organisasi ini dikembangkan menjadi Aisyiyah, sebuah lembaga yang mengurus masalah perempuan termasuk pengembangan pendidikan.

Tampaknya para pendiri organisasi secara normatif menyadari bahwa menuntut ilmu adalah wajib bagi laki-laki dan perempuan. Hal ini didasarkan pada sebuah *Hadits*: "*thalab al-ilm farîdlah 'alâ kulli muslimin wa muslimah*" (menuntut ilmu adalah wajib bagi kaum muslimin dan muslimat). Dan dengan prinsip ini, secara normatif pula, ormas-ormas Islam di Indonesia tidak menghalangi kaum perempuan untuk memperoleh ilmu, sesuai dengan batas maksimal yang bisa dicapai dengan catatan bahwa hal itu sangat sesuai dengan watak dan jiwa kaum perempuan.

Bagi beberapa ormas Islam (seperti Nahdlatul Ulama, Persatuan Tarbiyah Islamiyah Indonesia, Mathlaul Anwar, dan lainnya), walaupun dalam kenyataannya terdapat disparansi kesempatan belajar bagi laki-laki dan perempuan, hal tersebut harus

dipahami dalam konteks formatif dan teknis pengembangan organisasi itu sendiri, Sebagaimana dimaklumi, organisasi tadi rata-rata berdiri sebelum Indonesia merdeka. Saat itu, organisasi tadi menghadapi kesulitan untuk eksis. Pada saat bersamaan, masyarakat masih memandang tabu untuk mencampur laki-laki dan perempuan dalam satu kelas. Dalam situasi keterbatasan dan malah kekurangan, ormas harus membuat pilihan yang cukup dilematis: mendidik laki-laki atau perempuan. Barangkali, karena persoalan teknis tadi hampir semua organisasi massa lebih memilih untuk memberikan kesempatan kepada kaum lelaki terlebih dahulu. Baru kemudian ketika keadaan sudah memungkinkan, mereka mendirikan lembaga pendidikan untuk perempuan.

Di samping hal teknis tersebut, harus digarisbawahi pula bahwa tujuan pendidikan untuk kaum perempuan dipahami berbeda-beda oleh ormas-ormas itu. Survei juga menunjukkan bahwa secara praktis, pendidikan bagi perempuan pada dasarnya tidak keluar dari *framework* tugas-tugas domestik yang harus diemban dalam kehidupan rumah tangga yaitu menjadi pendamping pasangan hidup. Agaknya hal itu bukan dalam rangka pengembangan diri dalam sektor publik atau aktualisasi diri sebagaimana yang diharapkan banyak orang. Pendapat H. Sayuti Azis, Naib Amir Ahmadiyah Indonesia, dapat dijadikan contoh. Baginya, pendidikan secara umum diperlukan tidak hanya dalam konteks bermasyarakat, melainkan juga dalam rumah tangga. Dalam konteks ini, pendidikan bagi perempuan menjadi penting agar mereka tidak tertinggal jauh dari laki-laki. Ujungnya, jika mereka tertinggal, rumah tangga akan berjalan pincang. Di sinilah awal timbul eksploitasi terhadap perempuan. Kalau setara

dalam pendidikan dan pandangan, tambah Sayuti, maka suami akan menghormati istri. Karena itu, perempuan boleh mendapat pendidikan setara dengan laki-laki, bahkan jika dia lebih mampu, ia lebih berhak untuk mendapatkan dukungan dari keluarga.²² Pandangan tersebut, betapapun tidak dapat digeneralisir begitu saja, membuktikan bahwa pada dasarnya terdapat kecenderungan untuk mereduksi peran perempuan dalam tugas-tugas komplementer yang sifatnya domestik.

Lain halnya ketika mereka mendeskripsikan pandangan tentang peran perempuan dalam kegiatan dakwah dan penyiaran agama Islam. Yang dimaksud dakwah di sini adalah dakwah *bi al-lisân* atau menyampaikan ceramah agama di depan masyarakat umum, baik laki-laki maupun perempuan. Kebanyakan ormas Islam secara prinsip tidak melarang kaum perempuan untuk tampil sebagai penceramah. Lebih dari itu, sebagaimana dinyatakan oleh Rohani, selain berceramah, banyak pula aktivis perempuan Muslim yang terlibat sebagai juru kampanye partai politik. Bahkan, dalam beberapa kasus, jika yang tampil sebagai penceramah perempuan, jamaahnya lebih membludak dan sebagian besarnya malahan adalah kaum laki-laki.

Pengalaman NW mempertegas posisi di atas. Pendiri Nahdlatul Wathan, Muhammad Zainuddin bin Abdul Madjid, sebagaimana diceritakan oleh beberapa murid senior, kerap kali mengajak putrinya, Hj. Rouhun Raihanun, tampil di depan umum. "Fotonya ada kok," ungkap Hindun mempertegas pernyataannya. Kenyataan ini semakin memperkuat anggapan bahwa kaum perempuan memang bisa tampil sebagai penceramah. Karena itu, dalam hal penyampaian dakwah Islam, tambah Siti Maisaroh, kaum perempuan tidak

bisa dipandang sebelah mata. Berdasarkan pengalaman Persistri, "kaum perempuan biasanya sangat agresif dalam berdakwah, tidak hanya di lingkungan ibu-ibu, tapi juga di masyarakat luas."²³

Hal yang sama juga ditemui dalam kegiatan-kegiatan sosial, seperti pengembangan panti asuhan. Jika diambil rata-rata, hampir semua ormas yang mengelola panti asuhan menjadikan kaum perempuan sebagai ujung tombak. Maksudnya, merekalah yang merintis pendirian lembaga sosial ini, mencari dana, dan menjalankannya. Hal tersebut dapat dilihat dari program kerja Muslimat NW, al-Washliyah, Aisyiyah, Muslimat NU, dan lain sebagainya. Pada titik ini, agaknya dapat disimpulkan bahwa kebanyakan ormas Islam di tanah air menganggap bahwa kegiatan mengajar, dakwah dan *social welfare* sangat cocok dan sesuai dengan watak kaum perempuan itu sendiri.

Kegiatan Ekonomi

Sebagai aspek yang penting dalam kehidupan, peran perempuan dalam kegiatan ekonomi juga mendapat perhatian yang besar dari ormas-ormas Islam di Indonesia. Dan hampir semua ormas sependapat bahwa yang bertanggung jawab dalam pemenuhan masalah-masalah ekonomi keluarga adalah laki-laki atau suami. Secara umum, ormas-ormas itu melihat alasan normatif sebagaimana yang ada dalam Kitab Suci bahwa laki-laki adalah pemimpin (*qawwām*) terhadap kaum perempuan. Hal itu dipahami bahwa laki-laki harus mampu menjadi pemimpin, pengayom, bertanggung jawab terhadap perempuan (istri) di mana salah satu tugas pokok dari kepemimpinan, pertanggungjawaban, dan pengayoman tersebut adalah pemberian nafkah atau sumber penghidupan.

Konsekuensi dari hal tersebut tentu saja dapat dengan mudah dipahami. Bahwa karena kewajiban mencari nafkah ada pada laki-laki, sudah sewajarnya jika warisan laki-laki dan perempuan adalah 2 banding 1. Dan hal tersebut secara leksikal disebutkan dalam al-Qur'ân yakni Sûra al-Nisâ: 11, bahwa laki-laki memperoleh dua kali lipat dari perempuan. Bagi beberapa ormas Islam, karena tugas laki-laki di masa mendatang lebih berat lagi (yakni mencari nafkah untuk kaum perempuan), maka menjadi wajar jika warisan yang diterima lebih banyak dari kaum perempuan. Karena itu, mereka berpendapat bahwa ayat tersebut masih sangat layak untuk diberlakukan di Indonesia. Sebaliknya, mereka tidak setuju dengan gagasan reinterpretasi Munawir Sjadzali untuk mengubah porsi menjadi 1:1 atau malah 1:2, sesuai dengan kondisi dan keadaan tertentu.²⁴

Kembali ke pokok masalah. Sekali lagi dapat diungkap bahwa sebagian besar aktivis ormas Islam menganggap bahwa tulang punggung keluarga dalam bidang ekonomi adalah laki-laki. Dalam konteks ini, perempuan hanya menjadi pendamping atau pelengkap karena perempuan mempunyai tugas pokok sebagai ibu rumah tangga. Ruwaida Samsuardi mempertegas persoalan itu. Menurutnya, sesuai kata *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* dalam Sûra al-Nisâ: 34, laki-laki harus bertanggung jawab dalam persoalan ekonomi keluarga. Namun, bagi Ruwaida, memang tidak tertutup kemungkinan bahwa dalam keadaan tertentu, sang istri mengambil alih peran suami dalam bidang ekonomi ini. Dan jika hal ini terjadi, harus ada komunikasi yang baik sehingga tidak timbul masalah yang merugikan rumah tangga. Ia menyatakan:

... [h]arus dibicarakan baik-baik, sehingga tidak menimbulkan rasa minder. Dalam hal ini yang penting adalah keterbukaan. Jika ada masalah harus ada kompromi. Apa yang dikehendaki laki-laki tidak harus dituruti. Begitu pula sebaliknya. Suami dilarang berbuat semau-maunya. Kalau perintah suami tidak bertentangan dengan agama, maka wajib ditaati.²⁵

Rohani menambahkan bahwa dalam rumah tangga, walaupun sang istri menjadi tulang punggung ekonomi keluarga, ia tetap di bawah kepemimpinan laki-laki. Laki-laki harus tetap menjadi pemimpin keluarga, walaupun kehidupannya lebih susah dan sederhana. Walaupun sang istri mempunyai penghasilan besar (yang melebihi suami), ia tetap harus menghormati suaminya, karena bagaimanapun ia tetap sebagai pengelola rumah tangga, sementara suami adalah kepala rumah tangga. Di Mekkah, Rohani memberikan ilustrasi, memang laki-laki mengerjakan semua hal termasuk pergi ke pasar, berdagang, dan seterusnya. Tugas istri adalah melahirkan, menyusui, dan membesarkan anak. Kalau tidak bisa, ia boleh menyerahkannya kepada pembantu. Selanjutnya, ia menyatakan:

Seorang istri bisa saja menolong suami karena pelbagai pertimbangan. Namun ia harus tetap menghormati suaminya. Syarat menjadi *mar'ah solehah (al-mar'ah al-shālihah)* adalah istri harus mematuhi suami, sepanjang tidak bertentangan dengan agama. Perempuan sebenarnya banyak memiliki peran dalam pelbagai kehidupan, baik di rumah tangga, masyarakat, maupun di instansi-instansi pemerintahan. Perempuan harus mempunyai persiapan yang lebih matang lagi, dengan pelbagai keterampilan, pengetahuan dan pengalaman. Laki-laki dan perempuan adalah *partner*, bukan rival.²⁶

Menurut Fakhrurrazi, jika suami berhalangan untuk bekerja, ia harus rela untuk mengerjakan pekerjaan rumah, seperti menjaga anak dan sebagainya. Hanya saja, istri tidak boleh sombong, lalu menganggap suaminya sebagai *khaddam* (pembantu) yang harus patuh kepada kemauan tuan.²⁷ Selain itu, tambah Fatmawati, Pengurus Pusat Darud Dakwah wal Irsyad (DDI), dalam pengelolaan keuangan, perempuan tidak boleh egois. Walau bagaimanapun suami harus dilibatkan, meski uang itu dihasilkan oleh perempuan itu sendiri. Ia harus mengutamakan kepentingan rumah tangga di atas kepentingan diri sendiri.²⁸

Lalu bagaimana jika suami masih sanggup melaksanakan kewajiban ekonominya tetapi sang istri tetap ingin bekerja? Masih menurut Fatmawati, hal itu tentu tidak menjadi persoalan. Sebab bisa saja perempuan terlibat dengan kegiatan-kegiatan di luar rumah, termasuk dalam bidang ekonomi. Perempuan yang bekerja akan memperoleh pengalaman dan wawasan luas yang sangat diperlukan buat anak-anaknya dan bahkan lingkungan sekitarnya. Jika suami melarang, hal itu memang harus dipertimbangkan dan memiliki alasan-alasan yang jelas. Bagi Fatmawati:

Kalau alasan [pelarangan]nya hanya bahwa [karena ia] sebagai isteri, [kemudian] perempuan tidak boleh keluar rumah, saya pikir suami tersebut tidak pernah belajar. Kalau sudah begini, bagaimana ia bisa memimpin rumah tangga, jikaawasannya tidak luas.²⁹

Huzaimah Tahido Yanggo memberikan alasan yang lebih jelas, kenapa perempuan boleh bekerja di luar rumah, termasuk dalam bidang ekonomi. Menurut Huzaimah, Sûra al-Nahl: 97 yakni *man 'amila shâlihan*

min dzakr aw untsâ wa huwa mu'min falanuhyiyannahû hayâtan thayyibâ (barang siapa yang mengerjakan amal yang baik, laki-laki atau perempuan dalam keadaan beriman, ia akan mendapatkan kehidupan yang bahagia) harus diartikan secara luas, untuk semua pekerjaan yang baik dan karir yang baik pula. Artinya, boleh saja bagi perempuan untuk bekerja di luar rumah dengan syarat sesuai dengan ketentuan Islam, seperti tidak berduaan dengan laki-laki yang bukan *mahramnya*, tidak membuka aurat, dan mampu membagi waktu untuk rumah tangga.³⁰

Hal yang sama diungkapkan oleh H. Sayuti Azis, Naib Amir Ahmadiyah. Bagi Sayuti, seringkali karena keadaan ekonomi, perempuan boleh mencari nafkah, asal bisa menjaga kehormatannya. Tidak ada larangan jika hal itu memang harus dilakukan. Namun, jika perempuan tinggal di rumah dan mendidik anaknya menjadi kader umat, hal tersebut tetap sangat lebih baik.³¹

Lain halnya dengan pendapat Muhammad Ahmad, Pengurus Dewan Pimpinan Pusat Ikatan Masjid-Mushalla Indonesia Muttahidah (IMMIM) Makassar. Dalam persoalan bermasyarakat, ungkapnya, keterlibatan suami-istri memang harus didiskusikan dan dimusyawarahkan terlebih dahulu. Sebab karena itu lembaga perkawinan itu ada. Jadi, ada hal-hal tertentu yang bisa dan harus dibicarakan berdua. Kalau istri ingin berkiprah di luar, termasuk ingin memperoleh tambahan penghasilan, ini bisa dikategorikan sebagai kegiatan bermasyarakat. Pokoknya, lanjut Muhammad Ahmad, dalam hubungan bermasyarakat keduanya harus mengutamakan musyawarah. Dalam hal ini, suami tidak bisa menentukan sendiri secara otoriter.³²

Karena itu, sebagaimana ditambahkan oleh Chai-

riah, keluarga harus mengutamakan perasaan saling menghargai, bukan saling menguasai. Jika ada inisiatif yang baik dari pihak mana pun, baik dari pihak laki-laki maupun perempuan, keduanya harus saling mengapresiasi. Kalau perempuan ingin bekerja dan membantu ekonomi keluarga, dilihat dari sudut ini tidak ada alasan bagi suami untuk melarang.³³

Kegiatan Hukum dan Keagamaan

Apa yang dimaksud dengan kegiatan hukum dalam penelitian ini adalah boleh-tidaknya perempuan menjadi saksi pidana, di samping menjadi hakim ketua. Sementara untuk kegiatan keagamaan adalah boleh-tidaknya perempuan menjadi imam shalat jamaah, di mana makmumnya terdiri atas kaum laki-laki dan perempuan.

Dalam masalah hukum, semua responden yang berasal dari ormas Islam membolehkan perempuan menjadi hakim. Sebab yang dipentingkan dalam masalah ini adalah penguasaan dalam bidang hukum dan kemampuan untuk menegakkan keadilan. Memang, sebagaimana dinyatakan Muiz Kabri, Ketua Umum Pimpinan Pusat DDI, ada yang berpendapat bahwa untuk menjadi hakim harus laki-laki. Tapi, menurutnya, kalau ada perempuan yang mampu, hal itu tidak masalah. Hal yang sama juga berlaku dalam hal persaksian. Hanya, memang, karena ada ketentuan dari Hadîts yang menyebutkan bahwa 2 (dua) saksi perempuan sama dengan 1 (satu) saksi laki-laki, ketentuan ini harus tetap diikuti.³⁴

Dalam soal yang terakhir, Huzaimah Tahido Yanggo berpendapat lain. Menurutnya saksi dalam ayat *wa isyhadû syâhidayn min rijâlikum* tidak harus dipahami

bahwa saksi perempuan harus dua kali lipat dari saksi laki-laki (atau satu laki-laki sama dengan dua perempuan), sebagaimana dipahami oleh kebanyakan orang. Dengan mengutip Muhammad Syalthû, Guru Besar Universitas al-Azhâr Kairo, Huzaimah berpendapat bahwa kesaksian itu dalam *muamalah* (interaksi antara manusia dengan manusia lainnya, seperti jual-beli), supaya masing-masing merasa tenang. Dalam konteks ini, biasanya orang akan kuat ingatannya terhadap sesuatu yang menjadi profesinya. Pada umumnya yang melakukan *muamalah* adalah laki-laki. Karena itu satu orang laki-laki menjadi cukup. Perempuan dikhawatirkan tidak kuat ingatannya karena banyak pekerjaan lain di rumah. Namun sebaliknya, jika perempuan biasa mengerjakan dan mendalami masalah tersebut, kesaksiannya berbanding terbalik. Artinya, kesaksian satu perempuan sama dengan dua orang laki-laki.³⁵

Hal yang agak praktis disarankan secara pribadi oleh Mulkani dari al-Washliyah Kalimantan Selatan dalam melihat peran perempuan dalam persaksian. Mulkani melihat bahwa sebaiknya perempuan menjadi hakim untuk hal yang bersifat ringan. Sedangkan untuk masalah berat, seperti pembunuhan, ia masih mengutamakan hakim laki-laki. Begitu pula, ia tidak keberatan jika perempuan bisa menjadi hakim ketua. Lagi-lagi ia menyatakan sebaiknya hakim ketua perempuan itu mengurus persoalan ringan-ringan saja. Namun ia mengungkapkan bahwa ini belum menjadi wacana yang berkembang dalam organisasinya. Al-Washliyah, ungkap Mulkani, belum mengeluarkan fatwa dalam masalah ini.³⁶

Dalam masalah menjadi imam shalat, lebih jauh menurut Mulkani, tidak ada halangan bagi perempuan

dengan catatan bahwa yang menjadi makmum tidak ada laki-laki. Jika ada makmum laki-laki, maka perempuan tidak boleh menjadi imam. Alasannya, yang diutamakan dalam shalat adalah kekhusyukan. Suara perempuan atau bentuk tubuhnya dianggap menjadi penghalang dari kekhusyukan. Karenanya, hal itu dilarang.³⁷

Menurut Chairiah, agama itu pada dasarnya tidak memberatkan. Karena itu, jika dalam sebuah keluarga, isteri lebih menguasai persoalan agama dan lebih fasih dalam membaca ayat al-Qur'ân, ia sebaiknya mengajarkan terlebih dahulu kepada si suami, walaupun hanya ayat-ayat pendek. Tetapi, laki-lakilah yang berhak menjadi imam.³⁸ Fakhurrâzi berpendapat lebih tegas lagi. Menurutnya, perempuan tidak boleh menjadi imam, jika masih ada laki-laki yang menjadi makmum. Memang, dalam al-Qur'ân yang diutamakan adalah *aqro'uhum* dalam pengertian lebih fasih atau lebih dalam pengetahuan agamanya. Hanya saja, harus dicatat bahwa ayat tersebut berlaku untuk perbandingan dalam satu jenis kelamin. Di sini jelas bahwa kata ganti yang dipakai adalah *hum* yang menunjukkan kata ganti untuk laki-laki yang banyak.³⁹

Namun Huzaimah berpendapat lain. Menurutnya, perempuan dimungkinkan menjadi imam, walau makmumnya adalah kebanyakan laki-laki. Setidak-tidaknya, menurut Huzaimah, ini dibolehkan oleh Imâm al-Thabarî, Ibnu Hazmayn, dan Umm Dzanni (salah-seorang murid Imâm Syâfi'î). Jadi mereka berbeda dengan mayoritas ulama yang melarang perempuan untuk menjadi imam shalat bagi jamaah laki-laki. Hanya saja, lanjut Huzaimah, sebaiknya masyarakat Indonesia melihatnya dari segi *ma'qûl* atau dalil rasio. Kalau perempuan masih muda, cantik, merdu suaranya,

tentu akan mengganggu kekhusukan shalat. Perempuan seperti ini tidak boleh menjadi imam shalat jamaah.⁴⁰

Jabatan Politik atau Imamâh Kubrâ

Jabatan politik dalam konteks ini adalah posisi di mana seseorang bisa menentukan kebijakan tertentu, dengan tingkat otonomi yang tinggi. Biasanya, posisi ini diperoleh oleh seseorang jika ia mempunyai jabatan sebagai *top leader* atau *imamâh kubrâ* (pemimpin besar) di sebuah organisasi, baik yang bersifat sosial kemasyarakatan maupun politik. Dikaitkan dengan partisipasi publik perempuan, masalah ini menjadi relatif lebih kompleks. Setidak-tidaknya, persoalan ini menimbulkan perbedaan pandangan (pro-kontra) tidak hanya antar satu organisasi dengan organisasi lain, melainkan juga antar aktivis dalam sebuah organisasi. Seperti yang sudah dibahas pada bab sebelumnya, mereka yang menolak kepemimpinan perempuan untuk menduduki jabatan-jabatan politik strategis, seperti kepala negara, gubernur, atau bupati, salah satunya bersandarkan pada al-Qur'ân yang berbunyi *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* dalam Sûra al-Nisâ': 34 dan sebuah matan Hadîts yang artinya "*tidak akan bahagia suatu kaum jika menyerahkan kepemimpinannya kepada perempuan.*"

Setiahati percaya bahwa berlandaskan pada ayat dan ungkapan Hadîts tersebut, perempuan memang dibolehkan untuk menjadi pemimpin, tapi untuk kaumnya sendiri.⁴¹ Menurutna, tujuan Nahdlatul Wathan membentuk Muslimat NW adalah agar perempuan bisa memperoleh pendidikan, bisa maju, dan kemudian mereka dapat memimpin para muslimat yang

lain. Tapi ini bukan berarti memimpin kaum muslimin. Dalam tradisi ini, sekalipun putri pendiri NW misalnya, ia tidak bisa menjadi pemimpin Nahdlatul Wathan walaupun secara kapasitas memenuhi persyaratan. Setiahati memberi contoh betapa tokoh perempuan pintar seperti Rouhun Raihanun (Ketua Umum Muslimat NW) yang kepiawaian berpidato dan kemampuan menyampaikan materi pidato sangat mengagumkan, namun hal tersebut tidak bisa menjadi alasan untuk membolehkannya memimpin lelaki. NW, sebagaimana dinyatakan oleh Setiahati, mempercayai bahwa Hadīts tadi adalah *sahih*. Dan sebagai penganut madzhab Imam Syafi'i, Hadīts tersebut merupakan perintah yang harus diikuti.

Pada persoalan yang real seperti pencalonan Megawati Soekarnoputri sebagai Presiden RI pada sidang MPR tahun 2000 respon dari kalangan ormas Islam juga tidak monolitik. Mulkani, contohnya, mengungkapkan bahwa pada saat itu al-Washliyah sempat mengeluarkan fatwa pelarangan perempuan menjadi kepala negara, atau struktur yang lebih bawah seperti gubernur propinsi. Alasan yang dipakai oleh ormas ini antara lain adalah ayat *al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'* tadi. Sebab bagi Mulkani, orang yang akan dipimpin dalam pemerintahan itu adalah tidak hanya perempuan tapi juga laki-laki. Padahal berdasarkan ayat itu, laki-laki adalah tulang punggung perempuan. Jadi, jika sebuah jabatan mengharuskan adanya tulang punggung, maka yang memimpin harus laki-laki. Mulkani mengambil contoh ketika 'Âisyah memimpin Perang Unta, pada hakikatnya keikutsertaannya lebih bersifat formalitas belaka sebagai sesepuh. Yang mengambil kendali kepemimpinan adalah panglima perang yang *nota bene* adalah laki-laki.⁴²

Fakhrurrazi juga memberikan alasan yang cukup menarik tentang kepemimpinan perempuan dalam ruang publik. Ia mengatakan:

Perempuan bukan sama sekali tidak bisa memimpin atau dilarang memimpin. Saya pikir Tuhan tidak membatasi hal di atas. Nabi Muhammad sendiri bersabda *kullukum rā'in* (setiap kamu adalah pemimpin). Kata "*kum*" dalam ayat tersebut berarti kamu sekalian, baik laki-laki atau perempuan. Jadi, tidak hanya untuk laki-laki."⁴³

Dalam konteks ini, ungkap Fakhrurrazi, sudah jelas sekali bahwa laki-laki dan perempuan punya hak yang sama untuk menjadi pemimpin. Hanya saja, sebaiknya laki-lakilah yang menjadi pemimpin publik. Sedangkan untuk kepemimpinan yang lain, seperti pemimpin sekolah, tentu tidak terlalu masalah jika dipegang oleh perempuan. Hal ini juga ditemukan dalam Muhammadiyah. Menurutnya, agak sulit bagi perempuan untuk menjadi orang nomor satu dalam organisasi ini. "Bukan tidak boleh, [tapi] mereka sudah mempunyai organisasi sendiri yang otonom."⁴⁴

Menurut Ketua Umum DDI Makassar, A. Muiz Kabri, pihaknya tetap berpendirian bahwa laki-laki *qawwāmūna* atas perempuan. Namun, dalam masalah kenegaraan, DDI mempunyai dua pandangan. Ulama-ulama tua menolak seorang perempuan menjadi pemimpin atau presiden, tapi ulama muda menerima selama negara Indonesia bukan negara Islam.⁴⁵

Sementara itu dalam mencermati ayat *al-rijāl qawwāmūna 'alā al-nisā'* Huzaimah Tahido Yanggo memiliki pandangan yang berbeda. Baginya, ayat itu hanya dipahami dalam konteks rumah tangga, dan bukan da-

lam konteks yang luas seperti urusan berbangsa dan bernegara. Sebab menurut Huzaimah, kelanjutan dari ayat itu sebenarnya menyuruh laki-laki untuk memberikan nafkah kepada perempuan. Kalaupun mau ditarik ke dalam perspektif yang luas bahwa laki-laki yang disebutkan di dalam ayat di atas adalah mereka yang mempunyai kelebihan. Jika dalam kondisi tertentu perempuan yang mempunyai kelebihan, perempuan itulah yang berhak menyandang predikat sebagai *qawwâmûna*.⁴⁶ Hal senada juga dinyatakan oleh Sekjen DDI, Rahman Idrus. Ia mengungkapkan:

Menurut saya kita harus menafsirkan ayat itu secara luas dan melihat konteksnya, yaitu keluarga. Maksudnya suamilah yang menjadi kepala rumah tangga, bukan dalam konteks kepala negara.⁴⁷

Hal yang sama diungkapkan oleh A. Muiz Kabri, Ketua Umum DDI, sebagai berikut:

Mengenai kepemimpinan perempuan, pada awalnya saya memang menganggap bahwa tidak bisa seorang perempuan menjadi presiden. Tapi belakangan ini saya berpikir bisa saja perempuan menjadi presiden. Karena bukan dia sendiri yang mengurus negara. Presiden *kan* mempunyai banyak staf-staf yang membantu dalam mengurus permasalahan negara.... Kata *qawwâm* disebutkan sebanyak tiga kali dalam al-Qur'ân. Ketiganya bisa berarti penopang. Jadi dalam urusan rumah tangga, laki-laki tidak bisa seenaknya memerintah istrinya. Tapi harus bekerjasama satu sama lain. Jadi, *qawwâmûna* tidak bisa diartikan sebagai pemimpin.⁴⁸

Karena itu, dalam konteks Megawati sebagai

Presiden, baik Rahman Idrus maupun Muiz Kabri melihat bahwa selama ia memenuhi persyaratan itu, ia diperbolehkan untuk menjadi pemimpin negara. Tetapi, sebagaimana yang ditambahkan oleh Muhammad Ahmad, dalam melihat masalah ini, harus juga dilihat landasan Hadits dan faktor kemampuan yang bersangkutan, terutama dari latar belakang pendidikan formalnya. Ia mengatakan:

Bisa saja Megawati menjadi presiden, hanya memang kalau menjadi kepala negara atau presiden *kan* ada Haditsnya yang mengatakan: “tidak beruntung suatu kaum yang menjadikan perempuan sebagai kepala negara.” Untuk Indonesia zaman sekarang ini ucapan Nabi itu benar. Orang seperti Megawati itu tamatan SMA mau dijadikan presiden. Dia tidak mempunyai kewibawaan ilmu. Saya tidak bisa bayangkan, kalau orang memimpin sebuah kabinet yang dipenuhi orang-orang ahli, dia mau ngomong apa?⁴⁹

Sedangkan, Anggota Dewan Syuro NU Sumatera Utara, Ridwan Lubis, berpendapat bahwa sejak dulu NU berpendirian bahwa perempuan bisa menjadi presiden. Bagi Lubis, Sûra al-Nisâ’: 34 tersebut tidak bisa dijadikan pegangan untuk melarang kepemimpinan perempuan. Sebab, di samping perlu dipahami secara kontekstual, masih banyak ayat lain yang justru mendorong perempuan menjadi pemimpin. Hal yang terpenting, agama adalah hal yang suci dan sakral. Karena itu, kepentingan sesaat tidak boleh dikedepankan dalam menafsirkannya.⁵⁰ Pandangan Lubis ini tampaknya cukup dominan di kalangan NU, sehingga organisasi ini tetap konsisten terhadap pemikiran ini. Walaupun begitu, harus juga disebutkan bahwa secara

internal, beberapa kelompok dalam organisasi ini juga ada yang melarang kepemimpinan perempuan, sebagaimana tersirat dari pernyataan KH. Mohammad Zuhri, Ketua PWNU Jawa Tengah.⁵¹

Kontekstualisasi dalam memahami ayat al-Qur'ân perlu dipakai untuk memahami Hadîts "*tidak bahagia suatu kaum jika dipimpin laki-laki*." Huzaimah Tahido Yanggo menyatakan bahwa *asbâb al-wurûd* (sebab turun) Hadîts di atas bertalian dengan keputusan Ratu Kisra, Penguasa Persia, yang mengangkat anak perempuannya menjadi ratu, padahal pada waktu itu ia juga memiliki anak laki-laki, yang menurut cerita tidak disukainya. Di samping itu, masih menurut Huzaimah, Nabi Muhammad tidak melarang perempuan menjadi pemimpin. Ia hanya mengatakan tidak bahagia suatu kaum jika dipimpin oleh perempuan, apalagi kalau didasarkan pada pilihan *like and dislike*, sebagaimana kisah Ratu Kisra tadi. Lagi pula Hadîts ini diriwayatkan oleh Abî Bakrah. Menurut riwayat, ia mengkampanyekan Hadîts ini ketika terjadi pertikaian antara 'Âisyah binti Abî Bakr dengan Âlî Ibn Abî Thâlib. Ada yang mengatakan bahwa kemungkinan Abi Bakrah berusaha mencari muka di depan penguasa dengan mengedepankan Hadîts itu.⁵²

Masih menurut Huzaimah, kesuksesan dan kegagalan sebuah negara tidak ditentukan oleh presiden perempuan atau laki-laki. Banyak negara yang hancur saat dipimpin oleh presiden laki-laki, sebagaimana juga banyak negara yang sukses saat dipimpin oleh presiden perempuan. Karena itu, yang perlu ditekankan adalah bukan laki-laki atau perempuan, melainkan apakah calon presiden tersebut mempunyai kemampuan dan memenuhi persyaratan.⁵³

Secara khusus memang harus diakui bahwa Majelis

Ulama Indonesia (MUI), sebagai lembaga yang berkompeten, belum mendiskusikan hal tersebut. Dalam Kongres Umat Islam (KUI) 1999, masalah ini masih *ikhtilaf* (perbedaan pendapat). Satu pendapat mengatakan secara mutlak tidak memperbolehkan, sementara yang lain berkeyakinan sebaliknya walau dengan beberapa catatan dan syarat. Sebagaimana dimaklumi, pada waktu Kongres itu, kaum perempuan yang menjadi formator hanya berjumlah 3 orang. Sementara sekian puluh lainnya dari laki-laki. Perdebatan tentang hal tersebut dilaporkan berjalan sengit. Dan akhirnya, Komisi Agama yang membidangi persoalan ini tidak mengeluarkan keputusan final. Namun tiba-tiba Komisi Politik memutuskan pelarangan perempuan menjadi calon presiden maupun wakil presiden. Keputusan inilah yang diangkat dan kemudian ditanggapi oleh Agil Siradj (tokoh NU) dan lain-lain. Mereka 'menuduh' anggota Komisi Agama bertindak diskriminatif terhadap perempuan. Padahal, keputusan itu lahir bukan dari Komisi ini, tapi dari Komisi Politik. Kembali ke Huzaimah. Ia, tanpa melihat siapa pun figurnya (maksudnya, Megawati atau yang lain), berpendapat bahwa perempuan memang dibolehkan menjadi presiden.

Pendapat yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin negara juga datang dari Ahmadiyah. Naib Amir Ahmadiyah Indonesia, H. Sayuti Azis, memandang tidak ada perbedaan antara perempuan dan laki-laki, karena dalam pandangan Allah perbedaan itu terletak pada ketakwaan seseorang. Tidak ada masalah jika perempuan menjadi pimpinan negara. Hal ini, menurut Sayuti, adalah juga keputusan Ahmadiyah Pusat di London. Sebab, ketika terjadi pro-kontra tentang boleh-tidaknya perempuan menjadi kepala ne-

gara, Ahmadiyah Indonesia langsung meminta 'fatwa' dari London. Ternyata, pimpinan di sana tidak mempersoalkannya. Yang penting, ujar Sayuti, calon presiden perempuan tadi memang benar-benar mempunyai kemampuan dan memenuhi persyaratan.⁵⁴

Merambah Jalan Baru

Secara prinsip, pada dasarnya hampir semua ormas Islam di Indonesia yang diwawancarai dalam penelitian ini setuju untuk memberikan ruang bagi aktivis perempuan untuk terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan di wilayah publik, walau dengan derajat *scope* dan syarat-syarat yang berbeda-beda. Mereka juga memberikan keleluasaan yang cukup besar bagi perempuan untuk membentuk organisasi sendiri yang otonom dan independen, sehingga lebih mudah untuk melaksanakan kegiatan di wilayah publik. Program pokok dari organisasi perempuan otonom ini adalah antara lain dalam kegiatan pendidikan, dakwah, dan sosial. Dalam ketiga hal di atas, aktivis perempuan Indonesia memang bisa berkreasi penuh. Mereka tidak mendapatkan hambatan yang berarti, kecuali bahwa mereka harus tetap mengingat rambu-rambu, yakni seperti mengutamakan keluarga di rumah. Hal ini, bagi ormas-ormas itu, sebenarnya juga diterapkan pada organisasi yang didominasi oleh laki-laki di mana mereka juga mendapatkan rambu serupa. Meskipun kesibukan mereka dalam mencari nafkah keluarga tinggi, para laki-laki tetap saja diharuskan untuk mengingat keluarga, khususnya anak-anak.

Bagi beberapa ormas Islam, dorongan bagi perempuan untuk melakukan aktivitas publik di bidang pendidikan, dakwah, dan sosial terjadi karena, menurut

mereka, bidang itulah yang paling sesuai dengan jiwa dan watak kaum perempuan sendiri. Hal yang sama juga terjadi dalam hal keterlibatan kaum perempuan di wilayah hukum, terutama sebagai hakim ketua. Betapapun ada perbedaan di sana-sini, namun secara pragmatis dapat disimpulkan bahwa yang harus ditekankan dalam hal tersebut adalah kemampuan, bukan masalah jenis kelamin perempuan atau laki-laki. Dengan demikian, ayat yang meletakkan *'kesaksian seorang laki-laki sama dengan kesaksian dua perempuan'* tidak secara otomatis berarti perempuan lemah dan tidak boleh beraktivitas di wilayah hukum.

Meski demikian, secara dilematis, beberapa ormas Islam berpendapat bahwa ketentuan al-Qu'rân tersebut di atas harus tetap diikuti sebagaimana adanya. Di sini dapat dicatat bahwa hanya satu narasumber saja yang dengan eksplisit memahami *nash* itu secara kontekstual, yakni Huzaimah Tahido Yanggo, anggota Komisi Fatwa MUI. Ia berpendapat, kesaksian lelaki yang mempunyai bobot seperti hal di atas adalah lelaki yang memang bergelut di bidang yang menjadi kasus hukum, sehingga betul-betul menguasai masalahnya. Namun, jika perempuan yang bergelut di bidang tersebut dan menguasai persoalan, maka kesaksian perempuan tadi bisa sebanding dengan kesaksian dua laki-laki. Lagi-lagi, yang menjadi kata kunci dalam masalah ini adalah penguasaan terhadap masalah, bukan karena faktor laki-laki atau perempuan.⁵⁵

Pandangan yang sama juga terjadi dalam soal legalitas bagi kaum perempuan untuk menjadi imam shalat jamaah yang di dalamnya ada kaum laki-laki. Walau begitu, sebagaimana dalam kasus kesaksian laki-laki dan perempuan, ada pula pendapat yang menyebutkan bahwa beberapa ulama fikih terkemuka

pernah membolehkan hal tersebut. Hanya saja, *jumhur* ulama (mayoritas ulama) memang menolak legalitas ini.

Kesamaan pandangan juga terjadi dalam bidang ekonomi. Pada hakikatnya, yang bertanggung jawab dalam masalah ini adalah suami sebagaimana yang mereka pahami dari Sûra al-Nisâ' ayat 34. Hanya sebagian kecil saja yang menyatakan bahwa perempuan bisa berkiprah di bidang ini, walau tanpa kondisi yang mendesak.

Dapat dikatakan bahwa kesamaan pandangan ormas Islam dalam soal ketidakbolehan perempuan menjadi imam, kesaksian berbanding 2:1 antara perempuan dan laki-laki, dan tanggung jawab suami dalam ekonomi keluarga itu terjadi karena responden lebih mendasarkan pandangannya pada *jumhur* (mayoritas ulama). Pendapat ini tersosialisasikan dan terlembaga dengan baik melalui pengajian, ceramah, dan lembaga pendidikan. Hal yang penuh dengan pro-kontra adalah legalitas perempuan menjadi kepala negara atau jabatan politis yang mempunyai pengaruh besar secara publik. Persoalan terakhir ini terus menjadi perdebatan publik sampai hari ini.

Perlu ditekankan pula bahwa perbedaan pandangan tidak hanya terjadi antara satu organisasi dan organisasi lain, tapi juga antara satu aktivis dan aktivis lainnya secara internal dalam organisasi yang sama, yang pada ujungnya menciptakan pandangan minoritas dan mayoritas. Misalnya, Fakhurrazi, Wakil Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Kalimantan Selatan berbeda pendapat dengan Abu Su'ud, Ketua Pengurus Wilayah Muhammadiyah dari Jawa Tengah. Fakhurrazi menolak perempuan menjadi pemimpin sedangkan Abu Su'ud membolehkan. Hal yang sama juga terjadi di

Nahdlatul Ulama. KH. Mohammad Zuhri, Ketua PWNU Jawa Tengah, menolak kepemimpinan perempuan, sementara Ridwan Lubis, anggota Majelis Syuro NU Sumatera Utara, membolehkannya. Dalam kasus tertentu, kelompok yang berbeda biasanya tidak mau melakukan perdebatan secara terbuka yang diketahui publik. Ada kekhawatiran bahwa pengungkapan masalah ini secara terbuka akan menimbulkan kekhawatiran pada konstituen organisasi yang bersangkutan dan menyebabkan perpecahan internal.

Tapi kenapa mereka berbeda dalam melihat masalah yang sama? Dapat dikatakan bahwa bisa saja perbedaan ini tidak hanya disebabkan oleh cara pandang normatif yang berbeda (seperti cara penafsiran ayat al-Qur'ân) terhadap masalah yang sama, tetapi juga oleh situasi psikologis (seperti senioritas umur), letak geografis (kota-desa), tingkat sosialisasi dan pemahaman terhadap masalah (tekstual dan kontekstual), dan kondisi sosial-politik plus ekonomi.

Berdasarkan hasil penelitian di lapangan, dapat disimpulkan bahwa perbedaan itu terjadi karena tiga hal. *Pertama*, perbedaan antara kaum tua dan kaum muda, sebagaimana secara eksplisit terlihat dari ungkapan Ketua Umum DPP DDI, A. Muiz Kabri berdasarkan pengalaman organisasi yang berpusat di Makasar itu dalam hal kebolehan perempuan menjadi kepala negara. Sayangnya tidak ada penjelasan lebih lanjut mengenai siapa yang dimaksud dan apa definisi ulama muda dan ulama tua. Dapat diperkirakan sebenarnya yang dimaksud ulama tua adalah mereka yang lahir di bawah tahun 1940-an, sedangkan ulama muda lahir setelah masa itu. Lalu apa artinya? Sebagaimana kita maklumi, generasi sebelum tahun 1950-an adalah 'generasi perjuangan'. Indonesia baru ber-

diri. Konflik ada di mana-mana. Tingkat intensitas belajar generasi bersangkutan rendah. Begitu pula intensitas untuk mengakses berbagai corak pemikiran dari luar yang sangat terbatas. Konsekuensinya adalah wawasan yang cenderung harfiah dan 'tidak cukup' luas untuk masalah yang begitu cepat berubah. Biasanya, orang-orang dari masa ini cenderung menyandarkan diri pada warisan ulama-ulama yang hidup ratusan tahun sebelumnya dan menganggap apa yang dikatakan oleh ulama-ulama itu sebagai sesuatu yang bisa diterapkan di mana saja dan kapan saja. Sementara generasi yang lahir di atas 1950-an atau 1960-an mengalami suatu kondisi di mana kehidupan politik relatif stabil, ekonomi relatif baik, dan kesempatan belajar lebih terbuka serta kemungkinan untuk mengakses pemikiran yang berbeda juga lebih mudah. Karena itu, wawasan mereka cenderung moderat, lebih luas dan terbuka dalam memahami sebuah teks.

Kedua, tingkat pergaulan. Semakin luas tingkat pergaulan sebuah organisasi Islam, semakin terbuka pula pemahamannya terhadap satu masalah tertentu. Hal ini tercermin dari kasus Ahmadiyah Indonesia. Ketika terjadi perdebatan apakah perempuan bisa tampil sebagai kepala negara, beberapa pengurus organisasi ini langsung mencari tahu dan berdiskusi dengan kolega mereka yang ada di luar negeri, khususnya di kantor pusat London. Dari sana, mereka mendapatkan penjelasan apa yang menjadi *mainstream* pemikiran atas masalah tersebut. Kasus ini menjelaskan bahwa semakin luas pergaulan dan aktivitas sebuah organisasi dengan dunia luar, termasuk dengan pemikiran dari luar, pemahaman akan satu masalah juga semakin tinggi. Di sini, berbagai cara pandang dibandingkan, untuk memperoleh sebuah pemahaman yang sesuai dengan kondisi zaman.

Sementara itu, aktivis yang tidak bergaul dengan dunia luar cenderung memahami satu masalah secara harfiah dengan cara melihat yang juga biasanya sempit. Karena itu, mereka tidak mau 'belajar' untuk membandingkan beberapa cara pandang. Dalam konteks wacana kesetaraan jender, pernyataan Hindun, aktivis Muslimat NW, dapat dijadikan contoh. Menurutny, ia dan beberapa kawannya memperoleh pemahaman baru dalam masalah tersebut, setelah mengikuti pelatihan jender di Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Jakarta. Sayang sekali, ia belum bisa menyampaikan tafsir baru ini di lingkungannya karena khawatir akan menimbulkan guncangan yang kontra-produktif. Ia memilih menyampaikan secara pelan-pelan dan persuasif. Kekhawatiran yang diungkap Hindun ini barangkali dapat dipahami. Sebab, argumen yang dibangun oleh para tokoh muda ini didasarkan pada rujukan baru dari ulama modern dan tokoh feminis seperti Fatimah Mernisi. Sementara di tempat asal mereka, rujukan yang mengakar yang digunakan para tokoh tua adalah karya ulama-ulama tafsir atau fikih dari zaman klasik. Barangkali di masa mendatang pengembangan pemikiran kesetaraan jender perlu mencari rujukan dari ulama klasik. Dan dengan cara ini, para aktivis muda akan lebih leluasa untuk mengembangkan gagasannya. Masalahnya kemudian adalah apakah memang ulama klasik itu juga mempunyai pandangan yang progresif untuk hal tersebut.

Ketiga, sebagai konsekuensi dari dua faktor tadi adalah tingkat pemahaman. Semakin dalam interaksi seseorang terhadap teks-teks yang berbeda, semakin besar pula pemahamannya terhadap wacana yang diperbincangkan. Secara lebih khusus, dalam kasus argu-

men kesetaraan jender, hal ini tampak pada pemikiran Huzaimah Tahido Yanggo. Anggota Komisi Fatwa MUI ini juga adalah Guru Besar Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Ciputat. Ia sangat menguasai literatur klasik, di samping pemikiran modern. Karena penguasaan itu, ia mampu menghadirkan pemahaman baru, berdasarkan semangat keagamaan yang normatif dan keilmuan yang luas. Huzaimah mampu menjelaskan latar belakang historis secara pasti turunnya sebuah ayat al-Qur'an (*asbâb al-nuzûl*) atau Hadîts (*asbâb al-wurûd*) dan membandingkannya dengan latar belakang kekinian. Dalam masalah yang menjadi *concern* penelitian ini, Huzaimah mampu memberikan alasan-alasan religius, termasuk membongkar pemahaman yang tidak sesuai dengan semangat dasar sebuah teks suci. Oleh karena itu, bisa diasumsikan bahwa jika pemahaman seperti ini berkembang luas di kalangan masyarakat Indonesia, khususnya mereka yang tidak sempat belajar pendidikan agama Islam secara khusus, maka kontroversi mengenai kesetaraan jender, khususnya apakah perempuan bisa menjadi kepala negara, tidak akan 'sepanas' seperti yang terjadi selama ini.

Ketiga faktor di atas menjelaskan bahwa harapan berkembangnya pemikiran kesetaraan jender di Indonesia, khususnya di kalangan organisasi Islam masih sangat terbuka luas. Hanya saja, untuk mengakselerasi perkembangannya, pemahaman mengenai kesetaraan jender yang berdasarkan kepada teks suci perlu dikesmas lebih mudah dan menarik, baik melalui media cetak, media elektronik, ataupun melalui buku-buku sederhana. Selama ini, buku mengenai persoalan di atas hanya bisa diakses oleh kaum terpelajar. Masyarakat desa di kampung-kampung atau masyara-

kat awam menengah ke bawah, tidak bisa 'menikmati' dengan baik.

Sementara itu, sebagai agen dari pengembangan pemahaman tadi, para aktivis ormas Islam yang dikategorikan sebagai 'ulama muda' yang mempunyai pemahaman agama yang mendalam dan pergaulan intelektual luas, diharapkan mampu merambah jalan baru untuk perkembangan pemikiran kesetaraan jender di 'kawasan hutan' yang penuh dengan larangan dan hambatan. Pekerjaan ini akan lebih mulus lagi, jika para 'agen perubahan' tadi menjadi tokoh sentral di sebuah organisasi. Karena, harus diakui bahwa sebagian besar konstituen organisasi Islam Indonesia masih menempatkan tokoh utama organisasi sebagai panutan dalam pemikiran dan tindakan mereka. Setidaknya, seorang tokoh mempunyai peranan besar dalam memuluskan sebuah gagasan di kalangan masyarakat luas, khususnya di kalangan konstituennya sendiri.

Harus dicatat pula bahwa secara kuantitas, jumlah perempuan di Indonesia jauh lebih banyak daripada kaum laki-laki, yaitu sekitar 52 persen. Karena itu, pelbagai perubahan, pembaruan, bahkan juga pembangunan yang akan dikembangkan tidak akan berhasil jika tidak melibatkan kaum perempuan. Untuk itu partisipasi aktif dari kaum perempuan dalam membangun negara ini harus diutamakan. Caranya adalah salah satunya dengan menghilangkan hambatan-hambatan normatif historis termasuk di dalamnya hambatan yang berasal dari tafsir teks suci keagamaan yang sempit.

Dengan demikian, kompetisi yang akan terjadi di Indonesia adalah kompetisi yang sehat, berdasarkan kualitas. Jika kita ingin mendapatkan kepala negara,

gubernur, maupun bupati yang handal, maka semua warga negara harus mendapatkan hak yang sama untuk memperolehnya. Jika hambatan-hambatan struktural dan historis itu terus dikembangkan, misalnya perempuan dibatasi untuk aktif dalam wilayah publik, maka kader handal yang mungkin terbaik untuk menyelesaikan persoalan berbangsa dan bernegara menjadi tersingkir. Sebab, bisa jadi kader handal itu berasal dari kaum perempuan.

Namun, diakui, hal ini bukanlah sesuatu yang mudah, sebab gagasan patriarkhal peran perempuan sudah jauh lebih lama berkembang di kalangan masyarakat. Akar budaya patriarkhal ini begitu kokoh berakar ke bawah, berkat adanya "sakralisasi" melalui kitab kuning. Salah satunya adalah berkat 'jasa' kitab-kitab *'Uqûd al-Lujjâyn* yang melanggengkan dominasi laki-laki atas perempuan, baik di wilayah domestik maupun di wilayah privat.

Namun begitu, bukan berarti kitab-kitab ini tidak memiliki 'kearifan' tersendiri. Mungkin pada masanya, kitab-kitab ini layak untuk pegangan utama, tetapi menjadi *anachronism* jika ada anggapan bahwa apa yang diajarkan dalam kitab itu adalah sesuatu yang mutlak dan sah diterapkan pada setiap kurun kehidupan manusia. Kitab-kitab itu merupakan respon para penulis untuk zamannya. Ia bukanlah sesuatu yang suci, yang harus diusung sampai kapan pun. Harus ada 'kearifan' baru dalam melihat relasi perempuan dan laki-laki yang sesuai dengan masa sekarang. Para aktivis perempuan dan kesetaraan gender juga harus belajar dari sejarah masa lalu dan sejarah orang-orang sebelumnya. Sebab, kesalahan dalam mensosialisasikan gagasan ini bisa membangkitkan semangat untuk *status quo*, tetap mempertahankan

praktik kehidupan patriarkhal, melalui pelbagai cara yang memungkinkan, termasuk mencap feminisme sebagai gagasan dari Barat yang merusak Islam.

Catatan

1. Salah satu kitab dengan contoh-contoh al-Hadits yang 'memarginalkan' kaum perempuan, lihat kitab *'Uqūd al-Lujjāy fi Bayān Huqūq al-Zawjāy* karya Muḥammad 'Umar al-Nawāwī yang banyak dipakai di pesantren-pesantren tradisional di Indonesia. Salah satu contoh al-Hadits yang dikedukakan dalam kitab ini adalah: "Seandainya seorang istri menjadikan seluruh malamnya untuk beribadah dan sayangnya berpuasa, sementara suaminya mengajak dia tidur (bersetubuh) tetapi ia terlambat sebentar memenuhi ajakannya, maka kelak di hari kiamat ia datang dalam keadaan terantai dan terbelenggu, serta ia dikumpulkan bersama setan di tempat yang paling bawah."
2. Wawancara dengan KH. Mohammad Zuhri (Ketua Syuriah PWNU Jawa Tengah) di Semarang 27 Maret 2000.
3. Wardah Hafidz, MA, "Feminisme Sebagai Budaya Tandingan," dalam *Membincangkan Feminisme: Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Perempuan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).
4. Drs. Didin Syafruddin, MA, "Argumen Supremasi Laki-laki atas Perempuan Penafsiran Klasik QS Al-Nisā'/4:34, *Jurnal Ullumul Qur'an*, Edisi Khusus No. 5-6, Tahun 1994, hal 5-6.
5. Wawancara dengan Dedi Ismatullah (Sekjen PB PUI) di Bandung 3 Maret 2000.
6. Seksualitas adalah hal yang berkaitan dengan biologis laki-laki dan perempuan, baik berkenaan dengan komposisi kimia, hormon, anatomi tubuh, reproduksi, maupun karakteristik biologis lainnya. Sedangkan jender lebih banyak berhubungan dengan aspek sosial, budaya, psikologi, dan aspek non-ideologis lainnya. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta : Paramadina, 1999), hal. 33- 37.
7. F. Ivan Nye, *Role Structure and Analysis of the Family*, (California & London: Sage Library of Social Research, 1976), hal. 16.
8. Wawancara dengan Hindun (Aktivis Muslimat NW) di Mataram 17 Juni 2000.
9. Wawancara dengan Jamain Rifti di Padang 6 November 1999.
10. Wawancara dengan Jamain Rifti di Padang 6 November 1999.
11. Wawancara dengan Hindun di Mataram 17 Juni 2000.

12. Wawancara dengan Setiahati di Mataram, 15 Juni 2000.
13. Wawancara dengan Muhammad Nasikhuddin Badri (Sekretaris I PBNW) di Mataram 15 Juni 2000.
14. Wawancara dengan Ruwaida Samsuardi di Banjarmasin 2 April 2000.
15. Wawancara dengan Dra. Chairiah di Banjarmasin 31 Maret 2000.
16. Wawancara dengan Hindun (Aktivis Muslimat NW) di Mataram 17 Juni 2000.
17. Wawancara dengan Drs. Fakhurrazi, LC (Wakil Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Banjarmasin) di Banjarmasin 21 Maret 2000.
18. Wawancara dengan Drs. Fakhurrazi, LC (Wakil Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Banjarmasin) di Banjarmasin 21 Maret 2000.
19. Wawancara dengan Muhammad Nasikhuddin Badri (Sekretaris I PBNW) di Mataram 15 Juni 2000.
20. Wawancara dengan Siti Maisaroh A. Zakaria (Sekretaris Umum Persistri) di Bandung 18 Maret 2000.
21. Wawancara dengan H. Rohani (Ketua Umum Muslimat al-Jam'iyah al-Washliyah Kalimantan Selatan) di Banjarmasin 28 Maret 2000.
22. Wawancara dengan H. Sayuti Azis (Naib Amir Ahmadiyah Indonesia) di Jakarta 18 April 2000.
23. Wawancara dengan Hindun (Aktivis Muslimat NW) di Mataram 17 Juni 2000.
24. Munawir mendasarkan analisisnya pada kondisi masyarakat Solo di mana kaum perempuan aktif dalam membantu ekonomi keluarga. Lihat pandangan komprehensif Munawir Sjadzali tentang hal tersebut dalam bukunya *Reaktualisasi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986). Menanggapi pandangan Munawir, Huzaimah Tahido Yanggo menyatakan bahwa al-Qur'an berlaku dan ditujukan kepada umat manusia secara universal. Jika ada kasus-kasus tertentu, baik dalam masyarakat maupun dalam keluarga (seperti dalam kasus warsi ini), harus dicarikan jalan keluar lain yang tidak menyimpang dari ajaran agama. Misalnya, menghibahkan hartanya semasa hidup secara rata, baru sisanya menjadi warisan dan berlaku hukum waris Islam sebagaimana ditetapkan al-Qur'an. Dalam kehidupan nyata, ungkap Huzaimah, beberapa kasus menunjukkan ada keluarga di mana laki-laki malah tidak mau menerima harta warisan. Jadi, semuanya diserahkan kepada perempuan. Tapi, dalam

pembagian warisan tetap harus mengikuti aturan yang berlaku. Apakah setelah menerima dihibahkan kepada si perempuan, itu merupakan persoalan lain. Wawancara dengan Prof. Dr. Huzaimah Tahido Yanggo di Jakarta 12 April 2000.

25. Wawancara Ruwaida Samsuwardi di Banjarmasin 2 April 2000.
26. Wawancara dengan H. Rohani (Ketua Umum Muslimat al-Jam'iyah al-Washliyah Kalimantan Selatan) di Banjarmasin 28 Maret 2000.
27. Wawancara dengan Drs. Fachrurrazi, LC (Wakil Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Banjarmasin) di Banjarmasin 21 Maret 2000.
28. Wawancara dengan Fatmawati (Pengurus DPP DDI) di Makassar 12 Februari 2000.
29. Wawancara dengan Fatmawati (Pengurus DPP DDI) di Makassar 12 Februari 2000.
30. Wawancara dengan Prof. Dr. Huzaimah Tahido Yanggo di Jakarta 12 April 2000.
31. Wawancara dengan H. Sayuti Azis (Naib Amir Ahmadiyah Indonesia) di Jakarta 18 April 2000.
32. Wawancara dengan Muhammad Ahmad di Makassar 6 Februari 2000.
33. Wawancara dengan Dra. Chairiah di Banjarmasin 31 Maret 2000.
34. Wawancara dengan A. Muiz Kabri di Makassar 6 Februari 2000.
35. Wawancara dengan Prof. Dr. Huzaimah Tahido Yanggo di Jakarta 12 April 2000.
36. Wawancara dengan Drs. H. Mulkani di Banjarmasin 25 Maret 2000.
37. Wawancara dengan Drs. H. Mulkani di Banjarmasin 25 Maret 2000.
38. Wawancara dengan Dra. Chairiah di Banjarmasin 31 Maret 2000.
39. Wawancara dengan Drs. Fakhurrazi, LC (Wakil Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Banjarmasin) di Banjarmasin 21 Maret 2000.
40. Wawancara dengan Prof. Dr. Huzaimah Tahido Yanggo di Jakarta 12 April 2000.
41. Wawancara dengan Setiahati (Ketua II Muslimat Nahdlatul Wathon) di Mataram, 15 Juni 2000.
42. Wawancara dengan Drs. H. Mulkani di Banjarmasin 25 Maret 2000.

43. Wawancara dengan Drs. Fakhruddin, LC (Wakil Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Banjarmasin) di Banjarmasin 21 Maret 2000.
44. Wawancara dengan Drs. Fakhruddin, LC (Wakil Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Banjarmasin) di Banjarmasin 21 Maret 2000.
45. Wawancara dengan A. Muiz Kabri di Makassar 6 Februari 2000.
46. Wawancara dengan Prof. Dr. Huzaimah Tahido Yanggo di Jakarta 12 April 2000.
47. Wawancara dengan Rahman Idrus (Sekretaris Jenderal DDI) di Makassar 6 Februari 2000.
48. Wawancara dengan A. Muiz Kabri di Makassar, 6 Februari 2000.
49. Wawancara dengan Muhammad Ahmad di Makassar 6 Februari 2000.
50. "NU Tak Pernah Larang Perempuan Jadi Presiden," *Kompas* 9 Maret 2001.
51. Wawancara dengan KH. Mohammad Zuhri (Ketua Syuriah Pengurus Wilayah NU Jawa Tengah) di Semarang 27 Maret 2000
52. Wawancara dengan Prof. Dr. Huzaimah Tahido Yanggo di Jakarta 12 April 2000.
53. Wawancara dengan Prof. Dr. Huzaimah Tahido Yanggo di Jakarta 12 April 2000.
54. Wawancara dengan H. Sayuti Azis (Naib Amir Ahmadiyah Indonesia) di Jakarta 18 April 2000.
55. Wawancara dengan Prof. Dr. Huzaimah Tahido Yanggo di Jakarta 12 April 2000.

Isu Jender dan Jawaban Ormas Islam III:

HAK-HAK REPRODUKSI PEREMPUAN

SEJAK muncul konsep pengkategorian kerja, baik dalam literatur-literatur studi perempuan maupun ilmu-ilmu sosial pada umumnya, dikotomi antara kerja produksi dan kerja reproduksi mulai dikenal. Terdapat pandangan yang merata di kalangan para ahli ilmu-ilmu sosial bahwa dalam setiap masyarakat selalu terdapat dua jenis pembagian kerja. *Pertama*, kerja produksi, yang menghasilkan sesuatu dan yang berguna bagi kelangsungan hidup anggotanya. *Kedua*, kerja reproduksi yang secara harfiah berarti menggantikan apa yang sudah habis atau hilang, untuk kelestarian sistem atau struktur yang bersangkutan. Lebih jauh, kerja reproduksi bahkan sering diasosiasikan dengan kelestarian eksistensi manusia itu sendiri.

Ratna Saptari dan Brigitte Holzer memberikan gambaran mengenai kedua konsep tersebut.¹ Menurut mereka, kerja yang tidak langsung menghasilkan sesuatu seperti pengasuhan anak, pelayanan terhadap anggota rumah tangga, menjahit, atau mencuci piring biasanya dimasukkan dalam kategori kerja reproduksi. Meskipun demikian, secara tegas mereka segera menyatakan bahwa kerja-kerja reproduksi itu tidak hanya sebatas itu. Bagi Saptari dan Holzer, kerja-kerja reproduksi juga meliputi usaha-usaha yang diarahkan untuk

menjamin kelestarian struktur sosial seperti upacara-upacara siklus hidup atau kegiatan sosial dalam komunitas.

Berdasarkan itu, dalam literatur studi perempuan, kerja reproduksi kemudian dibedakan menjadi beberapa, yaitu reproduksi biologis (melahirkan anak), reproduksi tenaga kerja (sosialisasi dan pengasuhan), dan reproduksi sosial (proses produksi dan pelestarian hubungan produksi dan struktur sosial). Meskipun pada hakikatnya kerja perempuan sering hanya dikaitkan dengan dua bentuk kerja reproduksi yang pertama, yaitu reproduksi biologis dan pengasuhan, penting ditegaskan bahwa perempuan juga memainkan peranan penting dalam kerja-kerja reproduksi sosial seperti melestarikan status keluarga dan kegiatan-kegiatan komunitas.

Lepas dari jenis-jenis kerja reproduksi, yang secara keseluruhan memainkan peran penting dalam menjaga kelestarian kehidupan sosial, pengkategorian kerja menjadi kerja produksi dan kerja reproduksi yang pada mulanya bersifat netral, pada perkembangannya mengalami *bias* terutama disebabkan oleh demikikan kuat dan dominannya ideologi patriarki. Ini pada gilirannya menimbulkan implikasi lain terutama berkaitan dengan konstruksi relasi jender dalam realitas kehidupan masyarakat. Kerja reproduksi yang tidak secara langsung membuahkan materi (ekonomi), kemudian sering dipandang lebih rendah secara sosial dibandingkan dengan kerja produksi yang memang secara langsung membawa peningkatan ekonomi.

Terjadinya *bias* itu tentu saja terkait erat dengan konsep pembagian kerja secara seksual. Sebagaimana diungkapkan oleh Arief Budiman, pembagian kerja secara seksual yang terjadi dalam masyarakat dapat di-

lihat dari dua perspektif, yaitu teori *nature* dan *nurture*.² Dalam teori *nature* diungkapkan bahwa konsep pembagian kerja secara seksual dimana laki-laki kerja di sektor publik dan perempuan di sektor domestik merupakan sesuatu yang alamiah dan *taken for granted*. Sementara teori *nurture* memandang konsep sedemikian itu merupakan hasil dari konstruksi sosial yang berlangsung lama. Kebanyakan masyarakat memandang pembagian kerja itu dengan menggunakan perspektif teori *nature*: sudah semestinya laki-laki bekerja di sektor publik yang bersifat produktif dan perempuan bekerja di sektor domestik yang bersifat reproduktif. Pembagian kerja yang mestinya hanya bersifat fungsional itu, ternyata membawa implikasi ke dalam bidang-bidang kehidupan sosial lainnya. Karena aktivitasnya yang terbatas pada sektor domestik, perempuan secara sosial kemudian diposisikan lebih rendah dibandingkan dengan laki-laki. Inilah yang pada gilirannya mendorong terjadinya proses marginalisasi perempuan dalam kehidupan sosial. Dipandang dari perspektif kesetaraan relasi jender, yang menjadi tema utama gerakan perempuan, proses-proses sosial tersebut dapat dikategorikan sebagai bentuk ketidakadilan terhadap perempuan.

Marginalisasi perempuan dalam kehidupan sosial itu secara umum muncul dalam dua tingkat. *Pertama*, muncul dalam bentuk pandangan bahwa kerja perempuan itu hanya terbatas pada sektor domestik dengan jenis kerja yang melulu reproduktif. Pandangan yang bersumber dari dominannya ideologi patriarkhi (*male dominated culture*) ini merupakan salah satu bentuk struktur sosial yang secara eksplisit membatasi aktivitas perempuan. Masyarakat kemudian memandang "aneh" atau "tabu" jika menjumpai perempuan yang

luar biasa aktif di sektor publik. *Kedua*, muncul dalam bentuk pengabaian, atau minimal rendahnya apresiasi, terhadap hak-hak perempuan berkaitan dengan kerja reproduksi biologis yang mereka emban. Tugas-tugas reproduksi itu terkadang bahkan dijadikan sebagai *handicap* bagi perempuan untuk secara intens terlibat dalam kerja-kerja di sektor publik. Hak-hak perempuan berkaitan dengan menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui, seringkali diabaikan pada saat perempuan terlibat dalam kerja-kerja produksi. Kedua tingkat marginalisasi itu pada perkembangannya, secara bersama-sama, semakin mendistorsi peran perempuan dalam kehidupan publik.

Masalah-masalah yang berkaitan dengan hak-hak reproduksi perempuan itulah yang akan dibahas pada bagian ini. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih terfokus, di samping membicarakan masalah hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam dari sudut pandang normatif, bagian ini terutama akan melihat dan berusaha menggambarkan persepsi yang berkembang di kalangan masyarakat Muslim Indonesia mengenai hak-hak reproduksi perempuan, khususnya yang berkembang di lingkungan ormas-ormas Islam.

Untuk mendapatkan gambaran yang lebih detil, bagian ini mengambil batasan pada beberapa wilayah reproduksi, yaitu wilayah reproduksi biologis (melahirkan anak) dan reproduksi tenaga kerja (sosialisasi dan pengasuhan). Pilihan ini didasarkan pada beberapa pertimbangan. Antara lain, *pertama*, deskripsi yang diberikan oleh Masdar F. Mas'udi tentang hak-hak reproduksi perempuan. Menurut Mas'udi, hak-hak reproduksi perempuan itu meliputi wilayah-wilayah: memilih pasangan, menikmati hubungan seks, memiliki keturunan, menentukan kehamilan (repro-

duksi biologis); merawat anak, cuti reproduksi (reproduksi tenaga kerja), dan menceraikan pasangan. *Kedua*, wilayah-wilayah itu sangat jarang dibicarakan, bahkan dipandang tabu, khususnya di lingkungan ormas-ormas Islam Indonesia, sehingga kasus-kasus perampasan hak dalam wilayah ini seringkali tidak muncul ke ruang publik. *Ketiga*, wilayah itu belakangan ini menyedot banyak perhatian berbagai kalangan dalam pembicaraan tentang hak-hak reproduksi perempuan. Tidak hanya itu, wilayah-wilayah itu juga telah menjadi sasaran dalam program-program kesetaraan jender.³

Bagian ini akan mendeskripsikan persepsi ormas-ormas Islam tentang hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam. Pada bagian pertama akan dibahas mengenai hak-hak reproduksi dalam doktrin Islam. Hal penting untuk memberikan konteks dan latar belakang wacana jender di kalangan ormas-ormas Islam Indonesia. Selanjutnya bagian kedua membicarakan hak-hak reproduksi perempuan sebagaimana direalisasikan dalam kehidupan sosial masyarakat Muslim, khususnya yang aktif dalam ormas Islam yang menjadi sasaran penelitian. Bagian ketiga, menggambarkan usaha-usaha yang dilakukan oleh kalangan masyarakat Muslim sendiri dalam mentransformasikan paham keagamaan yang berkaitan dengan hak-hak reproduksi, terutama dalam bentuk kegiatan diskusi, gerakan penyadaran, dan advokasi yang dilakukan oleh ormas-ormas Islam.

Dalam studi-studi Islam memang dikenal pendekatan yang membedakan antara pendekatan normatif dan historis. Pendekatan normatif, sesuai dengan istilah yang dipergunakan itu, cenderung mendekati objek kajiannya melulu dari sudut pandang doktrin.

Oleh karena itu, pendekatan ini akan menghasilkan deskripsi yang bercorak ideal. Pendekatan seperti ini bukan hanya tidak lengkap; lebih dari itu juga sering mengabaikan realitas dinamis masyarakat. Untuk mendapatkan gambaran yang relatif memadai, pendekatan normatif harus dilengkapi dengan pendekatan historis.

Hak-hak Reproduksi dalam Islam: Sudut Pandang Normatif

Islam seringkali dipersepsi sebagai agama yang kurang memberikan perhatian terhadap hak-hak reproduksi perempuan. Agama ini sering dikesankan hanya memposisikan tugas-tugas reproduksi kaum perempuan sebagai kewajiban, dan tidak menyinggung hak-hak yang melekat pada tugas-tugas reproduksi itu. Perempuan, sejalan dengan fungsi reproduktif yang dimilikinya, mempunyai tugas mengandung anak (*al-ḥamalah*), melahirkan (*al-wilâdah*), menyusui (*al-radlâ'ah*), mengasuhnya (*tarbiyah al-athfâl*), dan beberapa hal lain yang berkaitan. Tugas-tugas ini sering dikesankan sebagai kewajiban perempuan, sementara pada saat bersamaan hak-hak yang terkait dengan fungsi-fungsi reproduktif tersebut sering diabaikan.

Tidak hanya itu, bertolak dari penafsiran-penafsiran konvensional yang berada dalam koridor ortodoksi, sebagian kaum Muslimin masih memandang bahwa memilih pasangan, menikmati hubungan seks, memiliki keturunan, menentukan kehamilan, cuti reproduksi, dan menceraikan pasangan tidak sepenuhnya mutlak melekat pada diri perempuan; sebaliknya kendali justru lebih banyak berada di tangan laki-laki. Masih terdapat opini yang cukup kuat bahwa tugas utama perempuan, khususnya berkaitan dengan tugasnya se-

bagai istri, adalah melayani suami tanpa *reserve*. "Ketaatan mutlak kepada suami akan dijanjikan surga, sedangkan pembangkangan atasnya diancam api neraka," demikian bunyi sebuah ungkapan yang sering dikutip untuk mendukung opini di atas. Oleh karena itu, tak jarang muncul kesan bahwa Islam adalah agama yang misoginis: agama yang membenci dan memandang rendah perempuan.

Salah satu landasan paling penting dan populer di kalangan kaum Muslimin berkenaan dengan dominasi laki-laki atas perempuan dalam kehidupan rumah tangga, tak jarang bahkan termasuk kehidupan politik dan sosial, adalah ayat al-Qur'ân dalam Sûra al-Nisâ': 34. Dalam ayat tersebut dikatakan:

Kaum laki-laki adalah qawwâmun (pemimpin) bagi kaum perempuan, oleh karena itu Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu, maka wanita yang saleh ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri saat (suami) tidak hadir, oleh karena Allah telah memelihara mereka. Wanita-wanita yang kamu khawatiri nusyuz-nya (pelanggaran kewajiban suami-istri), nasihatilah mereka dan pisahkan diri dari tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.⁴

Ungkapan "kaum laki-laki adalah *qawwâmûn* (pemimpin) bagi kaum perempuan" dipahami oleh mayoritas ahli tafsir sebagai legitimasi teologis terhadap otoritas lebih laki-laki di hadapan perempuan, khususnya dalam kehidupan rumah tangga. Sebagian ahli

tafsir itu berargumen bahwa *"karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian lain"* dan *"karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari sebagian hartanya"*, maka sudah semestinya jika laki-laki lebih unggul dibandingkan dengan perempuan.⁵ Atas dasar argumentasi-argumentasi itulah kalangan ahli tafsir, terutama pada masa klasik Islam, memandang bahwa laki-laki memiliki superioritas dibandingkan dengan perempuan.

Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan di atas, tentu saja, banyak mendapatkan kritik, bukan hanya dari sudut ilmu tafsir, tetapi juga dari perspektif sosiologis; konteks zaman di mana para ahli tafsir klasik itu hidup. Dari sudut ilmu tafsir jelas bahwa ungkapan *"Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian lain"* tidaklah mengandung makna universal. Artinya, tidak setiap laki-laki superior dibandingkan dengan perempuan. Pemaknaan yang tepat atas ungkapan tersebut adalah terdapat sebagian laki-laki yang memiliki kelebihan dibandingkan dengan perempuan. Sebaliknya, tidak tertutup kemungkinan bahwa ada juga perempuan yang mempunyai sejumlah keunggulan dibandingkan dengan laki-laki. Oleh karena itu, berdasarkan ungkapan tersebut dapat ditegaskan bahwa posisi laki-laki berhadapan dengan perempuan itu bersifat relatif, tidak mutlak sebagaimana yang selama ini telah dipersepsi oleh para ahli tafsir abad pertengahan. Relasi keduanya, dengan demikian, bersifat *equal*.

Demikian juga halnya dengan ungkapan *"karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari sebagian hartanya"*. Ungkapan ini pun tidak bersifat mutlak, sebaliknya amat relatif sifatnya. Di masa lalu, bahkan pada beberapa kasus hingga sekarang, nafkah kehidupan

rumah tangga sepenuhnya memang menjadi tanggung jawab suami. Akan tetapi, di masa sekarang tidak sedikit kehidupan rumah tangga yang kehidupan ekonomisnya ditopang bersama-sama antara suami dan isteri. Bahkan tak jarang istri memberikan kontribusi lebih besar dalam menopang kehidupan ekonomi sebuah keluarga. Di samping itu, nafkah itu sebenarnya hanya bersifat aksidental dan tidak substansial jika dijadikan sebagai alat untuk mengukur keunggulan atau kelemahan antara yang satu dibandingkan dengan yang lain.

Secara sosiologis, hasil penafsiran yang berkembang di masa lalu itu juga dibatasi oleh sifat historisitasnya. Para ahli tafsir senantiasa mengembangkan uraian, ilustrasi, dan informasi sesuai dengan jangkauan dan pengalaman sejarahnya. Pada zaman Ibn 'Abbâs, al-Thabarî (w. 923), al-Zamakhsharî (w. 1144), al-Nawâwî (w. 1898) dan Rasyîd Ridlâ (w. 1935), untuk menyebut beberapa contoh, *equality* antara laki-laki dan perempuan secara potensial dan praktik belum terbukti secara menyakinkan dalam sejarah. Dalam kondisi demikian, tidak heran jika pandangan minor tentang perempuan masih mewarnai penjelasan atau penafsiran mereka atas ayat-ayat al-Qur'ân, khususnya menyangkut posisi perempuan.

Oleh karena itu, beberapa sarjana Muslim yang hidup dalam konteks zaman yang lebih belakangan, mengajukan kritik terhadap pandangan-pandangan yang memutlakkan hasil penafsiran para ulama terdahulu. Tidak hanya itu; didorong oleh besarnya perhatian mereka terhadap ketidakadilan jender yang selama ini telah terjadi, mereka juga berusaha menyingkap ideologi dan membongkar metodologi penafsiran para ulama terdahulu. Amina Wadud Muhsin, dalam

sebuah karyanya, mengajukan kritik keras terhadap apa yang disebutnya sebagai model penafsiran tradisional tersebut. Amina membagi model penafsiran yang selama ini telah berkembang ke dalam tiga jenis, yaitu tradisional, reaktif, dan holistik.⁶ Yang mendapat sorotan tajam dari Amina adalah tafsir jenis pertama, yaitu tafsir tradisional. Tafsir tradisional ialah tafsir yang menggunakan pokok bahasan tertentu sesuai dengan minat dan kemampuan *mufassirnya*. Metodologi yang dipergunakan bersifat *atomistic* yakni menafsirkan dengan mengupas ayat per ayat secara berurutan, tanpa melihat keterkaitan antara ayat yang satu dengan lainnya. Menurut dia, tafsir jenis ini akan gagal menangkap *weltanschauung* al-Qur'ân. Lebih dari itu, yang digarisbawahi oleh Amina dari jenis tafsir ini adalah eksklusivismenya; ditulis hanya oleh kaum laki-laki dan karenanya hanya laki-laki dan pengalaman laki-laki saja yang diakomodasi dalam tafsir jenis ini. Sementara perempuan, berikut pengalaman, visi, perspektif, kebutuhan, atau keinginannya, ditundukkan pada pandangan dan pengalaman laki-laki.⁷

Kritik senada juga datang dari Fatima Mernissi, seorang sarjana yang terkenal gencar memperjuangkan kesetaraan gender. Berbeda dengan Amina, kritik Mernissi terutama diarahkan pada tradisi Nabi (Hadîts) yang telah berkembang selama berabad-abad. Dalam pandangan Mernissi, "ketersudutan" kaum perempuan di dunia Islam disebabkan oleh banyaknya riwayat palsu yang bertentangan dengan semangat egalitarianisme yang dibawa oleh Nabi. Setelah Nabi wafat, dalam konteks berbagai kepentingan, terutama kepentingan politik, sejarah perkembangan al-Hadîts cenderung misoginik (yang menunjukkan kebencian kepada kaum perempuan). Untuk menelusuri latar be-

lakang kemunculannya, Mernissi meneliti dengan seksama biografi para ulama Hadîts, terutama para perawi seperti Abû Hurayrah, 'Abd Allah Ibn 'Umar, sampai 'Umar Ibn Khattâb, dan bahkan Bukhârî sendiri. Tokoh-tokoh besar ini, dengan sengaja maupun tidak, ungkap Mernissi, telah menyebabkan tersosialisasinya pandangan-pandangan yang menyudutkan perempuan dalam Islam. Padahal dalam penelusurannya, perilaku Nabi terhadap perempuan, terutama yang nampak dalam perlakuan terhadap istri-istrinya, bukan hanya egaliter; lebih dari itu juga terbuka terhadap kritik sekalipun. Oleh karena itu, daripada mengikuti Hadîts secara tekstual dan kaku, Mernissi lebih mengarahkan sumber rujukan perilaku kaum Muslim, khususnya berkaitan dengan kesetaraan gender, pada perilaku Nabi sendiri.⁸

Kritik serupa juga datang dari Asghar Ali-Engineer, seorang sarjana Muslim kenamaan asal India. Menurut Asghar, al-Qur'ân sebenarnya memuliakan perempuan dan memandangnya setara dengan laki-laki. Namun, semangat ini ditundukkan oleh patriarkhisme yang telah berurat berakar dalam kehidupan pelbagai masyarakat, termasuk masyarakat Muslim. Tidak heran jika dalam sejarah pembentukan syaria Islam (fiqih), para ulama dengan terang-terangan menegaskan keunggulan laki-laki dibandingkan dengan perempuan. Dalam menafsirkan al-Qur'ân yang berkaitan dengan perempuan, para ulama tersebut, demikian ungkap Asghar, dituntun oleh prasangka-prasangka yang diidap oleh bangsa Arab dan non-Arab pra-Islam (yakni peradaban Hellenisme dan Sasanid, Persia) mengenai perempuan. Tak berlebihan jika interpretasi ayat-ayat al-Qur'ân itu seringkali tergantung pada sudut pandang dan *apriori* yang diambil oleh penafsirnya.⁹

Bentuk-bentuk penafsiran yang *male dominated* tersebut, meskipun sudah mendapatkan kritik keras dari beberapa sarjana Muslim, masih memiliki akar kuat dalam praktik kehidupan masyarakat. Salah satu indikatornya adalah masih demikian kuatnya pengaruh kitab *'Uqûd al-Lujjâyn fî Bayân Huqûq al-Zawjâyn* di lingkungan pesantren.¹⁰ Sepintas lalu, khususnya dipandang dari judulnya, kitab ini ingin memberikan pedoman kepada kaum Muslimin mengenai hak-hak suami dan istri dalam membina kehidupan berumah tangga. Akan tetapi, karena ditulis dalam perspektif sosial dan budaya masyarakat yang didominasi oleh ideologi patriarkhal, yang mengemuka dalam kitab ini adalah subordinasi istri berhadapan dengan suami.

Kitab yang sangat populer itu banyak mengutip Hadîts yang dapat diragukan otentitasnya. Antara lain dikutip sebuah Hadîts, "*sekalipun wajah perempuan dipakai untuk mengelap kaki suaminya atau menjilati darah dan nanah di wajah suaminya, tetapi kalau suaminya tidak ikhlas, semua perbuatan itu tidak diterima oleh Tuhan.*" Al-Hadîts yang lain menyatakan, "*jika istri mencuri harta suaminya, maka ia dijatuhi hukuman 7000 kali perbuatan mencuri.*" Matan-matan Hadîts tersebut bukan hanya merendahkan derajat perempuan; lebih dari itu juga memposisikan perempuan sebagai, meminjam istilah Simone de Beauvoir, *the second sex* (warga kelas dua). Mengikuti kritik Mernissi, Hadîts tersebut dapat diduga semuanya palsu dan dibuat untuk melegitimasi kepentingan laki-laki. Penafsiran-penafsiran yang bercorak *male dominated* tersebut telah menimbulkan kesan kuat bahwa Islam kurang memberikan perhatian terhadap hak-hak perempuan sebagaimana diungkapkan di atas.

Padahal, sebagaimana diungkap oleh Masdar F. Mas'udi, pernyataan tentang hak-hak reproduksi dalam Islam itu sangat jelas. Islam, sebagaimana dipahami dan ditafsirkan oleh Mas'udi, menegaskan bahwa hak-hak reproduksi itu harus dijamin pemenuhannya berkaitan dengan tugas-tugas reproduksi yang diemban oleh kaum perempuan.¹¹ Hak-hak reproduksi itu secara kualitatif seimbang dengan hak-hak yang dimiliki oleh kaum lelaki sebagai pengemban fungsi produksi (Sûra al-Baqarah: 228). Hak-hak reproduksi itu meliputi:

Pertama, hak jaminan keselamatan dan kesehatan. Hak ini mutlak mengingat risiko yang ditanggung kaum perempuan dalam menjalankan tugas-tugas reproduksinya, mulai dari menstruasi, berhubungan seks, mengandung, melahirkan, dan menyusui.

Kedua, hak jaminan kesejahteraan. Jaminan ini di samping berlangsung selama proses-proses vital reproduksi (mengandung, melahirkan, dan menyusui) juga berlangsung di luar itu, yaitu berkaitan dengan statusnya sebagai istri atau ibu.

Ketiga, hak untuk ikut mengambil keputusan yang menyangkut kepentingan perempuan, khususnya yang berkaitan dengan proses-proses reproduksi (Sûra al-Syûrâ: 38). Oleh karena itu, demikian ditegaskan oleh Mas'udi, secara normatif sebenarnya tidak terdapat masalah berkenaan dengan hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam.

Kritik-kritik dan solusi yang dilontarkan oleh beberapa sarjana sebagaimana diungkapkan di atas telah membuka cakrawala baru dalam wacana jender di Indonesia, khususnya berkaitan dengan hak-hak reproduksi perempuan. Sebagian aktivis perempuan mulai menyadari hak-haknya sebagai perempuan dan

memperjuangkan hak-hak tersebut, baik dengan men-sosialisasikan pandangan keadilan jender maupun dengan menyusun program-program aksi. Sementara sebagian lainnya masih setia berpegang teguh pada wacana tradisional semata-mata karena berpandangan bahwa yang selama ini telah berlaku bersifat mutlak. Ketegangan kedua pandangan ini sangat tampak dalam pandangan-pandangan yang dikemukakan para aktivis organisasi perempuan Islam yang menjadi narasumber dalam penelitian ini.

Hak-hak Reproduksi dalam Kehidupan Muslimah: Memetakan Persepsi

Sebagaimana diuraikan, pandangan kaum Muslimin tentang masalah keadilan jender, termasuk hak-hak reproduksi perempuan, masih bersifat mendua. Secara normatif Islam dengan tegas menyatakan bahwa antara laki-laki dan perempuan mempunyai kedudukan sama di hadapan Tuhan. Manusia, demikian diungkapkan dalam al-Qur'an, dinilai oleh Allah hanya dari sudut ketakwaan, bukan dari sudut pandang jenis kelamin (laki-laki dan perempuan). Sementara itu, pada saat bersamaan penafsiran-penafsiran yang diwarisi dari masa lalu masih mendominasi pandangan keagamaan sebagian kaum Muslimin. Padahal berkaitan dengan masalah perempuan, penafsiran ulama-ulama terdahulu itu seringkali memberikan legitimasi terhadap superioritas laki-laki. Pandangan yang bersifat mendua ini tampak dalam respons yang diberikan oleh para aktivis ormas Islam Indonesia berkaitan dengan masalah-masalah perempuan, khususnya hak-hak reproduksi.

Lingkungan organisasi-organisasi sosial Islam Indo-

nesia sebenarnya sudah lebih dari satu dekade mengenal wacana tentang hak-hak reproduksi, khususnya kesehatan reproduksi. Wacana tentang hak-hak reproduksi perempuan itu mulai digeluti pada dekade 1980-an bersamaan dengan semakin gencarnya kampanye pemerintah dalam mensosialisasikan konsep Keluarga Berencana (KB) kepada rakyat Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Dalam mengkampanyekan program KB, pemerintah melalui BKKBN (Badan Kordinasi Keluarga Berencana Nasional), secara bertahap dan sistematis memperkenalkan pentingnya menjaga kesehatan reproduksi, baik demi kepentingan perempuan maupun kepentingan keberhasilan program KB. Dalam hal ini, strategi Pemerintah adalah menjadikan ormas-ormas Islam perempuan sebagai kepanjangan tangan. Pemerintah memberikan penerangan dan pelatihan tentang pentingnya KB kepada para aktivis organisasi perempuan. Pada saat bersamaan, Pemerintah juga meminta para ulama, baik melalui MUI (Majelis Ulama Indonesia) maupun ormas-ormas Islam lain, untuk memberikan fatwa tentang diperbolehkannya KB, atau secara luas, merencanakan kelahiran. Akan tetapi, penting dicatat bahwa dalam kampanye program KB itu perempuan hanya dijadikan sebagai obyek untuk kepentingan mengontrol pertumbuhan penduduk yang melaju dengan pesat.

Gencarnya kampanye itu menimbulkan konsekuensi tak terduga (*unintended consequences*), yaitu semakin intensifnya ormas-ormas Islam perempuan bersentuhan dengan wacana kesehatan reproduksi. Sementara pada saat bersamaan, dari sisi masyarakat, muncul LSM perempuan yang secara langsung memperkenalkan wacana gender secara umum, termasuk kesehatan

reproduksi. Intensifnya wacana jender ini pada gilirannya menjadi latar belakang munculnya sejumlah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) perempuan di lingkungan ormas-ormas Islam perempuan. Selanjutnya, sejumlah organisasi sosial Islam, terutama Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, juga mulai menaruh perhatian terhadap wacana tersebut. Organisasi sosial Islam itu, sejak periode awal perkembangannya memang telah mendirikan badan khusus yang diperuntukkan bagi kaum perempuan agar mereka dapat mengekspresikan gagasan dan aktivitasnya. Di lingkungan NU terdapat Muslimat dan Fatayat, sedangkan di lingkungan Muhammadiyah terdapat Aisyiyah. Melalui sayap organisasi perempuan inilah kedua organisasi sosial Islam tersebut memberikan respon intensif terhadap wacana jender.

Dalam konteks perkembangan seperti itu, bukan sesuatu yang luar biasa jika masalah hak-hak reproduksi perempuan di mata organisasi sosial Islam bukan isu baru lagi. Lingkungan Aisyiyah Muhammadiyah, Muslimat Nahdlatul Ulama (NU), Muslimat al-Washliyah, dan sebagainya telah mendiskusikan secara intensif konsep-konsep keluarga berencana (KB) yang secara tidak langsung bersentuhan dengan wacana jender, khususnya hak-hak reproduksi perempuan. Di kalangan mereka, masalah hak-hak reproduksi perempuan itu telah menjadi wacana penting sejak dekade 1990-an. Mereka tidak hanya menjadikannya sebagai bahan diskusi maupun seminar, lebih dari itu bahkan menjadikannya salah satu tema dalam advokasi dan pelatihan yang mereka galang.

Oleh karena itu, ketika kepada mereka, terutama kepada eksponen organisasi, diajukan pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan hak-hak reproduksi

perempuan, dengan tanpa canggung mereka memberikan responnya. Respon itu akan dikelompokkan menurut wilayah-wilayah yang telah disebutkan, yaitu wilayah-wilayah: memilih pasangan, hubungan seks, menentukan kehamilan dan hamil (reproduksi biologis), dan menceraikan pasangan. Respon yang diungkapkan oleh para eksponen dan aktivis organisasi perempuan Islam itu selanjutnya akan diletakkan dalam konteks perkembangan wacana jender di kalangan gerakan perempuan di Indonesia dan, yang tak kalah pentingnya, dalam konteks ideologi keagamaan yang mereka anut.

Memilih Pasangan

Secara normatif Islam menegaskan bahwa perempuan mempunyai hak untuk memilih pasangan hidupnya. Akan tetapi, dalam perkembangannya, seiring dengan intensitas interaksi antara Islam (*great tradition*) dan budaya setempat (*little tradition*), khususnya budaya Arab, terdapat opini bahwa perempuan itu tidak bebas memilih pasangan. Perempuan bahkan boleh dipaksa untuk menikah dengan laki-laki yang dipilihkan oleh keluarganya. Dalam kaitan ini, di dalam kitab-kitab fiqh dikenal konsep *wali mujbir* atau orangtua laki-laki yang berhak menikahkan anak perempuannya (dengan paksa sekalipun) dengan laki-laki pilihannya. Konsep ini, sebagaimana disebutkan dalam kitab-kitab fiqh klasik, hanya berlaku bagi perempuan yang belum menikah. Sementara bagi perempuan yang sudah pernah menikah (janda), *wali mujbir* tidak berlaku. Janda memiliki kebebasan untuk menentukan pasangannya sendiri karena dipandang sudah dewasa. Dalam kaitan inilah kemudian muncul

gerakan ke arah rekonstruksi fiqih perempuan yang belakangan ini gencar dilakukan oleh kaum feminis di hampir seluruh dunia Islam.¹²

Seiring dengan modernitas, praktik kawin paksa, sebagaimana dikonsepsikan, mulai berkurang. Para ulama juga sudah mulai menyadari bahwa praktik seperti itu tidak bisa lagi dilanjutkan. Kyai Abd. Syukur, pimpinan Pesantren Darussalam, misalnya, mengatakan bahwa sejalan dengan modernisasi, pemaksaan perkawinan oleh orangtua laki-laki terhadap anak perempuan sekarang tidak bisa dilakukan lagi.¹³ Meskipun demikian, bukan berarti bahwa praktik itu sudah sama sekali ditinggalkan. Sebagaimana ditunjukkan oleh sebuah penelitian, praktik kawin paksa masih dapat dijumpai di sebagian kalangan masyarakat Sunda dan Betawi, meskipun sebagian besar mereka mengaku mencari jodohnya sendiri.¹⁴

Modernitas memang telah menimbulkan pergeseran nilai-nilai masyarakat, termasuk dalam menentukan sendiri pasangan hidupnya. Munculnya kondisi ini dapat diperkirakan didorong oleh semakin terbukanya akses bagi perempuan untuk mengenyam pendidikan sebagaimana kaum laki-laki. Pada gilirannya, ini mengakibatkan mundurnya usia perkawinan, baik pada laki-laki maupun perempuan. Jika pada masa lalu, perempuan yang telah mengalami menstruasi mendapat tekanan dari masyarakatnya untuk segera mengakhiri masa lajangnya, maka pada masa sekarang ini, khususnya di perkotaan, tekanan itu mulai melemah, bahkan sama sekali kendur. Pada umumnya, kasus kawin paksa itu ditemukan pada perempuan yang masih sangat muda. Biasanya antara usia 13 sampai dengan 15 tahun.¹⁵

Usia yang bertambah, pendidikan yang baik, dan

akses pada kegiatan ekonomi menjadikan perempuan lebih percaya diri untuk memilih sendiri pasangan hidupnya. Meskipun demikian, bukan berarti perempuan tidak lagi membutuhkan restu dari orangtua, atau yang dituakan, dalam memilih pasangan hidupnya. Kebutuhan untuk memperoleh restu seperti ini merupakan salah satu ciri dari masyarakat yang paternalistik, sebuah ciri yang masih melekat pada masyarakat Indonesia. Dalam beberapa kasus, restu orangtua ini bahkan sangat menentukan sikap kaum perempuan dalam memutuskan untuk menikah dengan laki-laki pilihannya atau tidak. Akan tetapi, kebanyakan orangtua sekarang ini sudah sepenuhnya menyerahkan pilihan pasangan hidup kepada anaknya, dan biasanya syarat terpentingnya adalah satu agama. Pernikahan beda agama masih menjadi perdebatan kontroversial di kalangan ulama Islam Indonesia. Tidak hanya itu, undang-undang perkawinan 1974 pun tampaknya belum mengakomodasi masalah nikah beda agama ini.

Hubungan Seksual

Di kalangan masyarakat Islam Indonesia terdapat persepsi bahwa perempuan itu harus melayani suami mulai dari ranjang sampai ke ranjang lagi. Hidup perempuan sama sekali didedikasikan untuk suami. Dalam masalah hubungan seks, perempuan bahkan harus selalu siap sedia melayani suami seperti dikatakan Ruwaida Samsuardi, Wakil Ketua Aisyiyah Kalimantan Selatan. Ia menyatakan,

Kalau istri menolak digauli oleh suami dengan alasan capai atau malas, ia akan dikutuk oleh malaikat sepan-

jang malam sampai pagi, kecuali mempunyai alasan-alasan tertentu seperti sakit. Jika istri sakit dan suami tetap menggauli, itu dapat dikatakan pemaksaan atau kekerasan. Akan tetapi, jika suami yang menolak keinginan isteri, hal itu tidak apa-apa. Apalagi biasanya isteri itu pandai menyimpan gejolak.¹⁶

Hal senada juga dikatakan oleh Muhammad Ahmad, Pengurus DPP IMMIM Makassar. Muhammad Ahmad bahkan lebih keras dibandingkan dengan Ruwaida. Baginya, pemaksaan seksual suami atas istri tidak dianggap perkosaan, tetapi kewajiban. Ia mengungkapkan,

Dalam Konvensi Genewa, jika suami memaksa istri berhubungan badan, dikategorikan sebagai perkosaan. Ini jelas pandangan yang tidak sejalan dengan ajaran Islam. Dalam Islam, jika isteri menolak ajakan suami, ia akan dilaknat semalam suntuk oleh malaikat. Akan tetapi, penting ditekankan bahwa masalah-masalah dalam rumah tangga sejauh mungkin harus dimusyawarahkan, termasuk seks.¹⁷

Tetapi tidak semua narasumber mengkonfirmasi pandangan di atas. Chairiah, Ketua Nasyyatul Aisyiyah Kalimantan Selatan, mengatakan, "kalau suami boleh menolak ajakan istri, mengapa istri tidak boleh?"¹⁸ Artinya, sudah muncul kritisisme di kalangan perempuan Muslim tentang masalah hubungan seksual antara suami-istri. Kaum perempuan, sebagai istri, tidak bersedia lagi diperlakukan semena-mena oleh suaminya. Perempuan sudah berani menolak ajakan suami jika tidak sedang menghendaki. Dalam kaitan dengan masalah hubungan seksual ini, kalangan aktivis

perempuan Muslim memang agak kurang terbuka mengungkapkannya. Mereka tidak menyentuh masalah menikmati hubungan seks, cara-cara melakukan hubungan seks, atau alat kontrasepsi yang dipakai.

Menentukan Kehamilan

Menentukan kehamilan memang salah satu hak perempuan. Karena yang sepenuhnya menanggung risiko kehamilan adalah kaum perempuan. Pandangan ini tampaknya juga disetujui oleh kalangan aktivis ormas Islam. Muhammad Ahmad, Pengurus DPP IM-MIM Makassar, mengatakan dalam Konvensi Genewa disebutkan bahwa:

... [p]erempuan berhak menentukan jumlah anak. Menurut saya itu terlalu berlebihan. Bahasanya kurang tepat. Manusia tidak boleh menentukan jumlah anak. Ini istilah sekuler. Jika yang dimaksud adalah berusaha menentukan jumlah anak, tidak masalah. Akan tetapi, menurut saya, karena jumlah ini merupakan masalah bersama antara suami-istri, maka harus dimusyawarahkan.¹⁹

Pandangan ini menunjukkan bahwa terdapat kesadaran di kalangan aktivis ormas Islam bahwa 'berusaha menentukan jumlah anak' merupakan perilaku yang secara normatif dibenarkan. Hal senada juga ditegaskan Chairiah, salah seorang Ketua Nasyyatul Aisyiyah Kalimantan Selatan. Ia mengungkapkan,

menentukan jumlah anak oleh istri diperbolehkan—sejauh merencanakan, bukan menentukan. Mengenai jumlah anak ini harus direncanakan secara bersama-sama,

baik oleh suami maupun istri. Karena keduanya mempunyai hak.²⁰

Tampaknya dalam masalah menentukan jumlah anak ini tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan perempuan Muslim Indonesia. Mereka rata-rata setuju jumlah anak ditentukan berdasarkan kesepakatan antara suami dan istri. Yang mungkin masih kontroversial adalah dengan cara apa jumlah anak itu ditentukan, atau dengan alat kontrasepsi apa jumlah anak dikendalikan. Dalam masalah ini, sepenuhnya, pendapat kalangan perempuan Muslim masih merujuk pada keputusan-keputusan ulama soal Keluarga Berencana (KB).

Menceraikan Pasangan

Dalam masalah hak menceraikan pasangan, Huzaimah Tahido Yanggo, Ketua Komisi Fatwa MUI Pusat, mengatakan dengan tegas bahwa perempuan berhak mengajukan cerai. Ia bahkan merasa perlu untuk merekonstruksikan fiqih perempuan karena dipandang kurang mencerminkan kesetaraan jender. Huzaimah menyatakan:

Rekonstruksi fiqih perempuan sangat diperlukan. Beberapa pandangan tentang perempuan memang perlu diluruskan. Misalnya ada paham bahwa perempuan itu sesudah dibayar maharnya, dianggap menjadi hak penuh laki-laki. Diperlakukan seperti apa pun perempuan harus pasrah. Jika melawan tidak masuk surga. Padahal dalam ayat dikatakan bahwa jika perempuan tidak rela diperlakukan secara kasar oleh laki-laki, ia bisa

mengajukan hak cerai. Imam Nawawi bahkan berpendapat bahwa tugas-tugas menyapu, membersihkan rumah, dan sebagainya itu bukan tugas perempuan, melainkan tugas laki-laki. Tugas perempuan itu sebenarnya hanya menentramkan suami saja.²¹

Hal senada juga ditegaskan oleh Mulkani. Menurut Ketua Umum al-Washliyah Kalimantan Selatan ini, isteri mempunyai hak mengajukan gugatan cerai dengan alasan suami memiliki penyakit yang tidak diketahui sebelumnya dan penyakit itu dapat mengganggu keharmonisan rumah tangga, seperti impotensi. Meskipun demikian, ia mengakui bahwa kasus seperti ini jarang dijumpai. Yang terjadi justru adalah kaum perempuan tidak berani mengajukan gugatan cerai. Namun, ia menambahkan bahwa sebaiknya, sebelum gugatan cerai diajukan, diupayakan penyembuhannya terlebih dahulu. Ini terutama untuk menjaga kemaslahatan bersama.²²

Pandangan-pandangan dalam uraian di atas mengungkapkan bahwa kaum perempuan Muslim Indonesia sedang berada dalam dinamika untuk meraih kesetaraan gender. Dinamika itu juga berimplikasi pada semakin intensifnya dialektika antara sumber-sumber ajaran agama (al-Qur'an dan Sunnah) dengan realitas sosial. Pada akhirnya, dinamika itu akan berujung pada equilibrium baru yang lebih menyiratkan keadilan gender di kalangan kaum Muslim Indonesia. Wacana yang berkembang, berbagai kegiatan yang dilaksanakan, dan publikasi yang gencar dilakukan merupakan indikator penting bagi kemajuan gerakan kesetaraan gender di Indonesia.

Dalam kaitan dengan hak-hak reproduksi, wacana yang berkembang tetap terkait erat dengan masalah

posisi perempuan dalam doktrin Islam. Tampaknya, masalah hak reproduksi merupakan implikasi lebih jauh dari persoalan doktriner. Oleh karena itu, untuk melakukan *empowerment* terhadap hak-hak reproduksi perempuan, masalah yang harus direkonstruksi terlebih dahulu adalah masalah posisi perempuan dalam doktrin Islam. Jika rekonstruksi itu berhasil dilakukan, dengan sendirinya masalah hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam akan semakin kuat.

Catatan

1. Ratna Saptari dan Brigitte Holzner, *Perempuan dan Kerja Perubahan Sosial: Sebuah Pengantar Studi Perempuan*, (Jakarta: Grafiti dan Kalyanamitra, 1997), hal. 16.
2. Lihat Arief Budiman, *Pembagian Kerja Secara Seksual*, (Jakarta: Gramedia, 1981).
3. Lihat Masdar F. Mas'udi, *Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1997).
4. Mengikuti pengalihan bahasa Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (1982) dengan sedikit modifikasi.
5. Suatu tinjauan menyeluruh tentang penafsiran ayat ini telah diberikan oleh Didin Syafruddin, "Argumentasi Supremasi Atas Perempuan: Penafsiran Klasik Q.S. al-Nisâ': 34," *Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6, Vol. V, (Th. 1994), hal. 4-10.
6. Lihat Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994).
7. Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*, hal. 2.
8. Fatima Mernissi, *Wanita dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1994).
9. Asghar Ali-Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta: LSPAA dan Yayasan Prakarsa, 1994).
10. Kitab karangan Syekh Nawâwî al-Bantani ini sangat populer di lingkungan pesantren tradisional. Hingga sekarang kitab ini masih dijadikan sebagai rujukan dalam wacana etika rumah tangga di kalangan Muslim tradisional. Kitab ini sebenarnya berusaha membeberkan hak-hak suami-istri, tetapi yang banyak diungkap adalah justru kewajiban istri terhadap suami, sehingga yang muncul adalah ketidakadilan gender.
11. Masdar F. Mas'udi, *Hak-hak Reproduksi Perempuan*, hal. 75-77.
12. Lebih jauh lihat Kyai Sahal Mahfudz, "Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fiqih," dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Menakar "Harga" Perempuan* (Bandung: Mizan, 1999), hal. 113-8. Lihat juga artikel Sukidi, "Ke Arah Rekonstruksi Fiqih Perempuan," *Kompas* 7 November 1997.
13. Wawancara dengan Abd. Syukur (Pimpinan Pesantren Darussalam) tempat tidak terlacak 16 Maret 2000.
14. Lihat Adrina, Kristi Purwandari dkk, *Hak-hak Reproduksi Perempuan yang Terpasung* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, Program Kajian Wanita UI dan The Ford Foundation, 1998), hal. 9.

15. Adrina, Kristi Purwandari dkk, *Hak-hak Reproduksi Perempuan*, hal. 27.
16. Wawancara dengan Ruwaida Samsuardi di Banjarmasin 2 April 2000.
17. Wawancara dengan Muhammad Ahmad di Makassar 6 Februari 2000.
18. Wawancara dengan Dra. Chairiah di Banjarmasin 31 Maret 2000.
19. Wawancara dengan Muhammad Ahmad di Makassar 6 Februari 2000.
20. Wawancara dengan Dra. Chairiah di Banjarmasin 31 Maret 2000.
21. Wawancara dengan Prof. Dr. Chuzaimah Tahido Yanggo, MA di Jakarta 12 April 2000.
22. Wawancara dengan Mulkani (Ketua Umum al-Washliyah Kalimantan Selatan) di Banjarmasin 25 Maret 2000.

INDEKS

A

AA Gym 76
 Abbas Saleng 87
 'Abd Allah bin Mas'ûd 9
 Abd. Syukur 158
 Abdul Halim 32
 Abdul Qadir Audah 40
 Abidah Maksum 22
 Abû Abdallah al-Husayn al-Muhâmili 51
 Abû Hurayrah 151
 Ahmad Dahlan 6
 Ahmad Sofwan 89
 Ahmadiyah 110
 Ahmadiyah 88, 126, 127
 'Âisyah 51
 Aisyah Hamid Baidlowi 23
 'Aisyah Taymuriyah 2, 3
 Aisyah Wargadinata 74
 Aisyiah 70
 Aisyiyah
 5, 7, 9, 10, 12, 16, 18, 31, 112
 Al-Haitsami 55
 al-Irsyad 35
 al-Jam'iyatu al-Washliyah 34
 al-Nawâwî 149

al-Thabarî 149
 al-Washliyah 35, 112
 al-Zamakhsharî 149
 Aleppo 51
 'Alî bin Abî Thalib 13
 Âlî Ibn Abî Thâlib 125
 Amah al-Wâhîd 51
 Amina 150
 Amina Wadud Muhsin 3, 4
 Amra binti Abd al-Rahmân
 51
 Andrée 59
 Andree Feillard 26
 Andrée Feillard 26, 27, 30
 Anthony Ciddens 15
 Asghar Ali-Engineer
 3, 4, 151
 Assia Djebar 3

B

Badriyah Fayumi 38
 Baghdad 51
 Betty Friedan 68
 BKKBN 25, 34, 155
 Boman Rukmantara 75

BP4 22
Brigitte Holzer 141

C

Chairiah
73, 87, 106, 119, 160
Chamamah Suratno 38
Chasanah Mansur 25
Cooke 3

D

DDI 87, 115
DDII 72
Dedi Ismatullah 75, 100
Dewan Hisbah 32
Dinasti Abbasiyah 67

E

Elizabeth Fox Genovese 67
Emile Ruete 2

F

Fahrurrazi 119
Fakhrurrazi
107, 115, 122, 129
Farha Ciciek 5, 38
Faruk Zein Bajebir 76
Fatayat 25
Fatayat NU 31
Fâthimah 51
Fatima Mernissi 3
Fatimah Mernisi 132
Fatimiyah PUI 33
Fatmawati 115
Fatme Aliye 2
Fauzan Fuad 77, 85
fiqh an-nisâ' 5
FK3 5, 38, 55

G

Giddens 16

H

Hafshah binti Sirîn 51
Hanafi 51
Hifni Nashîf 2
Hindun 106
Hizbullah 21
Hudâ Sha'râwi 19
Huda Sya'râwi 2
Husein Masykati 77
Husein Muhammad 5, 38
Huzaimah Tahido Yanggo
71, 115, 117, 125, 128, 162

I

Ibn Âbbâs 149
Ibn Hazm 42
Ibn Mas'ûd 55
Ibn 'Umar 55
Ibnu Hazmayn 119
Imâm al-Thabarî 119
Imam Syâfi'î 51
IMMIM 79, 87, 116
India 2
IPPNU 25
Iran 2
Ivan Nye 102

J

J.M. Pluvier 84
Jamain Rifti 90
Jami'atul Khair 35
Jean Seaton 15
John L. Esposito 2

K

KB 155, 156
Keluarga Berencana 34
KH. Fachruddin 8
Khofifah Indar Parawansa 38
Kuntowijoyo 8

L

Labiba Hashim 3
Leila Ahmad 3
Libanon 2
Lies M. Marcoes-Natsir 31
Lies Marcoes-Natsir 5, 38
LKAJ 5, 38
LKBN 25
London 127

M

M. Amin Abdullah 16
M. Ramli 91
Machmudah Mawardi 22
Maisaroh A. Zakaria 108
Margot Badran 2
Maria Ulfah Anshor 38
Markas Ulama 21
marxis 35
Mas Kaji Muhammad Kalil 6
Masdar 45
Masdar F. Mas'udi
5, 38, 39, 153
Masdar Farid Mas'udi 83
Masyumi 35
Mathla'ul Anwar 35, 75
Maulana Syeikh 34
Mayy Ziyada 3
Megawati
88, 90, 91, 123, 126
Mesir 2, 3, 19

Miriam Cooke 2

Mohammad Zuhri
99, 125, 130
Muhammad Ahmad 89, 160
Muhammad Syalthūt 118
Muhammad Zainuddin 111
Muhammadiyah 5
Muiz Kabri 87, 117, 122
Mulkani 118, 163
Munawir Sjadzali 42, 43
Musdah Mulia 5, 38
Muslimat 21, 22, 24, 31
Muslimat al-Washliyah
31, 34, 70
Muslimat Nahdlatul Ulama 70
Muslimat Nahdlatul Watan
31

N

Nabawiyah Mûsa 2
Nafisah binti al-Hasan 52
Nahdlatul Banat Diniyyah
Islamiyah 34
Nahdlatul Ulama (NU) 5
Nahdlatul Wathan
35, 103, 108
Nahdlatul Wathon 81, 85
Naib Amir Ahmadiyah 126
Nasikhuddin Badri 105
Nasruddin Latief 22
Nasyiatul Aisyiyah 5, 31
Nasyi'atul Aisyiyah 18
Nawal El Sadawi 3
Nazar Sajjad 2
Nazar Sajjad Haydar 2
Nurul Agustina 36
Nyi Dahlan 7

P

P3M 5, 39, 132
 Perang Unta 13, 121
 Perempuan PUI 31, 32, 70
 Perkumpulan Siswa Projo
 Wanita 18
 Persis 31, 74, 108
 Persistri 31, 74
 Perti 35, 89, 90, 104
 PKI 24
 PKK 34
 PMII Putri 25
 Posyandu 34
 PSW 5, 88
 PUAN 38
 Pudjo Utomo 22
 PUII 32

Q

Qasim Amin 19
 Qosim Amin 3
 Quraish Shihab 82

R

Raden Adjeng Kartini 2
 Rahima 5, 38
 Rahman Idrus 123
 Rasyîd Ridlâ 149
 Ratna Saptari 141
 Ratu Bulqies 88
 Ridwan Lubis 124
 Riffat Hassan 3
 Rohani 114
 Rokeya Sakawat Hossain 2
 Rouhun Raihanun 111
 Ruth Roded 4
 Ruwaida Samsuwardi
 72, 79, 86

S

Sabilillah 21
 Sachiko Murata 17
 Samarkand 51
 Sayuti Azis 110, 126
 Showalter 68
 Sinta Nuriyah Abdurrahman
 Wahid 5, 38
 Siti Chamamah Suratno
 10, 17, 38
 Siti Ruhaini Dzuhayatin 38
 Siti Walidah 6
 Sopo Tresno 7
 sosialis 35
 Sri Suhandjati 88
 State University of New York
 17
 Suryama Ali Mukhayat
 76, 88
 Syafiq Hasyim 5
 Syahrûn 90
 Syekh Nawâwî 55
 Syu'bah Asa 38, 48

T

Taj Salthanah 2
 Taufik Abdullah 84
 Toha Kahfi 74
 Turki 2

U

Umm Dzanni 119
 Umm 'Isâ binti Ibrâhîm 51
 'Uqûd al-Lujjayn 56
 'Uqûd Lujayn 135
 'Uqûdal-Lujjayn 53
 Utsmân bin 'Affân 13

W

Wahid Hasjim 25
wali mujbir 157
Wardah Hafidz 100

Z

Zaenabiyah PUH 33
Zanzibar 2
Zaynab Fawwâz 2

Penyunting dan Peneliti/Penulis

JAMHARI adalah dosen pada Fakultas Dakwah dan Program Pascasarjana UIN Jakarta. Setelah lulus S1 dari Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta, melanjutkan studi pascasarjana dan memperoleh gelar *Master of Arts* dan *Ph.D* dalam bidang antropologi masing-masing tahun 1996 dan 2000 dari Australian National University (ANU) Canberra Australia. Sekarang menjabat sebagai Direktur Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta. Memberikan kontribusi pada bab I selain menyunting keseluruhan buku ini.

ISMATU ROPI memperoleh gelar Strata 1 (S1) dari Fakultas Ushuluddin Jurusan Perbandingan Agama UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1993 dan gelar *Master of Arts* (MA) dari Institute of Islamic Studies McGill University Montreal Kanada tahun 1998. Sekarang aktif sebagai peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, selain mengajar di Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta. Selain menyunting naskah buku ini, juga menulis bab II.

ARIEF SUBHAN, adalah dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta. Memperoleh gelar MA dari Program Pascasarjana UIN Jakar-

ta. Sekarang sedang meneruskan program S3 di bidang Islamic Studies di Leiden University Belanda. Menulis bab IV buku ini.

FUAD JABALI adalah dosen pada Fakultas Adab dan Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Memperoleh gelar S1 dari Fakultas Adab UIN Jakarta, gelar *Master of Arts* dari School of Oriental and African Studies (SOAS) University of London Inggris tahun 1991 dan *Ph.D* dalam Islamic Studies dari McGill University Montreal tahun 1999. Aktif sebagai peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta dan pada buku ini menyumbangkan penulisan bab III.

HAMID NASUHI adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta. Memperoleh gelar Master dari Program Pascasarjana UIN Jakarta tahun 1994. Pernah menjadi *visiting Ph.D student* selama 6 bulan di Institute of Islamic Studies McGill University Montreal tahun 1999. Sekarang sedang merampungkan disertasi doktor pada Program Pascasarjana UIN Jakarta, selain menjadi Pembantu Dekan I Bidang Akademik Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta. Memberikan kontribusi pada bab II buku ini.

JAJAT BURHANUDIN adalah dosen pada Fakultas Adab UIN Jakarta. Gelar sarjana doktoratus (S1) diperoleh dari Fakultas Adab UIN Jakarta tahun 1993 dan *Master of Arts* (MA) dari Leiden University Belanda tahun 1996. Selain di UIN juga aktif sebagai peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta. Sekarang sedang meneruskan studi S3 di Leiden University Belanda. Menulis untuk bab IV.

SIROJUDIN ABAS adalah peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta. Lulus S1 pada Jurusan Akidah dan Filsafat UIN Jakarta pada tahun 1998. Kini sedang menyelesaikan program *Master of Social Work* (MSW) di McGill University Montreal. Dan pada buku ini, menulis bab II.

SUKIDI adalah alumnus Fakultas Syariah UIN Jakarta tahun 1998. Aktif sebagai kolumnis di beberapa media massa nasional tentang agama, spiritualitas dan isu jender, dan peneliti wacana *ecofeminism* pada Puan Amal Hayati dan PPIM UIN Jakarta. Sekarang sedang melanjutkan studi S2 dalam bidang hubungan antar-agama pada Ohio University Athens USA. Menulis bab I pada buku ini.

SYAFIQ HASYIM adalah alumni Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta tahun 1997. Mendapatkan gelar *Master of Arts* dalam bidang kajian Islam dan gender pada Leiden University 2002. Selain aktif menulis pada media massa nasional, ia juga pernah terlibat dalam program *fiqh al-nisâ'* pada lembaga P3M (Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat). Sekarang menjadi salah satu Direktur pada Rahima, sebuah lembaga swadaya masyarakat yang bergerak dalam penyadaran hak-hak perempuan di Jakarta. Menulis pada bab III untuk buku ini.

Citra PEREMPUAN *dalam* ISLAM

Pandangan Ormas Keagamaan

*I*su gender menjadi sangat menarik ketika dihubungkan dengan wacana Islam, yang memang merupakan salah satu komponen terpenting dalam berbagai perubahan sosial, kebudayaan, dan bahkan politik di negeri ini. Para aktivis dan sarjana Muslim, melalui berbagai institusi atau organisasi yang berbasis agama, terlibat secara intensif dalam proses sosialisasi dan pembentukan wacana kesetaraan gender ini. Mereka mencoba melakukan rekonstruksi khazanah Islam dalam perspektif baru yang berpihak pada kesetaraan gender.

Secara komprehensif buku ini memaparkan perkembangan pemikiran dan praktek sosial-keagamaan kalangan intelektual Muslim Indonesia maupun para pemimpin ormas Islam terkemuka berkenaan dengan isu Islam dan gender itu. Salah satu kekuatan buku ini adalah pembahasannya yang mengandalkan data-data empiris dari hasil Penelitian Kesadaran Gender di Kalangan Umat Islam Indonesia yang dilakukan di beberapa propinsi.

Penerbit
PT Gramedia Pustaka Utama
Jl. Palmerah Barat 33-37, Lt. 2-3
Jakarta 10270

www.gramedia.com

ISBN 979-22-0276-5



9 789792 202762



20403029