

Wacana Perempuan di Lingkungan NU

Sebuah Perdebatan Mencari Bentuk

Oleh Robin L. Bush

Sangat menarik untuk diperhatikan, bahwa meskipun di dunia Islam perempuan mungkin tidak menduduki posisi yang bisa dikatakan "high profile", namun isu-isu yang menyangkut diri mereka seperti kedudukan, peranan, kegiatan dan identitasnya, menjadi salah satu isu yang sangat kontroversial dan emosional. Mengapa demikian? Menurut sosiolog Turki Deniz Kandiyoti, di banyak negara Islam posisi dan kedudukan perempuan memang diperebutkan (*contested*) karena di banyak negara tersebut, kaum perempuan dianggap sebagai sebuah lambang dan mewakili identitas nasional serta kemurnian kebudayaan. (Kandiyoti 1992). Pandangan senada juga terdengar dari Nilufer Gole, pakar sosiologi dari negeri yang sama, "Much more than anything else, outlooks regarding the social position of women lie at the center of these debates. For it is indeed the attitudes about the position women should occupy in society that set the course of action a society can take and that mark the limits of modernization in Muslim societies." (*Lebih dari yang lain, sikap dan pandangan terhadap posisi sosial perempuan merupakan pusat dari perdebatan ini. Hal ini*



Penulis adalah kandidat doktor pada University of Washington dan kini bekerja pada The Asia Foundation, Jakarta

disebabkan karena memang sikap mengenai posisi ideal yang seharusnya diduduki perempuan dalam masyarakat menentukan tindak lanjut yang dapat diambil oleh masyarakat itu, dan memberikan garis pembatas terhadap modernisasi dalam masyarakat-masyarakat Islam.") (Gole, 1996, 29). Karena isu-isu yang terkait dengan perempuan—kekeluargaan, keturunan, kemurnian—merupakan inti daripada identitas dan jiwa sebuah masyarakat, jika masyarakat itu sedang mengalami transisi, atau dalam kasus masyarakat Islam, sedang menghadapi modernisasi dan kebudayaan Barat, justru itulah isu-isu yang diperebutkan.

Di dunia Islam wacana tentang perempuan memang menjadi "site of contestation" (arena perebutan). Hal ini bisa dilihat secara riil dalam debat panas yang terjadi di sekitar isu cadar atau jilbab di negeri-negeri Islam. Di Turki, Mesir, Iran, dan Indonesia, sebagai contoh, pemakaian jilbab pernah dilarang oleh pemerintah atas nama "sekularisasi". Dan pada saat yang sama, di Arab Saudi, Irak, dan Iran, perempuan pernah diwajibkan secara hukum memakai jilbab sebagai bukti ketaatan kepada Islam. Contoh ini memberi gambaran kepada kita



Sumber: Dok. Lukpesdam

Fatayat NU berlatih kemiliteran untuk bela negara pada tahun 1960-an

bagaimana badan perempuan dipakai sebagai lambang yang terkadang untuk menerapkan “*credentials*” Islam, dan terkadang untuk meredam potensi politik Islam. Demikian juga dengan isu-isu pernikahan dan kekeluargaan—yang sering menjadi medan perang di antara pemerintah dan ulama. Eickelman dan Piscatori telah menyatakan bahwa keluarga Muslim sering dilihat sebagai sebuah “*microcosm of desired social order*” (mikrokosmos tatanan kemasyarakatan yang diinginkan) (1990, 83) dan keinginan untuk mengontrol bentuk “*social order*” itu merupakan sumber ketegangan di antara negara dan Islam. Di Indonesia pun ini bisa dilihat dalam debat panas yang terjadi pada saat Undang-Undang Pernikahan 1974 digulirkan, di mana ulama-ulama yang jarang bertengkar dengan negara keluar dari pesantrennya dan bersuara mengkritisi UU tersebut. (Lev, 1996, 192; Suryakusumah 1996, 104).

Dengan demikian, jika perempuan dilihat sebagai lambang identitas, pembawa kemurnian agama dan nasionalisme, dan jika perebutan wacana perempuan di atas dilihat sebagai salah-satu manifestasi dari usaha untuk menghadapi modernisme sambil tetap memegang kepada prinsip-prinsip tradisional, maka tidak heran apabila hal itu banyak didiskusikan di lingkungan NU. Kalangan pakar baik dari dalam maupun luar negeri sudah lama mengkategorisasikan NU sebagai kaum Islam ‘tradisional’, dibanding dengan kaum Islam ‘modernis’—suatu dikotomi yang perlu dipertanyakan lagi tetapi secara kenyataan praktis Islam di Indonesia memang ada aplikasinya¹. Namun demikian, di bawah kepemimpinan Ketua Umum PBNU Abdurrahman Wahid sejak awal 1980-an terlihat suatu pembaruan pemikiran di lingkungan NU, termasuk usaha untuk meninjau kembali *ablusunnah waljama’ah* (aswaja), yang di motori, antara lain, oleh Katib ‘Aam Syuriah NU Kyai Said Aqiel

Siradj (lihat edisi pertama *Tashwirul Afkar*). Dan salah satu unsur dari peninjauan kembali Aswaja itu adalah implikasinya untuk perempuan. Yaitu, apa yang dimaksudkan dengan 'tradisionalisme' itu adalah suatu 'ortodoksi' yang dianggap mempertahankan peran dan sikap untuk membatasi perempuan. Seperti di tulis dalam *Tashwirul Afkar*, "sudah menjadi rahasia umum hak asasi kaum perempuan dalam Islam apalagi dalam fikih Aswaja telah diabaikan," (TA, Mei-Juni 1997, 11). Jadi, dalam rangka peninjauan kembali Aswaja, dan era pembaruan pemikiran di dalam NU, kita memang dapat memperhatikan sebuah perebutan tentang wacana perempuan yang giat dan kadang-kadang panas. Untuk mempelajari bentuk dari perebutan (*struggle*) ini lebih dalam, kita dapat menyoediki wacana perempuan dalam NU pada tiga bidang atau kategori yaitu; struktur, kebudayaan, dan fikih.

Perempuan dalam Struktur NU

Secara struktural, di dalam NU, perempuan dan laki-laki memang dipisahkan. Pada tingkat tertinggi, PBNU, —misalnya yang secara organisasi dan administrasi menjadi pusat NU— yang terdiri dari dua badan eksekutif, yaitu Tanfidziyah dan Syuriah, tidak terdapat satupun perempuan yang duduk di dua badan ini ataupun di dalam lembaga PBNU yang lain secara keseluruhan. Memang dalam sejarah NU, walaupun ibu-ibu NU juga ikut aktif, pengakuan terhadap peranan atau posisi mereka secara organisatoris memakan proses yang tidak langsung begitu saja. Contohnya, walaupun NU didirikan semenjak tahun 1926, namun baru pada tahun 1946 pada Muktamar NU ke-16, Muslimat NU secara institusional resmi didirikan sebagai bagian formal dari NU. Dan baru pada tahun 1959 Muslimat sukses dalam menghilangkan tabir dalam acara-acara dan pertemuan-pertemuan formal NU, dan pada tahun yang sama juga diputuskan bahwa Muslimat dapat dicalonkan sebagai anggota DPR dan Konstituante (Baidlowi 1993,86). Jadi, dari semula, cara yang diambil untuk menginkorporasi perempuan dalam organisasi NU adalah menggunakan cara "segregasi" dan bukan "integrasi", di mana perempuan NU tidak

dimasukkan ke dalam badan-badan yang menjalankan urusan NU, tetapi dikotakkan di dalam lembaganya sendiri yang lebih terfokus kepada urusan keperempuanan. Cara ini dipakai juga oleh badan-badan otonom yang lain di keluarga besar NU, dengan rata-rata satu atau dua tahun setelah pendirian lembaga prianya, kemudian dibentuk "pasangan" lembaga perempuannya. Dengan demikian setelah GP Ansor dibentuk pada tahun 1934, Fatayat NU didirikan tahun 1951, pada Muktamar NU ke-18. Empat tahun kemudian baru didirikan Ikatan Putri-Putri NU (IPPNU) pada tahun 1955, setelah IPNU didirikan pada tahun 1950. Menurut Ibu Umroh Mahfudoh, pendiri IPPNU, keterpisahan atau segregasi kaum laki-laki dengan kaum perempuan secara organisatoris dalam NU sebetulnya merupakan keuntungan untuk perempuan, dalam arti memberi perempuan ruang sendiri untuk mengeluarkan suaranya dan mengembangkan partisipasi perempuan dalam organisasi (wawancara, 21 Nov., 1998).

Namun demikian, struktur organisasi-organisasi perempuan NU ini memang melambangkan suatu perpisahan atau perbedaan yang lebih dalam, yaitu suatu perbedaan di antara "domain" yang dianggap

Fatayat yang selama ini
kegiatannya sudah terkenal di bidang
kesehatan dan juga untuk sikap
apolitisnya, belakangan ini untuk
pertama kalinya mulai bergerak
di bidang politik, walaupun
masih memakai pendekatan
pendidikan.

Menurut

Kyai Said Aqiel Siradj,
tidak ada alasan kenapa perempuan
tidak boleh duduk di badan
Syuriah, dan beliau sendiri telah
berjanji untuk membawa
kemungkinan ini kepada
dewan Syuriah dalam
waktu yang akan datang.

“cocok” untuk pria dan untuk perempuan. Perpisa-
han struktural ini melembagakan dan menguatkan
suatu peranan perempuan yang bisa dikatakan
‘tradisionalis’, kalau dilihat dari jenis kegiatannya—
yaitu terfokus kepada pendidikan, kesehatan, dan
kegiatan lain di bidang ‘sosial’. Kegiatan ini dianggap
sesuai dengan kodrat wanita karena berkaitan dengan
citra perempuan sebagai perawat, pendidik anak,
pengasuh dan pemelihara. Namun demikian, perlu
juga diingat bahwa sambil melakukan kegiatan
“sosial” yang sangat berkarakter perempuan, ibu-ibu
NU ini juga melakukan hubungan dan peranan
politik yang cukup kuat. Bukti ini terlihat pada
Rakernas Muslimat terakhir pada 25-29 Juni 1998,
yang agak berbeda dengan keinginan Gus Dur di
mana Rakernas itu dibuka di Istana, oleh Presiden
B.J. Habibie sendiri. Dan yang terpenting salah satu
pembicara yang diundang pada Rakernas Muslimat
itu adalah Menkop Adi Sasono, yang sudah diketahui
oleh mereka tidak akrab dengan Gus Dur.

Fatayat yang selama ini kegiatannya sudah terkenal
di bidang kesehatan dan juga untuk sikap apolitisnya,
belakangan ini untuk pertama kalinya mulai bergerak

di bidang politik, walaupun masih memakai
pendekatan pendidikan. Yaitu, sejak tahun 1997,
mereka memulai suatu proyek untuk meningkatkan
kesadaran tentang hak politik perempuan dari
perspektif Islam, dan sekarang juga terlibat di dalam
proses pendirian suatu Lembaga Konsultasi
Pemberdayaan Perempuan (LKP2)—untuk memberi
konsultasi, bimbingan dan penyuluhan kepada
masyarakat di tingkat akar-rumput, untuk memahami
hak-hak perempuan dalam rangka pemberdayaan
perempuan.

Namun demikian, harus diakui bahwa secara
struktural, seperti dikatakan di atas, perempuan
memang dibatasi untuk menduduki posisi kepemim-
pinan dalam kelembagaan PBNU—yaitu dalam
Tanfidziyah atau Syuriah. Ketika ditanya apakah
memang ada persyaratan demikian? Jawaban atas
pertanyaan itu biasanya, “karena jabatan itu bukan
tempat perempuan.” Dengan keberadaan Muslimat
dan Fatayat sebagai arena bergerak dan berorganisasi
kaum perempuan NU, maka dianggap tidak perlu
lagi ada perwakilan perempuan dalam badan
kepemimpinan itu. Akan tetapi, ini tidak merupakan
suatu hal yang final. Menurut Kyai Said Aqiel Siradj,
tidak ada alasan kenapa perempuan tidak boleh
duduk di badan Syuriah, dan beliau sendiri telah
berjanji untuk membawa kemungkinan ini kepada
dewan Syuriah dalam waktu yang akan datang.
“Karena itu, jika memiliki kapasitas, ibu-ibu Nyai saat
ini sudah saatnya diberi tempat untuk duduk dalam
jajaran Syuriah atau Mustasyariah. Sebab menurut
Imam Hasan Bashri (w 110 H) cakupan *fuqaha* (ulama
fikih) itu tidak hanya terbatas pada laki-laki, akan
tetapi semua orang yang *qaul* (pendapat)nya layak
diterima sebagai fatwa bisa dimasukkan dalam
kategori ulama, baik itu dari kalangan orang buta,
hamba sahaya ataupun wanita,” demikian kata Said
Aqiel. (Aqiel, 1998, h. 6).

Salah satu bagian dari unsur struktural adalah
keputusan atau kebijakan yang diturunkan oleh
lembaga-lembaga struktural. Dalam konteks itu, ada
banyak orang yang menyambut dengan baik
keputusan-keputusan Munas Alim-Ulama NU di
NTB Nopember lalu, karena dianggap bahwa a)

untuk pertama kalinya isu-isu perempuan diangkat dan dipertimbangkan secara serius, dan b) posisi yang keluar dari Munas tersebut dinilai positif untuk perempuan. Dalam Keputusan Munas 1997 No. 004, diakui bahwa kebudayaan patrilineal dan prinsip-prinsip Islam yang telah mengalami distorsi mengakibatkan anggapan yang merendahkan wanita perlu ditinjau kembali. Keputusan ini menjelaskan bahwa ada perbedaan fungsi di antara wanita dan pria yang disebabkan oleh hal yang bersifat kodrati, di mana "peran domestik perempuan yang hal itu merupakan kesejatan kodrat wanita,... akan tetapi ada peran publik wanita, di mana wanita sebagai anggota masyarakat... harus melakukan peran sosialnya yang lebih tegas... dengan kata lain bahwa kedudukan wanita dalam proses sistem negara-bangsa telah terbuka lebar, ...sekaligus tanpa melupakan fungsi kodrati wanita sebagai sebuah keniscayaan." (Hasil-hasil Munas 1997, h. 59). Pernyataan ini dianggap sebagai suatu anjuran untuk kaum perempuan NU agar memperluas peranannya, dan anjuran ini diambil sebagai inspirasi oleh Fatayat NU, yang memandang proyek mendirikan LKP2 sebagai upaya konkrit dalam menindaklanjuti keputusan Munas itu. (Pedoman Manajemen LKP2 Fatayat NU, 1998, h.3).

Dalam Munas terakhir juga terdapat keputusan mengenai kedudukan wanita yang sangat relevan dengan kenyataan politik kontemporer, yaitu mengenai kemungkinan atau tidaknya perempuan menjadi presiden. Pada Munas itu terdapat fatwa bahwa perempuan boleh menjadi wakil presiden, tetapi bukan presiden. Isu ini, yang sangat diperdebatkan belakangan ini, akan dibahas lebih lanjut nanti dalam makalah ini.

Perempuan dalam Budaya

Arena kedua yang kita mesti lihat dalam memahami wacana perempuan di dalam lingkungan NU adalah arena budaya. Konsep "budaya" itu adalah suatu konsep yang sangat rumit secara akademis, karena di dalam sejarah pemikiran akademik, "budaya" itu sering dipakai sebagai alat untuk secara "halus" menghina orang atau negara

lain². Meskipun demikian, kita mesti mengangkat isu "budaya" itu, karena di dalam wacana gender yang diartikulasi oleh pemikir perempuan NU sendiri, konsep itu sering dipakai.

Konsep budaya menguraikan sebuah diferensiasi antara ajaran Islam secara tekstual dan konteks kebudayaan yang mengelilinginya. Konsep ini menjadi dasar dari artikulasi yang paling luas tentang wacana perempuan di lingkungan NU sebagaimana yang dikemukakan oleh Dr. Musdah Mulia, salah satu ketua Fatayat NU. Menurut Dr. Musdah, pengajaran Islam terhadap perempuan harus dibaca dalam konteks kebudayaan Arab pada jaman Nabi, di mana wanita "diperlakukan sama dengan harta warisan dan dijadikan pemuas nafsu belaka," (Mulia, 1997, h.8). "Fakta sejarah menunjukkan bahwa sebelum Islam datang, wanita diperlakukan sangat hina. Islamlah yang mengangkat derajat dan harkat wanita, lalu menempatkannya pada posisi yang sama dengan kaum pria," (idem). Untuk menjelaskan kenapa



Tarian seorang gadis pada sebuah mangkok zaman Umayyah

Sumber: Leksikon Islam

dalam kenyataan kehidupan wanita Islam moderen, sering kali terjadi bahwa perempuan tidak diperlakukan atau dianggap posisinya setara dengan pria, Dr. Musdah kembali lagi kepada konsep budaya. "Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya, terutama setelah kekuasaan Islam meluas ke berbagai wilayah yang dihuni oleh berbagai bangsa dengan tradisi yang berbeda, ajaran Islam...tidak dipraktikkan sebagaimana mestinya," (h.9). Oleh karena itu, Dr. Musdah melihat bahwa di Indonesia sekarang, akibat dari pengaruh adat dan kebudayaan Jawa, menyebabkan terjadinya penindasan terhadap perempuan, di mana "anak-anak wanita biasanya diberi makan lebih sedikit, ditarik dari bangku pendidikan lebih awal, ...dipaksa kawin muda. Setelah menjadi istri atau ibu, kaum wanita masih banyak yang diperlakukan tak ubahnya sebagai mesin kerja," (idem, h.4)

Walaupun pendapat Dr. Musdah ini memberikan suatu argumen kuat untuk keberadaan keseimbangan gender di dalam Islam, pada suatu pelatihan mengenai isu gender di kalangan Fatayat bulan Maret 1998, peserta (ketua-ketua Fatayat dari berbagai wilayah) mempermasalahkan diferensiasi bersih di antara "teks" dan "budaya", di mana mereka menilai bahwa di dalam ajaran Islam pun terdapat instansi-instansi kekurangadilan untuk perempuan. Isu-isu yang mereka permasalahan misalnya adalah hak thalak untuk suami, proporsi waris di mana anak perempuan menerima setengah dari porsi anak pria, hukum saksi yang juga

mengharuskan dua suara perempuan yang dinilai seimbang dengan satu suara pria, dan ajaran-ajaran bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin politik. Pada pelatihan ini, dan acara-acara serupa, jelas terlihat bahwa konflik interen yang dialami putri-putri dan ibu-ibu muda NU ini, yang menghadapi kesenjangan di antara keinginan mereka untuk kesetaraan dengan pria, keyakinan mereka bahwa Islam itu memperbolehkan kesetaraan ini, dan kenyataannya ajaran-ajaran ini yang dianggap kurang bermanfaat bagi kaum perempuan.

Perempuan dalam Fikih NU

Dalam konteks tentang perempuan ini, ajaran agama Islam yang dimaksud di sini, jelas menyangkut ke arena ketiga, yaitu fikih. NU sebagai pengikut *ablusunnab wal jama'ab* (aswaja) pada prinsipnya menganut empat madzhab fikih ortodoks Sunni, yaitu Hanafi, Syafi'i, Maliki dan Hanbali, tetapi dalam

prakteknya lebih menganut fikih Syafi'i. Hal ini berbeda apabila dibandingkan dengan kaum Islam modernis, yang cenderung terfokus hanya kepada al-Qur'an dan Hadis, dengan menolak otoritas fikih dan madzhab. Seperti dikatakan Martin van Bruinessen, "Para ulama modernis dalam kadar tertentu memperbolehkan penggunaan penalaran rasional, sementara ulama tradisional cenderung—selama masih memungkinkan—kepada penerapan harfiyah hukum-hukum fikih yang ditetapkan para ulama besar di



Ketua Fatayat NU berpidato pada rapat akbar mendukung Ampera tahun 1960-an

Sumber: dok. LaSpedam

masa lalu," (1994, h.212). Dengan pengertian bahwa di kalangan NU, kebudayaan pesantren yang begitu kental menyebabkan pene-rimaan langsung dari pihak para kyai dan ulama, yang terdiri diatas fikih tersebut, jelas terlihat bahwa wacana perempuan di kalangan NU tidak bisa terpisah dari pengertian para kyai tentang hukum fikih yang menyangkut soal perempuan.

Perebutan wacana mengenai perempuan yang sekarang sedang terjadi di kalangan NU dan umat Islam pada umumnya adalah debat tentang perlu dan tidaknya sebuah proses penafsiran ulang terhadap konsep fikih yang dipandang mengurangi penghargaan bagi kaum perempuan. Salah satu contoh yang agak menonjol dalam hal ini adalah upaya Masdar F. Mas'udi dan tim pembela hak-hak reproduksi perempuan, Lies Marcoes dan Syafiq Hasyim, di P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat). Masdar mengajukan pemikiran bahwa kitab-kitab kuning yang secara umum di 'ikuti' oleh kaum pesantren 'tradisionalis' menggambarkan perempuan sebagai makhluk yang separoh harganya dibandingkan dengan laki-laki, dengan contoh-contoh seperti fikih yang mengajarkan orang tua untuk membeli dua ekor kambing pada kelahiran anak laki-laki, tapi hanya satu ekor kambing pada kelahiran anak perempuan. Hal yang sama juga diterapkan pada waktu seseorang mati terbunuh, kalau laki-laki keluarganya berhak menuntut ganti rugi 100 ekor unta, sedangkan untuk perempuan hanya 50 ekor unta (Mas'udi, 1996, h.170). Menurut Masdar dkk, ajaran-ajaran seperti ini sebetulnya melawan salah-satu prinsip utama dalam syariah, yaitu keadilan dan kesetaraan manusia, baik pria maupun wanita. Prinsip ini terlihat misalnya di dalam ayat al-Qur'an seperti surat an-Nahl: 97, "Barangsiapa mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik." Oleh karena itu, argumen Masdar dkk, yang *notabene* serupa dengan argumen kuat yang terdengar dari kaum feminis Muslim dari dalam maupun luar negeri, adalah bahwa ajaran Islam mengenai perempuan sebenarnya membimbing dan

fikih yang boleh
direkonstruksi adalah fikih
dikategorikan sebagai ajaran-ajaran
juz'iyah (partikular atau teknis-
operasional) berkaitan dengan waktu
dan tempat, dan yang dianggap
zhanniy. Yang tidak boleh ditafsir
ulang adalah ajaran yang tidak
dipengaruhi waktu dan zaman,
dan dianggap *qath'iy*

menguatkan hak-hak perempuan, tetapi berbagai konsep fikih dan penafsiran tersebut, oleh kaum ulama yang bisa dikatakan 'konservatif', telah merugikan posisi perempuan Islam. Oleh karena itu, proyek utama Masdar dkk adalah untuk melakukan sebuah penafsiran kembali terhadap konsep-konsep fikih yang bias patriarkhis.

Mendukung upaya ke arah itu adalah diskusi terbatas yang diprakarsasi oleh Hj. Nuriyah Abdurrahman Wahid dengan teman-temannya untuk mengkaji ulang kitab *Uqudulu-jain* karya Syeikh Muhammad Umar an Nawawi. Kitab ini paling sering dipakai di kalangan pesantren untuk mempelajari isu-isu perempuan. Salah satu ajaran yang terdapat dalam kitab ini mengatakan bahwa perempuan adalah makhluk yang diciptakan terutama untuk memenuhi keinginan dan keperluan suaminya, yang mempunyai segala hak di atas isterinya. Ajaran ini bernada seperti, "Mana saja isteri yang bermuka masam di depan wajah suaminya, maka ia berada dalam kemurkaan Allah hingga ia tersenyum kembali dan berusaha meminta keridhaannya. Dan, mana saja isteri yang keluar dari rumahnya tanpa mendapat restu suaminya, maka ia dilaknati oleh para malaikat hingga

kembali,” (Uqudulujen, h. 44). Menurut Ibu Nur dan kawannya, termasuk Kyai Husein Muhammad dari PP. Darul Tauhid, Cirebon, dan Kyai Said Aqiel, pengajaran ini tidak lagi tepat bagi konteks sosial dan budaya yang berlaku di Indonesia sekarang. Oleh karena itu, mereka berusaha untuk mencari hadis-hadis dan ayat-ayat al-Qur’an yang lebih tepat untuk kenyataan hidup dan peran perempuan di Indonesia sekarang.

Menurut Dr. Achmad Satori Ismail, penafsiran ulang (reinterpretasi) fikih-fikih ini boleh saja dilakukan, asalkan “masih termasuk di dalam ruang lingkup hukum-hukum hasil *istinbath ijtihadi*. Sedangkan hukum-hukum yang termasuk dalam syariat Islamiyah tidak mungkin akan diubah,” (1996, h. 149). Dengan kata lain, yang boleh direkonstruksi adalah fikih yang dikategorikan sebagai ajaran-ajaran *juz’iyyah* (partikular atau teknis-operasional) berkait dengan waktu dan tempat, dan yang dianggap *qath’iy*. Yang tidak boleh ditafsir ulang adalah ajaran yang tidak dipengarui waktu dan zaman, dan dianggap *qath’iy* (Mas’udi 1997, 28). Yang menjadi persoalan di sini bukan konsep ini, tetapi di mana garis di antara *qath’iy* dan *zhanniy* mesti dibuat. Menurut Kyai Said

Aqiel, yang namanya *qath’iy* itu hanya merupakan 5% daripada semua ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur’an dan Hadis. Di dalam 5% itu, Said Aqiel memasukkan ajaran waris dan saksi di mana porsi atau validitas perempuan dinilai setengah daripada laki-laki (Aqiel, 1998, h.3). Di lain pihak, menurut Masdar, ajaran-ajaran itu masih bisa dianggap *zhanniy*, karena mereka masih terikat konteks waktu dan tempat. “Apa yang disebutkan dalam surah al-Hujurat: 13, kemudian surah an-Nisa: 124, dan sebagainya, tentang kesetaraan lelaki dan perempuan di hadapan Allah adalah ajaran bersifat *qath’iy* (fundamental). Yakni bahwa derajat manusia lelaki atau perempuan tidak ditentukan secara apriori (begitu saja) oleh jenis kelaminnya.... Sementara itu, ajaran-ajaran lain yang bersifat *juz’iyyah*, partikular, dan jabaran seperti soal waris, kesaksian; hak menikahi/menjatuhkan talak, semuanya itu adalah ajaran-ajaran yang bersifat kontekstual, terkait dengan dimensi ruang dan waktu tertentu. Ajaran-ajaran itu bersifat *zhanniy*, tidak mutlak, bisa terjadi modifikasi atau tetap dipertahankan sebagaimana bunyi harfiahnya,” (Mas’udi 1997, 51).

Perdebatan mengenai posisi perempuan dalam perspektif fikih mengambil posisi sentral dalam wacana politik umum belakangan ini, ditambah dengan pernyataan yang muncul dari KUII (Kongres Umat Islam Indonesia) bahwa Presiden Indonesia harus seseorang Muslim pria, dan pernyataan dari sejumlah kyai sebelum KUII itu mengharamkan perempuan menjadi Presiden (Jawa Pos, 3 Nov, 1998).

Menurut Abdurrahman Wahid, boleh atau tidaknya perempuan menjadi presiden sebetulnya tidak tergantung pada hukum fikih, tetapi lebih tergantung pada UUD 1945 yang mengatur soal politik di bidang pemerintahan. Menurut beliau, soal kepresidenan perempuan “tidak bisa kemudian diatur dengan fikih” (Jawa Pos 9 Nov., 1998). Namun demikian, tidak bisa disangkal bahwa kebanyakan perdebatan menyangkut soal ini memang berangkat dari fikih. *Sekali lagi, ini sebagai indikasi betapa pentingnya fikih bagi kalangan pesantren dan NU.* Setelah pernyataan KUII, muncul berbagai suara, terutama

Menurut Abdurrahman Wahid,
boleh atau tidaknya perempuan
menjadi presiden sebetulnya
tidak tergantung pada hukum fikih,
tetapi lebih tergantung pada UUD
1945 yang mengatur soal politik di
bidang pemerintahan.
Menurut beliau, soal kepresidenan
perempuan “tidak bisa
kemudian diatur dengan fikih”

dari kalangan NU, mulai dari yang mempertanyakan sampai yang membantai sikap KUII tersebut. Mungkin paling tegas di antaranya adalah Kyai Said Aqiel yang mengeluarkan pernyataan ke media massa tanggal 9 November, 1998. Dalam pernyataan ini Kyai Aqiel mengangkat satu per satu teks-teks yang dipakai oleh para ulama yang mengharamkan perempuan sebagai presiden—seperti yang paling terkenal Surat al-Nisa ayat 34—“laki-laki itu pemimpin bagi kaum wanita,” dan hadisnya Imam Bukhari, “tidak akan bahagia kaum yang menyerahkan urusannya kepada seseorang wanita”. Kyai Aqiel menjelaskan bagaimana, menurut dia ayat dan hadis ini sangat kontekstual, dan tidak bisa dipakai untuk mengharamkan kepemimpinan perempuan secara universal (Media Indonesia, 9 Nov., 1998).

Yang jelas posisi perempuan dalam fikih dan dalam ajaran Islam secara keseluruhan akan menjadi ‘pusat’ debat di kalangan NU—apa lagi dengan pernyataan beberapa kyai bahwa akan dilakukan sebuah ijtihad untuk menentukan sikap terhadap soal ini. Pada Munas 1997 di Lombok, seperti disebut tadi, para kyai NU telah mengeluarkan fatwa bahwa seorang perempuan boleh menjadi wakil presiden. Seperti dikatakan Kyai Aqiel, “Itu keputusan para kiai NU di Lombok. Berarti, untuk menjadi presiden tinggal selangkah lagi. Sekarang, saya tambahkan wanita boleh jadi presiden,” (Jawa Pos, 15 Oktober, 1998).

Ini semua mencerminkan bahwa isu presiden wanita tidak hanya menyangkut soal fikih, tetapi sangat diwarnai oleh kepentingan politik, khususnya, oleh keakraban kaum NU dengan kalangan PDI Mega. Namun demikian, ternyata bahwa alat legitimasi yang dipakai kedua belah pihak yang berdebat ini adalah fikih dan ajaran agama. Ini memang cerita lama, hubungan saling menguntungkan (*mutually symbiotic*) di antara ajaran agama dan kepentingan politik, dan pasti ada kepentingan politiknya juga di dalam pemosisian perempuan dalam NU. Tetapi untuk perkembangan wacana perempuan di kalangan NU, yang paling penting dan yang perlu digaris bawahi adalah bahwa isu-isu perempuan memang sedang dibicarakan, direnung-

kan, dan didebatkan oleh para kyai, nyai, intelektual, dan pemimpin di keluarga besar NU.

Dan ironisnya fenomena perdebatan mengenai wacana perempuan di lingkungan Islam itu justru terjadi di lingkungan NU—mereka yang sering dilabeli dengan istilah kaum “sarungan”, “tradisional”, dan “kuno”. Bahkan, menurut Lies Marcoes, kalau ingin mencari wacana perempuan yang hidup di kalangan Islam, memang itu harus dicari di lingkungan NU—di lingkungan ‘modernis’ seperti Muhammadiyah, neo-Masyumi, dll, relatif sangat sulit mendapatkan pembicaraan tentang peran dan posisi perempuan seperti itu.

Mungkin salah satu kunci untuk mengerti “kontradiksi” ini terdapat dalam tulisan Mahrus Irsyam, dosen senior dan peneliti di FISIP UI. Menurut Prof. Irsyam, NU merupakan suatu kelompok Islam yang menerima modernisasi dengan hangat karena modernisasi dilihat sebagai alat yang dapat menolong NU mencapai tujuannya. “Bahkan diterimanya modernisasi dengan segala tuntutanannya itu dijustifikasi dengan hukum-hukum fikih.” (Duta Masyarakat, 10 Nopember, 1998, p. 4). Prof. Irsyam memberi contoh argumentasi (yang dimotori oleh Kyai Achmad Siddiq) bahwa Pancasila bisa diterima sebagai asas tunggal dengan memakai justifikasi hukum fikih³. Dengan penjelasan seperti itu, memang tidak heran bahwa a) wacana perempuan terdapat kuat dalam lingkungan NU, dan b) wacana itu diperdebatkan (dari pihak pro maupun kontra) dari segi fikih. Kita semua dapat mengakui bahwa NU, tradisi dan kebudayaannya, mempunyai berbagai kelemahannya. Tetapi salah satu kekuatannya adalah kemampuan, yang teruji dan terbukti sepanjang sejarah, untuk membuka hati kepada pembaruan, tanpa melepaskan tradisi-tradisi kuat dari zaman lama, dan menilai aspek mana dari ‘pembaruan’ itu yang mau di terima dan aspek mana yang mau ditolak. Lebih lanjut Mahrus Irsyam menyatakan, “selain itu kelompok ini juga memiliki filter bagi arus modernisasi, sehingga mampu memilih-milih mana arus modernisasi yang baik dan mana pula yang buruk,” (idem). Memang kemampuan bertindak begitu adalah tanda kekuatan yang dalam—hanya

dengan kekuatan dan ketegasan, akar sebuah pohon tahan diterpa angin kencang dari luar. Mudah-mudahan kekuatan itu akan memberi kesempatan perempuan NU memilih arus modernisasi mana yang mau diterima, dan prinsip tradisional mana yang perlu ditekankan. ●

Catatan :

¹ Baidlowi, Aisyah Hamid. 1993. "Profil Organisasi Wanita Islam: Studi Kasus Muslimat NU," dalam *Wanita Islam Indonesia Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. eds. Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman. Jakarta: INIS.

² Barton, Greg. 1994. "The Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought: the emergence of a new pluralism," in *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s*. eds. David Bouchier and John Legge. Clayton, Victoria: Monash University Centre of Southeast Asian Studies.

³ Bruinessen, Martin van. 1994. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LkiS.

⁴ Eickelman, Dale dan James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

⁵ Gole, Nilufer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. University of Michigan Press.

⁶ Ismail, Achmad Satori. 1996. "Fiqh Perempuan dan Feminisme," dalam *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.

⁷ Kandiyoti, Deniz. 1992. "Women, Islam and the State: A Comparative Approach," dalam *Comparing Muslim Societies: knowledge and the state in a world civilization*, ed. Juan Cole. Ann Arbor: University of Michigan press.

⁸ Lev, Daniel. 1996. "On the Other Hand?" dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. ed. Laurie Sears. Durham: Duke University Press.

⁹ Mas'udi, Masdar F. 1997. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan.

¹⁰ Mulia, Musdah. 1997. "Gerakan Wanita Dalam Dimensi Agama," makalah disajikan pada "Seminar Nasional Keputrian" UIM, Juli 1997.

¹¹ Siradj, Said Aqiel. 1998. "Pemberdayaan Hak-Hak Perempuan: Perspektif Islam dan Kerangka NU,"

makalah disampaikan pada Pelatihan Pemberdayaan Hak-Hak Perempuan, PP Fatayat NU, Ciganjur, Mei 17-23, 1998.

¹² Suryakusuma, Julia. 1996. "The State and Sexuality in New Order Indonesia," in *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. ed., Laurie Sears. Durham: Duke University Press.

¹³ Pengamat Indonesia Greg Barton, menyatakan bahwa istilah "tradisionalisme" dan "modernisme" terlalu simplistik untuk menggambarkan secara akurat peta Islam di Indonesia. Dia lebih suka memakai istilah "neo-modernisme" yang juga meliputi unsur kaum pesantren dan kaum Islam perkotaan (Barton 1994, 143). Walaupun mungkin ini benar pada tingkat wacana, namun pada tingkat perilaku dan praksisnya, di luar lingkungan intelektual dan LSM-LSM, saya rasa bahwa divisi-divisi di dunia Islam masih mencerminkan divisi besar yang mewujudkan ketegangan tajam antara kaum pesantren "tradisionalis" dan kaum Islam "modernis", seperti yang dilihat, antara lain, dalam beberapa kasus kekerasan dan ketegangan belakangan ini, seperti Tasikmalaya, Pasuruan, Banyuwangi dll.

¹⁴ Untuk contoh hal ini, lihat literatur tentang "modernisasi" yang misalnya diwakili oleh karya seperti Almond dan Verba, *A Civic Culture*, 1963; Lucien Pye, *Aspects of Political Development*, 1957; dan Seymour Lipset, *A Political Man*, 1960. Semuanya mengajukan pemikiran bahwa nilai-nilai kebudayaan seperti toleransi, kepercayaan sosial, dan pragmatisme, yang "kebetulan" menurut pakar-pakar ini terdapat dalam masyarakat AS dan Eropa, adalah prasyarat untuk demokrasi. Implikasi dari argumen ini adalah bahwa negeri-negeri dunia ketiga tidak mempunyai "kebudayaan" yang sesuai dengan demokrasi. Sebuah versi baru dari argumen ini terdapat dalam karangan Howard Wiarda, *New Directions in Comparative Politics*, 1991, yang menganjurkan pendirian "a world political culture of democracy", yang berdasar pada model demokrasi di AS, karena itulah yang terbukti "to be the only form of political regime that works" (239). Arogansi dan bahkan penghinaan yang diupayakan dengan memakai wacana "kebudayaan" adalah suatu hal yang sangat perlu dihindari.

¹⁵ Argumen Kyai Achmad Siddiq dikembangkan di dalam dua karangan yang dibahas pada Munas NU 1983, *Khitthah Nahdliyah* dan "Pemulihan Khitthah Nahdlatul Ulama 1926". Untuk sebuah diskusi dan analisis terhadap dua tulisan ini, lihat Mitsuo Nakamura, "NU's Leadership Crisis and Search for Identity in the Early 1980s" dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, eds. Greg Fealy dan Greg Barton.