

Pergolakan Putri Islam

**Perkembangan Wacana Gender dalam
Nasyiatul 'Aisyiyah 1965–2005**

Pergolakan Putri Islam

Perkembangan Wacana Gender dalam
Nasyiatul 'Aisyiyah 1965–2005

Siti Syamsiyatun, M.A., Ph.D.

SUARA MUHAMMADIYAH

Pergolakan Putri Islam:

Perkembangan Wacana Gender dalam Nasyyatul 'Aisyiyah 1965–2005

Penulis: Siti Syamsiyatun, M.A., Ph.D.

Diterjemahkan dari "Serving Young Islamic Indonesian Women: the development of gender discourse in Nasyyatul 'Aisyiyah 1965–2005", disertasi dari Universitas Monash, Australia, 2006.

Diterbitkan pertama kali dalam bahasa Indonesia oleh Penerbit Suara Muhammadiyah atas seizin penulis.
Jl. K.H. Ahmad Dahlan 43 Yogyakarta55122
Telp. (0274) 376955, Fax. 411306
E-mail: penerbitsm@gmail.com
Homepage: www.suaramuhammadiyah.id

Cetakan I, Agustus 2016

xvi + 296 hlm., 15 x 23 cm

ISBN: 978-602-9417-71-5

Hak cipta dilindungi undang-undang

Copyright© Siti Syamsiyatun, 2016

Hak terjemahan pada Penerbit Suara Muhammadiyah, 2016

Penerjemah: Aditya Pratama

Penyunting: Budi Asyhari Afwan

Periksa Aksara: Abu Aksa

Layout: Novira

Cover: Amin Mubarak

PENGANTAR PENERBIT

Masyarakat bumiputra Jawa yang pada akhir abad XIX banyak berkubang dalam kebodohan, bukanlah pemandangan yang menarik bagi Kiai Dahlan. Pada akhirnya ia melancarkan aksi pembaruan yang didasari oleh pemikiran yang revolusioner dan cita-cita islami; pemberdayaan perempuan adalah salah satu cita-citanya. Berbekal pemahamannya atas surat an-Nahl ayat 97, Kiai Dahlan “melancarkan ‘pemberontakan’ terhadap tradisi yang berlaku pada masanya”—begitu ungkap penulis buku ini. Kemudian, melalui usaha keras dan konsolidasi dengan para tetangga dan rekan seperjuangannya, akhirnya gagasan Kiai Dahlan pun mulai mewujudkan dengan pendirian ‘Aisyiyah pada 1917 (yang dulunya bernama *Sapo Tresno* dan didirikan pada 1914), dan juga Nasyyiatul ‘Aisyiyah pada 1931 (yang dulunya bernama *Siswa Praya Wanita* dan didirikan pada 1919) di bumi Indonesia.

Berbagai aktivisme Kiai Dahlan dalam memajukan perikehidupan perempuan bumiputra (yang teraktualisasikan dengan kelahiran sayap-sayap perempuan dalam lingkungan Muhammadiyah) dan aktivisme Nasyyiatul ‘Aisyiyah pada khususnya terceritakan apik dalam buku ini. Selain menggunakan berbagai sumber relevan, penulis pun juga menyertakan pengalaman yang dikisahkan oleh para pelaku sejarah, yang tidak lain merupakan para aktivis Nasyyiatul ‘Aisyiyah. Cerita-cerita mereka menguak kiprah Nasyyiatul ‘Aisyiyah selama berbagai periode.

Karya yang awalnya merupakan disertasi dari Dr. Siti Syamsiyatun di Universitas Monash dengan judul “*Serving Young Islamic Indonesian Women: the development of gender discourse in Nasyyiatul ‘Aisyiyah 1965–2005*” merupakan karya penting dalam kajian Nayiatul ‘Aisyiyah. Dengan demikian, buku ini sengaja kami terjemahkan supaya dapat diakses dengan mudah oleh warga serta peminat kajian Muhammadiyah, dan terkhusus oleh para aktivis perempuan dalam lingkaran Muhammadiyah. Selain itu, penerbitan buku ini juga didasarkan pada pertimbangan bahwasanya perhatian terhadap fakta-fakta sejarah tentang pergerakan kaum perempuan dalam lingkungan Muhammadiyah (khususnya Nasyyiatul

'Aisyiyah) perlu digairahkan. Selain itu, menurut hemat kami, perlu kiranya untuk semakin mengakrabkan aktivis perempuan muda dalam tubuh Muhammadiyah dengan wacana-wacana feminis, karena studi wacana seperti ini memang diperlukan oleh warga Muhammadiyah. Untuk masalah itu, buku ini menjelaskan penjelasan yang paripurna tentang nilai khas dan perbedaan antara berbagai aliran feminis yang mewarnai perdebatan wacana feminisme di Indonesia; dan pada titik itu dapat dikatakan buku ini dapat memberikan panduan yang tepat bagi putri Islam Nasyiatul 'Aisyiyah.

Meski proses penerbitan buku ini memakan waktu yang panjang, namun—sebagai penerbit terdepan di lingkungan Muhammadiyah—kami bangga bahwasanya kami dapat menerbitkan karya penting dan berkualitas seperti buku ini. Selain itu, kami juga perlu menghaturkan ucapan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah mencurahkan energi dan perhatian bagi proses penerbitan ini. *Pertama*, kepada Ibu Dr. Siti Syamsiyatun yang telah bersedia dan memberi kami kepercayaan untuk menerjemahkan dan menerbitkan karyanyanya. *Kedua*, kepada saudara Ibrahim Hanif, yang tidak lain merupakan putra Ibu Siti Syamsiyatun, yang telah meluangkan waktu untuk membaca hasil terjemahan buku ini. *Ketiga*, kepada penerjemah, Mas Aditya Pratama, dan penyunting, Pak Budi Asyhari Afwan yang telah bekerja keras sehingga buku dapat diterbitkan sebaik mungkin. Terakhir, kami juga berterima kasih kepada para pembaca yang bersedia meluangkan waktu dan mengapresiasi buku ini. Semoga buku ini dapat mencerahkan sekalian umat, terkhusus warga Muhammadiyah. Selamat membaca!

Penerbit Suara Muhammadiyah

UCAPAN TERIMA KASIH

Saya memiliki banyak hutang budi selama empat tahun terakhir pada saat belajar di Universitas Monash. Pertama dan terutama, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada pembimbing utama saya yaitu Profesor Susan Blackburn. Merupakan sebuah petualangan intelektual yang luar biasa sekaligus inspiratif untuk menjalankan penelitian saya ini di bawah bimbingan beliau. Saya sangat beruntung karena mendapatkan dorongan dan dukungannya yang terus-menerus datang baik kepada usaha profesional dan personal saat saya menimba ilmu. Semua bekal sarat faedah yang beliau berikan sangat saya hargai dan ingat selalu. Saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada Dr. Anita Harris, pembimbing kedua saya dalam menyusun buku ini, karena telah membaca beberapa bab dari karya saya ini dan memberikan komentar-komentarnya yang bijaksana kepada saya.

Kuliah saya di Universitas Monash menjadi mungkin karena adanya hibah beasiswa dari Australian Development Scholarship yang diberikan oleh AusAID. Bantuan keuangan yang diberikan oleh AusAID dan Faculty of Arts Postgraduate Travel Top-Up Grants Scheme sangat membantu saya dalam menjalani kerja lapangan selama empat bulan di Indonesia pada 2003. Selama masa penelitian saya dalam meraih gelar doktor, saya juga menerima dukungan keuangan yang besar dari Monash University Postgraduate Travel Grants dan the School of Political and Social Inquiry di Universitas Monash untuk menyajikan makalah-makalah di berbagai konferensi di Australia dan luar negeri yang memperluas penelitian saya. Saya dengan penuh rasa terima kasih menghargai skema-skema itu.

Secara khusus saya perlu berterima kasih kepada Prof. Dr. H.M. Atho Mudhzar, mantan rektor UIN Sunan Kalijaga, dan Prof. Dr. Amin Abdullah, mantan rektor UIN Sunan Kalijaga periode 2001–2010, dan

Dekan Fakultas Dakwah atas dorongan dan dukungannya kepada saya dalam mengejar program doktor di Universitas Monash. Dengan bijaksana mereka melepaskan tugas akademis yang saya pikul di UIN ketika saya sedang belajar di Monash. Saya juga sangat menghargai dorongan moral yang diberikan oleh rekan-rekan saya di Fakultas Dakwah, dan Pusat Studi Perempuan di UIN Sunan Kalijaga.

Ada banyak pihak yang memberikan saya bantuan yang sangat banyak dalam usaha saya melakukan penelitian lapangan di Indonesia. Terutama sekali saya berhutang budi kepada Nasyyiatul 'Aisyiyah, 'Aisyiyah, dan Muhammadiyah karena telah mengizinkan saya melakukan penelitian mengenai Nasyyiatul 'Aisyiyah. Kepada para aktivis Nasyyiatul 'Aisyiyah, baik yang masih bertugas maupun sudah purna tugas, telah sangat membantu dan sangat ramah dalam menyambut saya, dalam berbagi waktu dan ingatan mereka yang berharga dengan saya tatkala mereka mengelola Nasyyiatul 'Aisyiyah. Di Yogyakarta, saya tidak akan mampu membayar kebaikan para pendekar perempuan yang luar biasa nan rendah hati yang telah banyak membantu saya, yaitu: Ibu Dalalah, Ibu Siti Chamamah, Ibu Sulistyowati, Ibu Cholifah, Mbak Noordjannah, Mbak Diah, Mbak Trias, Mbak Evi, Amah, Heni, Dewi, Rita, Umi, dan lainnya, yang tidak dapat disebutkan satu per satu. Penelitian lapangan saya di Sulawesi Selatan dimudahkan, dibuat menyenangkan, dan terjadwal dengan sebagai hasil dari usaha-usaha yang tanpa kenal lelah dari dua aktivis muda Nasyyiatul 'Aisyiyah yang bersemangat, Ida dan Tuty. Tak henti-hentinya saya mengucapkan terima kasih atas kebaikan mereka dalam memudahkan saya bertemu dan berbicara dengan para anggota Nasyyiatul 'Aisyiyah, baik yang masih aktif maupun yang sudah purna tugas. Berbagai aktivis perempuan dari Nasyyiatul 'Aisyiyah dari berbagai daerah di Indonesia mulai dari Nanggroe Aceh Darussalam hingga Papua juga amat banyak berpartisipasi dalam kajian saya. Mereka terlibat dalam kelompok diskusi informal yang saya lakukan selama masa rehat dalam sejumlah aktivitas yang dilakukan oleh Nasyyiatul 'Aisyiyah, khususnya di Yogyakarta dan Jakarta. Karena saya tidak akan mampu membalas kemurahan hati dan kebaikan mereka, saya dengan tulus ikhlas memanjatkan doa kepada Allah SWT, la yang Maha Pengampun, sehingga la melimpahkan pengampunan dan syafaat-Nya kepada mereka semua, *jazakumullah khairan kathira*.

Di Australia, saya harus berterima kasih kepada Aline Scott-Maxwell, seorang pustakawati senior mengenai kajian Indonesia dan Kajian Asia Tenggara di Asian Studies Research Library, Universitas Monash atas bantuannya yang sangat berharga dan kemahirannya dalam menemukan

sumber-sumber yang dibutuhkan untuk penelitian saya. Atmosfir yang supportif dari seminar-seminar mingguan di Centre for Southeast Asian Studies memperkenalkan saya kepada horizon baru, yaitu ranah kajian baru di luar kajian yang telah saya tekuni. Komentar-komentar yang sangat berharga yang dilontarkan para staf dan kolega Centre for Southeast Asian Studies kepada karya saya di tahap awalnya juga banyak memberikan keuntungan bagi saya. Saya ingin berterima kasih kepada Centre for Southeast Asian Studies karena telah menganugerahkan saya dengan Penghargaan John Legge pada awal 2004. Menzies Research Graduate Centre telah memberikan kepada saya dukungan stasiun kerja sumber daya IT yang menambah kualitas proses penulisan temuan penelitian saya. Rekan-rekan sesama mahasiswa pascasarjana di MRGC telah sangat baik dan murah hati dalam menawarkan “dukungan di waktu makan siang” ketika saya jatuh dan kehilangan kepercayaan diri dengan karya yang saya hasilkan. Saya sangat berterima kasih kepada mereka atas persahabatan yang tulus. Saya juga perlu mengucapkan terima kasih kepada Helen Lay Anderson atas kesabarannya dalam menyunting ekspresi dalam bahasa Inggris yang saya tulis sehingga bab-bab dalam karya ini menjadi lebih enak dibaca.

Dalam momen istimewa ini saya ingin menghaturkan ucapan terima kasih saya yang teramat dalam kepada dua orang tua saya, H. Siti Dalalah dan H. Muhammad Chirzin, yang tanpa kenal lelah dan dengan penuh kasih sayang memanjatkan doa yang istimewa untuk anak mereka di malam-malam yang sepi. Saya sangat yakin bahwa doa-doa dua orang tua saya telah banyak menyumbang dalam mendorong saya agar sehingga mampu melanjutkan program doktoral. Sudah tentu ucapan terima kasih saya tidaklah cukup. *Rabbighfiri waliwalidayya warhamhuma kama rabbayani saghira.*

Akhirnya, suami saya, Muhammad Arif Prajoko, dan putra saya, Ibrahim Hanif, berhak mendapat penghargaan khusus dan ucapan terima kasih yang tak dapat dilukiskan dengan kata-kata. Sementara “mengorbankan” kariernya sendiri untuk menemani saya di Australia selama empat tahun, suami dan putra saya dengan penuh kasih sayang memberikan beragam dukungan, dorongan, hiburan, dan gurauan cerdas yang membuat saya tetap waras selama masa-masa sulit dalam bergelut dengan penulisan karya ini (yang diadopsi dari disertasi yang ditulis dalam bahasa Inggris). *Rabbana hablana min azwajina wa dzurriyyatina qurrata a'yun waja'alana lilmuttaqina imama.*

GLOSARIUM

BUANA	Badan Usaha Nasyiatul 'Aisyiyah
DANA	Darul Arqam Nasyiatul 'Aisyiyah, latihan kepemimpinan resmi di Nasyiah
Fatayat NU	Organisasi perempuan muda dalam NU
Gemuis	Gerakan Pemuda Islam
Gerwani	Gerakan Perempuan Indonesia, sebuah organisasi perempuan yang militan yang berafiliasi dengan Partai Komunis Indonesia
HMI	Himpunan Mahasiswa Islam
HW	Hizbul Wathan, gerakan kepanduan Muhammadiyah
IMM	Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah
IPM	Ikatan Pelajar Muhammadiyah
IRM	Ikatan Remaja Muhammadiyah
Jam'iyatul Athfal	Kelompok anak-anak dalam Nasyiah untuk anak perempuan berusia 7–12 tahun
KAMI	Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia
KAPPI	Kesatuan Aksi Pemuda-Pelajar Indonesia
KHI	Kompilasi Hukum Islam
KNPI	Komite Nasional Pemuda Indonesia
LBH	Lembaga bantuan hukum
LSM	Lembaga Swadaya Masyarakat
MUI	Majelis Ulama Indonesia
NAPZA	Narkotik, Psikotropika, dan Zat Aditif
NU	Nahdlatul Ulama

PAN	Partai Amanat Nasional
Panwaslu	Panitia Pengawas Pemilu
PBB	Partai Bulan Bintang
Pemudi Persis	Sayap organisasi perempuan muda dalam Persis
Persis	Persatuan Islam
Perwari	Persatuan Perempuan Republik Indonesia, sebuah organisasi perempuan sekuler dan tidak berpihak sekaligus salah satu organisasi yang paling berpengaruh pada 1950-an
PII	Pelajar Islam Indonesia
PKBI	Perhimpunan Keluarga Berencana Indonesia
PKI	Partai Komunis Indonesia
PKK	Pembinaan Kesejahteraan Keluarga
PM	Pemuda Muhammadiyah
PPP	Partai Persatuan Pembangunan
Tajmilul Akhlak	'Perbaikan perilaku', kelompok belajar dalam Nasyiah yang diperuntukkan bagi anak perempuan berusia 12–15 tahun
Thalabus Sa'adah	'Pencarian kebahagiaan', kelompok belajar dalam Nasyiah untuk anak perempuan berusia 15–18 tahun
Yasanti	Yayasan Annisa Swasti, sebuah LSM yang bekerja untuk buruh perempuan
YKF	Yayasan Kesejahteraan Fatayat

DAFTAR ISI

Pengantar Penerbit	v
Ucapan Terima Kasih	vii
Glosarium	xi
Pendahuluan	1
Keadaan Terkini dari Penelitian mengenai Perempuan Muslim Indonesia	7
Organisasi Perempuan Muslim dalam Kajian Ilmiah Feminis ...	13
Tujuan dan Fokus Buku Ini	15
Struktur Buku	17
BAB I	21
Skema untuk Meneliti Nasyyatul ‘Aisyiyah dalam Konteks Kajian Islam, Feminisme, dan Politik	21
Mencari Nilai Islam yang Otentik	22
Membangun Teori Feminisme dalam Masyarakat Muslim	31
Memetakan Konsep Kepentingan Gender	33
Perempuan Indonesia Berorganisasi: politik untuk memajukan kepentingan	37
Kesimpulan	42
BAB II	
Pergerakan Perempuan Pada Awal Rezim Orde Baru: Negara, perubahan Sosial-Ekonomi, dan Agama	45
Hubungan antara Negara dengan Islam	46
Kebijakan Negara mengenai Perempuan	49
Perubahan-perubahan Sosio-Ekonomi dan Agenda Perempuan	53

Pergerakan Perempuan Muslim: menegosiasikan Islam, feminisme, dan negara	61
Kesimpulan	65

BAB III

Perkembangan Awal Nasyyiatul ‘Aisyiyah: Agama dan Artikulasi

Kaum Putri Islam	67
Kelahiran Nasyyiah: sebuah perspektif sosial-keagamaan	68
Pertumbuhan Nasyyiah: terbentuknya struktur vertikal dan horizontal	81
Profil Kepemimpinan dan Keanggotaan Nasyyiah di Awal Sejarahnya	91
Kesimpulan	96

BAB IV

Otonomi Nasyyiatul ‘Aisyiyah: Redefinisi Konsep Keputrian dan Dampaknya terhadap Organisasi-organisasi dalam Tubuh

Muhammadiyah	99
Tuntutan Otonomi Nasyyiah	100
Pegeseran Konsep Masa Muda dalam Nasyyiah	108
Dampak Otonomi Nasyyiah dalam Muhammadiyah	118
Kesimpulan	130

BAB V

Wacana Gender Nasyyiatul Aisyiyah pada 1965–1985: 133

Mengamankan Ruang Wacana bagi Putri Islam. 133

Keanggotaan Baru Nasyyiah: pergeseran profil dan kepentingan gender	135
Mengembangkan Ideologi Gender: menciptakan perempuan dan ibu yang Islami.	144
Kebijakan Internal: mempersiapkan kepemimpinan perempuan dan kegiatan-kegiatan kebudayaan.	155
Kesimpulan	162

BAB VI

Perjumpaan dengan Feminisme Sekuler dan Islam Konservatif:

Strategi Intelektualisasi Nasyyiatul Aisyiyah pada 1985–2005 167

Pendidikan Tinggi Islam dan Munculnya Ulama Perempuan . . .	169
Menghadapi Berbagai Masalah yang Dimunculkan oleh Kelompok Feminis Sekuler dan Kiai	176

Menuntut Ruang dan Pengarusutamaan Gender dalam Muhammadiyah	190
Kesimpulan	198
BAB VII	
Harapan Peran bagi Putri Islam di Indonesia: Budaya Oganisatoris	
Nasyiatul ‘Aisyiyah di Jawa, Sumatra, dan Sulawesi	201
Kerja Organisasi	202
Pandangan Nasyiah mengenai Keputrian pada abad XXI	208
Nasyiah Jawa, Sumatra, dan Sulawesi: sebuah perbandingan singkat	216
Kesimpulan	232
Penutup	235
Mendefinisikan Kaum Muda Indonesia: pengalaman Nasyiah	236
Ideologi Gender Nasyiah: kaum perempuan yang Islami, feminis, dan nasionalis	239
Menakar Masa Depan Nasyiah	244
Lampiran	250
Daftar Pustaka	265
Indeks	289
Tentang Penulis	295

PENDAHULUAN

Nasyiah yang bersimbol padi, terdidik tiap hari
Kemuliaan Islam dicari, bekerja digemari

...

Kita pemuda kaum putri, Nasyiah yang sejati
Ringan kerja dengan berarti, karena Tuhan 'Izzati

...

Nasyiah putri yang belia, harapan 'Aisyiyah
Untuk melanjutkan usahanya
Nasyiah putri yang belia dari Muhammadiyah
Suka berdaya, terutama di Indonesia

...

Kutipan di atas adalah bagian dari Mars Nasyiah. *Nasyiah* adalah kependekan dari nama *Nasyiatul 'Aisyiyah*, sebuah organisasi putri Islam yang didirikan pada 1931 dalam lingkup Muhammadiyah di Indonesia.¹ Pada kisaran 2005–2006 Nasyiah memiliki anggota sekitar 4 juta orang.²

¹ Nama panggilan “resmi” ini (Nasyiah) digunakan dalam buku ini secara bergantian dengan nama panjangnya, Nasyiatul 'Aisyiyah, kapanpun diperlukan dalam bab atau bagian judul di sepanjang buku ini.

² Jumlah 4 juta yang diklaim oleh Nasyiah merupakan “anggota kasual”, jumlah dari putri Islam yang secara teratur berpartisipasi dalam pengajian Nasyiah atau program-program lain, namun kebanyakan dari mereka tidak memiliki kartu keanggotaan. Nama-nama mereka tidak tercatat dalam database resmi Pimpinan Pusat Nasyiah. Organisasi ini memang tidak menekankan kepada pendaftaran untuk memperoleh kartu keanggotaan kepada mayoritas target pesertanya; melainkan ia mendorong partisipasi aktif dari mereka. Kartu identitas keanggotaan sangat didorong hanya untuk putri Islam yang memegang posisi-posisi eksekutif tertentu dalam organisasi di setiap tingkatan. Pada 2006, jumlah anggota yang terdaftar dan memiliki kartu identitas anggota adalah sekitar 12.000 orang, dan terus bertambah seiring berjalannya waktu (wawancara dengan Evi Sofia dan Umi [nama samaran], 13-12-2005).

Dikarang pada 1938, lirik dalam mars tersebut memancarkan semangat keagamaan dan nasionalisme para aktivis Nasyiah dalam melawan kolonialisme Belanda dan pendudukan militer Jepang. Di bawah kontrol (atau pengawasan) ketat yang diterapkan oleh pemerintah kolonial terhadap kehidupan publik yang bernafas islami (Alfian, 1989; Benda, 1959; Steenbrink, 1993), para anggota muda Nasyiah menggairahkan dan menjaga semangat keagamaan mereka agar tetap hidup dengan menyanyikan mars organisasi, dan mereka terus melakukannya hingga sekarang. Ketika kebanyakan rakyat bumiputra, baik anak perempuan dan laki-laki, tidak diizinkan untuk mengecap pendidikan di masa kolonial, dan ketika rakyat masih menganggap bahwa anak perempuan tidak perlu disekolahkan, anak perempuan Nasyiah justru membangun citra kaum putri yang ideal, yaitu putri yang terdidik, bertakwa, dan siap melakukan kerja-kerja yang bermanfaat bagi masyarakat “Indonesia”, sebagaimana tercermin dengan jelas dalam mars (Nasyiah). Dapat dikatakan bahwa lagu mars itu berhasil mengilhami para anggota Nasyiah bekerja keras demi masa depan kejayaan Islam, harkat-martabat perempuan muda, dan masyarakat Indonesia.

Kesetiaan Nasyiah terhadap agama, putri Islam, dan masyarakat Indonesia berhasil dijaga dengan baik hingga sekarang. Bagaimanapun juga, wujud nyata dari tiga kesetiaan ini—mulai dari masa kolonial hingga masa reformasi—bervariasi dan telah direvisi dengan begitu kreatifnya, sebagaimana struktur Nasyiah yang juga telah berevolusi. Ketika ia didirikan pada 1931, Nasyiah merupakan sebuah bagian dalam ‘Aisyiyah, organisasi sayap perempuan Muhammadiyah. *Nasyiatul ‘Aisyiyah*, yang diambil dari bahasa Arab yang berarti ‘generasi muda ‘Aisyiyah’, diperuntukkan bagi anak perempuan usia sekolah. Meski anak-anak perempuan dalam Nasyiah diberikan lebih banyak kebebasan untuk menikmati masa kanak-kanak mereka, namun, begitu memasuki pernikahan mereka diharapkan [dapat] menerapkan nilai-nilai keistrian dan keibuan dalam Islam. Seiring bergesernya keadaan dari waktu ke waktu (sebagaimana yang akan dijelaskan di bab-bab berikutnya) Nasyiah pun mulai menuntut otonomi dari ‘Aisyiyah, dan pada 1965 akhirnya permintaan tersebut diluluskan.

Sejak kongres nasional pertamanya sebagai organisasi otonom pada 1965, Nasyiah sudah memiliki Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga (AD/ART)-nya sendiri, yang berbeda dengan ‘Aisyiyah. Berkenaan dengan peraturan-peraturan dasar, terdapat beberapa perubahan dan revisi yang signifikan demi menyesuaikan diri dengan kemunculan kepentingan, kebutuhan, dan syarat-syarat gender perempuan. Para anggota Nasyiah

pada pergantian abad XX diharapkan dapat mengemban peran-peran dalam mendefinisikan ulang religiositas, meningkatkan taraf pendidikan bagi perempuan muda, mengambil inisiatif kepemimpinan, meningkatkan kemerdekaan ekonomi, maupun memajukan penelitian ilmiah. Bayangan peran-peran semacam itu, yang diajukan oleh para anggota kontemporeranya, sudah barang tentu berbeda dari peran-peran Nasyiah ketika berada di masa kolonial, yaitu ketika ia masih berada di bawah kepengawasan dari organisasi induknya. Sebagai generasi masa depan 'Aisyiyah, saat itu para perempuan Nasyiah diperkenalkan kepada ideologi gender yang restriktif, yang berpusat pada peran-peran tradisional kaum perempuan dan kaum ibu yang umumnya dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia pada waktu itu. Sebagai perbandingan lebih lanjut mengenai harapan peran (*role expectation*) gender Nasyiah dalam dua masa yang berbeda itu dapat disaksikan di kotak di bawah ini.

Berikut ini adalah panduan mengenai usaha dan program organisasi sebagaimana dinyatakan dalam AD/ART-nya yang ditetapkan pada Mukhtar Nasyiah ke-9 di Jakarta pada 8–10 Juli 2000:

1. Menjunjung tinggi ajaran Islam yang diambil langsung dari Al-Qur'an dan hadis dalam segala macam aspek teologi, moralitas, ibadah, dan hubungan sosial sehari-hari.
2. Meningkatkan taraf pendidikan informasi bagi anak perempuan, remaja putri, dan para anggota Nasyiah guna menjadi pribadi yang islami sehingga dapat memberikan contoh yang baik bagi masyarakat.
3. Mendidik para anggota Nasyiah untuk menjadi mubalighat yang baik atau perempuan yang terdidik dalam bidang keagamaan.
4. Memaksimalkan peran-peran para anggota Nasyiah sebagai pionir, pelaksana, dan pemurni bagi usaha bersama Muhammadiyah.
5. Mendidik dan mengembangkan sumber daya manusia yang lebih berkualitas sebagai kader-kader di masa depan untuk kepentingan Islam, organisasi, dan masyarakat Indonesia secara keseluruhan.
6. Mendidik dan memfasilitasi para anggotanya dalam mengembangkan keterampilan dan aktivitas mereka sebagai perempuan Muslim, dan untuk memanfaatkannya dengan cara yang sesuai dengan Islam.
7. Meningkatkan jiwa kewirausahaan dan memperkuat kemampuan ekonomi perempuan muda pada khususnya dan masyarakat Muslim pada umumnya.
8. Memulai dan memelihara segala upaya dan usaha untuk meningkatkan kesadaran akan nilai moral yang tinggi, hak asasi manusia, demokrasi, hukum, dan perdamaian yang sesuai dengan pesan-pesan Islam.
9. Terus-menerus meningkatkan tradisi penelitian ilmiah di kalangan anggota organisasi, maupun juga di khalayak luas.

10. Meningkatkan segala upaya untuk mencerahkan dan memberdayakan perempuan yang sesuai dengan nilai-nilai Islam.
11. Membangun *ukhuwwah* (persaudaraan) dan memperbaiki *dakwah* dengan cara mendorong perbuatan baik dan mencegah perbuatan buruk (amar makruf nahi mungkar).
12. Mengembangkan jaringan dengan pihak-pihak lain yang bertujuan untuk kedamaian, keadilan, dan ketakwaan terhadap Tuhan sehingga dapat memberikan hidup yang penuh pengampunan dan syafaat bagi seluruh umat manusia.
13. Memulai usaha-usaha sejauh mereka sesuai dengan tujuan organisasi (Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah, 2001b:47).

Para anggota Nasyiah pada 1930-an diarahkan oleh organisasi induknya, 'Aisyiyah, untuk memikul peranan perempuan yang terdiri dari 12 hal berikut:

1. Merawat rumah tangga suami Anda.
2. Menghibur suami Anda.
3. Mematuhi perintah suami Anda.
4. Setia dan menjaga rumah tangga Anda.
5. Membesarkan anak-anak Anda.
6. Membantu suami Anda dalam memberikan bimbingan bagi anak-anak.
7. Menutupi tubuh atau berpakaian yang patut.
8. Tidak mencampuri urusan orang lain jika tidak dibutuhkan.
9. Tidak bergaul dengan laki-laki lain yang bukan muhrim.
10. Ketika perlu bepergian sendirian, mintalah petunjuk dari Majelis Tarjih.
11. Berdiam diri di rumah, atau ketika pergi keluar rumah jangan bersikap layaknya perempuan yang tidak mengetahui kode etik Islam.
12. Bersikap baik terhadap keluarga, orang tua, tetangga, dan pembantu rumah tangga (Wieringa, 1995:61, 68).³

³ 'Aisyiyah, sebagai organisasi perempuan dewasa Muslim, tentu juga memiliki pengalaman akan perubahan organisasi. Misalnya, Pedoman 'Aisyiyah pada 1995–2000 sebagaimana yang dinyatakan dalam konstitusinya adalah sebagai berikut:

1. Meningkatkan status perempuan berdasarkan pada ajaran-ajaran Islam.
2. Membantu perempuan dalam mencapai kesadaran beragama.
3. Membimbing perempuan untuk menjadi putri yang bermanfaat bagi Islam, bangsa dan negara Indonesia.
4. Memperteguh iman dan penghambaan maupun karakter pemurni.
5. Meningkatkan penyebaran ajaran-ajaran Islam, menikmati perbuatan-perbuatan baik, dan menjauhi perbuatan-perbuatan buruk.
6. Meningkatkan kualitas pendidikan, budaya, dan penelitian ilmiah berdasarkan pada Islam.
7. Mendorong bantuan yang saling menguntungkan antarperempuan dalam hal kebaikan dan ketakwaan.
8. Melestarikan dan membangun tempat-tempat ibadah dan properti lainnya untuk penggunaan keagamaan dan umum.

Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) 'Aisyiyah pada 1930-an yang disebutkan di atas dikomentari oleh beberapa ilmuwan seperti Kuntowijoyo (1993:129–130) dan Lies Marcoes-Natsir (2000:125–138) bahwasannya AD/ART itu tidak menggambarkan keadaan perempuan 'Aisyiyah yang sebenarnya. Faktanya, menurut mereka, sejak awal perkembangannya, perempuan 'Aisyiyah tidak hanya aktif sebagai seorang ibu melainkan juga sebagai pengusaha dan guru, tugas-tugas semacam itu mengharuskan mereka untuk keluar rumah dan terjun dalam kehidupan publik. Di Desa Laweyan (Surakarta) dan Kauman (Yogyakarta), yang di sana kebanyakan perempuan 'Aisyiyah mengelola usaha batik mereka, para perempuan itu mendapatkan penghormatan dan pengakuan dari khalayak; penghormatan dan pengakuan itu melindungi mereka dari eksploitasi yang dihadirkan oleh lingkungan sosialnya. Sebuah temuan yang serupa juga disajikan oleh Hisako Nakamura (1983:46–48) bahwasanya perempuan 'Aisyiyah di Kotagede (Yogyakarta) justru aktif dalam kehidupan sosial, dan merdeka secara ekonomi meski mereka juga menjadi ibu bagi anak-anak mereka yang banyak. Namun demikian, adalah suatu yang menarik untuk mengetahui bahwa AD/ART semacam itu tetap diadopsi kendati adanya kenyataan-kenyataan yang disebutkan di atas.

Alasan mengapa saya menyajikan perbandingan harapan peran gender perempuan muda Nasyiah dalam dua rentang waktu yang berbeda (yaitu di masa kolonial dan reformasi) adalah untuk menyoroti bahwa di sana terdapat perubahan-perubahan besar dalam ideologi keputrian yang diusung Nasyiah. Perkembangan itu memperlihatkan adanya dinamika kehidupan dalam organisasi yang di dalamnya putri Islam dengan aktif bergumul dalam wacana gender. Selain itu ada juga perkembangan cara Nasyiah untuk menyuarakan ideologi gender mereka dalam skema kesetiaan yang berlapis tiga, yaitu kesetiaan kepada kepentingan Islam, perempuan muda, dan masyarakat Indonesia. Meskipun demikian, tidak ada kajian yang mengusut mengapa dan bagaimana perubahan-perubahan besar dalam ideologi gender Nasyiah terjadi. Absennya suara-suara putri Islam dalam "panggung" Islam Indonesia, dan dalam kajian mengenai pergerakan perempuan, meninggalkan lubang yang besar dalam dunia keilmuan, karena walaupun sesungguhnya perempuan Muslim telah aktif menegosiasikan status dan peran perempuan dalam masyarakat bahkan sebelum kelahiran Indonesia (sebagai negara)

-
9. Mengonsolidasikan persaudaraan dan kesatuan nasional.
 10. Mendorong peran perempuan dalam pembangunan nasional.
 11. Menjalankan usaha-usaha lain yang dapat memajukan tujuan-tujuan organisasi (Pimpinan Pusat 'Aisyiyah 2000a).

namun kiprah mereka tidak terceritakan.

Saya beruntung karena dapat menyaksikan beberapa episode dari aktivisme sosial Nasyiah; hal itu mendorong saya untuk mengambil kajian ini. Dengan demikian, minat saya dalam melakukan penelitian mengenai wacana gender Nasyiah ini digairahkan oleh beberapa motivasi dan informasi, beberapa di antaranya sifatnya adalah pribadi dan lainnya adalah akademis. Meski begitu, di kemudian hari, ketika saya memulai usaha intelektual ini, saya merasa bahwa rasa dahaga saya untuk menemukan jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang muncul dari pengalaman sehari-hari saya sebagai perempuan Muslim semakin terjalin dengan penelitian saya tentang pandangan feminis untuk menteorisasikan pengalaman perempuan Muslim dalam menyuarakan kepentingan gender mereka dan dalam menjalankan lembaga independen mereka. Organisasi perempuan Muslim memang kurang banyak diteliti karena kebanyakan buku tentang Islam dan komunitas Muslim yang ditulis oleh cendekiawan laki-laki, dan buku mereka hanya membicarakan bagaimana laki-laki mengendalikan urusan dalam dunia Islam. Lebih buruk lagi, beberapa buku penting mengenai perempuan dan Islam hanya fokus kepada pengalaman perempuan yang hidup di Timur Tengah (misalnya Ahmed, 1992; Mernissi, 1991; Fernea, 1998; Moghissi, 2005) dan mengesampingkan Indonesia, negara dengan penduduk Muslim terbanyak di dunia. Padahal, perkembangan pergerakan perempuan Muslim di Indonesia sangatlah berbeda dengan pergerakan perempuan di negara-negara Muslim lainnya, seperti Iran (Kazemzadeh, 2002; Afshar, 1998; Nashat, 1983) dan Mesir (Badran, 1985; Karam, 1998).

Demikian pula, berbagai karya kaum feminis menggarisbawahi perbedaan yang sangat besar dalam penelitian perempuan di negara berkembang jika dibandingkan dengan perempuan di negara maju. Misalnya, pembagian feminisme menjadi feminisme gelombang pertama, gelombang dua, dan gelombang ketiga telah jamak digunakan untuk menjelaskan perkembangan feminisme sebagai disiplin ilmu, yang sejatinya merupakan cabang dari kebiasaan kaum feminis Barat dan konteks-konteks sosio-budaya. Bell Hooks (1981, 1984) berpendapat bahwa istilah *perempuan (women)* digunakan oleh kebanyakan kaum feminis Barat karena istilah itu mewakili semua perempuan. Alhasil, kaum feminis kulit putih cenderung memarginalkan atau mengabaikan perempuan yang keadaan dan idealisasinya berbeda dari yang mereka miliki. Ketika kaum feminis Barat mulai menilai kehidupan perempuan Dunia Ketiga, mereka menerapkan perspektif mereka sendiri [terhadap subjek di luar dirinya]. Kenyataan itu sesuai dengan yang dikemukakan oleh Chandra Mohanty (1991) yang mengklaim bahwa perempuan Dunia Ketiga telah direpresentasikan

secara tidak adil, dan digambarkan—secara homogen—sebagai korban-korban yang tak berdaya, berkebalikan dengan perempuan-perempuan Barat yang terberdayakan, dan tegas. Lenore Lyons (2004:1–2) menunjukkan bahwa untuk menantang dominasi wacana kaum feminis Barat, maka banyak kaum feminis mengkonseptualisasikan sebuah pendekatan baru yang dikenal sebagai *politik perbedaan* (*politics of difference*) yang:

... fokus kepada dua kepentingan yang saling terkait: (1) tidak adanya data empiris yang mengusut kehidupan perempuan kelas pekerja non-kulit putih, non-Barat (mengakibatkan marginalisasi atau penghapusan [kisah tentang] kehidupan perempuan “lain”); dan (2) kegagalan teori feminis dalam menyadari adanya peran “ras”, kelas, etnisitas, dan seksualitas dalam sistem kekuasaan dan dominasi.

Selaras dengan pendapat-pendapat yang disajikan oleh Mohanty dan Lyons, penting bagi kita untuk menilai kembali pertanyaan-pertanyaan berikut dengan menempatkannya ke dalam konteks sosial dan politiknya: “Apakah benar bahwa perempuan Muslim betul-betul merupakan korban dan tidak dapat melakukan apapun untuk memperbaiki status dan keadaannya?” “Apakah perempuan Muslim benar-benar memberikan sumbangan yang penting bagi urusan-urusan sosial dan publik dalam masyarakat mereka?” Gambaran mengenai penderitaan kehidupan perempuan Muslim adalah tidak benar, karena dengan mata sendiri dan sejak masa kanak-kanak saya menyaksikan banyak perempuan Muslim yang berperan sebagai pemimpin dan pemimpin dalam masyarakat di sekitar saya di sebuah kota kecil di selatan Jawa. Saya mendapatkan banyak ilmu dengan mengikuti sebuah kelompok kepemimpinan, membaca Al-Qur’an, shalat, mengimami shalat berjamaah (untuk perempuan), bernyanyi, memasak, berolahraga, dan bertindak sebagai perwakilan dari Nasyiah di desa saya. Saya merasa penasaran, bagaimana para aktivis Nasyiah itu menjelaskan tujuan-tujuan dan pengalaman mereka ketika bergelut dalam aktivitas-aktivitas keagamaan dan sosial di muka khalayak?

Keadaan Terkini dari Penelitian mengenai Perempuan Muslim Indonesia

Karena latar belakang pendidikan saya sebelumnya adalah kajian Islam dan saya bekerja di sebuah universitas Islam negeri di Yogyakarta, pertama saya akan menunjukkan bagaimana kajian dalam ranah ini telah menelantarkan suara-suara dan pengalaman perempuan. Dengan berbagai alasan, penelitian mengenai Islam dan masyarakat Muslim

menarik berbagai sarjana dan lembaga internasional dalam dekade terakhir. Penelitian semacam itu telah semakin diintensifkan dalam beberapa tahun belakangan sejak Amerika Serikat mendesak masyarakat internasional untuk mengobarkan perang terhadap terorisme, setelah “serangan” terhadap menara kembar WTC pada 11 September 2001. Minat tentang kajian Islam yang terus tumbuh sungguh-sungguh memberikan sumbangsih yang besar bagi tersedianya berbagai gambaran dan informasi yang berbeda mengenai praktik-praktik Islam yang lebih bervariasi.

Islam, sebagaimana yang dipraktikkan oleh penganutnya, tidak pernah benar-benar monolitik karena ia selalu didialogkan dan terjalin dengan pengalaman dan pengharapan pribadi seorang Muslim, selain juga terjalin dengan kebudayaan dan tradisi lokal. Dengan demikian, tidak ada satupun masyarakat Muslim yang dapat mengklaim bahwa mereka adalah representasi asli dari keseluruhan masyarakat Islam. Selalu ada celah yang dapat diisi oleh penelitian lebih lanjut tentang masyarakat Muslim tertentu guna memahami sejauh mana dan bagaimana Islam *memengaruhi* dan *dipengaruhi* oleh masyarakat yang bersangkutan.

Mempelajari Islam dalam konteks keindonesiaan memang merupakan ranah keilmuan yang cukup baru, karena religiositas dan kebiasaan Muslim Indonesia berbeda dengan religiositas dan kebiasaan yang ditemukan di “wilayah jantung” Islam, Timur Tengah. Sebagai negara yang dianggap sebagai rumah bagi masyarakat Muslim terbesar, sudah sepatutnya Indonesia menjadi salah satu pusat kajian Islam.⁴ Memang benar bahwa berbagai pergerakan dan organisasi keagamaan di Indonesia berhasil menarik perhatian dan minat para sarjana dari berbagai macam bidang, mulai dari politik hingga hukum, dari ekonomi hingga sosiologi. Di antara berbagai lembaga Islam di Indonesia, dua organisasi terbesar, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, sejak lama kerap diteliti oleh para peneliti akademis baik dari dalam dan luar negeri, artinya sebelum berdirinya berbagai organisasi Islam pada masa Orde Baru dan sesudahnya.⁵ Meskipun NU dan Muhammadiyah memang memiliki sayap

⁴ Yang tercantum di bawah ini adalah buku-buku kontemporer mengenai Islam di Indonesia: Bakti (2000); Barton (2004); Bowen (2003); Burhanuddin dan Baedowi (2003); Bustaman-Ahmad (2004); Effendi (2003); Eliraz (2004); Hefner (2000); Porter (2002); Prasetyo and Munhanif (2002); Sukma (2003); Yunanto (2003); Salim dan Azra (2003); Zada (2002).

⁵ Terdapat banyak buku mengenai Muhammadiyah yang ditulis dalam bahasa Indonesia. Hanya sedikit yang ditulis dalam bahasa Inggris. Di bawah ini adalah beberapa karya penting mengenai Muhammadiyah yang dapat diakses oleh pembaca internasional: Abdullah (2001); Alfian (1989); Noer (1978); Peacock (1978). Sebuah kasus serupa juga ditemukan pada NU. Terdapat banyak buku berbahasa Indonesia mengenai NU, namun hanya sedikit yang ditulis dalam bahasa Inggris. Berikut ini adalah contohnya: Fealy (1998); Feillard (1996); Barton (1996); Wahid (1986).

perempuan, namun organisasi perempuan dalam kedua organisasi itu belum banyak mendapatkan perhatian.

Dalam kasus organisasi sayap perempuan Muhammadiyah, yaitu 'Aisyiyah dan Nasyyatul 'Aisyiyah, hanya sedikit yang pernah ditulis mengenai kedua organisasi itu oleh para sarjana yang mempelajari Muhammadiyah, meski sesungguhnya kedua organisasi itu memiliki peran vital dalam mendukung organisasi laki-laki untuk mencapai tujuan-tujuannya. James Peacock (1978:46, 51–52) memang pernah menjelaskan bagaimana K.H. Ahmad Dahlan (1868–1923), pendiri Muhammadiyah, menyumbang bagi kemajuan kemampuan perempuan dengan cara mengelola sebuah organisasi, dan dengan demikian memberikan kesempatan dan ruang bagi perempuan. Peacock percaya bahwa langkah itu merupakan bukti nyata bahwa Kiai Dahlan menentang kebiasaan yang umum dipraktikkan dalam masyarakat Islam yang merepresentasikan perempuan sebagai manusia yang nilainya tidak sepenting laki-laki. Terlepas dari apakah yang dilakukan Kiai Dahlan dapat dianggap sebagai tindakan pemberdayaan perempuan atau tidak, tetap saja ia menunjukkan bahwa dalam pandangannya perempuan memiliki hak untuk belajar dan memahami masalah keagamaan, sebuah hak yang dulu sempat ditolak oleh otoritas keagamaan dalam banyak masyarakat Muslim. Peacock (1978:24) juga menyatakan bahwa—pada waktu ia melakukan penelitian lapangan (pada 1970-an)—'Aisyiyah “kemungkinan merupakan pergerakan perempuan yang paling dinamis di seluruh dunia.” Beberapa pencapaian 'Aisyiyah yang terkenal adalah pembangunan masjid bagi perempuan, mendidik mubaligh perempuan, dan menyediakan taman kanak-kanak dan sekolah Islam. Sayangnya, Peacock tidak membahas lebih lanjut mengenai nilai-nilai yang mendasari tindakan-tindakan yang diambil oleh organisasi perempuan ini. Ia tidak tertarik untuk menelusuri lebih dalam mengenai *weltanschauung* (pandangan dunia) etis apa yang dikembangkan oleh perempuan Muslim (dalam 'Aisyiyah) sampai-sampai mereka memutuskan untuk membangun sendiri masjid untuk perempuan di ranah publik, tindakan itu merupakan tindakan yang cukup radikal; dan, misalnya, nilai keagamaan seperti apa yang disalurkan oleh perempuan 'Aisyiyah ini kepada anak-anak yang mengenyam pendidikan di taman kanak-kanak miliknya. Saya penasaran, apakah pertanyaan penting semacam itu tetap tidak dapat terjawab hanya karena pemrakarsa dan pemeran utama revolusi sosial di atas adalah perempuan.

Sarjana kenamaan lainnya yang menulis disertasi mengenai Muhammadiyah, seperti Mitsuo Nakamura (1983), Alfian (1989), Din Syamsuddin (1991), Winata Sairin (1995), Alwi Shihab (1998), dan Achmad

Jainuri (2002), menintakan beberapa baris kalimat yang membahas organisasi-oranisasi otonom Muhammadiyah, yaitu 'Aisyiyah dan Nasyiah. Kajian-kajian tersebut dengan singkat menginformasikan kegiatan-kegiatan sosial dan keagamaan apa yang sudah dilaksanakan oleh organisasi-organisasi perempuan Muhammadiyah itu, seperti aktivitas dalam ranah kepemimpinan perempuan, diskusi keagamaan, kesehatan, pendidikan, dan kerja amal lainnya. Meskipun demikian, pertanyaan-pertanyaan tentang mengapa perempuan-perempuan itu bergabung ke dalam organisasi, dan mengapa organisasi-organisasi perempuan yang memutuskan untuk melaksanakan program-program tertentu itu tidak ditelusuri lebih dalam hanya karena fokus kajian karya tokoh-tokoh di atas adalah subjek yang lain. Kemungkinan, dapatlah dikatakan bahwa perempuan memiliki alasan-alasan yang sama dengan laki-laki.

Beberapa petunjuk guna mengetahui keterlibatan perempuan dalam organisasi dapat dilacak dengan memerhatikan pembahasan mengenai penekanan Muhammadiyah kepada pendidikan. Berbeda dengan pendidikan tradisional Islam di Indonesia pada awal abad XX (Steenbrink, 1974), sekolah-sekolah Muhammadiyah mengedepankan "pemikiran bebas" dalam hal agama. Metode-metode baru yang digunakan oleh sekolah-sekolah Muhammadiyah mendorong pemikiran yang merdeka, karenanya sebuah kesempatan disediakan untuk bertanya dan berdiskusi mengenai hadis dan ayat Al-Qur'an maupun juga perihal keagamaan lainnya. Mitsuo Nakamura (1983:88) mengutip sebuah pernyataan yang dilontarkan oleh seorang tokoh Muhammadiyah dalam sebuah Kongres Muhammadiyah pada 1925 tentang gagasan itu, "*Bocah-bocah dimerdekakke pikire*" ("Anak-anak dimerdekakan pikirannya"), sebuah pernyataan yang sangat mencerminkan jiwa sekolah-sekolah Muhammadiyah di masa-masa awalnya. Sistem sekolah Muhammadiyah pada akhir 1930-an berhasil melahirkan sejumlah besar laki-laki dan perempuan muda "yang melek huruf, nasionalistik, kuat imannya, dapat beradaptasi dengan baik dalam keadaan ekonomi modern, dan terlatih dalam berorganisasi" (Nakamura, 1983:89–90). Mengingat kenyataan bahwa para aktivis 'Aisyiyah di masa sekarang dibesarkan secara islami dalam lingkungan Nasyiah (sebagaimana yang diutarakan oleh Nakamura), maka saya pun sangat tertarik untuk mencari penjelasan tentang jenis-jenis ideologi kaum putri apa yang dikembangkan dalam Nasyiah, serta mengapa dan bagaimana ideologi itu disebarluaskan. Kajian ini dikhususkan untuk menjawab tanda tanya besar itu.

Informasi yang sedikit lebih banyak mengenai perempuan 'Aisyiyah

dan Nasyiah dipaparkan oleh istri dari Mitsuo Nakamura, Hisako Nakamura (1983) dalam karyanya mengenai *Divorce in Java (Perceraian di Jawa)*. Meskipun fokus kajiannya adalah perceraian yang terjadi di kalangan Muslim Jawa di Kotagede (Yogyakarta) pada 1970–1972, namun ia juga membahas organisasi-organisasi perempuan karena ia tertarik oleh kenyataan bahwa para anggotanya merupakan perempuan-perempuan paling aktif di tempat itu dan secara sukarela terlibat dalam persoalan-persoalan semacam itu, seperti pernikahan, dan perceraian yang diurus oleh lembaga resmi yang disebut BP4 (Badan Penasehat Pembinaan Pelestarian Perkawinan).⁶ Menurut kajian itu, perempuan yang terlibat dalam BP4 adalah para aktivis ‘Aisyiyah, karena pada waktu itu mereka memiliki kemampuan dan keahlian untuk melaksanakan tugas-tugas dalam BP4. Mereka semua pernah mengenyam pendidikan menengah di masa kolonial dan lulus dari Madrasah Mu’allimaat Muhammadiyah (sebuah sekolah guru milik Muhammadiyah) padahal kebanyakan anak-anak perempuan Indonesia pada kala itu tidak diberikan kesempatan untuk mengenyam pendidikan di tingkat yang lebih tinggi dari pendidikan tiga tahun di sekolah dasar.⁷ Informasi itu memberikan bukti lebih

⁶ Berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia No. 85 tahun 1961, mengenai AD/ART dan Peran BP4, sebagaimana yang dikutip dalam karya Hisako Nakamura (1983), adalah:

1. Memberikan nasihat dan penerangan kepada mereka yang terlibat maupun kepada khalayak umum, mengenai permasalahan pernikahan, talak, dan rujuk;
2. Berupaya mengurangi perkawinan di bawah umur;
3. Mencegah penyalahgunaan hak untuk melakukan perceraian sewenang-wenang;
4. Memberikan bantuan kepada mereka yang mengalami kesulitan dalam pernikahan dan kepada mereka yang ingin bercerai untuk mencapai penyelesaian yang adil menurut hukum Islam;
5. Menerbitkan buku dan brosur dan mengorganisir kursus dan workshop;
6. Bekerja sama dengan organisasi-organisasi lain dengan tujuan-tujuan yang mirip di dalam dan luar negeri; aktivitas-aktivitas lain yang dianggap berhasil.

⁷ Menurut yang dicatat oleh Hisako Nakamura (1983:47), di bawah ini adalah struktur BP4 di Kotagede yang semua semua anggota komite pada awal 1970-an merupakan para perempuan ‘Aisyiyah:

Nama	Jabatan di BP4	Umur	Latar belakang pendidikan	Pekerjaan
Bapak Hadi Nur	Kepala umum	48	Ma’had Islamy (sekolah menengah Islam)	Kepala Departemen Agama tingkat lokal
Ibu Hadi Nur	Kepala I	42	Madrasah Mu’allimat Muhammadiyah	Pedagang
Ibu Mardiswoyo	Kepala II	50	<i>ibid</i>	Dosen
Ibu Mulyoharjono	Sekretaris I	41	<i>ibid</i>	Pengusaha
Ibu Chirzin	Sekretaris II	42	<i>ibid</i>	Pedagang
Ibu Djahid	Keuangan I	50	<i>ibid</i>	Pemilik toko
Ibu Rofi’i	Keuangan II	50	<i>ibid</i>	Pedagang

lanjut mengenai betapa Muhammadiyah amat memerhatikan pendidikan dan menjadikannya sebagai sebuah instrumen untuk mengembangkan kepribadian seseorang dan mengobarkan semangat pembaruan Islam di antara para anggota perempuannya.

Sehubungan dengan perempuan yang mencurahkan waktu dan usahanya untuk kerja sosial di BP4, perlulah dipertanyakan mengapa para aktivis 'Aisyiyah itu rela melaksanakan tugas-tugas mereka di BP4 meskipun mereka tidak dibayar? Apakah mereka adalah perempuan yang memiliki banyak waktu luang? Kenyataannya amatlah berbeda, Hisako Nakamura menemukan bahwa perempuan-perempuan itu semuanya sangatlah disibukkan oleh beragam aktivitas dalam kehidupan keseharian mereka. Selain menjadi ibu bagi anak-anaknya, mereka juga memiliki usaha sendiri yang harus mereka kelola—selain usaha milik suami mereka (Nakamura, 1983:48–49). Berdasarkan pengamatan Nakamura, keterlibatan mereka dalam BP4 pada dasarnya diilhami oleh sebuah panggilan agama. Sebagai organisasi Islam, tujuan-tujuan 'Aisyiyah adalah mengimplementasikan nilai-nilai Islam, khususnya di kalangan perempuan. Karena itu, memberikan konseling melalui lembaga BP4 merupakan bagian penting dari usaha untuk mewujudkan salah satu tujuan yang paling penting dalam 'Aisyiyah (Nakamura, 1983:51). Sepertinya, Nakamura menganggap bahwa masalah keluarga merupakan hal yang penting bagi 'Aisyiyah, namun ia tidak berkepentingan untuk lebih lanjut menjawab pertanyaan tentang bagaimana urusan-urusan keluarga tersebut terkait dengan status dan peran perempuan yang dirasakan dan diimplementasikan dalam masyarakat Muhammadiyah di Yogyakarta.

Di tahun-tahun belakangan ini, buku-buku baru mengenai Islam dan persoalan-persoalan perempuan banyak diterbitkan di Indonesia. Meski beberapa dari mereka menggunakan pendekatan sosiologis (Jamhari dan Ropi, 2003; Marcoes-Natsir, 1993; 2000), namun kebanyakan buku yang membahas subjek itu menggunakan sudut pandang teologis atau normatif (misalnya Ismail 2003; Muslikhati 2004; Takariawan 2003; Umar 1999). Bantuan dana dari donor-donor asing (seperti Asia Foundation, Ford Foundation, INIS, CIDA, dan Danida) untuk melakukan penelitian dan penerbitan buku-buku dalam bahasa Indonesia adalah hal yang penting dalam membina pertumbuhan minat dalam masalah gender dari sudut pandang keagamaan. Berikut ini adalah contoh-contoh mengenai karya-karya tentang subjek tersebut yang terlaksana berkat adanya bantuan dari donatur asing: Masdar F. Mas'udi (1997), Husein Muhammad dan Faqihudin Abdul Kodir (2001), Musdah Mulia (1999), Nasaruddin Umar (1999), Siti Ruhaini Dzuhayatin (2002), Jajat Burhanudin (2002),

Mochammad Sodik (2004) dan Sekar Ayu Aryani *et al* (2004). Pertumbuhan minat yang cepat dalam masalah gender dan Islam ini belum diikuti oleh gairah untuk mengkaji organisasi perempuan Muslim, sedangkan organisasi perempuan Muslim itu sendiri merupakan aktor-aktor penting yang memengaruhi penyebaran wacana gender di kalangan perempuan biasa. Kajian Ini dimaksudkan untuk mendobrak keheningan diskursif itu.

Organisasi Perempuan Muslim dalam Kajian Ilmiah Feminis

Terlepas dari perannya sebagai komponen yang “diterlantarkan” dalam kajian organisasi Muslim Indonesia, organisasi-organisasi perempuan juga baru sedikit diteliti oleh beberapa sarjana feminis. Penelitian ilmiah mengenai organisasi-organisasi perempuan Indonesia umumnya benar-benar berada dalam masa pertumbuhan, begitu ungkap Susan Blackburn (2004:225). Penelitian semacam itu baru memperoleh perhatian ilmuwan dari dalam dan luar negeri dalam beberapa tahun belakangan. Para sarjana dari luar negeri pada kenyatannya sudah mengambil langkah-langkah awal yang penting dalam melakukan penelitian ilmiah mengenai berbagai aspek kehidupan perempuan di Indonesia. Dari beberapa pakar tentang persoalan perempuan Indonesia dan gender yang karyanya dapat diakses secara internasional adalah Cora Vreede-de Stuers (1960); Susan Blackburn (2004; 2001; 1999; 1997; 1994), Saskia Wieringa (2002; 1995; 1988), Kathryn Robinson (2004; 2001, 2000a; 2000b; 1998; 1997; 1986), Elsbeth Locher-Scholten (2000; 1987), Elizabeth Martyn (2005), Linda Bennett (2005), Suzanne Brenner (1998), Krishna Sen (1998), Diane Wolf (1992), Norma Sullivan (1994), Frances Adeney (2003), dan Lenore Manderson (1980b). Meski kebanyakan dari karya penting yang disusun oleh penulis tersebut hanya sekilas lalu menyebutkan atau membahas pengalaman-pengalaman hidup dan organisasi perempuan, fokus dari analisis mereka berada di “alam” lain.

Pencapaian penting dari aktivis-aktivis perempuan Indonesia yang belajar di luar negeri adalah mereka mulai menulis dalam bahasa Inggris; dengan demikian karya-karya mereka dapat diakses oleh khalayak internasional. Julia Suryakusuma (2004) mempelopori usaha itu dengan menulis karyanya mengenai perempuan Indonesia dan permasalahan gender dalam bahasa Inggris sejak 1980-an. Yulfita Raharjo (1980), Lies Marcoes-Natsir (2002; 2000; 1992), Istiadah (1995), Rita Kalibonso (1999), dan Saparinah Sadli (2002) juga memberikan sumbangsih dalam menerbitkan tulisan-tulisan mengenai permasalahan gender. Sebuah buku yang disunting oleh Mayling Oey-Gardiner dan Carla Bianpoen yang membahas tentang

perempuan Indonesia dan memuat berbagai tulisan karya ilmuwan Indonesia telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris pada 2000, sehingga buku itu dapat dibaca oleh khalayak umum. Namun, lagi-lagi umumnya dalam karya-karya itu hanya ada analisis singkat mengenai lembaga perempuan Muslim dan organisasi mereka sebagaimana yang dicontohkan oleh Marcoes-Natsir.

Dalam kasus Muhammadiyah dan pergerakan-pergerakan pembaruan Islam di Indonesia secara umum, saya berpendapat bahwa persoalan perempuan dan gender adalah masalah utama yang dihadapi oleh Muslim di Indonesia pada masa modern ini; dan oleh karenanya tidak hanya patut disebutkan, melainkan juga perlu diteliti. Perlu ditegaskan di sini bahwa mempelajari pembaruan Islam di Indonesia tanpa menyentuh persoalan-persoalan perempuan tidaklah lengkap. Sebuah pendapat yang sama juga berlaku bagi kajian pergerakan perempuan Indonesia karena perempuan Muslim merupakan salah satu pihak pertama yang berorganisir agar dapat secara kolektif menyuarakan dan mengajukan kepentingan mereka, sebagaimana yang nanti akan Anda nikmati di Bab I.

Tesis yang ditulis oleh Wieringa (1995), yang kemudian diterbitkan, adalah satu-satunya buku ilmiah yang dikhususkan untuk membahas satu organisasi perempuan Indonesia, *Gerwani* (Gerakan Wanita Indonesia). Dalam hal ini, saya mengikuti jejak langkahnya dengan hanya fokus kepada satu organisasi perempuan Muslim, yaitu *Nasyiatul 'Aisyiyah*. Sebagai bagian dari pergerakan perempuan Indonesia, Gerwani dan Nasyiah pada kenyataannya memiliki beberapa kesamaan—terlepas dari perbedaan-perbedaan yang nyata di antara mereka. Dua organisasi itu sama-sama mengupayakan keanggotaan massal dan memiliki jaringan di seluruh Indonesia yang terbentang dari tingkatan kota hingga desa. Baik Gerwani dan Nasyiah menempatkan perempuan dalam usia produktif sebagai target subjek mereka, dan juga perempuan-perempuan yang merupakan bagian dari organisasi-organisasi yang didominasi oleh laki-laki: Gerwani merupakan bagian dari PKI dan Nasyiah dari Muhammadiyah. Meskipun organisasi-organisasi perempuan itu merupakan organisasi otonom, status itu pada kenyataannya dapat diperdebatkan. Dalam kasus Gerwani, Wieringa menunjukkan bahwa di tahun-tahun akhirnya, yaitu pada awal 1960-an, Gerwani dikooptasi oleh PKI; dan perjuangannya sendiri untuk keadilan gender dicurahkan bagi kelas pekerja dan perjuangan antiimperialis. Dalam kasus Nasyiah, untuk urusan fatwa keagamaan organisasi ini bergantung kepada organisasi “ayah”nya, yaitu Muhammadiyah, sebagaimana yang akan saya sajikan di Bab V.

Sementara ideologi perempuan militan ala Gerwani dan ideologi politiknya berkembang di dalam tradisi Marxis-sosialis, maka Nasyiah patuh

kepada ajaran Islam, dan ia merupakan organisasi sosial-keagamaan yang nonpolitis. Mengenai masalah poligami, misalnya, Gerwani membuatnya sebagai agenda utama yang perlu terus-menerus diperangi sekeras mungkin. Sementara itu, Nasyiah—layaknya organisasi-organisasi perempuan lainnya—mengambil langkah yang berbeda dalam mendekati masalah itu, sebagaimana yang akan dibahas dalam Bab VI. Perbedaan antarkeduanya diperuncing dengan kenyataan bahwa kajian Wieringa mengenai Gerwani hanya dibatasi dalam kerangka lingkungan sosio-politik Demokrasi Parlementer Indonesia pada 1950-an dan Demokrasi Terpimpin di bawah Presiden Sukarno. Sementara kajian saya mengenai Nasyiah utamanya membahas aktivitas Nasyiah pada masa Orde Baru dan setelahnya. Meskipun demikian, dengan singkat saya akan membandingkan Nasyiah pada 1960-an dengan Gerwani yang tujuannya adalah untuk menyoroti karakter khusus dari Nasyiah.

Tujuan dan Fokus Buku Ini

Kajian dalam buku ini meneliti bagaimana putri Islam dalam Nasyiah menggunakan kapasitas mereka dalam bertindak (*agency*) untuk mengembangkan gagasan mengenai *ideologi keputrian* dan *gender* dalam konteks sosial-politik Indonesia kontemporer. Definisi kapasitas perempuan dalam bertindak yang saya gunakan dalam buku ini diambil dari Sandra Lee Bartky (1995:178) yang menyatakan bahwa *agency* merupakan “tindakan spontan atau merdeka, sebuah tindakan yang muncul sebagai konsekuensi dari pilihan sang agen (sebagai pelaku) sendiri”. Namun, bukan berarti perempuan (dan laki-laki) merupakan agen-agen yang bebas dari pengaruh dari lingkungan sosial mereka. Namun demikian, saya justru sepeham dengan pendekatan yang diangkat oleh Julie Nelson-Kuna dan Stephanie Riger (1995:176) dalam mempelajari kapasitas perempuan:

... meski pengaruh-pengaruh sosial dapat membatasi dan membentuk kapasitas perempuan dalam bertindak, [namun] faktor-faktor itu tidak lantas melucuti kemampuan mereka untuk bertindak. Alih-alih [hanya] melihat perempuan sebagai produk lingkungan atau sebagai penentu takdir mereka sendiri, penting juga untuk melihat perempuan dalam sebuah hubungan timbal-balik dengan lingkungan situasional dan struktural yang khusus. Kapasitas untuk bertindak mungkin memang muncul, namun hal itu hanya terjadi dalam sebuah konteks sosial yang membingkainya dalam cara-cara tertentu... Teori-teori yang menggabungkan sebuah pertimbangan konteks-konteks yang spesifik dan teori-teori yang dapat menyadari adanya berbagai cara-cara dalam menghadapi konteks-konteks itu dapat dengan sangat akurat melukiskan pengalaman perempuan dalam menggunakan kapasitas mereka sebagai agen.

Kajian dalam buku ini meneliti bagaimana perempuan muda dalam Nasyiah melaksanakan perannya dalam menciptakan ideologi keputrian dan gender dalam konteks sosial-politik Indonesia modern. Kajian ini berusaha memaparkan suara-suara yang tak terdengar, juga berbagai pengalaman dan fakta para aktivis Nasyiah yang tak terceritakan dalam menegosiasikan kepentingan gender ketika berurusan dengan politik gender negara, serta ideologi keperempuanan yang religius maupun sekuler.

Dari sudut pandang sejarah, Nasyiah pernah merasakan dua tingkat eksistensi dan status: ketika ia didirikan pada 1931 Nasyiah merupakan sebuah bagian dalam tubuh 'Aisyiyah, kemudian pada 1965 ia memperoleh status otonomnya. Visi gender Nasyiah berikut juga berbagai program dan strateginya telah berganti dari masa ke masa, bahkan dari tempat satu ke tempat lainnya. Kajian yang ditawarkan dalam buku ini fokus kepada penilaian terhadap perkembangan wacana gender Nasyiah, khususnya antara 1965, ketika ia menyelenggarakan kongres nasionalnya yang pertama setelah ia diberikan status otonom, sampai 2005 ketika penelitian saya—yang kemudian melahirkan buku ini—selesai. Oleh karena itu jangka waktu dalam kajian ini meliputi beberapa masa kekuasaan rezim politik: masa transisional dari Demokrasi Terpimpin di bawah Sukarno ke Orde Baru-nya Suharto (yang panjang umurnya), dan akhirnya masa reformasi yang masing-masing dipimpin oleh B.J. Habibie, Abdurrahman Wahid, Megawati Sukarnoputri, dan Susilo Bambang Yudhoyono.

Buku ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan luas berikut (yang akan disajikan dalam tujuh bab dan sebuah kesimpulan yang reflektif): “Apa artinya status ortom Muhammadiyah bagi Nasyiah dan mengapa ia menuntut status itu?” “Bagaimana Nasyiah menggunakan otonominya untuk mengembangkan identitas kaum perempuan muda?” “Jenis-jenis perempuan seperti apa dan kepentingan gender apakah yang dicita-citakan dan ingin diwujudkan oleh Nasyiah dan apa alasannya?” “Bagaimana wacana gender itu berkembang dalam Nasyiah sepanjang sejarahnya, utamanya dari 1965 hingga 2005?” “Faktor-faktor internal dan eksternal apa saja yang memengaruhi penyuaaran ideologi gender Nasyiah, dan strategi apa yang diterapkannya dalam menyebarkan visi tentang putri Islam?” “Bagaimana Nasyiah dapat mempertahankan jaringan luas dan kesatuannya di tengah perbedaan-perbedaan geografis?”

Demi menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, buku ini menjelaskan beberapa kompleksitas politik yang dirasakan oleh perempuan muda Muslim Indonesia dalam memajukan kepentingan gender mereka. Kajian dalam buku ini dapat mengisi kekosongan pandangan dari perempuan

dalam kajian Islam maupun keilmuan feminis internasional dalam konteks Indonesia kontemporer.

Struktur Buku

Buku ini terdiri dari tujuh bab yang penting. Bab I membahas kerangka analitis pokok yang saya gunakan dalam mengkaji kasus yang diteliti dalam buku ini, karena di dalam perilaku organisasi Nasyiah terdapat berbagai macam dimensi yang perlu ditelusuri. Dalam menterorisasikan upaya-upaya Nasyiah untuk menggabungkan wacana gender, religiositas, dan nasionalisme Indonesia dalam buku ini, saya menggunakan teori *ijtihad* yang dihasilkan oleh tradisi kajian Islam. Demi mencari nilai-nilai Islam yang otentik, perempuan Nasyiah tertarik untuk menafsirkan ulang teks-teks agama yang membicarakan perempuan, seperti kepemimpinan perempuan dalam politik, hak-hak perempuan dalam pernikahan, hak-hak reproduktif perempuan, dan kepemilikan harta benda. Dalam rangka menyesuaikan diri dengan realitas kaum perempuan di Indonesia pada masa ini, teori feminis yang diuraikan di Bab I berguna untuk mengusut kepentingan gender yang disuarakan oleh aktivis Nasyiah dari waktu ke waktu. Akhirnya, ada dimensi praktis dalam hubungan bagaimana organisasi mengkomunikasikan dan memajukan ideologi gendernya kepada lembaga-lembaga yang berbeda dan kepada para anggotanya sendiri. Mengenai masalah ini, saya menempatkan pembahasan dalam konteks perhitungan politik yang dibuat oleh Nasyiah di masa yang berbeda.

Bab II menelisik bagaimana berbagai organisasi perempuan menangani dan merespons permasalahan politik dari masa pemerintahan Orde Baru dan setelahnya. Penjelasan semacam itu dapat menerangkan perkembangan Nasyiah melalui konteks sejarahnya. Perubahan kedudukan perempuan sejak 1970-an yang berlangsung cepat dan dinamis (khususnya dalam hal pendidikan dan pekerjaan) memengaruhi cara mereka meredefinisikan identitas mereka sebagai perempuan muda atau mengkonseptualisasikan peran mereka. Meski beberapa perempuan itu masih setia menjunjung ideologi gender restriktif yang diusung Orde Baru, namun banyak pula perempuan yang menentang ideologi tersebut dan menerapkan pandangan feminis dalam mendefinisikan kepentingan gender perempuan, khususnya pada 1990-an. Pada dekade itu (90-an), kebangkitan wacana gender dan agama pun terjadi, yaitu wacana yang dianggap baru. Saya berpendapat bahwa konteks sosial semacam itu memengaruhi cara Nasyiah bersikap sebagai organisasi perempuan Islam bagi perempuan muda sebagaimana

yang akan ditunjukkan pada bab berikutnya.

Dalam Bab III saya mengusut perkembangan sejarah Nasyiah dengan menggunakan sudut pandang gender yang religius. Sebagai organisasi keagamaan, Nasyiah telah berevolusi dan menjadi salah satu organisasi yang mengkampanyekan masalah-masalah *feminis*, meski Nasyiah tidak mengusung istilah itu (*feminis*). Argumen utama yang saya kembangkan di bab ini adalah bahwa perempuan muda Muslim bukanlah *korban yang pasif*; karena begitu mereka diberikan akses untuk memperoleh pengetahuan dan dapat mengakses sumber-sumber agama maka mereka mampu lebih jauh mengembangkan pengetahuan mereka dan melancarkan perjuangan yang kelak menguntungkan perempuan secara umum (sebagaimana yang diperlihatkan di seluruh bab ini). Bab ini juga menjelaskan bagaimana proses terjadinya evolusi dalam struktur verikal dan horizontal Nasyiah pada masa sebelum ia memperoleh status otonomnya.

Bab IV menjelaskan perubahan realitas perempuan muda di masa pascakolonial (yang merupakan hasil dari kebijakan negara mengenai pendidikan, ekonomi, dan pengendalian jumlah penduduk), dan bagaimana perubahan-perubahan itu memengaruhi para anggota Nasyiah dalam meninjau ulang organisasi dan identitas mereka sebagai putri Islam. Sementara itu, status pernikahan (terlepas dari usia nikah)—yang jamak dilihat sebagai sebuah kategori untuk membedakan Nasyiah yang “muda” dari ‘Aisyiyah yang “dewasa”—sekarang tidak lagi signifikan. Perempuan Nasyiah di perkotaan yang belajar di universitas dan memiliki pekerjaan yang stabil memainkan peran penting dalam meredefinisikan kepentingan gender kepemudian dan perempuan muda dalam organisasi ini. Berkat usaha-usaha Srikandi-Srikandi semacam itu, tuntutan Nasyiah atas status otonom pun dikabulkan pada 1965. Hal itu menunjukkan bagaimana perempuan Muslim mampu memanfaatkan kapasitas mereka untuk menuntut ruang wacana bagi para putri dan menyuarakan kepentingan gender mereka; meski sering kali kepentingan mereka berbenturan dengan kepentingan-kepentingan organisasi “ibu”nya (‘Aisyiyah) dan organisasi “ayah”nya (Muhammadiyah).

Pada Bab V saya menelisik keadaan Nasyiah ketika mereka baru memperoleh status otonom, yang ide dan nilainya mengenai keperempuanan terus digali dan telah mengalami perubahan seiring berjalannya proses. Usia maksimal keanggotaan Nasyiah meningkat dari 18 tahun, sebelum statusnya sebagai otonom, menjadi 35 tahun (hampir dua kalinya). Alhasil, Nasyiah menyusun program-program baru demi memenuhi kepentingan gender yang sesuai dengan realitas peraturan baru mengenai rentang usia anggotanya. Layaknya organisasi perempuan lainnya, selama puncak

kekuasaan rezim Orde Baru dari 1966 hingga 1985 Nasyiah menjauhkan diri dari politik praktis dan mengatur program-programnya agar sejalan dengan kebijakan gender pemerintah. Dilihat dari luar, Nasyiah lebih tertarik untuk mengorganisir program-program demi memenuhi kepentingan gender praktis dan aktivitas-aktivitas budaya. Meski begitu, dilihat dari dalam, Nasyiah membangun kader-kadernya yang terdiri dari perempuan muda untuk menyebarkan nilai-nilai yang diagungkan dalam tradisi Islam, seperti keimanan yang kuat kepada Allah, keikhlasan, kebijaksanaan, kesabaran, kegigihan, disiplin, pengetahuan, dan keinginan untuk mendukung kepentingan Islam. Kelak para kader itu menjadi sumber daya manusia bagi Nasyiah untuk mengembangkan rencana strategis dalam memvisualisasikan konsep keputrian pada akhir abad XX.

Bab VI membahas tantangan-tantangan baru yang dihadapi oleh Nasyiah dalam memperjuangkan [nilai-nilai] keperempuanan yang ideal sejak akhir 1980-an, dan juga membahas metode-metode yang digunakannya dalam memperkenalkan dan menyebarkan konsep tersebut. Dua lembaga sosial yang mempertentangkan wacana gender Nasyiah adalah lembaga feminis sekuler dan pergerakan Islam Salafiyah. Nasyiah lebih suka mengambil sikap yang netral dalam hubungannya dengan pergerakan-pergerakan itu; karena dalam pandangannya gagasan-gagasan gender yang diajukan oleh para aktivis feminis sekuler di Indonesia adalah terlalu liberal, sementara gagasan-gagasan yang disebarkan oleh golongan Islam Salafiyah terlalu mengekang dan kolot. Dalam bab ini, saya berargumen bahwa kemampuan Nasyiah dalam mengambil posisi yang moderat disebabkan karena para anggota Nasyiah memiliki berbagai macam latar belakang pendidikan dan keahlian (dari kajian keagamaan hingga ilmu-ilmu sekuler) sebuah kombinasi yang tidak dapat kita jumpai di golongan feminis sekuler atau di golongan Salafi. Di bab ini saya menunjukkan bagaimana—berdasar pada perhitungan budaya dan politik—Nasyiah juga mengambil jalan dan metode yang berbeda dalam menyebarkan ideologi gendernya; jalan dan metode yang digunakannya berbeda dengan yang diambil oleh kebanyakan LSM feminis Indonesia.

Bab VII mengusut bagaimana cara Nasyiah—sebuah organisasi Islam dengan jaringan luas—menegosiasikan posisinya antara berbagai fokus yang berbeda: dari tingkat pimpinan pusat hingga pimpinan lokal, dari kecenderungan Jawasentris hingga perayaan kebudayaan lokal, dari pemurnian Islam hingga pluralisme. Sebuah contoh yang diberikan dalam bab ini menunjukkan bahwa ideologi keperempuanan Nasyiah sudah diajukan sejak 1985, yang dalam visinya itu pergerakan perempuan muda

Muslim diharapkan mampu memikul berbagai peran publik dari tingkatan domestik hingga pengumuman nasional dan internasional. Meski begitu, implementasi praktis dari visi ini tidak selalu seperti apa yang diharapkan. Banyak pemimpin Nasyiah dari desa menyatakan bahwa tidaklah relevan bagi Nasyiah di tingkat lokal untuk mengusahakan kegiatan-kegiatan berskala nasional atau internasional. Sehingga, mereka meminta agar beberapa harapan peran yang dikonseptualisasikan oleh Nasyiah Pusat dapat direvisi. Ada banyak kasus dijelaskan di bab ini, dan kasus-kasus itu dimaksudkan untuk menyoroiti betapa pengelolaan organisasi nasional dengan tingkat kesetiaan yang berbeda bukanlah tugas yang mudah. Namun demikian perempuan Nasyiah tetap melaksanakan tugas itu dengan semangat karena keyakinan mereka terhadap agama.

Akhirnya, dalam kata-kata penutup saya menyusun argumen-argumen dan temuan-temuan utama dalam karya ini secara bersamaan. Pergeseran kategorisasi dan citra kaum perempuan muda yang diajukan oleh Nasyiah telah amat memengaruhi konseptualisasinya tentang konsep putri Islam Islam yang ideal dan kepentingan-kepentingan gender mereka. Sementara itu, dalam tataran filosofis, Nasyiah selalu mencita-citakan perempuan yang islami, feminis, dan nasionalis; namun demikian pada tataran praksis, konsep-konsep ideal itu ditafsirkan dan diimplementasikan secara berbeda akibat terjadinya perubahan konteks sosial-politik di tengah-tengah masyarakat Indonesia, selain juga pertimbangan politik organisasi. Di sini, saya juga berusaha menakar masa depan Nasyiah dalam hal perkembangan wacana gendernya. Kekuatan-kekuatan berupa demokratisasi, desentralisasi, dan globalisasi telah mendatangkan berbagai tantangan dan kesempatan yang berbeda bagi Nasyiah dalam mengajukan ideologi keperempuannya.

BAB I

SKEMA UNTUK MENELITI NASYIATUL 'AISYIYAH DALAM KONTEKS KAJIAN ISLAM, FEMINISME, DAN POLITIK

Dalam melakukan pendekatan guna menjawab berbagai pertanyaan yang muncul dalam buku ini, saya menerapkan skema interdisipliner, yang utamanya dihasilkan oleh kajian Islam, feminisme, dan politik. Terdapat beberapa alasan untuk memilih perpektif-perspektif di atas. *Pertama*, mengingat bahwa Nasyiah mengaku sebagai sebuah organisasi Islam, maka tepat kiranya jika kita menganalisis perjuangan Nasyiah untuk memperbaiki status dan peranan perempuan di masyarakat Indonesia dalam konteks pengidentifikasian dan pelaksanaan gagasan-gagasan otentik Islam mengenai kaum perempuan yang baik. *Kedua*, karena masalah inti yang dibahas dalam buku ini adalah proses dinamika perkembangan wacana gender yang dilihat dari sebuah sudut pandang keagamaan yang dilaksanakan oleh Nasyiah, saya percaya bahwa penggunaan teori-teori yang dihasilkan oleh tradisi keilmuan kajian feminisme dan Islam sangat penting untuk dapat menangkap keunikan pendirian Nasyiah. Skema teoretis yang dihasilkan oleh bidang-bidang kajian itu memberikan konteks analitis untuk meneliti posisi Nasyiah sehubungan dengan konseptualisasinya akan kaum perempuan muda, dan untuk memahami apakah visi Nasyiah berbeda ataukah malah mirip dengan organisasi-organisasi feminis perempuan lainnya.

Alasan *ketiga* yang mendorong saya agar mengambil pendekatan interdisipliner adalah untuk meneliti pemilihan metode yang diterapkan oleh Nasyiah dalam mempromosikan dan menyebarkan ideologi gendernya. Fakta bahwa putri Islam Nasyiah dengan sengaja memilih untuk membentuk dan

bergabung ke dalam organisasi yang memiliki basis masa yang luas—alih-alih organisasi skala kecil—dalam rangka menyalurkan aspirasi, gagasan, dan tuntutan mereka untuk mempromosikan dan menyebarkan gambaran tentang perempuan muda Islam Indonesia yang ideal; hal itu menunjukkan bahwa para perempuan muda itu pastilah telah dengan cerdas memperhitungkannya secara politis. Aspek-aspek politik organisasi juga perlu diperhitungkan ketika kita melihat bagaimana Nasyiah harus menegosiasikan kepentingan gendernya yang tidak sesuai dengan kepentingan dari organisasi ibu atau ayahnya, yaitu 'Aisyiyah dan Muhammadiyah. Dalam menjaga keseimbangan antara berbagai kekuatan di organisasi—terkait hal kepemimpinan daerah-pusat, kebutuhan perkotaan-pedesaan, maupun juga dalam melayani kepentingan-kepentingan dari para anggotanya di Indonesia yang secara geografis terpencar-pencar dan multietnik—maka para pemimpin Nasyiah membutuhkan sebuah pendekatan politik yang hati-hati. Oleh karenanya, teori-teori politik organisasi sangat bermanfaat untuk membaca perilaku organisasi Nasyiah dan pemilihan garis politiknya. Skema interdisipliner itu diterapkan di seluruh bagian dalam karya ini, dan diterapkan berdasarkan kesesuaian skema-skema itu dengan masing-masing bab, dan Bab I ini dikhususkan untuk menguraikan berbagai skema itu.

Mencari Nilai Islam yang Otentik

Bagian pertama bab ini memberikan latar belakang perubahan penafsiran atas teks-teks utama dalam Islam, Al-Qur'an dan hadis, dengan berfokus kepada pergeseran wacana gender yang memengaruhi keterlibatan Nasyiah dengan permasalahan yang itu. Sebelum melanjutkan ke masalah itu, saya akan menguraikan beberapa masalah utama yang mengemuka dalam masalah penafsiran teks-teks suci di kalangan Muslim. Memang benar bahwa di satu sisi gagasan penafsiran sumber-sumber utama Islam berhubungan dekat dengan gagasan ijtihad, dan sudah sejak lama menjadi "medan perang" bagi berbagai individu dan lembaga.

Kebanyakan Muslim sangat mempercayai bahwa, untuk masalah etis Islam seharusnya menjadi sumber utama bagi mereka, terlepas dari apakah Islam secara resmi diambil sebagai ideologi negara atau tidak. Karena ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit menguraikan hukum-hukum yang mengatur kehidupan sosial masyarakat jumlahnya kurang dari 10% dari keseluruhan 6.000-an ayat, maka para ulama terdahulu menerapkan ijtihad untuk merespons berbagai permasalahan yang selalu berubah dan selalu berbeda, serta untuk menanggapi berbagai pertanyaan yang dihadapi oleh umat Islam berdasarkan pada kebutuhan ruang dan waktu dengan mempertimbangkan norma dan kebiasaan lokal yang telah ada. Sejatinya hukum Islam memiliki kelenturan,

yang membuatnya lebih mudah untuk disesuaikan pada dan diadopsi oleh lingkungan sosial yang berbeda (Hallaq, 2004:26–40). Kemungkinan, hal di atas adalah salah satu faktor penyebab mengapa Islam diadopsi dan dijunjung tinggi oleh masyarakat yang tinggal jauh dari tempat kelahiran Islam (baca: Timur Tengah), seperti Indonesia.

Meski sifat Islam memang luwes, namun ada banyak tokoh Muslim yang mencoba mengabaikan berbagai perbedaan dalam penerapan hukum Islam. Beberapa ulama bekerja sama dengan para penguasa politik untuk menjadikan mazhab tertentu sebagai satu-satunya mazhab yang secara resmi diadopsi oleh negara dan seluruh rakyatnya, sembari mengabaikan keberadaan mazhab yang lain (Kamali, 1999:113–116). Para ulama mempertanyakan klaim metodologi dalam menafsirkan Al-Qur'an yang digunakan dalam mazhab tertentu yang mendominasi wacana Islam pada Masa Pertengahan.

Masalah lain yang paling sering diperdebatkan dalam berijtihad pada beberapa abad terakhir adalah penyingkiran perempuan dan penolakan atas hak-hak mereka dalam mengakses dan terlibat dalam ijtihad (Wadud, 1999:2). Sepertinya ingatan mengenai peranan istri Nabi Muhammad SAW dan keluarga perempuannya dalam menceritakan hadis dan membangun pengetahuan serta masyarakat Islam telah dilupakan (Mernissi, 1991:115–125). Para ulama dan penguasa politik perempuan di dunia Islam di masa lalu dimarginalkan, jika bukan diabaikan, dalam kebanyakan catatan sejarah yang ditulis oleh para sejarawan Muslim (Mernissi, 1993:1–5; Spielberg, 1994:6–9). Alhasil, hukum Islam yang mengurus persoalan perempuan seperti hak asasi perempuan dalam pernikahan, pendidikan, dan pekerjaan, disusun atas dasar premis-premis yang berbias gender (condong kepada laki-laki). Alhasil banyak perempuan di tempat-tempat tertentu dalam dunia Islam menjadi elemen yang termarginalkan dan tak terberdayakan seperti yang berlaku di Iran saat berada di bawah rezim Khomeini (Kazemzadeh, 2002), dan di Saudi Arabia (Doumato, 2003).

Pengkhianatan terhadap hak-hak perempuan berlangsung hingga berlarut-larut sehingga mereka menjadi pihak terakhir yang menerima berbagai sumber daya sosial dan keuntungan, seperti pendidikan, kesehatan, bantuan keuangan, serta dukungan politik. Namun demikian, bukan berarti hanya agamalah (Islam dalam hal ini) yang membatasi kehidupan perempuan; tentu faktor-faktor lain (selain agama) juga turut memengaruhi kehidupan perempuan. Identitas perempuan dan harapan peran mereka dalam masyarakat dibentuk oleh berbagai macam faktor, misalnya kelas, seksualitas, politik, dan nasionalisme (Jayawardena, 1986). Semua hal di atas akan dijelaskan dalam Bab II.

Pada akhir abad XIX, gagasan dan pemikiran pembaruan hukum Islam dan berbagai penafsiran mulai bangkit dalam keilmuan Islam di seluruh dunia. Salah satu tuntutan mendesak yang dilancarkan oleh para pembaru Muslim adalah perevitalisasian gagasan ijtihad, selain itu mereka juga menentang pemikiran agama yang disusun oleh ulama beberapa abad yang lalu. Para teolog modernis dan para pemikir hukum Islam yang istimewa dari Universitas al-Azhar di Mesir, yaitu Muhammad Abduh (1849–1905) dan muridnya yang berasal dari Suriah, Rasyid Ridha (1865–1935) menuntut penghapusan berbagai rumusan hukum keluarga yang sifatnya menindas (yaitu rumusan yang diungkapkan dalam fikih di Zaman Pertengahan), dan mengembangkan agenda mereka sendiri yang mengangkat *fiqh ijtimai' wa siyasa* (hukum Islam mengenai urusan sosial dan politik) (Stowasser, 1994:121). Meskipun gagasan-gagasan pembaruan Islam yang mereka galang berhasil menembus berbagai tempat dalam dunia Islam seperti Indonesia (Peacock, 1978:23–24), namun Abduh dan Ridha gagal mengembangkan skema Islam yang sifatnya legal dan berpengaruh dalam memperbaiki hal-hal terkait perempuan untuk jangka panjang (Stowasser, 1998:30–44). Meskipun gagal, seruan Abduh untuk merevitalisasi iman dan moralitas Islam yang murni berhasil mengilhami seorang Muslim modernis asal Indonesia, yaitu Kiai Haji Ahmad Dahlan (1868–1923), yang pada November 1912 mendirikan organisasi Islam modern pertama di Indonesia yang ditujukan untuk melakukan pembaruan dalam dunia Islam; sebuah organisasi yang disebut *Muhammadiyah*.

Secara organisatoris dan kultural, Nasyiah memiliki hubungan yang dekat dengan Muhammadiyah karena kini Nasyiah merupakan salah satu organisasi otonom dalam Muhammadiyah. Pendekatan Nasyiah terhadap masalah keagamaan—termasuk masalah-masalah yang relevan bagi perempuan—sebagian besar mengikuti Muhammadiyah, setidaknya selama sejarah awal Nasyiah. Sehingga—meski hubungan antara dua organisasi akan dijelaskan lebih lanjut dalam Bab III—adalah relevan jika di sini dengan singkat saya menguraikan metodologi dalam menafsirkan teks-teks Islam yang diangkat oleh Kiai Dahlan melalui Muhammadiyah.

Merasa khawatir dengan praktik Islam yang berlaku di masyarakat sekitarnya—yang menurutnya telah menyimpang dari semangat yang dicontohkan oleh Rasulullah—Kiai Dahlan memutuskan untuk melakukan ijtihad secara mandiri dengan cara menafsirkan pesan-pesan Allah dan Rasulullah—sebagaimana yang di masa yang lebih awal pernah digalakkan oleh Abduh dan rekan semasanya. Ia menganggap bahwa ajaran Islam di Indonesia berhenti pada tingkatan kognisi saja dan dilakukan dengan cara-cara tradisional sehingga tidak mencerahkan kehidupan sebagian besar masyarakat

Muslim (Alfian, 1989:140–143). Pendidikan agama juga hanya dikuasai oleh segelintir elite laki-laki dalam masyarakat Muslim. Dalam memulai usaha kerasnya dalam berijtihad tentang berbagai permasalahan mengenai sosial dan perempuan, Kiai Dahlan mengadopsi beberapa metodologi yang dikembangkan oleh kelompok modernis, menggunakan rasionalitas manusia dan kebutuhan sosiologis (Alfian, 1989:148–150; Jainuri, 2002:100–108).

Sementara Abduh dan Ridha mencurahkan energi mereka untuk merevitalisasi pemikiran Islam dan memperbarui kurikulum pendidikan di perguruan tinggi (Alfian, 1989:97), Kiai Dahlan “menghibahkan” dirinya untuk kegiatan-kegiatan sosial dan berusaha agar gagasan-gagasannya dapat dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat di sekitarnya karena ia yakin bahwa kepedulian terhadap sesama dan tanggung jawab sosial adalah sama pentingnya dengan ibadah. Tidak seperti Abduh, Kiai Dahlan lebih cenderung *mengamalkan ajaran Islam demi memperbaiki kualitas hidup masyarakat Muslim* ketimbang mengembangkan pemikirannya sendiri dalam tataran teoretis (Jainuri, 2002:147–179). Karena itu, ia pun dianggap sebagai seorang Muslim pembaru yang benar-benar pragmatis (Alfian, 1989:150–152).

Ayat Al-Qur’an paling kondang yang paling banyak ia kutip, sekaligus menunjukkan metode pragmatis Kiai Dahlan dalam mengakrabkan diri dengan ajaran Al-Qur’an, adalah penafsirannya atas surat al-Ma’un, yang berujung kepada pendirian panti asuhan, sebuah panti jompo, dan sebuah rumah sakit (lembaga-lembaga itu adalah yang pertama kali dibangun oleh masyarakat Muslim di Yogyakarta) (Jainuri, 2002:170, 194). Penafsirannya atas surat an-Nahl ayat ke-97 mengilhaminya untuk membantu pengembangan lembaga pendidikan dan organisasi perempuan, yaitu *Sapa Tresna* yang merupakan embrio ‘Aisyiyah—sebagaimana yang akan dijelaskan lebih lanjut di Bab III. Bagi Kiai Dahlan—setelah memahami pesan-pesan khusus dari ayat-ayat Al-Qur’an dan melihat keadaan aktual kehidupan masyarakat Muslim—seseorang harus melakukan sesuatu untuk melaksanakan pesan-pesan tersebut, dan hal itulah yang penting. Meskipun ada pendapat yang menyebutkan bahwa usaha pembaruan yang digalakkan oleh Kiai Dahlan dalam banyak aspek kehidupan sosial-keagamaan umat Islam di Indonesia dipicu oleh pengamatannya terhadap berbagai aktivisme sosial yang dilakukan oleh para misionaris Kristen, namun faktanya Kiai Dahlan justru mengembangkan argumennya mengenai pembaruan sosial dari perintah-perintah moral Qur’ani (Damami, 2000).

Karena ia merupakan individu yang pragmatis, maka Kiai Dahlan tidak menuliskan pemikirannya secara panjang lebar dan dengan cara

yang sistematis (Alfian, 1989:136). Metodologi ijtihadnya—termasuk yang berkenaan dengan persoalan perempuan—hanya dapat direkonstruksi dengan cara mempelajari teks-teks khutbahnya yang berserakan dan juga aksi pembaruannya. Setelah Kiai Dahlan wafat (pada 1923), para tokoh Muhammadiyah baru mulai merasakan bahwa seyogianya mereka perlu mengkonstruksi metodologi yang merangkul ajaran-ajaran Islam (sebagaimana yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Hadis). Pada 1927 Muhammadiyah memutuskan untuk mendirikan Majelis Tarjih yang digunakannya untuk menjalankan ijtihad Muhammadiyah dalam berbagai permasalahan agama (Hooker, 2003). Terdapat beberapa kode etik fundamental yang diterapkan oleh Muhammadiyah dalam berijtihad; kode etik itu memengaruhi cara Nasyiah mengkonstruksi ideologi keperempuanannya semenjak ia diberi status otonom pada 1965. Prinsip-prinsipnya adalah:

- a) Dalam masalah-masalah yang tidak secara *eksplisit* dijelaskan dalam Al-Qur'an dan hadis, Muhammadiyah akan dengan antusias melakukan ijtihadnya;
- b) Dalam berijtihad, Muhammadiyah akan mengindahkan berbagai pertimbangan, sehingga keputusannya akan didasarkan pada *ijtihad jama'i* (penilaian kolektif);
- c) Muhammadiyah tidak mengikuti mazhab tertentu berkenaan dengan permasalahan agama; akan tetapi, pendapat-pendapat para ulama di masa lalu akan dipertimbangkan selama pendapat-pendapat tersebut berdasarkan pada Al-Qur'an dan hadis sahih;
- d) Berkenaan dengan hasil ijtihad, Majelis Tarjih Muhammadiyah menerapkan prinsip-prinsip keterbukaan dan toleransi. Pimpinan Pusat Muhammadiyah tidak mengklaim kebenaran tunggal, dan mendorong adanya koreksi dan kritik dari ulama lainnya. Oleh karenanya, keputusan-keputusan yang diambil oleh PP Muhammadiyah dapat berubah akibat adanya penemuan dan agumen-argumen yang lebih baik atau lebih valid;
- e) Muhammadiyah menerapkan prinsip-prinsip *sadd-u 'ldzara'i* (mencegah kemungkarannya dan unsur-unsur destruktif) juga *tasyir* (memudahkan) dan *tabsyir* (menawarkan kegembiraan) berkenaan dengan pelaksanaan kewajiban-kewajiban agama;
- f) Muhammadiyah memanfaatkan kemajuan akal manusia dalam menerapkan nilai-nilai agama tanpa mengkhianati akal dan nilai-nilai agama itu demi kebaikan dan kesejahteraan manusia (Abdurrahman, 2003; Jainuri, 2002:105–127).

Pada 1980-an, warga Muslim Indonesia menyaksikan kedatangan gelombang wacana-wacana keislaman baru yang berasal dari luar negeri. Keberhasilan Revolusi Islam Iran yang dipimpin oleh Ayatullah Khomeini pada 1979 membuat kagum banyak Muslim Indonesia dan memberi mereka dukungan spiritual untuk terlibat dalam janis-jenis aktivisme Islam yang baru. Di waktu yang bersamaan, mereka juga mampu menerima wacana Islam neomodernisme yang diangkat oleh para ulama-ulama kenamaan, yang paling mahsyur di antaranya adalah Nurcholis Madjid dan Djohan Effendi (Barton, 1995). Setelah merasakan kegetiran akibat penyingkiran mereka dari arena politik di bawah rezim Orde Baru (sebagaimana yang akan diungkap dalam Bab II), banyak Muslim memanfaatkan momentum keberhasilan Revolusi Iran untuk melancarkan kebangkitan Islam di Indonesia. Beberapa ulama dan pelajar Islam konservatif menafsirkan arti kebangkitan Islam sebagai penganjuran pemakaian kerudung oleh perempuan secara ekstensif, menganjurkan pernikahan poligami, dan menarik perempuan kembali ke kehidupan domestik; dengan demikian mereka mengikuti langkah-langkah yang diambil rezim Khomeini (Afshar, 1998; Dwyer, 1983). Dua gagasan terakhir (yaitu pernikahan poligami dan pembatasan perempuan hanya pada kehidupan domestik) dipertentangan oleh perempuan Indonesia yang menuntut penghargaan yang lebih besar dan otonomi sejak awal abad XX. Masalah itu akan dibahas lebih lanjut di Bab V dan Bab VI.

Pada 1980-an kesadaran feminisme mulai muncul di tengah-tengah kalangan ulama dan aktivis Indonesia (Sadli, 2002; Mukhtar, 1999; Istiadah, 1995). Konvergensi antara teori feminis dan gagasan Islam pada gilirannya memicu perkembangan wacana publik yang mengaitkan agama dengan feminisme. Perdebatan sengit dalam persoalan perempuan—seperti hak-hak asasi perempuan dalam pernikahan, politik, dan kepemimpinan dalam agama—mengemuka di tengah-tengah kelompok-kelompok keagamaan dan umat Muslim yang terus menuntut kesetaraan gender dalam urusan agama.

Seperti feminis Muslim di Timur Tengah (Karam, 1998; Moghadam, 1994, 1993), kelompok-kelompok feminis Muslim Indonesia dituduh sebagai perpanjangan tangan Barat dan secara membabi-butu mengambil nilai-nilai kaum feminis Barat. Dalam pembelaannya [melawan tuduhan itu], mereka mulai berpaling pada tradisi nilai-nilai ilmiah islami—alih-alih kepada ilmu-ilmu sekuler—dalam rangka mengembangkan argumen-argumennya; kelompok-kelompok Islam konservatif juga mendasarkan klaim mereka pada nilai-nilai Islam. Di sini, konsep penafsiran kehendak Allah SWT—sebagaimana yang diungkapkan dalam Al-Qur'an—sekali lagi menjadi poin penting yang diperdebatkan, dan hal itu masih terus berlanjut hingga sekarang. Beberapa

pertanyaan mendasar yang muncul dari penerapan konsep penafsiran dan konsep ijtihad berkaitan dengan metodologi-metodologi yang digunakan oleh para ulama dalam “meraba” Al-Qur’an, dan dalam menyimak dengan saksama atau meneliti otentisitas sunah.

Terdapat beberapa pemikir Muslim kontemporer, seperti Fazlur Rahman dan Amina Wadud yang karya-karyanya—dalam menafsirkan ajaran Al-Qur’an dan Rasulullah terkait persoalan perempuan—kerap dibaca dan dipertimbangkan oleh umat Islam yang tertarik pada wacana gender di Indonesia, termasuk perempuan-perempuan Nasyah. Tidak seperti kebanyakan Muslim konservatif yang menekankan pelaksanaan aturan-aturan dalam Al-Qur’an secara harfiah di setiap ruang dan waktu, Rahman (1982) dalam bukunya, *Islam and Modernity*, percaya bahwa *teladan moral* yang terkandung dalam Al-Qur’an adalah lebih penting ditumbuhkan dan dilaksanakan ketimbang *perintah-perintah* yang jelas tercantum (Secara harfiah) dalam Al-Qur’an. Menurutnya Al-Qur’an adalah “sebuah dokumen yang tumbuh dalam suatu latar belakang tersendiri” (Rahman, 1982:144). Rahman berpendapat bahwa dalam banyak ayatnya yang mengungkap aturan-aturan dalam kehidupan sosial, Al-Qur’an menanggapi atau memberikan solusi kepada permasalahan-permasalahan sejarah (yang sifatnya khusus dan jasmaniah) *yang dihadapi oleh Rasulullah dan para pengikutnya di Arab pada abad VII*. Bukti dari klaim itu adalah informasi yang menyebutkan bahwa para ulama di masa awal sejarah Islam pernah mengembangkan ilmu pengetahuan untuk memeriksa penyebab dan keadaan-keadaan (*asbabun nuzul* atau *shu’un nuzul*) yang melatarbelakangi penurunan ayat-ayat Al-Qur’an kepada Rasulullah. Sembari memberikan solusi atau putusan, Al-Qur’an juga selalu menyediakan dasar (*rationale*), baik secara eksplisit atau implisit, sehingga kaum Muslim dapat menemukan prinsip-prinsip moral dan spiritual alih-alih menafsirkan perintah-perintah secara harfiah. Berangkat dari premis-premis itu, Rahman (1982:5–7) mengusulkan sebuah metode dalam menafsirkan Al-Qur’an yang kemudian membedakan antara *Islam normatif* dan *Islam historis*. Ia mengklaim bahwa penting bagi kita untuk senantiasa berpegang kepada nilai-nilai dasar Qur’ani ketika menanggapi masalah-masalah sosio-historis di masa Rasulullah. Dengan begitu, Muslim dapat membedakan antara Islam yang normatif dengan unsur kesejarahan pada masyarakat Muslim Arab pada abad VII.

Guna memecahkan masalah-masalah sosial (seperti yang berhubungan dengan hak-hak asasi perempuan) Rahman berpendapat bahwa langkah ganda harus diambil, yaitu mengaitkan keadaan di masa sekarang dengan masa turunnya Al-Qur’an, kemudian mengangkat kembali

perintah-perintah moral untuk memecahkan permasalahan-permasalahan di masa sekarang. Itu berarti bahwa umat Islam harus mengenali dan menganalisis keadaan di masa sekarang, lalu mereka mengacu kepada masa Rasulullah ketika beliau menerima wahyu yang berkenaan dengan permasalahan yang dimaksud, dan kemudian mengambil nilai-nilai moral yang terkandung dalam pesan-pesan Rasulullah untuk mengatasi permasalahan di masa sekarang. Bagi Rahman, jika kita terus-menerus berpegang kepada ayat Al-Qur'an yang menyebutkan bahwa laki-laki adalah lebih penting ketimbang perempuan tanpa memperhatikan sejauh mana kapasitas intelektual perempuan telah berkembang dan mengabaikan berbagai perubahan dan perbedaan keadaan sosial antara masa Rasulullah dengan hari ini atau esok, itu berarti kita menghinakan tujuan-tujuan moral Al-Qur'an dalam hal evolusi sosial untuk keadilan.

Mengamini perbedaan antara Islam normatif dan Islam historis yang dibuat Rahman, Amina Wadud (1999:3-7), seorang feminis Muslim yang kondang, dalam karyanya yang monumental, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*, mengatakan bahwa meskipun Al-Qur'an berupaya mendirikan fondasi yang utuh mengenai petunjuk moral, namun teks berbahasa Arab dalam Al-Qur'an dibatasi oleh keadaan-keadaan khusus pada saat ia diturunkan. Selain itu, Wadud percaya bahwa penggunaan bahasa Arab dalam Al-Qur'an tidak bertujuan untuk menyakralkan bahasa itu, melainkan tujuannya adalah untuk membuat wahyu yang bernama Al-Qur'an menjadi dapat dimengerti oleh Rasulullah dan pengikutnya. Mengenai masalah metodologis dalam penafsiran Al-Qur'an, ia dengan gamblang mendukung metodologi langkah ganda yang diutarakan oleh Rahman. Mengingat kenyataan bahwa Al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab, maka ia juga menggunakan model hermeneutik untuk melengkapi metodologinya. Ia mengikhtisarkan model yang dianutnya sebagai berikut:

Semua ayat yang mengandung referensi apapun mengenai perempuan, secara terpisah atau bersamaan dengan laki-laki, dianalisis menggunakan metode tradisional yang disebut tafsir *Qur'an bi Qur'an* (penafsiran Al-Qur'an berdasarkan pada Al-Qur'an itu sendiri). Akan tetapi, di sini saya akan menguraikan istilah-istilah khusus dalam metode ini: masing-masing ayat dianalisis berdasarkan: (1) konteksnya; (2) konteks pembahasan mengenai topik serupa dalam Al-Qur'an; (3) dalam konteks bahasa dan struktur sintaksis serupa yang digunakan di bagian lain dalam Al-Qur'an; (4) dalam konteks prinsip-prinsip utama Al-Qur'an; dan (5) dalam konteks *weltanschauung* Qur'ani (Wadud, 1999:5).

Wadud berpendapat bahwa, di satu sisi, model hermeneutika itu bermanfaat karena bahasa Arab yang digunakan dalam Al-Qur'an membuat kitab itu dapat dipahami oleh Rasulullah dan pengikutnya di tanah Arab. Bahasa Arab merupakan bahasa yang spesifik gender dan layaknya bahasa spesifik gender lainnya, bahasa Arab juga menciptakan *prior text* (makna tekstual) untuk para penutur bahasa itu, artinya semua benda digolongkan sebagai maskulin atau feminin, laki-laki atau perempuan, untuk tujuan gramatikal. Bahasa-bahasa yang tidak spesifik gender (seperti bahasa Indonesia, Inggris, dan lainnya) tidak memiliki *prior text* yang sama dengan bahasa Arab. Karenanya, dengan menerapkan pendekatan hermeneutika, Wadud percaya bahwa beberapa masalah—yang disebabkan oleh struktur gramatikal bahasa Arab—dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang perempuan dapat dipecahkan.

Pemikiran-pemikiran Rahman dan Wadud sebagian besar diperkenalkan kepada warga Muhammadiyah oleh Amin Abdullah, Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam pada 1995–2000 (Abdullah, 1995) dan oleh Siti Ruhaini Dzuhayatin, seorang feminis Nasyiah yang akan saya bahas di bab berikutnya. Abdullah dan Dzuhayatin diundang untuk memaparkan gagasan-gagasan mereka tentang metodologi dalam menafsirkan Al-Qur'an—sebuah gagasan yang mereka anggap sebagai kelangsungan dari pemikiran Rahman—dalam berbagai diskusi dan seminar yang diadakan oleh Nasyiah. Meski begitu, diskusi dan seminar di atas bukanlah satu-satunya sarana untuk menyebarkan pengetahuan tentang gagasan-gagasan Rahman dan Wadud kepada para anggota Nasyiah. Banyak anggota Nasyiah merupakan mahasiswa atau lulusan dari Universitas Islam Negeri (UIN), sebuah lembaga pendidikan yang di sana buku-buku Rahman dan Wadud menjadi sumber-sumber populer yang marak didiskusikan, sedangkan para anggota Nasyiah lainnya yang tidak dididik di UIN juga dapat mengakses buku-buku dan mengikuti diskusi yang di dalamnya pemikiran mereka dianalisis. Dalam kajian ini analisis saya mengenai usaha-usaha Nasyiah dalam menafsirkan ajaran-ajaran etika Qur'ani berkenaan dengan persoalan perempuan akan dibingkai berdasarkan pendekatan-pendekatan yang digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an yang diikhtisarkan di atas.

Gagasan ijtihad merupakan konsep kunci dalam memahami perbedaan praktik atau pelaksanaan ajaran-ajaran Islam yang ditunjukkan oleh masyarakat Muslim di seluruh penjuru muka bumi. Organisasi Islam, seperti Nasyiah, telah merevisi pemahamannya akan pesan-pesan Islam berdasarkan lingkup penerapan ijtihad demi menemukan penafsiran teks-teks Qur'ani yang lebih baik. Dengan begitu, penerapan perspektif gender adalah sesuatu yang menguntungkan bagi Nasyiah, baginya penerapan perspektif

itu dapat memberi keuntungan dalam menyoroti bagaimana Islam menilai dan menghormati perempuan. Bagian-bagian berikutnya dalam buku ini akan menunjukkan bagaimana di dunia Islam gagasan ijtihad ini diterapkan oleh agen-agen sosial yang berbeda untuk tujuan-tujuan yang berbeda pula.

Membangun Teori Feminisme dalam Masyarakat Muslim

Feminisme, baik sebagai wacana dalam tataran akademis dan intelektual ataupun sebagai pergerakan sosial, menjadi ihwal yang paling sering diperdebatkan dan menjelma menjadi pergerakan yang luas pada abad XX. Kita dapat dengan mudah mengamati berbagai pengaruh feminisme yang berhasil menembus hampir seluruh bidang kehidupan di Barat dan juga diseluruh dunia—yaitu bidang sosial, politik, keagamaan, dan budaya. Sebagai definisi dasar, dapatlah dikatakan feminisme percaya bahwa perempuan—karena mereka berkelamin *perempuan*—diperlakukan secara tidak adil dalam masyarakat yang memihak urusan dan perspektif laki-laki, sehingga feminisme berusaha mengubah keadaan ini agar dapat mewujudkan kesetaraan dua jenis kelamin (Gamble, 2001:vii). Memang benar, sebagai konsep teoretis ketika feminisme menjawab pertanyaan “mengapa dan bagaimana”, ia menunjukkan beberapa gagasan yang mendorong perkembangan berbagai macam arus ideologi yang kontroversial. Beragamnya jenis feminisme dalam konteks budaya kemungkinan sama beragamnya dengan pengaruh-pengaruh yang dibawanya kepada masyarakat tertentu.

Dibandingkan dengan ranah kajian lain yang berkembang di Barat—seperti teknologi informasi, kedokteran, dan ekonomi—bidang kajian feminisme belum diterima dan terinternalisasikan dengan mudah di alam yang kita sebut sebagai Dunia Ketiga; pun begitu, bukan berarti masyarakat di Dunia Ketiga tidak memiliki kesadaran feminisme. Selain itu, ada juga beberapa stereotipe dan prasangka yang menyertai penyebaran feminisme ke Dunia Ketiga (Afshar, 1996; Jayawardena, 1986), dan khususnya di masyarakat-masyarakat Muslim, sejak akhir abad XIX (Karam, 1998).

Banyak teori yang menjelaskan mengapa feminisme menjadi permasalahan kontroversial di banyak tempat di dunia. Salah satu teori yang paling populer adalah bahwa feminisme merupakan *alien*, yaitu konsep asing yang diimpor dari filsafat dan ideologi Barat yang mungkin menyertakan elemen-elemen destruktif kepada—atau yang tidak sesuai dengan—kebudayaan dan norma-norma pribumi (Jayawardena, 1986:3). Syak wasangka semacam itu dapat diamati di sepanjang perjalanan sejarah. Kebanyakan negara-negara berkembang yang dihuni oleh masyarakat Muslim

pernah memiliki hubungan yang unik dan ambigu dengan negara-negara Barat di sepanjang sejarah mereka. Kontak antara Timur dan Barat sejak kemunculan kekhalifahan Islam di awal abad VIII berkisar antara perdamaian dan perselisihan, dan hubungan antarkeduanya sering kali dipengaruhi oleh rasa saling takut dan bermusuhan satu sama lain. Selain itu, di negara-negara Timur itu—yang pernah merasakan sengsaranya hidup di bawah kolonialisme Barat—tumbuh perlawanan terhadap, atau prasangka terhadap, kolonisasi budaya. Perlawanan atau prasangka semacam itu memengaruhi perkembangan feminisme sebagai sebuah pergerakan intelektual dan/atau sosial di kawasan-kawasan itu. Banyak otoritas keagamaan di negara-negara Timur Tengah yang bahkan menegaskan bahwa pergulatan dengan feminisme dapat menyebabkan seseorang mengkhianati kebudayaan dan agama orang itu sendiri (Karam, 1998:191–193; Kazemzadeh, 2002:17).

Karena mereka menghadapi kendala besar dalam hal budaya dan keagamaan, banyak ilmuwan dan aktivis feminis Muslim berupaya menyesuaikan diri dalam mengembangkan wacana keperempuanan di dalam lingkungan semacam itu. Dalam penelitiannya mengenai pergerakan perempuan di Mesir, Azza M Karam (1998:233–248) menemukan bahwa beberapa feminis Muslim menggunakan sumber-sumber dan istilah-istilah islami demi memajukan gagasan-gagasan mereka. Selain beberapa Muslim yang mengembangkan agenda feminis yang berdasar pada sumber-sumber sekuler, Karam mendapati adanya dua kelompok lain yang dengan sengaja menggunakan dalil-dalil Islam: kelompok *pertama*, ia klasifikasikan sebagai kaum feminis islamis (*Islamist feminist*), dan kelompok *kedua* sebagai kaum feminisme Muslim (*Muslim feminist*). Feminisme islamis menolak istilah *feminisme* dan juga menolak seruan kaum feminis Barat akan kesetaraan total antara laki-laki dan perempuan. Bagi para pendukung *feminisme islamis*, satu-satunya tujuan hanyalah masyarakat yang islami, yaitu masyarakat yang mempromosikan pengakuan dan penghormatan terhadap perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Selain itu mereka juga mendorong kompatibilitas antara dua jenis kelamin tersebut—alih-alih persaingan antar keduanya—yang mereka klaim sebagai sebuah keadaan yang dicita-citakan oleh Al-Qur'an dan hadis. Bagi kaum feminis islamis, pengetahuan dan kemampuan perempuan dalam mengelola rumah tangga dan membesarkan anak adalah lebih penting ketimbang karier atau profesi mereka di luar rumah. Sebaliknya, kelompok dua yaitu kaum *feminis Muslim*, juga menggunakan Al-Qur'an dan hadis dan berpendapat bahwa wacana mengenai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan adalah valid dalam Islam. Berbeda dari kaum feminis islamis yang bersikeras melaksanakan perintah agama berdasar penafsiran harfiah,

kaum feminis Muslim bersedia mengkontekstualisasikan perintah-perintah Qur’ani. Banyak lembaga keagamaan di Mesir mencurigai bahwa kelompok feminis Muslim ini mengancam tradisi agama yang telah berlangsung secara turun-temurun.

Di Indonesia, terdapat tanggapan yang berbeda terhadap feminisme. Sikap ambigu terhadap gagasan-gagasan feminisme sebagian besar mengemuka pada ranah sosial, politik, dan pelestarian nilai budaya, alih-alih dalam ranah keagamaan. Pergerakan perempuan yang menyampaikan ajaran-ajaran feminisme mulai muncul di Indonesia pada awal abad XX seiring sejalan dengan perjuangan kemerdekaan Indonesia. Dapat dikatakan bahwa feminisme Indonesia berkembang seiring dengan perubahan politik. Sayangnya, setelah Indonesia memperoleh kemerdekaannya, permasalahan mengenai hak-hak asasi perempuan dimanipulasi oleh pemerintah. Faktanya negara mengendalikan dan mengabaikan permasalahan itu selama lebih dari setengah abad (Suryakusuma, 1996; Wieringa, 1988:69–89) kecuali—meski masih dapat diperdebatkan—pada dekade 1950-an (Martyn, 2005). Oleh karena itu, kaum feminis Indonesia kontemporer banyak mencurahkan usaha mereka dalam melawan ideologi gender [resmi] negara yang menjajah kaum perempuan. Mereka berjuang dengan cara mendorong wacana baru mengenai hak-hak asasi perempuan dan kepentingan gender melalui pembentukan lembaga swadaya masyarakat (LSM—sebagaimana nanti akan dibahas lebih lanjut di Bab II). Bagian berikutnya dikhususkan untuk mengikhtisarkan perdebatan ilmiah mengenai kepentingan gender, karena konseptualisasi hal ini memiliki dampak besar terhadap bagaimana pergerakan dan organisasi perempuan dikategorikan atau diklasifikasi.

Memetakan Konsep Kepentingan Gender

Terdapat banyak teori pemetaan konsep kepentingan gender yang berkembang dewasa ini. Pengenalan gender sebagai sebuah perspektif—para ilmuwan feminislah yang mengenalkan perspektif itu—merupakan sumbangan besar bagi ilmu sosial yang mendorong pengakuan dan penyusunan teori penyebab dan sifat hubungan sosial yang timpang antara laki-laki dan perempuan. West dan Fenstermaker (1993:151) menyoroti perlunya membuat pembedaan analitis tentang konsep jenis kelamin, yaitu jenis kelamin sebagai sebuah kategori dan gender. Mereka melihat jenis kelamin (*sex*) sebagai *istilah* yang menunjukkan adanya klasifikasi biologis—yaitu perempuan atau laki-laki; jenis kelamin sebagai *kategori* digunakan untuk membedakan apakah seseorang itu perempuan atau laki-laki; dan

gender menandakan konsepsi normatif mengenai sifat keperempuanan atau kelaki-lakian yang dibentuk oleh budaya atau masyarakat. Oleh karenanya, tidak seperti identitas seksual yang ditentukan oleh faktor-faktor anatomis, hormonal, dan kromosomal, internalisasi identitas gender (maskulinitas dan feminitas) pun tercapai melalui proses-proses interaktif sosial dan budaya. Sebagai konsekuensi penggunaan pembedaan jenis kelamin dan gender secara teoretis dalam memetakan konsep kepentingan perempuan, kita perlu mempertimbangkan gender ketika kita sedang membahas kepentingan perempuan, karena perempuan bukanlah sekadar makhluk dengan identitas seksual (yaitu perempuan dalam artian jenis kelamin), namun mereka juga diharapkan [dapat] menjadi seseorang yang bergender feminin juga.

Konsep kepentingan gender perempuan mulai mengemuka dalam perdebatan ilmiah ketika di situ kesadaran gender yang lebih baik mulai terangkat. Sehingga banyak permasalahan mengenai perempuan dapat ditangani dengan cara melihat realitas perempuan tanpa penilaian kritis terhadap interaksi sosial, politik, dan kultural lainnya—seperti halnya hubungan kekuasaan antara perempuan dan laki-laki—yang dapat membantu dalam memperbaiki kedudukan perempuan yang terpinggirkan dalam masyarakat (Wieringa, 1998:3). Maxine Molyneux mengutarakan argumen yang mirip dengan yang pernah disuarakan oleh Wieringa ketika ia menyusun teori mengenai kepentingan perempuan dalam konteks pergerakan perempuan di dunia. Molyneux berpendapat bahwa “... jenis kelamin sendiri bukan merupakan sebuah dasar yang cukup untuk mengandaikan kepentingan bersama perempuan,” sebaliknya Molyneux mengusulkan bahwa kepentingan perempuan haruslah dilihat sebagai “... sesuatu yang dibentuk secara historis dan kultural, dan mencerminkan—namun tidak dapat disederhanakan menjadi—penempatan dan prioritas sosial dari kelompok perempuan tertentu;... dan juga dilihat sebagai sesuatu yang dibentuk secara politis dan diskursif” (1998:231). Dua penulis di atas jelas menyoroti bahwa masih ada banyak masalah yang harus dipikirkan ketika berurusan dengan kepentingan gender perempuan, termasuk mempertanyakan aktor-aktor sosial yang merumuskan kepentingan perempuan, dan bagaimana kepentingan perempuan itu dirumuskan, sembari juga meneliti argumen-argumen yang menjadi dasar bagi perumusan kepentingan perempuan (Molyneux, 1998:231). Pengakuan sosial dan kultural serta perlakuan terhadap perempuan—maupun juga konteks-konteks sosial politik di sekitar perempuan—memainkan peranan penting dalam menentukan jenis wacana kepentingan gender perempuan yang dihasilkan oleh ruang dan waktu tertentu.

Lebih lanjut, Molyneux mengusulkan dua istilah yang berbeda, yaitu *praktis* dan *strategis*; dan dari dua istilah itulah kepentingan gender perempuan mungkin berasal. Menurutnya:

Kepentingan-kepentingan *praktis* adalah kepentingan yang berdasar pada kepuasan akan kebutuhan yang muncul dari penempatan perempuan dalam pembagian kerja sesuai dengan jenis kelamin, [sedangkan] kepentingan-kepentingan *strategis* adalah kepentingan yang terdiri dari berbagai tuntutan untuk mengubah hubungan sosial dalam rangka memperbaiki kedudukan perempuan dan mengamankan reposisi perempuan dalam susunan gender dan di dalam masyarakat banyak dengan lebih langgeng (Molyneux, 1998:232).

Ketika mengusulkan perbedaan antara kepentingan *praktis* dan *strategis*, Molyneux mengakui bahwa perumusan kepentingan-kepentingan semacam itu sangatlah berhubungan dengan wacana-wacana sosial dan politik lain yang dipertentangkan di ranah publik oleh berbagai aktor yang berbeda, dan kepentingan-kepentingan itu selalu dikaitkan dengan pembentukan identitas perempuan. Itu berarti bahwa tidak ada kepentingan-kepentingan objektif perempuan yang dapat diketahui di muka. Definisi mengenai kepentingan gender perempuan harus "... mempertimbangkan kapasitas untuk bertindak (*agency*) dan subjektivitasnya, namun harus dipahami pula bahwasanya kepentingan-kepentingan itu dirumuskan dalam konteks-konteks pasti yang memengaruhi cara kemampuan dalam bertindak dan pilihan diterapkan" (Molyneux, 1998:233). Dengan menerapkan teori hubungan antara perumusan kepentingan gender perempuan dan pembentukan identitas perempuan, di sini saya meneliti bagaimana pergeseran identitas Nasyyah (di zaman ketika ia telah memperoleh status otonomi) memengaruhi fokus organisasi itu dalam merumuskan dan memuliakan kepentingan gender perempuan.

Dalam konteks keindonesiaan, perdebatan konsep kepentingan gender digalang oleh Saskia Wieringa (1995; 1998)—sebagaimana yang telah dengan singkat diikhtisarkan sebelumnya—dan oleh Darmiyanti Mukhtar (1999) melalui penelitiannya tentang pergerakan perempuan kontemporer di Indonesia. Menurut penelitian Mukhtar (1999:113–114), cara terbaik untuk memetakan kepentingan gender—yaitu kepentingan yang diperjuangkan oleh LSM-LSM perempuan kontemporer di Indonesia adalah—dengan menggunakan istilah *organisasi perempuan* dan *organisasi wanita*.¹

¹ *Wanita* dalam bahasa Sanskerta berarti 'seseorang yang diinginkan dan ditaklukkan'. Sementara itu kata *perempuan* berasal dari kata *empu* yang berarti 'seseorang yang terhormat dan dinamis.' Sementara kata *wanita* mengkonotasikan perempuan dengan kepasifannya, kata *perempuan* menyampaikan makna bahwa perempuan merupakan subjek yang aktif (Mukhtar, 1999: 60–62).

Menurut Mukhtar, perbedaan antara dua jenis organisasi di atas dapat dilihat dari ideologi, visi, dan strateginya. Jika kita menggunakan skema konseptual karya Molyneux (1986), maka kategori *organisasi perempuan* menunjukkan bahwa LSM itu lebih fokus pada *kepentingan gender strategis*, sementara *organisasi wanita* menekankan kepada *kepentingan gender praktis*. Dalam kategori yang dibuatnya, Molyneux menjelaskan bahwa kepentingan gender praktis fokus kepada perbaikan kualitas hidup praktis perempuan pribumi, seperti penyediaan bantuan kesehatan yang lebih murah, perlindungan, pendidikan, dan perawatan anak. Sementara itu, kepentingan gender strategis dikembangkan oleh pergerakan yang didasari oleh sebuah analisis mendalam mengenai keterjajahan perempuan, yang menghasilkan strategi-strategi untuk memberantas masalah itu. Salah satu strategi paling nyata yang ditujukan untuk memperbaiki dan mengadvokasi status dan kedudukan perempuan adalah strategi pembaruan hukum. Bagaimanapun, teori Molyneux dikritik oleh Saskia Wieringa (1995:36–37) karena teori itu tidak mampu menjelaskan tiga pertanyaan fundamental ketika mendefinisikan ihwal kepentingan, yaitu (1) kepentingan siapa; (2) siapa yang menetapkan kepentingan itu; (3) apa perbedaan antara kepentingan gender praktis dan kepentingan gender strategis dalam tataran empiris. Ia juga mengkritik pendekatan kaum feminis lain yang menyamaratakan kepentingan perempuan sebagai kepentingan yang homogen. Kemungkinan lain, dalam penelitiannya mengenai Gerwani (salah satu pergerakan perempuan yang paling berpengaruh di Indonesia pada masa Orde Lama), Wieringa mengusulkan sebuah istilah umum, yaitu *kepentingan gender perempuan* (1995:37).

Setelah menyajikan sebuah ikhtisar singkat mengenai bagaimana para ilmuwan menyusun teori gender dan pengumpulan perempuan Muslim dengan feminisme di negara-negara dengan jumlah penduduk Muslim terbanyak, saya penasaran apakah teori-teori itu dapat dikatakan mumpuni untuk memahami dan menjelaskan wacana gender yang dikembangkan dalam lingkup Nasyiah. Meskipun Karam, Molyneux, Wieringa, dan Mukhtar cenderung fokus pada penyusunan teori *konteks* atau *ideologi* kelompok, namun saya mendapati bahwa teori-teori mereka dapat dimanfaatkan untuk menemukan dan membandingkan kontur gagasan feminis yang dikembangkan oleh Nasyiah. Skema konseptual Karam tentang feminisme islamis, feminisme Muslim, dan feminisme sekuler untuk menjelaskan perbedaan jalur yang diambil oleh perempuan Muslim Mesir dalam memajukan dan mengkonseptualisasikan kepentingan gender perempuan akan berguna untuk menempatkan pembahasan mengenai percobaan Nasyiah dengan perspektif gender dalam menafsirkan ajaran-ajaran Islam

terkait perempuan. Juga penting untuk diingat apakah kategori khusus yang diberikan oleh Mukhtar, yaitu *organisasi wanita* dan *organisasi perempuan*, akan sesuai dengan penjelasan mengenai karakter organisasi Nasyah. Berangkat dari titik mula teoretis ini, saya memperluas analisis mengenai cara Nasyah mengembangkan wacana gendernya dengan meneliti hubungan antara modal dan sumber daya organisasi yang dimiliki oleh Nasyah.

Perempuan Indonesia Berorganisasi: politik untuk memajukan kepentingan

Karena sebagian besar ilmuwan feminisme setuju bahwa istilah akan selalu dipertarungkan, maka wajar jika kita berharap istilah itu tidak hanya memiliki makna tunggal bagi semua orang di ruang dan waktu tertentu. Sebagai pisau analisis, feminisme dimanfaatkan oleh berbagai agen dalam perjuangan sosial dalam konteks sosial-historis. Dalam kasus Indonesia, konsep feminisme memang benar digunakan oleh pihak-pihak yang berbeda untuk berbagai macam tujuan, bahkan oleh pihak yang berseberangan. Feminisme sosialis ditumbuhkembangkan oleh organisasi perempuan yang berafiliasi dengan Partai Komunis Indonesia (PKI), yaitu Gerakan Wanita Indonesia (Gerwani), selama 1950-an dan awal 1960-an, dan cukup berpengaruh dalam perjuangan politik perempuan di masa itu. Gerwani segera dilarang oleh rezim Orde Baru, yang mulai berkuasa pada 1966 dan menilai organisasi itu sebagai organisasi yang tidak bermoral dan bertentangan dengan kodrat perempuan (Wieringa, 1988). Secara politis, feminisme merupakan pemikiran yang disingkirkan selama hampir dua puluh tahun selama masa Orde Baru. Feminisme memperoleh kembali pengakuan sebagai disiplin ilmu (*body of knowledge*) dan pergerakan sosial di akhir 1980-an, ketika Indonesia ditekan oleh dunia internasional dan proses demokratisasi sedang digairahkan—sebagaimana yang akan dijelaskan lebih lanjut di Bab II.

Sebelum Orde Baru, organisasi perempuan yang paling berpengaruh (baik dalam arena politik maupun sosial) dan memiliki keanggotaan yang luas dikenal sebagai *organisasi massa*. Beberapa organisasi-organisasi semacam itu di antaranya adalah organisasi sekuler seperti Gerwani dan Perwari, dan organisasi Muslim: 'Aisyiyah, Nasyah, Muslimat NU, Fatayat NU. Mendapati bahwa organisasi-organisasi perempuan dengan basis massa yang besar tersebut ditundukkan oleh kontrol ketat rezim Orde Baru melalui Undang-Undang Keormasan No. 8 tahun 1985 (Bourchier dan Hadiz, 2003:112–114), banyak aktivis muda perempuan tidak puas dengan keadaan itu. Para aktivis perempuan muda itu berupaya membentuk sebuah kelompok perempuan

dengan *genre* alternatif: lembaga skala kecil, lembaga independen yang diprakarsai sendiri yang dikenal sebagai *lembaga swadaya masyarakat* yang berada di luar cakupan hukum negara (Mukhtar, 1999:131–132).

Tidak seperti organisasi massa yang mengklaim keanggotaan yang luas dan melaksanakan program-program yang luas cakupannya, LSM-LSM itu biasanya fokus pada permasalahan-permasalahan tertentu, seperti permasalahan perempuan, hak-hak atas tanah, kemiskinan di perkotaan, kesehatan reproduksi perempuan, dan kekerasan dalam rumah tangga, dengan lingkup yang terbatas (dalam hal ruang dan target audiensinya) (Mukhtar, 1999:104–113). Sebagai kelompok alternatif yang dibentuk untuk menyalurkan kepentingan politik maupun aspirasi gender perempuan, bentuk organisasi jenis baru ini kemudian lebih disukai oleh para aktivis. LSM pun populer di awal 1980-an sebagai bentuk upaya menggantikan organisasi nonpemerintah (*ornop*—terjemahan langsung dari *non-governmental organization*), sebuah istilah yang mungkin dapat juga ditafsirkan sebagai “antipemerintah”. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Mukhtar mengklasifikasikan LSM-LSM perempuan yang baru lahir pada 1980-an dan 1990-an dalam dua kategori: jenis *LSM wanita* dan *LSM perempuan*. Kelahiran kebanyakan LSM wanita didorong oleh menjamurnya proyek-proyek yang menghasilkan pemasukan finansial yang dijalankan dengan cara kerja sama antara pemerintah Indonesia dan pihak-pihak penyandang dana internasional (yang pada saat itu sedang meningkatkan jaringan mereka di Indonesia) (Mukhtar, 1999:60–62). Sebaliknya, LSM perempuan mencurahkan sebagian besar energinya untuk dengan lebih bersemangat mengkampanyekan hak-hak asasi perempuan dengan cara melibatkan perempuan dalam organisasi. Beberapa LSM perempuan juga mengurus persoalan perempuan melalui sarana-sarana dan strategi-strategi politis; mereka mendesak negara agar menciptakan kebijakan-kebijakan yang lebih bersahabat dengan perempuan.

Ketika rezim Orde Baru melarang politik kampus pada 1980-an, para mahasiswa Indonesia menjadi putus asa. Dilihat dari kacamata sejarah, universitas merupakan tempat yang penting dan telah lama menjadi ladang bagi perkembangan politik nasional Indonesia sejak masa prakemerdekaan. Alih-alih membungkam suara politik mahasiswa, kebijakan normalisasi kampus justru memicu perkembangan berbagai kelompok diskusi atau kelompok studi (atau kajian) sebagai saluran alternatif untuk menumbuhkembangkan aktivisme sosial, politik, dan aspirasional (Aspinall, 1999). LSM perempuan, sebagaimana yang ditemukan Mukhtar (1999:104), mulanya memiliki hubungan yang dekat dengan kelompok-kelompok studi

dan diskusi itu. Banyak LSM perempuan yang berevolusi dari kelompok-kelompok studi dan diskusi.

Fenomena menjamurnya LSM perempuan dapat juga dihubungkan dengan tumbuhnya kesadaran feminisme di kalangan para aktivis perempuan pada 1990-an. Selain itu faktor-faktor eksternal juga turut menyuburkan pertumbuhan pemikiran feminisme di kalangan para aktivis dan intelektual perempuan Indonesia, seperti tersedianya dana besar yang diberikan oleh pihak-pihak asing kepada organisasi-organisasi perempuan sehingga organisasi-organisasi itu dapat mengadakan pelatihan yang mengangkat isu kesadaran dan analisis gender. Selain itu pengaruh berbagai konferensi hak-hak asasi perempuan dalam tingkatan regional maupun internasional, misalnya Konferensi Hak Asasi Manusia di Wina pada 1993, Konferensi Kependudukan di Kairo pada 1994, dan Konferensi Perempuan di Beijing pada 1995 (Mukhar, 1999:80–82) juga turut menyuburkan perkembangan pemikiran feminisme.

Dengan demikian, jelaslah bahwa organisasi perempuan kontemporer di Indonesia mengembangkan berbagai strategi dan taktik yang berbeda untuk mengatasi perubahan ketegangan sosial-politik, dan keadaan dari waktu ke waktu. Ada [juga] tekanan-tekanan politik yang datang dari berbagai penjur (baik internasional, nasional, maupun juga internal) yang memaksa mereka untuk menyesuaikan diri dan, dalam beberapa kasus, merekonstruksi watak organisasi mereka—sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Singkatnya, perempuan Indonesia—sadar maupun tidak—telah berpolitik melalui organisasi mereka.

Organisasi pada dasarnya diciptakan oleh sekumpulan orang yang memiliki semacam kepentingan bersama atau tujuan yang serupa. Mereka percaya bahwa dengan bekerja sama maka mereka dapat melayani kepentingan mereka dengan lebih baik ketimbang bekerja sendirian. Namun demikian, bukan berarti dengan bergabung dalam sebuah organisasi maka kepentingan dan harapan pribadi seseorang menjadi berkurang atau sepenuhnya melebur menjadi kepentingan kelompok. Bacharach dan Lawler (1998:69) percaya bahwa, dilihat dari sudut pandang politik, organisasi merupakan "... arena yang di dalamnya para aktor saling bergantung satu sama lain; mereka sengaja bergabung dan memperhitungkan aksi-aksi aktual dan prospektif dari pihak lain yang berada di dalam dan luar organisasi." Saya menemukan bahwa konseptualisasi politik suatu organisasi bermanfaat untuk penelitian yang saya lakukan terhadap perubahan pernyataan misi, struktur, strategi, dan kebijakan yang ditunjukkan oleh Nasyyah—yang akan dipaparkan di bab berikutnya.

Pengambilan sikap politik sehubungan dengan kepentingan gender bukanlah taktik yang secara eksklusif diambil oleh LSM perempuan. Fatayat NU dari Yogyakarta (sayap perempuan muda dari Nahdlatul Ulama [NU]) mengambil langkah politis yang penting ketika aspirasi gendernya dihalangi oleh NU. Sebagai kendaraan alternatif, Fatayat NU Yogyakarta mengembangkan organisasi satelit dalam bentuk yayasan skala kecil, yaitu Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF), untuk melayani kepentingan gender perempuan yang spesifik dan belum disahkan dan diakomodir oleh organisasi “ayah”nya (NU). Meski begitu, keinginan Fatayat NU untuk memelihara hubungan [baik] dengan NU—kendati konflik yang pernah mereka rasakan—menunjukkan bahwa organisasi perempuan muda itu sampai batas tertentu masih bergantung atau melekat pada organisasi utamanya. Fenomena serupa juga dapat ditemukan pada kelompok-kelompok perempuan skala kecil yang dikenal sebagai LSM, sebagaimana yang diamati oleh Mukhtar (1999:140–141) yang berujung kepada perpecahan sejumlah kelompok itu sendiri.

Lebih lanjut, Bacharach dan Lawler (1998:69) mendefinisikan politik organisasi sebagai “... usaha individual maupun kelompok dalam sebuah organisasi untuk mengerahkan dukungan atau melawan strategi-strategi, kebijakan, atau praktik organisatoris yang telah mereka pancangkan atau minati” dapat membantu usaha saya dalam mengamati dinamika politik Nasyah, khususnya dalam perkembangan ideologi, strategi, dan kebijakannya yang secara langsung memengaruhi wacana gender dalam organisasi. Dengan menggunakan konsep ini, maka jelas bahwa keberpihakan para aktor individu dan kelompok dalam organisasi merupakan elemen-elemen kunci dalam perubahan organisasi, dan perilaku organisasi mereka memang sengaja dibuat untuk memengaruhi performa dan kebijakan kelompok terkait. Pada banyak organisasi massa perempuan Indonesia terdapat ciri-ciri khusus, dan berbagai tingkat keterlibatan dalam proses politik semacam itu, seperti yang terdapat dalam Nasyah dan LSM perempuan skala kecil; hal itu akan saya bahas di bab berikutnya.

Kajian yang dilakukan Mukhtar (1999:132) menunjukkan bahwa banyak LSM yang—jika dibandingkan dengan organisasi massa—kekuatannya lebih terpusat; kekuatan itu digenggam segelintir orang, khususnya para pendiri dan anggota dewan. Mereka yang melaksanakan aktivitas harian organisasi jarang berperan dalam proses pembuatan keputusan. Dalam organisasi massa seperti ‘Aisyiyah, Fatayat Muslimat NU, dan Nasyah, NU keadaannya berbeda. Karena mereka menuntut perekrutan anggota yang lebih luas dan

keanggotaan yang lebih besar. Organisasi-organisasi itu sebagian besar memiliki banyak lapisan struktural yang masing-masing memiliki wewenang (dalam batas tertentu) sehingga dapat mencegah dominasi pimpinan pusat atas semua urusan dan keputusan dalam organisasi. Organisasi-organisasi perempuan itu memiliki struktur kepemimpinan hierarkisnya masing-masing, struktur itu menghubungkan tingkat pusat atau nasional dengan tingkat pedusunan (Marcoes-Natsir, 2002). Dalam organisasi massa semacam itu, pembagian kekuasaannya lebih kompleks ketimbang yang ada di LSM yang notabene skalanya lebih kecil. Sudah barang tentu, cara-cara pembuatan keputusan organisasi dan pelaksanaannya di masing-masing organisasi-organisasi massa berbeda juga dengan yang berlaku dalam LSM. Dalam hal yang berhubungan dengan penanganan permasalahan-permasalahan gender kontemporer, para perempuan di LSM sepertinya lebih responsif dan progresif; dalam artian mereka menyuarakan tanggapannya dengan lebih cepat ketimbang perempuan yang berkecimpung dalam organisasi massa. Selain itu, karena mereka biasanya mencurahkan perhatian kepada bidang tertentu dalam isu perempuan, maka para perempuan di LSM cenderung dapat menggali masalah tersebut secara lebih dalam.

Tidak seperti organisasi massa perempuan lainnya (seperti 'Aisyiyah, Muslimat NU, Nasyiah dan Fatayat NU) yang secara kultural memiliki kesempatan yang lebih baik untuk dapat merangkul audiens perempuan yang lebih besar, LSM perempuan tidak memiliki kemampuan semacam itu. Untuk menyampaikan pesan-pesan mereka dan mendapatkan dukungan dari khalayak, mereka menggunakan media massa, seperti pamflet, koran, radio, dan televisi. LSM perempuan itu juga mulai membentuk berbagai macam koalisi atau aliansi yang dapat dimasuki oleh organisasi jenis apapun selama mereka memiliki perhatian yang sama. Koalisi berdasar pada isu semacam itu menjadi lebih terlihat pada 1990-an, setelah sebelumnya absen selama tiga puluh tahun sejak dimulainya rezim Orde Baru pada pertengahan 1960-an.

Banyak koalisi dan aliansi yang muncul pada 1990-an sifatnya tidak pasti dan sementara; pertukaran keanggotaan adalah kebiasaan umum, komitmen jangka panjang tidak disoroti, dan kultur informalitas pun diterapkan. Menurut kajian Mukhtar (1999:137–142), koalisi yang dikembangkan oleh organisasi-organisasi perempuan sejak 1980-an tidak cukup kuat untuk dapat menjadi kelompok penekan yang solid di arena politik. Dua faktor penting yang ditengarai Mukhtar sebagai penyebab kerapuhan adalah *dana* yang datang dari luar negeri dan *sentimen anti-Jakarta* yang ditunjukkan oleh LSM lokal. Koalisi yang digalang oleh pihak-pihak asing—seperti Jaringan Nasional untuk Kestaraan Gender

yang dibentuk pada 1993, dan Jaringan Pendidikan Pemilih untuk Rakyat yang dibentuk pada 1999—gagal mengonsolidasikan para anggotanya. Sentimen anti-Jakarta lahir dari persepsi LSM “pinggiran” karena mereka menganggap bahwa LSM yang berbasis di Jakarta mendominasi berbagai sumber daya organisasi, mulai dari informasi hingga dana dan enggan membaginya dengan LSM lokal.

Sebagai sebuah organisasi putri Islam, Nasyiah terlibat dalam sejumlah koalisi dan menerima bantuan dana dari pihak asing. Membangun koalisi dan jaringan jelas merupakan sebuah langkah politik penting yang diambil oleh LSM perempuan dan juga Nasyiah. Oleh karenanya, penting untuk lebih lanjut mencari tahu dengan siapa dan untuk tujuan apa Nasyiah membangun aliansi organisatoris. Sebagaimana yang akan saya bahas di bab berikutnya.

Kesimpulan

Dalam bab ini telah dijelaskan skema interdisipliner yang di situ analisis saya mengenai wacana gender yang dikembangkan oleh Nasyiah dikontekstualisasikan. Keberpihakan Nasyiah kepada tujuan-tujuan Islam secara eksplisit menunjukkan bahwa nilai-nilai Islam akan terus menjadi sumber utama bagi artikulasi kaum perempuan ideal yang diusahakannya dan masalah gender lainnya secara umum. Telah ditunjukkan bahwa gagasan ijtihad adalah hal yang penting dalam upaya mencari nilai-nilai Islam yang otentik. Cara bagaimana Al-Qur’an dan hadis dipelajari, dibaca, dan dipahami oleh orang atau suatu organisasi akan menentukan hasil akhir yang dapat tercapai. Para ilmuwan kajian Islam kontemporer, seperti Fazlur Rahman dan Amina Wadud contohnya, telah memperkenalkan pendekatan kontekstual dan hermeneutikal untuk menafsirkan Al-Qur’an dan hadis. Dua penulis tersebut sangat memengaruhi perkembangan feminisme ilmiah di Indonesia sejak awal 1990-an.

Berangkat dari anggapan yang menyatakan bahwa *hanya agamalah yang membentuk budaya dan perilaku organisasi Muslim*, kajian ini melihat dalam konteks yang lebih luas, yaitu masyarakat Muslim di luar Indonesia—yang pada kasus tertentu berbagi pengalaman pahit karena dahulu sama-sama hidup di bawah kolonialisme negara-negara Barat—untuk melacak pengaruhnya. Telah ditunjukkan sebelumnya bahwa pertumbuhan keilmuan feminis di Dunia Ketiga tidak semantap seperti yang terjadi di Barat. Kecurigaan dan prasangka menghantui perkembangan feminisme di Indonesia, pergolakan politik domestik menjadi katalisator

yang penting bagi kebangkitan sebuah *genre* yang berbeda dari kelompok-kelompok perempuan yang tertarik untuk mengkampanyekan masalah gender perempuan. Ideologi keperempuanan yang diusung negara dan kebijakan-kebijakan berikutnya senyatanya memengaruhi perilaku organisasi perempuan Indonesia. Bab-bab berikutnya dikhususkan untuk menjelaskan hubungan kompleks antara agama, kebijakan negara, dan perempuan di Indonesia di masa Orde Baru; yang dalam jangka waktu itulah saya menempatkan kajian mengenai Nasyiah ini.

BAB II

PERGERAKAN PEREMPUAN PADA AWAL REZIM ORDE BARU: Negara, Perubahan Sosial-Ekonomi, dan Agama

Tujuan bab ini adalah menggambarkan konteks sosial, ekonomi, politik maupun keagamaan yang di dalamnya kajian mengenai Nasyiah terbingkai. Bab ini juga menyelidiki bagaimana organisasi perempuan merespons perubahan keadaan sejak munculnya rezim Orde Baru. Dalam bab ini saya akan mengajukan argumen bahwa Nasyiah berhasil mengembangkan strategi-strategi dan mengambil tindakan-tindakan khusus dalam menghadapi politik gender Orde Baru, perubahan-perubahan sosial-ekonomi, dan menghadapi tren-tren wacana Islam dalam jangka waktu yang ditentukan. Kajian ini segaris dengan pernyataan Deniz Kandiyoti (1991:1–2) yang berpendapat bahwa tidaklah cukup untuk meneliti persoalan perempuan dalam masyarakat Muslim (seperti Indonesia) jika kita hanya fokus pada apa yang dikatakan oleh teks-teks Islam (Al-Qur'an, hadis, dan tafsir ulama mengenai dua teks tersebut) tentang perempuan. Peranan negara menjadi faktor yang kerap diabaikan dalam kajian feminisme di dunia Islam. Di sepanjang bab ini saya akan menunjukkan bahwa kebijakan negara tentang perempuan (di ranah sosial-ekonomi) sangat memengaruhi kehidupan warga Muslim pada umumnya, dan perempuan pada khususnya. Pengaruh-pengaruh itu dapat ditemukan dalam sejumlah aspek, cara, serta berbagai waktu yang berbeda dalam suasana dan intensitas yang berbeda pula.

Bab ini terdiri dari tiga bagian. *Bagian pertama* dikhususkan untuk mengulas hubungan antara pemerintah Orde Baru, Islam, dan perempuan. *Bagian dua* mengungkap bagaimana perubahan skala nasional maupun

global memengaruhi kehidupan perempuan dan bagaimana melalui berbagai pergerakan pada gilirannya perempuan Indonesia menghadapi perubahan-perubahan tersebut. Selain itu bagian ini juga mengulas kebijakan negara dalam memajukan kepentingan mereka. *Bagian ketiga* fokus kepada pergumulan perempuan Muslim dengan persoalan gender dari teori-teori kaum feminis dalam konteks Islam dan Indonesia.

Terdapat banyak definisi tentang negara yang digunakan oleh berbagai penulis yang berbeda. Untuk tujuan pembahasan mengenai pemerintahan Orde Baru di Indonesia dalam bab ini, saya mengambil definisi negara yang menurut Pierre James (1990:15). Istilah *negara* dalam artikel karya James berarti *pemerintah eksekutif, birokrasi, dan instrumen lain dari pemerintahan*. Definisi ini mengandung konsep yang sama seperti apa yang disebut oleh Michael van Legenberg sebagai *sistem negara*, yang dibentuk oleh *pemerintah eksekutif, militer, polisi, parlemen, birokrasi, dan mahkamah agung*.

Rezim Orde Baru di bawah Suharto terkenal dengan hubungan mesranya dengan ABRI (sekarang TNI). ABRI memang memainkan peran penting dalam perkembangan politik di Indonesia jauh sebelum Orde Baru mengambilalih kekuasaan pada pertengahan 1960-an. Fatah (1994) berpendapat bahwa selama masa Demokrasi Terpimpin-nya Sukarno, selain presiden dan PKI, militer merupakan salah satu pemegang kekuasaan yang penting di ranah sosial-politik. Naiknya rezim Orde Baru ke tampuk kekuasaan memberikan kesempatan bagi militer untuk dapat menjalankan peranan yang lebih besar berdasarkan atas sumbangan besarnya dalam menggagalkan kudeta PKI (kudeta yang masih merupakan dugaan semata). Setelah berhasil berperan sebagai “penyelamat” kesatuan nasional Indonesia dan ideologi negara (Pancasila) dari kerusakan yang dibawa oleh PKI, di bawah perlindungan Suharto ABRI menganggap bahwa sah jika mereka meminta perluasan peran hingga ke ranah administrasi sipil dan ekonomi. Militer dan birokrasi digunakan oleh rezim otoriter itu (baca: Orde Baru) sebagai sebuah instrumen yang efektif dalam mengendalikan kehidupan warga sipil, khususnya dalam bidang politik, yang di dalamnya hal-hal kekuasaan dan pembuatan keputusan menjadi sesuatu yang terpenting.

Hubungan antara Negara dengan Islam

Di sini perlu diberikan ulasan mengenai hubungan antara pemerintah dengan Islam di Indonesia, karena Nasyiah harus dilihat dalam konteks pergerakan Islam di Indonesia secara lebih luas. Meskipun Islam sudah selama berabad-abad menjadi unsur penting dalam masyarakat Indonesia, hubungannya dengan negara tidak selalu baik, harmonis, dan stabil

(Martono, 1968; Hadiz, 1992). Hubungan yang penuh konflik semacam itu, pada gilirannya memengaruhi kehidupan dan perjuangan warga Muslim pada umumnya; fenomena itu juga dapat diamati pada masa Orde Baru. Beberapa bulan setelah kudeta berdarah 30 September 1965 yang gagal—ketika ABRI di bawah komando Suharto mengambil langkah untuk melawan komunisme (atau yang diduga sebagai gerakan komunis)—dapat dianggap sebagai masa hubungan baik antara pemerintah baru Indonesia, yang diwakili oleh Suharto dan militer, dengan pergerakan Muslim. Di titik ini mereka bersatu dalam melaksanakan pembantaian di titik-titik tertentu dan menghapuskan jejak-jejak komunisme dari Indonesia meski adanya perbedaan alasan dan tujuan (Cribb, 2002).

Ketika Suharto dijadikan presiden sementara, banyak politisi Muslim merasa bahwa mereka berhak mendapatkan penghargaan dalam bentuk kekuasaan politik dalam rezim yang baru mengingat mereka sempat menjadi kelompok paling militan dalam memerangi musuh utama Indonesia, kaum komunis. Para politisi Muslim khususnya, menuntut rehabilitasi Masyumi yang dulu dilarang oleh mantan Presiden Sukarno (Mahendra, 1999). Namun kenyataannya, dengan mengikuti nasihat dari beberapa jenderal ABRI dengan latar belakang budaya Jawa yang kuat, Suharto bukan hanya menolak tuntutan warga Muslim untuk merehabilitasi Masyumi, melainkan juga mengambil langkah-langkah untuk secara bertahap melenyapkan kekuatan politik Islam, khususnya pengaruh bekas para pemimpin Masyumi selama tahun-tahun pertama kekuasaannya (Samson, 1985:165–170; Barton, 2002:8–9).

Segera setelah Suharto menjadi presiden, ia melarang para pemimpin Masyumi untuk memimpin partai politik Islam yang baru dibentuk, yaitu Parmusi (Partai Muslim) (Anwar, 1995), menyingkirkan dan melemahkan peranan dan pengaruh para pemimpin NU dalam Kementerian Agama, dan sering kali (kebanyakan terjadi pada 1980-an), menuduh para aktivis Muslim sebagai pihak yang subversif, dan memenjarakan mereka tanpa proses pengadilan (van Legenbergh, 1990:130–131). Singkatnya, rezim Orde Baru—yang sangat ingin mendorong keharmonisan, kestabilan, dan keamanan—bekerja keras dalam membendung penyebaran gagasan politik Islam, karena banyak politisi Muslim telah dengan efektifnya menggunakan Islam sebagai kendaraan ideologis untuk menentang pemerintah.

Hingga awal 1990-an, Suharto—seperti rezim otoriter lainnya—tidak menolerir sudut pandang yang berbeda dengannya, khususnya yang mempertanyakan atau mengancam kepemimpinannya. Guna memberantas munculnya ancaman ideologis terhadap rezim, pada

1985 pemerintah mengeluarkan undang-undang yang mengatur fondasi filosofis partai politik dan organisasi sosial. Hukum itu memaksa semua organisasi politik dan sosial dengan basis massa yang besar di Indonesia untuk mengabdikan ideologi negara, yaitu Pancasila, sebagai basis filosofis tunggal (asas tunggal) dari organisasi mereka (van Langenberg, 1990:136–138). Respons dari organisasi-organisasi Muslim dalam hal ini berbeda-beda. Perdebatan mengenai masalah itu melahirkan perselisihan dalam beberapa organisasi. Bagaimanapun, dua organisasi Muslim terbesar sekaligus paling berpengaruh, Muhammadiyah dan NU, dengan segera mengindahkan aturan tersebut. Dalam Muktamar ke-41 pada 1985, Muhammadiyah dan organisasi-organisasi otonomnya, termasuk Nasyiah, memproklamkan bahwa mereka menjadikan Pancasila sebagai fondasi organisasinya (Harun, 1986; Harun dan Mulkhan, 1986).

Selain kontrol politik Orde Baru yang ketat selama 1980-an, dalam dekade ini Indonesia juga menikmati kemakmuran ekonomi (dalam tingkat tertentu). Salah satu hasil langsung dari pertumbuhan ekonomi semacam itu adalah perbaikan fasilitas pendidikan. Berbekal ilmu yang lebih banyak yang diperoleh dari lembaga pendidikan semacam UIN (dulu IAIN) dan universitas lainnya, kelompok santri kelas menengah mulai memainkan peran penting dalam masyarakat (Mahasin, 1990:138–144). Banyak pemuda-pemudi Muslim itu tidak memiliki kesamaan visi dengan para pendahulu mereka yang ingin mendirikan negara Islam di Indonesia. Dalam menanggapi larangan pemerintah terhadap politik Islam, beberapa orang dari golongan santri tersebut memutuskan untuk menyebarkan gagasan-gagasan dan nilai-nilai Islam dari dalam sistem politik melalui partai politik dan jabatan-jabatan pemerintahan; sementara yang lain lebih menaruh perhatian kepada pengembangan wacana intelektual alternatif Islam dan berorganisasi dalam berbagai kelompok kajian dan juga himpunan mahasiswa ketimbang melalui politik praktis dan formal (Barton, 2002:18–20).

Sejak kegagalannya dalam usaha merehabilitasi Masyumi (beberapa tokoh Muhammadiyah juga merupakan pendukung partai itu), Muhammadiyah mulai mencurahkan energinya untuk melayani masyarakat Indonesia dalam hal kebudayaan, sosial, dan keagamaan, dan dalam mengembangkan pemikiran Islam sebagai respons terhadap permasalahan kontemporer.

Pada awal 1990-an, Suharto menurunkan tingkat permusuhan terhadap golongan Muslim, dan bahkan mengupayakan hubungan yang lebih baik dengan mereka; langkah yang diambilnya jelas-jelas menunjukkan bahwa ia mencari dukungan baginya sendiri untuk menghadapi pemilu berikutnya.

Perubahan arah politiknya dapat dilihat dari, misalnya, dukungannya terhadap pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), perjalanan hajinya ke Makkah, dan kehadirannya dalam berbagai hari besar Islam (Anwar, 1995). Selama dekade ini wacana mengenai Islam sebagai ideologi politik untuk mendirikan negara Islam tidak mengemuka sebagai arus utama. Golongan Islam liberal menengarai bahwa isu itu diangkat oleh beberapa pemikir Muslim, seperti Nurcholis Madjid, dan Abdurrahman Wahid—sehingga hal itu telah amat sangat memengaruhi kemunculan Muslim kelas menengah (Barton, 2002; 1995). Dampaknya, sehubungan dengan ancaman politik Islam, pemerintah dapat mengendurkan ikat pinggangnya.

Kebijakan Negara mengenai Perempuan

Terlepas dari perannya sebagai komponen pergerakan Islam, Nasyiah juga ambil bagian dalam pergerakan perempuan di Indonesia, dan dengan demikian ia dipengaruhi oleh kebijakan umum negara terkait perempuan. Negara pada saat itu memainkan manipulasi politik yang luas dan signifikan dalam merumuskan peranan ideal perempuan. Dari sudut pandang sejarah, kebijakan negara terhadap perempuan telah berganti dari waktu ke waktu. Untuk menyajikan sebuah ikhtisar, saya mengambil refleksi singkat Krishna Sen (1999:4) mengenai perempuan di Indonesia: "... perempuan, [yang] dipolitisir dalam perjuangan nasional dan dimobilisasi dalam politik populis Sukarno, 'dijinakkan' dalam sebuah negara yang dikendalikan oleh militer".

Segera setelah Suharto mejadi presiden Indonesia, ia membubarkan organisasi perempuan paling militan saat itu yang juga berafiliasi dengan PKI, yaitu Gerwani. Setelah menghancurkan Gerwani, rezim Orde Baru secara sistematis menciptakan label yang bertujuan untuk mencap para aktivis perempuan sebagai *perempuan yang tak bermoral dan berkelakuan tidak sesuai dengan kodrat perempuan*. Dengan begitu, rezim Orde Baru menyebarkan apa yang diistilahkan oleh Saskia Wieringa (2002:1) sebagai "metafora seksual yang mengaitkan aktivitas politik perempuan dengan penyimpangan dan kerusakan moral."

Di waktu yang bersamaan, pemerintah juga berupaya "menjinakkan" perempuan Indonesia dengan memaksakan citra baru mengenai perempuan yang ideal di mata bangsa Indonesia, yaitu seorang ibu yang [sudah] "dijinakkan" dan bergantung kepada suaminya serta selalu siap untuk melayaninya, keluarga, dan negaranya. Ideologi itu mencita-citakan seorang perempuan yang tak pernah mempermasalahkan hak-hak politiknya, sebuah gagasan yang dilabeli oleh Julia Suryakusuma sebagai *ibuisme* (Suryakusuma,

1996:98). Dalam rangka menyebarkan ideologi gender ibuisme yang baru lahir ini, pemerintah Orde Baru mendorong dan menyponsori pembentukan organisasi para istri [pegawai negeri]. Pada 1968, pemerintah memprakarsai pendirian Rukun Ibu Ampera Pembangunan (Ria Pembangunan), sebuah organisasi bagi para istri menteri, sekretaris jenderal, dan direktur jenderal di berbagai kementerian didirikan oleh negara; diikuti oleh pendirian Dharma Wanita untuk para istri dari para suami yang bekerja sebagai pegawai negeri, Dharma Pertiwi bagi para istri dari laki-laki yang bekerja sebagai perwira militer, polisi, serta PKK bagi semua perempuan awam (Suryochondro, 1984). Kowani, sebuah perkumpulan yang terdiri dari lusinan organisasi perempuan, yang merupakan organisasi payung bagi suara-suara perempuan di masa lampau, yang dalam batas tertentu—selama masa Orde Baru—dipergunakan sebagai perpanjangan tangan pemerintah atas pergerakan perempuan (Blackburn, 1994:174).

Kebijakan utama negara lainnya yang sangat memengaruhi perempuan Indonesia adalah program *Keluarga Berencana*. Pada tahap awalnya, program ini menargetkan pengurangan pertumbuhan penduduk Indonesia yang pada saat itu berjalan dengan cepat sehingga mengancam perkembangan ekonomi negara. Kendati program itu memang memberi keuntungan bagi keluarga-keluarga Indonesia—yaitu keuntungan yang paling penting adalah meningkatnya kesempatan untuk memperbaiki kondisi perekonomian (Lembaga Demografi, 1972)—namun bukan berarti program Keluarga Berencana tidak memiliki beberapa kelemahan. Menurut penelitian Adrina (1998:75–77), pelaksanaan program, khususnya dalam hal jasa dan informasi, lebih menguntungkan para perempuan kelas menengah ke atas ketimbang para perempuan kelas bawah. Bagi kaum perempuan kelas bawah, program diarahkan untuk mencapai target kuantitatif, yaitu pengurangan tingkat kesuburan perempuan, oleh karena itu perempuanlah yang dijadikan satu-satunya objek operasi.

Demi mencapai target jumlah perempuan yang ditanami dengan berbagai macam metode kontrasepsi yang ditargetkan oleh pemerintah, maka metode-metode paksaan pun dilibatkan. Terdapat bukti tentang adanya kasus perempuan yang ditanami dengan IUDs (*intrauterine devices*) tanpa dijelaskan dan dimintai persetujuan terlebih dahulu. Permasalahan mengenai informasi komprehensif sehubungan dengan efek samping yang buruk dari alat-alat kontrasepsi jenis apapun, penjelasan dan persetujuan, serta kesehatan reproduksi yang tertanam dalam program keluarga tidak dibicarakan atau ditangani dengan memadai. Permasalahan-permasalahan itu baru diperhatikan lebih serius oleh publik pada 1990-an, ketika hak-

hak reproduksi perempuan menjadi agenda internasional untuk dibahas dalam PBB, dan pihak-pihak asing pun mulai menyediakan bantuan dana bagi berbagai organisasi Indonesia untuk mengatasi permasalahan-permasalahan tersebut.

Pada 1974, rezim Orde Baru meluluskan undang-undang perkawinan, yang mengurangi otoritas agama dan adat lokal dalam mengatur urusan pribadi dan keluarga. Dalam banyak hal, UU tersebut memberikan beberapa perlindungan bagi perempuan dari perkawinan perempuan di bawah umur, perkawinan paksa, dan perkawinan poligami tanpa persetujuan, maupun—sampai batas tertentu—memberikan hak-hak untuk mengajukan perceraian. Hak-hak asasi perempuan dalam perkawinan sudah sejak lama diperjuangkan oleh perempuan Indonesia; kongres organisasi perempuan Indonesia pertama menyuarakan permintaan-permintaan yang serupa (Blackburn, 1994:171). Memikirkan mengapa pemerintah Orde Baru membutuhkan waktu yang panjang (yang baru dimulai pada 1974) untuk memperkenalkan UU perkawinan memang hal yang menarik.

Kathryn Robinson (2000a:147) berpendapat bahwa penetapan UU Perkawinan jelas merupakan taktik politik Orde Baru. Meski di permukaan pemerintah nampaknya meluluskan permintaan dari kaum perempuan nasionalis atas sebuah hukum perkawinan yang lebih sekuler, namun pada kenyataannya negara sebenarkan sedang mengejar agendanya sendiri, yaitu menjinakkan ideologi keperempuanan dan mengurangi kesuburan perempuan. UU itu menyetujui sebuah keluarga patriarkis yang di dalamnya seorang ayah merupakan kepala keluarga yang berhak mendapatkan hak-hak istimewa yang tidak dapat dinikmati oleh istrinya, seperti [proses] perceraian yang lebih mudah dicapai jika agamanya mengizinkan. Seorang istri utamanya bertugas untuk merawat anak-anak suaminya dan rumah tangganya. Gagasan ini selaras dengan ideologi gender negara yang mempersepsikan perempuan sebagai *istri* dan *ibu*, atau sebagai “bawahan” yang *membantu dan mendukung suaminya*. Berdasarkan premis semacam itu, maka di sektor ekonomi, gaji dan pendapatan perempuan dianggap sebagai sesuatu yang sekunder di hadapan hukum, dan alhasil perempuan menerima gaji yang lebih rendah dari laki-laki, terlepas dari status perkawinannya, atau entah seorang perempuan itu menjadi orang tua tunggal atau memiliki suami pengangguran. Penerapan hukum mengenai usia minimum dalam perkawinan mendorong penundaan dalam perkawinan yang menguntungkan program pengurangan kesuburan.

Dengan deklarasi PBB yang menetapkan tahun 1975–1985 sebagai dekade perempuan, permasalahan perempuan menjadi agenda

internasional. Karena Orde Baru menekankan modernisasi ekonomi dan berpaling ke Barat untuk mencari bantuan dana, maka sudah tentu Indonesia harus mengindahkan persetujuan-persetujuan tertentu yang dituntut oleh negara pendonor. Untuk pertama kalinya, status dan peranan perempuan Indonesia sebagai sumber daya manusia dibahas dalam dokumen resmi pemerintah, yaitu Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN)—yang kelihatannya hal itu adalah hasil dari tekanan dunia internasional. Dalam rangka mengelola urusan perempuan, ditunjuklah Menteri Muda Urusan Peranan Wanita. GBHN menyatakan bahwa pembangunan yang holistik membutuhkan partisipasi semua warga negara Indonesia, baik itu laki-laki dan perempuan. Peranan perempuan dalam pembangunan nasional tentu tidak harus mengurangi pengabdian mereka kepada keluarga dan dukungan mereka kepada suami mereka. Kendati pidato klise dari pemerintah mengenai *peran ganda perempuan*, sebagai orang yang merawat keluarga dan pencari nafkah independen, namun pemerintah tidak mengeluarkan kebijakan lain yang dengan gamblang mendorong perempuan untuk ambil bagian dalam peranan politik publik. Sebaliknya, perempuan justru diberikan *beban ganda*, karena laki-laki tidak diharuskan untuk ambil bagian dalam kehidupan rumah tangga, sementara istri mereka juga bekerja di luar rumah selain juga mengurus rumah tangga (Blackburn, 1994:176).

Nasib serupa tidak dialami Nasyiah yang berhasil “selamat” selama beberapa dekade. Mengenai bagaimana organisasi itu dapat selamat pada masa Orde Baru akan dibahas di bab berikutnya.

Pada 1990-an, banyak cendekiawan perempuan dari berbagai universitas negeri ternama—seperti Universitas Gadjah Mada di Yogyakarta, Universitas Airlangga di Surabaya, Universitas Indonesia di Jakarta, dan Universitas Islam Negeri baik di Yogyakarta maupun di Jakarta—mulai menggalakkan kajian perempuan pada tataran akademis. Meskipun pada mulanya aspirasi mereka untuk mengembangkan program kajian perempuan dalam universitas masing-masing tidak disetujui, namun mereka masih berusaha untuk bergumul dengan wacana dalam bentuk kelompok studi yang kemudian berkembang menjadi tingkat pusat studi (Sadli, 2002:81). Kenyataannya, pusat-pusat studi (atau kajian) perempuan itu merupakan kekuatan pendorong utama (selain peran LSM) dalam mendesak universitas dan juga pemerintah agar mau mengembangkan program-program dan kebijakan-kebijakan yang lebih sensitif gender di masa kemudian.

Setelah kejatuhan rezim Orde Baru-nya Suharto pada Mei 1998, yang sebagian diakibatkan oleh adanya tuntutan dan dukungan yang

kuat dari berbagai LSM dan aktivis perempuan (sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya), sebuah perubahan penting dalam kementerian berkenaan dengan peranan perempuan mulai digalang oleh Kabinet Persatuan Nasional-nya Abdurrahman Wahid. Sesaat setelah Khofifah Indar Parawansa, seorang politisi perempuan Muslim, ditunjuk sebagai menteri pada 1999, ia menamai ulang kementeriannya menjadi Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan (dulunya Menteri Muda Urusan Peranan Wanita [1978–1983], Menteri Negara Urusan Peranan Wanita [dari 1978–1998], dan Menteri Negara Peningkatan Peranan Wanita [dari 1998–1999] [penj.]) dan mengajukan susunan dan agenda baru yang bertujuan untuk meningkatkan status dan peranan perempuan dengan cara-cara yang lebih sistematis, yaitu dengan mengambil pendekatan analisis gender (Parawansa, 2002). Dalam banyak tujuannya untuk memberdayakan perempuan dan menghilangkan rintangan-rintangan yang dapat mencegah penghormatan kepada perempuan Indonesia sebagai manusia yang bermartabat Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan dengan bantuan banyak LSM (termasuk Nasyiah) dan berbagai bantuan dari pusat studi perempuan di berbagai universitas melaksanakan berbagai program seperti meningkatkan kesadaran akan keadilan gender, menghapuskan kekerasan terhadap perempuan dan melindungi hak-hak asasi perempuan.

Program Keluarga Berencana, yang berhasil digagas oleh rezim Orde Baru, sekarang diteliti dari sebuah perspektif yang berbeda, yaitu untuk memperbaiki kehidupan perempuan pada umumnya, dan kesehatan reproduktif perempuan pada khususnya. Badan Koordinator Keluarga Berencana Nasional pada pertengahan 2000-an berada di bawah pengawasan dari Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan (Parawansa, 2002). Singkatnya, dapat dikatakan bahwa pada akhir 1990-an terdapat lebih banyak ruang wacana bagi berbagai organisasi perempuan (termasuk Nasyiah) untuk bergelut dengan persoalan perempuan dengan menggunakan perspektif feminis; hal itu menjadi mungkin karena sejumlah rintangan berhasil dihancurkan. Di waktu yang bersamaan, faktor-faktor penting lain yang memengaruhi kehidupan perempuan Indonesia (yaitu perubahan sosial-ekonomi) telah dengan cepat terjadi selama empat dekade terakhir. Bagian berikutnya akan membicarakan permasalahan-permasalahan di atas.

Perubahan-perubahan Sosio-Ekonomi dan Agenda Perempuan

Perempuan Indonesia yang hidup di bawah rezim Orde Baru dan setelahnya merasakan perbedaan situasi yang sangat berbeda (hal sosial,

ekonomi, dan politik) dengan mereka yang hidup di masa lebih awal. Selama masa demokrasi parlementer, organisasi-organisasi perempuan, dalam taraf tertentu, merdeka untuk memutuskan tujuan organisasi, program, dan strategi mereka (Vreede-De Stuers, 1960). Pemerintahan Demokrasi Terpimpin yang dipandu oleh Sukarno mengabaikan perjuangan perempuan dalam meraih keadilan gender, dan menuntut kaum perempuan agar mencurahkan energi mereka kepada perjuangan nasional melawan kekuatan imperalisme dan mempertahankan kemerdekaan negara. Sebagai konsekuensinya, perjuangan perempuan untuk mencapai keadilan gender dikalahkan oleh seruan nasional untuk melakukan revolusi fisik, seperti mengambil alih Irian Jaya, dan berkonfrontasi dengan Malaysia (Kowani, 1978). Visi-visi dan strategi pergerakan perempuan diharapkan akan berbeda dari yang dimiliki pergerakan perempuan Indonesia di masa Orde Baru dan setelahnya.

Mekipun Undang-Undang Dasar 1945 melanggengkan kesetaraan jenis kelamin bagi semua warga negaranya, namun pada tataran praksis diskriminasi gender tetap hadir di hampir setiap aspek kehidupan sosial. Di ranah pendidikan, tingkat literasi di kalangan perempuan masih selalu lebih tinggi dari laki-laki. Sehubungan dengan pembangunan nasional, sumbangan sosial dan ekonomi perempuan bagi keluarga dan negara belum memperoleh pengakuan dan penghargaan yang tepat. Dalam data resmi [kenegaraan], informasi mengenai perempuan yang menguasai sumber daya-sumber daya sosial dan ekonomi tidak diungkit (Robinson, 2000a:147). Ketika penambahan jumlah penduduk mulai mengkhawatirkan pemerintahan Orde Baru pada awal 1970-an—sebagaimana yang dibuktikan dari adanya program keluarga berencana—pemerintah pun hanya menghimbau perempuan agar menurunkan tingkat kesuburan mereka dan membebaskan laki-laki dari tugas mereka dalam pembangunan negara. Program itu, pada kenyataannya, banyak memengaruhi kehidupan perempuan. Seiring berpindahinya tongkat kekuasaan dan perubahan sosial-ekonomi yang berlangsung dengan cepat, perempuan—baik perannya sebagai korban dari peraturan-peraturan pemerintah yang diskriminatif maupun sebagai aktor pergerakan—berhasil memajukan kepentingan mereka.

Selama 1970-an dan 1980-an, Indonesia mengalami pertumbuhan ekonomi yang tinggi, kebanyakan dihasilkan oleh ekspor minyak dan meluasnya industri manufaktur. Pertumbuhan produk nasional bruto (PNB) Indonesia mencapai 6,7% selama dekade itu (UNDP, 2000). Sejak itu, terdapat pergeseran dalam struktur ekonomi secara umum. Ketergantungan Indonesia kepada produksi pertanian telah menurun, industri manufaktur sangat didorong oleh pemerintah, dan alhasil tingkat partisipasi ketenagakerjaan

menjadi besar. Partisipasi perempuan (secara keseluruhan) dalam bursa kerja semakin meningkat dari tahun ke tahun, yaitu sebesar 32,2% pada 1980, 38,7% pada 1990, dan 44,9% pada 2000 (Hugo, 1992; Cameron, 2002).

Seperti kasus yang dihadapi oleh negara-negara lain yang bergelut dengan pertumbuhan ekonomi, di sana selalu ada disparitas antara kelompok-kelompok yang diuntungkan dan yang dirugikan oleh kebijakan pembangunan yang diambil oleh pemerintah. Dalam konteks Indonesia, skema modernisasi ekonomi yang dirancang oleh pemerintah, umumnya tidak menunjukkan adanya keadilan gender. Selain itu, dengan ideologi ibuisme yang dianut oleh Orde Baru, status ekonomi dan ketenagakerjaan perempuan tidak terdokumentasikan secara statistik. Juga terdapat proses sistematis dalam mendorong ideologi negara yang menjajah kaum perempuan, hal itu membuat kaum perempuan merasa tidak nyaman, dan bahkan merasa bersalah ketika mereka harus bersaing dengan laki-laki di ranah publik, pekerjaan, dan pendidikan.

Meskipun demikian, setelah pembangunan yang besar dalam tataran sekolah dasar, program pendidikan wajib 9 tahun pun diluncurkan. Anak-anak perempuan Indonesia sangat diuntungkan oleh kebijakan ini. Tingkat literasi di kalangan orang dewasa meningkat dari 80,5% pada 1990-an ke 82% pada 2000. Selain itu kini ada lebih banyak perempuan yang mampu mengenyam pendidikan di sekolah resmi di semua jenjang. Karenanya beberapa tahun kemudian mereka memiliki bekal pengetahuan dan keterampilan dasar untuk dapat bersaing dengan laki-laki dalam hal pencarian kerja di luar rumah. Meskipun persentase perempuan yang bersekolah telah meningkat, namun jumlahnya selalu di bawah laki-laki. Selisih rasio gender (jumlah perempuan di setiap 100 orang laki-laki) dalam pendidikan di jenjang sekolah dasar pada 1990 telah dihapuskan. Pun begitu, dalam pendidikan tinggi disparitas gendernya lebih besar, yaitu 24 pada 1980 dan 43 pada 1990 (Oey-Gardiner dan Suprpto, 1996:95–118). Pada 2000, total persentase perempuan yang mengenyam pendidikan di setiap tingkatan pendidikan adalah 61%. Meski begitu, jumlah itu hanya membentuk 68% dari angka yang dimiliki oleh laki-laki. Salah satu konsekuensinya, menurut penelitian Diane Wolf (1992), adalah karena kebanyakan perempuan tidak terlalu kompetitif di bursa kerja dan hanya mendapatkan posisi yang remeh dalam dunia perindustrian.

Seiring dengan semakin meningkatnya jumlah perempuan yang memperoleh pendidikan yang lebih baik dan lebih tinggi, maka perubahan-perubahan dalam hal ketenagakerjaan bagi perempuan pun terjadi. Tujuan dan maksud pendidikan bagi perempuan telah berubah dengan cukup

signifikan. Sebelum 1980-an, salah satu tujuan negara yang paling nyata dalam mendorong perempuan bersekolah adalah guna mempersiapkan mereka untuk menjadi istri dan ibu yang paripurna. Akan tetapi, sejak saat itu, kebanyakan perempuan terdidik mengatakan bahwa maksud mereka mengambil pendidikan yang lebih tinggi adalah untuk membangun harga diri dan menjadi lebih kompetitif di bursa kerja, selain atau ketimbang menjadi istri dan ibu yang baik (Manderson, 1980b). Di sini jelas bahwa perempuan telah berupaya memperjuangkan kepentingan mereka dalam kebijakan pendidikan yang ada. Sesuai dengan temuan Lenore Manderson, Yulfita Raharjo (1980:39–55) menunjukkan bahwa perempuan cenderung memilih pekerjaan profesional seperti mengajar, menjadi perawat, kerja administratif, manajemen di berbagai kantor pemerintahan atau perusahaan swasta. Para perempuan terdidik itu cenderung menghabiskan waktu lebih lama untuk bersekolah dan membujang dengan cara menunda perkawinan; keadaan-keadaan itu turut menyumbang bagi rendahnya tingkat kesuburan.

Lebih lanjut, Krishna Sen (1998:37) berpendapat bahwa sejak 1990-an terdapat perempuan kelas menengah dan profesional di kawasan perkotaan semakin berkembang. Berkebalikan dengan penelitian Diane Wolf (1992), pekerja perempuan yang dimaksud oleh Sen bukanlah perempuan pekerja jenis *proletar*: mereka tidak mengalami keadaan yang sama dengan yang dialami oleh pekerja perempuan lainnya, mereka juga tidak termarginalkan oleh proses politik atau pembuatan keputusan dalam organisasi profesional mereka. Dari seluruh pekerja perempuan di Indonesia pada 1985, hanya 6,6% yang berhasil mencapai tingkatan manajerial baik dalam perusahaan swasta atau kantor-kantor pemerintah; sebuah angka terendah di Kawasan Asia Tenggara. Di tahun yang sama, 25% pekerja perempuan di Filipina dipekerjakan di tingkatan manajerial, sementara di Singapura angkanya mencapai 22%, dan 15% di Thailand (Wright dan Cockett-tellei, 1995:57–78).

Pekerja perempuan diuntungkan oleh program Keluarga Berencana yang diluncurkan oleh Orde Baru sejak awal 1970-an—sebagaimana yang ditunjukkan dalam penelitian yang telah dibahas di bagian sebelumnya. Sebagai perempuan pekerja dan terdidik, dengan tren menunda perkawinan atau untuk mengurangi jumlah anak, maka mereka memiliki lebih banyak waktu dan kesempatan untuk merawat diri mereka sendiri dan untuk memuaskan rasa haus akan ekspresi dan pengembangan diri. Beberapa perempuan yang memiliki latar belakang pendidikan yang tinggi memilih untuk bergabung dengan LSM atau mengejar karier profesional atau menyuarakan aktivisme sosial mereka. Tidaklah mengherankan jika

di tahun-tahun belakangan ini visi dan strategi program-program yang dimiliki oleh banyak organisasi perempuan yang dipimpin oleh perempuan yang terdidik semacam itu bervariasi dan sangat berbeda dengan program-program organisasi yang berkembang pada 1970-an dan sebelumnya.

Sebagai sebuah organisasi perempuan, Nasyiah—layaknya organisasi massa sosial-keagamaan lainnya seperti 'Aisyiyah, Muslimat NU, dan Fatayat NU—menghadapi dilema mengenai bagaimana mengelola organisasi pada titik ini. Pada tataran teoretis dan ideal semua aktivitas yang dijalankan oleh Nasyiah harus didorong oleh motif Ilahiah, yaitu aktivitas yang bernuansa ibadah dan amal, dan bukan berlandaskan pencarian keuntungan duniawi. Akan tetapi, tuntutan masyarakat atas pendekatan profesional terhadap pengelolaan organisasi dan kerja-kerja terampil yang dilakukan oleh organisasi (yaitu di ranah-ranah seperti pendidikan, kesehatan, ekonomi, penerbitan, dan penelitian) semakin meningkat. Menurut Lies Marcoes-Natsir, ranah-ranah itu berada di persimpangan “antara ibadah, amal, dan profesionalisme” (2000:125).

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, selama sejarah awal Orde Baru, kelompok-kelompok perempuan paling maju adalah organisasi istri dan PKK—tentunya selain organisasi perempuan yang telah lama berdiri seperti 'Aisyiyah, Nasyiah, dan Muslimat NU. Meskipun organisasi-organisasi perempuan itu, khususnya Dharma Wanita dan PKK, dikritik oleh banyak penulis karena mereka tidak militan dan dengan demikian menurunkan martabat perjuangan untuk pemberdayaan perempuan (Suryakusuma, 1996), kendati kenyatannya mereka masih berhasil memperjuangkan beberapa kepentingan perempuan dalam batasan dan kemampuan mereka masing-masing. Kebanyakan anggota Dharma Wanita mengonsentrasikan minat mereka kepada masalah-masalah yang dihadapi oleh para istri pegawai negeri sipil, seperti membantu suami mereka untuk berhasil dalam kariernya, memastikan agar kenaikan pangkat suami mereka tidak terhalang, dan berkomunikasi dengan istri atasan sang suami, atau membagi keterampilan yang dapat menghasilkan pendapatan tambahan.

Organisasi-organisasi perempuan itu, yang diawasi dengan ketat oleh negara, melalui komitmen beberapa anggotanya berhasil membangun taman kanak-kanak, menyediakan fasilitas kesehatan dasar, maupun juga mendirikan koperasi usaha skala kecil (Suryochondro, 1984), yang berdasar kategori yang disusun oleh Molyneux (1986:284) program-program tersebut tergolong ke dalam program kepentingan gender praktis. Program-program semacam itu memberi manfaat dan keuntungan bagi perempuan itu sendiri dan anak-anak mereka. Dari perspektif ini, kita

dapat mengatakan bahwa perempuan Indonesia, betapapun sulitnya keadaan yang dihadapi mereka masih mempertahankan api perjuangan mereka untuk memperbaiki keadaan. Mereka melakukan demikian bukan hanya demi diri mereka sendiri, melainkan juga demi keluarga mereka. Dalam hal ini, wacana mengenai kaum istri dan kaum perempuan menjadi senjata yang penting bagi perempuan untuk memajukan kepentingan gender praktis mereka di bawah rezim otoritarian.

Keuntungan lainnya juga diperoleh banyak perempuan yang bergabung dengan organisasi-organisasi itu. Beberapa dari mereka memanfaatkan keanggotaan wajib dalam Dharma Wanita untuk mempelajari bagaimana cara berkecimpung dalam sebuah organisasi, untuk bertemu dengan istri-istri dari atasan-atasan suami dan teman-teman suami mereka dan membahas permasalahan secara informal, dan untuk berpartisipasi dalam kerja sosial yang dilaksanakan oleh organisasi. Hal tersebut di atas merupakan pengalaman baru bagi perempuan yang sebelumnya dikungkung dalam tugas rumah tangga. Karena organisasi itu sifatnya wajib bagi para istri, maka para suami wajib mengizinkan istri mereka untuk bergabung dan berpartisipasi dalam organisasi (Buchory dan Soenarto, 2000:146–148). Namun demikian, tidak semua anggota Dharma Wanita berbagi pengalaman inspiratif yang sama. Banyak dari mereka, khususnya perempuan yang sudah memiliki usaha atau karier mereka sendiri merasa bahwa bergabung dalam organisasi tersebut adalah hal yang sia-sia. Beberapa perempuan tanpa pengalaman dalam bidang organisasi yang kebetulan juga menjadi istri dari pejabat tinggi di departemen pemerintahan juga menderita akibat stress dan kegelisahan dalam memimpin organisasi (Buchory dan Soenarto, 2000:150–151).

Kendati tidak memiliki prespektif feminis yang mumpuni, PKK berhasil unjuk gigi sebagai lembaga yang paling efektif dalam merangkul perempuan pedesaan di daerah-daerah paling terpencil di seluruh provinsi; di sana tidak ada satu pun LSM yang dapat melakukan sebaik apa yang dilakukan PKK pada masa Orde Baru (Marcoes-Natsir, 2002:118). Beberapa program utamanya, seperti penyediaan fasilitas kesehatan dasar untuk anak-anak dan layanan program Keluarga Berencana bagi perempuan muda, membantu perempuan untuk mendapatkan anak yang lebih sehat dan untuk menentukan jumlah anak yang mereka inginkan. Dengan begitu, perempuan miskin, khususnya di tingkatan akar rumput, dapat menikmati waktu mereka sendiri; sebuah keuntungan yang belum pernah mereka nikmati sebelumnya. PKK juga dapat dianggap sebagai agen utama yang memungkinkan hal-hal di atas terjadi. Barangkali memang benar bahwa bagi banyak perempuan terdidik (yaitu perempuan perkotaan yang dapat dengan mudah mendapatkan

akses ke fasilitas kesehatan dan sumber daya pendidikan), PKK tidak dapat memberikan apapun kecuali memapankan “keterjajahan” perempuan dalam kehidupan negara—sebagaimana yang ditunjukkan oleh kritik-kritik terhadapnya. Akan tetapi, karena perempuan bukanlah suatu entitas yang homogen, maka akan lebih baik untuk mengevaluasi sebuah lembaga dengan referensi kepada kelompok-kelompok yang spesifik.

Meskipun negara masih dengan kuatnya menyebarkan ideologi ibuisme, Indonesia tidak dapat terus-terusan menyingkir dari tren baru dunia, yaitu feminisme, yang mulai mempegaruhi Indonesia pada akhir 1970-an. Tuntutan-tuntutan yang dilontarkan oleh feminisme internasional—sebagian disuarakan melalui konferensi-konferensi perempuan internasional yang disponsori oleh PBB atau melalui konvensi-konvensi PBB—ditafsirkan secara lokal dan politis oleh pemerintah Indonesia dalam bentuk gagasan *perempuan dalam pembangunan* (atau peranan wanita dalam pembangunan), sebagaimana yang tertera dalam GBHN. Pertanyaan-pertanyaan mengenai keadilan gender dan kesetaraan yang dilontarkan oleh para aktivis feminis dikekang oleh slogan *pembangunan* (Arivia, 1991), dan menyebar melalui “organisasi istri” dan organisasi perempuan nonmilitan—sebagaimana yang telah ditunjukkan di bagian terdahulu.

Namun demikian, para aktivis feminis perempuan baru mendapatkan momentum untuk menyuarakan pemikiran feminis yang independen pada akhir 1980-an, yaitu ketika wacana demokrasi digairahkan dan akhirnya Suharto sendiri dengan percaya diri menawarkan gagasan tentang sebuah masa keterbukaan. Menurut penelitian Mukhtar (1999:67, 76), pada 1980-an di seluruh Indonesia terdapat kelompok (atau organisasi) perempuan dan koalisi baru yang jumlahnya mencapai 21, selain itu jumlah kelompok dan koalisi yang dibentuk pada akhir 1990-an mencapai 55. Karena kelompok-kelompok perempuan yang baru itu tidak memiliki kepentingan yang sama, Mukhtar mengembangkan dua kategori untuk secara panjang lebar membedakan mereka—sebagaimana yang telah disebutkan di bab sebelumnya. Kata kunci yang ia gunakan untuk menggolongkan organisasi-organisasi itu adalah [organisasi] *perempuan* dan [organisasi] *wanita*. Yang termasuk dalam kategori organisasi *perempuan* adalah organisasi-organisasi otonom yang secara politis menentang hegemoni negara dalam menentukan permasalahan perempuan dan dalam tingkat tertentu telah dipengaruhi oleh, serta terlibat dalam, wacana feminis.

Dua organisasi perempuan paling menonjol yang mengusung perspektif gender untuk berhadapan dengan masalah-masalah perempuan pada 1980-an adalah Yayasan Annisa Swasti (Yasanti) di Yogyakarta dan Kalyanamitra

di Jakarta. Yasanti berfokus pada analisis dan penemuan solusi yang lebih baik bagi permasalahan yang dihadapi oleh para pekerja perempuan miskin yang bergulat di sektor industri, yang hak-hak mereka ditolak oleh pihak manajemen perusahaan; setelah itu mereka mulai konsentrasi untuk menyediakan pendidikan massal, informasi, dan advokasi bagi target audiens yang sama. Kalyanamitra memusatkan perjuangannya kepada pembangunan kesadaran akan hak asasi perempuan dan menghapuskan penyalahgunaan kekuatan politik terhadap perempuan dengan membangun pusat-pusat informasi, memfasilitasi diskusi, dan mengembangkan publikasi (Klute, 2001). Sebaliknya, jenis organisasi *wanita* lebih berurusan dengan kebutuhan harian dan kebutuhan praktis perempuan, dan tidak terlalu terlibat dalam urusan politik. Mukhtar juga menunjukkan bahwa kebanyakan organisasi yang didirikan pada dekade 80-an tergolong dalam kategori *organisasi wanita*. Penelusuran tentang apakah dikotomi ketat semacam itu dianggap penting untuk menjelaskan ideologi dan kepentingan gender Nasyiah, dan hal itu akan dijelaskan di bab-bab berikutnya.

Temuan Mukhtar menunjukkan bahwa Orde Baru sangat berpengaruh dalam menentukan peranan dan status perempuan Indonesia sehingga para aktivis perempuan sendiri pun akan sulit untuk tidak terseret di dalamnya, karena kebanyakan organisasi perempuan yang dibentuk pada 1980-an masih mengadopsi pendekatan jenis organisasi wanita. Fenomena serupa (yaitu peranan penting yang dimainkan oleh negara dalam menentukan status dan peranan perempuan dalam masyarakat) juga dapat ditemui di negara-negara Muslim lainnya, seperti Malaysia (Foley, 2001), Bangladesh (Kabeer, 1991), Iran (Afshar, 1998; Dwyer, 1983; Najmabadi, 1991), Pakistan (Weiss, 1998), dan Turki (Kandiyoti, 1991).

Selama 1990-an di Indonesia mengemuka berbagai perdebatan intelektual terkait feminisme, demokrasi, masyarakat sipil (atau masyarakat madani), dan pluralisme dari berbagai perspektif yang berbeda pula, yaitu politik, sosial, budaya, dan keagamaan. Jika feminisme Indonesia selama masa Demokrasi Terpimpin didominasi oleh gagasan-gagasan Marxis-sosialis (Wieringa, 1988), di dekade ini banyak arus feminisme seperti feminisme liberal, radikal, dan keagamaan (khususnya Islam dan Kristen) bersaing untuk memengaruhi para tokoh intelektual dan aktivis Indonesia. Karena berbagai alasan, banyak aktivis perempuan menyadari bahwa mereka tidak dapat secara khusus mengikuti satu pemikiran feminis dalam perjuangan mereka untuk memberdayakan para audiens perempuan; sehingga mereka mencampurkan beberapa aspek yang ditawarkan oleh berbagai aliran feminisme itu (Mukhtar, 1999:131–132).

Terdapat sejumlah kelompok di kalangan Muslim dan Kristen yang berupaya mengangkat hak asasi perempuan dengan cara menerapkan dalil dan metodologi kaum feminis dalam konteks keagamaan. Misalnya, kajian yang dilakukan oleh Murniati (1998) menunjukkan bahwa sejumlah perempuan Katolik mengembangkan sebuah kelompok yang disebut dengan Kelompok Perempuan Sadar yang di dalamnya permasalahan kekerasan terhadap perempuan di gereja dibahas secara intensif. Sudah tentu ketika mereka menerbitkan sebuah buku testimoni, hal itu menghasilkan kontroversi yang memanas di kalangan jemaat Kristen di Indonesia.

Demikian pula ketika perempuan Muslim mempertanyakan status mereka dalam teks-teks Islam, dan menuntut hak-hak yang sama seperti yang dimiliki oleh laki-laki, maka di situlah kontroversi merebak (Mukhtar, 1999:106–107). Pengalaman Nasyiah dalam mengatasi persoalan semacam itu akan menjadi tema besar bagi Bab VI. Singkatnya, dapat dikatakan bahwa organisasi keagamaan perempuan di Indonesia tidak hanya menghadapi kebijakan negara yang tidak menghormati status dan martabat perempuan, namun juga para elite keagamaan yang dengan berat hati mengakui dan memberikan perempuan hak alamiah mereka.

Pergerakan Perempuan Muslim: menegosiasikan Islam, feminisme, dan negara

Meskipun banyak pemrakarsa dan penyebar organisasi-organisasi feminis perempuan yang dibahas sebelumnya merupakan perempuan Muslim, namun bagian ini akan membahas organisasi perempuan yang secara resmi mengikuti ajaran Islam dan menyibukkan diri dengan masalah keagamaan. Pertanyaan tentang bagaimana mereka berhasil menyuarakan kepentingan perempuan di Indonesia—yang situasi politiknya terus berubah sejak Orde Baru—akan disoroti di bab ini. Terdapat organisasi-organisasi perempuan yang berbasis pada keanggotaan yang pernah merasakan perubahan-perubahan rezim politik di Indonesia, beberapa organisasi perempuan yang dimaksud adalah 'Aisyiyah, Nasyiah, Muslimat NU, Fatayat NU, dan Persistri. Organisasi-organisasi perempuan tersebut di atas berperan sebagai sayap perempuan dari organisasi Islam induknya, yaitu Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, dan Persis. Karena hubungan istimewa mereka dengan organisasi induknya, maka tak diragukan lagi bahwa sampai batas tertentu, langkah-langkah yang diambil oleh sayap-sayap perempuan di atas dipengaruhi oleh pasangannya di Muhammadiyah, NU, dan Persis.

Selama dalam tubuh Kowani terjadi *malaise* akibat menyebarnya rumor yang membicarakan tentang keterlibatan Gerwani (yang kemudian

menjadi afiliasi Kowani) dalam “kup” berdarah pada 30 September 1965, ‘Aisyiyah dan Muslimat NU merupakan dua anggota Kowani pertama yang meminta Kowani untuk memutuskan hubungan dengan Gerwani. Dua organisasi perempuan Muslim tersebut bergabung dengan pergerakan lain yang dipelopori oleh para mahasiswa universitas, dan lulusan universitas untuk menuntut pelarangan PKI dan afiliasinya (termasuk Gerwani), untuk memulihkan kabinet, dan menurunkan harga kebutuhan pokok (PP Muslimat, 1979). Bersama dengan kekuatan Muslim lainnya pada waktu itu, kelompok-kelompok perempuan di atas ambil bagian dalam pembentukan rezim Orde Baru-nya Suharto dan didukung oleh ABRI.

Jika Muhammadiyah dan NU sangat kecewa dengan aturan politik yang ditetapkan oleh Orde Baru (sebagaimana yang telah dibahas pada bagian awal bab ini), sebaliknya ‘Aisyiyah, Muslimat NU, dan organisasi perempuan lainnya sepertinya tidak terlalu kecewa karena mereka belum pernah secara gamblang berpolitik. Umumnya, pergerakan-pergerakan perempuan Islam berjalan dengan lebih damai bersama rezim yang baru ketimbang organisasi induk mereka (Muhammadiyah dan NU). Selama masa Orde Baru organisasi-organisasi perempuan memfokuskan program mereka lebih kepada kerja sosial dan aktivitas amal yang memberikan dampak langsung terhadap perbaikan kehidupan perempuan, seperti menyediakan layanan kesehatan, pendidikan dasar, panti asuhan, mengembangkan koperasi skala kecil, dan mengelola pendidikan informal dan sekolah vokasi formal. Dengan begitu, mereka memberdayakan perempuan dari dalam (Baried, 1986). ‘Aisyiyah dan Muslimat NU contohnya, keduanya dapat dengan mudahnya mengadopsi program Keluarga Berencana yang digalakkan oleh negara pada awal 1970-an, hal itu tidak dirasakan Muhammadiyah dan NU. Perbedaan sikap antara perempuan dan laki-laki dalam masalah program Keluarga Berencana berakar dari perbedaan kepentingan gender dan sudut pandang. Dalam hal ini, perempuan Muslim memegang pandangan yang serupa dengan pandangan perempuan Indonesia lainnya, yang melihat bahwa program tersebut tidak hanya memberi keuntungan bagi kesehatan mereka, namun juga mengurangi beban mereka yang diakibatkan oleh kemampuan memiliki anak yang tak terduga. Meski begitu, menghadapi program Keluarga Berencana bukanlah perkara mudah bagi para perempuan Muslim, karena mereka harus menemukan metode kontrasepsi yang disetujui oleh otoritas keagamaan (PP Muslimat, 1979; Oebaya, 1980).

Sementara organisasi-organisasi ibu utamanya konsentrasi kepada aktivitas aksi dan praktis, organisasi putri Muslim (seperti Nasyiah dan

Fatayat NU dan organisasi pelajar putri lainnya)—sebagian karena tingkat pendidikan anggotanya yang lebih tinggi—justru mencurahkan beberapa program untuk memajukan kemampuan intelektual anggotanya. Karenanya ketika wacana feminisme yang baru merasuki bidang aktivisme akademis dan sosial pada 1980-an, maka organisasi-organisasi putri Muslim itulah yang pertama kali dengan antusias tertarik untuk mengembangkan sebuah dialog intensif mengenai feminisme dalam tradisi keislamannya (Marcoes-Natsir, 2002). Keterlibatan mereka dengan feminisme secara khusus mengundang kecurigaan dan pelarangan dari organisasi induknya. Untuk menghindari rintangan struktural semacam itu, Fatayat NU Cabang Yogyakarta mendirikan sebuah lembaga baru yang disebut Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) yang tidak memiliki hubungan formal dengan NU. Namun dengan yayasan itu para anggota dapat dengan lebih leluasa mengelola wacana gender. Melalui yayasan itu sejumlah anggota Fatayat NU sejak 1990-an bekerja sama dengan pihak-pihak asing seperti Ford Foundation, dan Asia Foundation, untuk mengembangkan program-program tentang kesehatan reproduksi dan pemberdayaan perempuan secara umum (Marcoes-Natsir, 2002:194; Mukhotib, 2002a, 2002b, 2002c).

Langkah serupa (yaitu yang memiliki tujuan untuk menghindari perselisihan yang tidak diinginkan dan panjang dengan organisasi induk) juga diambil oleh organisasi putri dalam Muhammadiyah. Nasyiah membangun sebuah lembaga “satelit” yang diberi nama Yayasan Padi Surya pada 1999 untuk memfasilitasi keterlibatannya dengan pihak-pihak asing dan bisnis untuk mendapatkan keuntungan. Mengenai kajian dan dialog tentang masalah-masalah terkini dan relatif sensitif seperti feminisme, hak asasi perempuan dalam Islam, dan politik, Nasyiah memiliki sebuah pusat penelitian yang akan dibahas di bab-bab berikutnya. Ikatan Pelajar Muhammadiyah juga mendirikan sebuah yayasan yang disebut Yayasan Alifah untuk mengoordinasikan program-programnya yang melibatkan kerja sama dengan pihak donatur asing. Dalam hal pendirian kerja sama dan mencari dana dari pihak asing, organisasi-organisasi dalam lingkungan NU sepertinya lebih progresif ketimbang organisasi-organisasi keluarga Muhammadiyah. Menurut penelitian Marcoes-Natsir (2002:195) salah satu alasan mengapa organisasi otonom Muhammadiyah tidak terlalu bersemangat mencari dana asing adalah karena mereka ingin mempertahankan kemerdekaannya, sebuah karakter yang sangat dihargai oleh organisasi-organisasi otonom Muhammadiyah sejak awal pendirian mereka. Pembahasan lebih lanjut mengenai karakter organisasi Nasyiah akan disajikan di bab berikutnya.

Selain organisasi perempuan Muslim yang telah lama berdiri tersebut di atas, juga ada sejumlah organisasi perempuan Muslim yang baru berdiri dan lebih kecil ukurannya (berkembang selama dekade 1990-an) yang menunjukkan minat mereka dalam mengatasi berbagai pertanyaan terkait perempuan dalam tradisi Islam. Perhatian kelompok-kelompok perempuan yang baru itu utamanya lebih kepada permasalahan politik dan permasalahan terkini atau modern, seperti kekerasan terhadap perempuan di ranah publik atau rumah tangga, politik perempuan, dan akses perempuan serta kontrol mereka terhadap sumber daya ekonomi, alih-alih kepada kerja sosial praktis. Karena kelompok-kelompok itu merupakan kelompok yang independen, maka mereka lebih banyak menikmati kemerdekaan jika dibandingkan dengan organisasi massa, yang biasanya merupakan sayap otonom dari organisasi yang didominasi oleh kaum Adam. Sebuah bagian dalam P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) didirikan pada 1995 guna mengurus permasalahan gender dan hak reproduksi serta yurisprudensi Islam (Marcoes-Natsir, 2002:194). P3M merupakan embrio Yayasan Rahima yang sekarang dipimpin oleh Farhah Ciciek, salah satu feminis Muslim terkemuka di Indonesia.

Pada 1997, sekelompok aktivis perempuan Muslim di Jakarta yang kebanyakan bersekolah di UIN membentuk sebuah forum kajian dengan nama Forum Kajian Teks Klasik Islam. Mereka berupaya mempelajari kembali penafsiran ajaran Islam mengenai persoalan perempuan sebagaimana yang terkandung dalam teks-teks klasik yang tersebar luas di kalangan umum, yaitu teks-teks yang digunakan oleh kalangan pesantren. Perumusan ulang ajaran yang mereka tawarkan disajikan dalam cara yang lebih adil dan tidak berbias gender. Lembaga penting lainnya yang menangani kekerasan terhadap perempuan di kalangan warga Muslim adalah Puan Amal Hayati (PUAN) yang didirikan pada 1999 oleh Sinta Nuriyah (istri mantan Presiden Indonesia, Abdurrahman Wahid), dan rekan-rekannya. Sementara Rifka Annisa Women's Crisis Centre di Yogyakarta dan Mitra Perempuan di Jakarta memberikan naungan dan advokasi bagi semua perempuan yang menjadi korban kekerasan, PUAN lebih konsentrasi dalam menyediakan bantuan bagi perempuan di lingkungan Islam, khususnya pesantren. Langkah yang diambil oleh PUAN untuk memperkenalkan wacana gender dalam perspektif Islam kepada pesantren dianggap sebagai sebuah langkah yang sangat strategis, karena para kiai laki-laki di pesantren sudah sejak lama dianggap sebagai tokoh (atau guru) agama yang paling otoritatif yang kata-katanya menjadi pedoman dalam masyarakat (Marcoes-Natsir, 2002:194). Melalui aktivitas itu diharapkan kepekaan gender para pemimpin

dan cendekiawan Muslim dapat berkembang dan dengan demikian hak-hak asasi perempuan menjadi lebih terjamin.

Kesimpulan

Dalam konteks keindonesiaan, *negara*, *organisasi* perempuan, dan *organisasi keagamaan* bersaing untuk mendominasi wacana gender dalam masyarakat sejak awal perkembangannya. Ketiga lembaga di atas merupakan lembaga-lembaga yang dapat memengaruhi dan menentukan kehidupan rakyat Indonesia, khususnya perempuan—selain perubahan sosial skala global. Masing-masing rezim pemerintahan di Indonesia membangun hubungan-hubungan yang berbeda dengan para ulama dalam berbagai bentuk dan intensitas. Rezim-rezim itu juga menganut konsep keperempuanan yang berbeda. Karenanya, ketika mempelajari pergerakan perempuan Indonesia kita perlu menilik kebijakan negara mengenai perempuan.

Rezim Orde Baru, misalnya, mengusung visi ibuisme yang buta politik. Kebanyakan program dan jenis organisasi perempuan yang berkembang selama masa Orde Baru ditujukan untuk memperbaiki kehidupan perempuan melalui kerja praktis, sosial, dan amal. Meski begitu, jelas bahwa kebanyakan organisasi perempuan *bukanlah korban yang pasif*. Mereka memperjuangkan kepentingan mereka meski harus bergelut dengan kebijakan restriktif pemerintah—sebagaimana yang telah sebagian digambarkan oleh adanya kasus pendidikan wajib 9 tahun, program Keluarga berencana, dan keanggotaan wajib bagi para istri pegawai negeri sipil dalam PKK dan Dharma Wanita. Hak-hak politik perempuan baru dibahas secara terbuka pada tahun-tahun akhir rezim Orde Baru.

Sejumlah citra baru perempuan yang tegas dan merdeka digalakkan oleh banyak LSM mulai mendapatkan perhatian yang besar dari khalayak umum dan pemerintah pada 1980-an. Sejak itu terdapat pergeseran-pergeseran citra ideal kaum perempuan: dari seorang *ibu yang penurut* menjadi *ibu pekerja yang aktif*. Perubahan ideologis ini dapat ditemui dalam dokumen-dokumen resmi pemerintahan atau di media massa yang beredar luas di masyarakat Indonesia.

Alhasil, dalam mempelajari dinamika Nasyiah—sebagai bagian dari pergerakan Islam maupun juga pergerakan perempuan di Indonesia—kita tidak bisa mengabaikan peran negara dan apa yang telah dihadirkan oleh kebijakan sosial, ekonomi, dan politik kepada perempuan. Akan tetapi, bukan berarti faktor kekuatan internal dan perkembangan organisasi itu sendiri dapat disingkirkan. Selain itu, kondisi sebenarnya dari hubungan

antara negara dengan pergerakan Islam terbukti memengaruhi orientasi dan program-program pergerakan perempuan Muslim. Hal itu berlaku bagi organisasi sayap perempuan, seperti Nasyiah, yang merupakan bagian dari organisasi Islam yang lebih besar—kasus itu akan disajikan di bab-bab berikutnya.

BAB III

PERKEMBANGAN AWAL NASYIATUL ‘AISYIYAH: Agama dan Artikulasi Kaum Putri Islam¹

Bab sebelumnya telah memberikan skema analitis yang penting untuk meletakkan kajian Nasyiah ke dalam konteks kajian Islam, feminisme, dan politik selain juga untuk menjelaskan konteks kesejarahan persoalan politik, sosial-ekonomi, dan keagamaan di Indonesia pada masa Orde Baru—karena pada masa itulah (Orde Baru) fokus kajian mengenai Nasyiah ini ditempatkan. Dua bab pendauluan sebelumnya membantu kita untuk dapat memahami perilaku Nasyiah—sebagai organisasi putri Islam—selama dekade-dekade itu, karena perilaku organisasi sudah tentu juga dipengaruhi oleh konteks sosial-politik yang dihadapinya saat itu. Bab ini menelusuri sejarah perkembangan awal Nasyiah sebagai organisasi bagi putri Islam dengan menggunakan perspektif gender untuk menyelidiki keterlibatan organisasi itu dalam wacana-wacana feminisme di masa lalu, yaitu sebelum berdirinya Republik Indonesia. Dalam menilik fenomena itu saya menyoroti peranan para putri Islam sebagai agen yang aktif—alih-alih hanya sekadar sebagai penerima pasif perintah dan tuntunan agama yang dikeluarkan oleh para ulama laki-laki—dalam menegosiasikan status dan peranan perempuan dalam masyarakat Muslim tradisional di Indonesia pada paruh pertama abad XX.

Bagian pertama dalam bab ini menganalisis kelahiran Nasyiah. Di situ akan dikemukakan bahwa agama merupakan kekuatan ideologis utama dalam mendorong putri Islam untuk berorganisasi di Nasyiah. Ajaran Islam sejatinya mendorong perempuan yang ingin menambah kapasitas mereka dalam bertindak demi mendapatkan ruang wacana yang lebih besar untuk menyuarakan kebutuhan mereka sendiri. Bagian pertama ini menceritakan proses ekspansi Nasyiah, dan bagaimana struktur vertikal

¹ Versi awal dari bab ini muncul dalam Siti Syamsiyatun (2004).

dan horizontalnya berkembang selama masa awal sejarahnya. Bagian terakhir dari bab ini akan menilik para anggota dan pemimpin Nasyiah di masa awal kehadirannya.

Bab ini akan berperan sebagai titik awal bagi analisis saya tentang dinamika internal Nasyiah. Perubahan aspek-aspek organisasi dari waktu ke waktu merupakan bukti bahwa para perempuan yang bergiat dalam Nasyiah merupakan agen-agen yang aktif dalam menjaga organisasi dan program-programnya yang relevan bagi putri Islam agar tetap hidup. Dengan demikian, bab ini sebagian juga menunjukkan bahwa agama (dalam kasus ini adalah Islam) telah memengaruhi dan dipengaruhi oleh konteks-konteks sosial, budaya, dan geopolitik yang berbeda.

Kelahiran Nasyiah: sebuah perspektif sosial-keagamaan

Nasyiah merupakan salah satu dari sedikit organisasi massa perempuan di Indonesia yang memiliki jaringan nasional. Nasyiah pernah melewati waktu-waktu sulit yang ditandai oleh pergolakan sosial dan politik di Indonesia. Nasyiah yang telah berdiri sejak lama menyaksikan pergantian status politik yang dirasakan oleh negara yang sekarang disebut Indonesia ini, yaitu mulai dari masa pemerintahan kolonial Belanda hingga masa reformasi. Dengan demikian tentu Nasyiah pernah menghadapi berbagai masa-masa sulit dalam mempertahankan eksistensinya, sebagaimana yang akan saya tunjukkan di bab-bab berikutnya. Saya akan memulai penelusuran saya mengenai sejarah perkembangan Nasyiah dengan memaparkan secara singkat situasi terkini Nasyiah untuk memberikan bayangan betapa ia telah berubah dari waktu ke waktu.

Pada Mukhtamar Nasyiah ke-10 yang dilaksanakan di Surakarta pada 8–11 Desember 2004 dan dihadiri oleh berbagai perwakilannya dari seluruh provinsi di Indonesia, Nasyiah kembali menegaskan tujuan organisasi, yaitu sebagai *organisasi Islam bagi putri Islam*. Dalam mukhtamar itu juga ditegaskan bahwa Nasyiah adalah kader Muhammadiyah dalam melaksanakan dakwah Islam amar makruf nahi mungkar demi menciptakan masyarakat Islam yang madani. Dalam mengemban tugas-tugas keagamaannya, selama periode kepemimpinan ini Nasyiah telah mengembangkan lima departemen: Departemen Dakwah, Departemen Kader, Departemen Sosial Ekonomi, Departemen Informasi dan Dokumentasi, dan Departemen Seni dan Kebudayaan; dan dua lembaga semi independen, yaitu Pusat Penelitian dan Biro Hubungan Masyarakat dan Hubungan Internasional.

Pada dasarnya, perempuan Muslim yang berusia antara 17 hingga 40 tahun dan sepaham dengan tujuan serta tunduk kepada aturan-aturan

Nasyiah boleh bergabung ke dalam organisasi—sebagaimana yang telah disebutkan dalam Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Nasyiah (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2003a, Pasal 7:12). Guna mengelola keanggotaannya yang luas, yaitu sekitar 4 juta (pada pertengahan 2000-an) yang tersebar di seluruh Indonesia, Nasyiah membagi kekuasaan menjadi lima tingkatan, mulai dari tingkat pedusunan (ranting) hingga nasional (pusat). Dalam sebuah laporan yang disajikan pada Muktamar Nasyiah ke-9 di Jakarta pada Juli 2000, Nasyiah mengklaim memiliki perwakilan di 26 provinsi di Indonesia, 229 kotamadya, 697 kabupaten, dan 2.091 dusun. Untuk mengelola jaringan nasional yang tersebar luas di seluruh Indonesia itu, Nasyiah memiliki 46.000 perempuan yang sekarang menjabat sebagai pimpinan di masing-masing tingkat. Sebuah survei yang dilakukan oleh Nasyiah pada 1995 menemukan bahwa 76% dari semua anggota yang menjabat sebagai pemimpin Nasyiah itu merupakan mahasiswi dan sarjana, dan 87% dari perempuan itu bekerja di sektor pendidikan (sebagai tenaga pengajar) di semua jenjang pendidikan, dan juga sebagai peneliti. Keanggotaan ganda dalam Nasyiah dan LSM lain di Indonesia merupakan fenomena yang umum (Pimpinan Pusat Nasyiah, 2001b:28–29).

Analisis mengenai kelahiran Nasyiah sudah tentu juga melibatkan pembahasan mengenai Muhammadiyah dan 'Aisyiyah. Sejak kelahirannya hingga sekarang, hubungan Nasyiah dengan dua organisasi tersebut amatlah dekat. Di satu sisi, pembentukan Nasyiah dapat dipahami sebagai salah satu hasil dari pembaruan Islam dan perubahan sosial dalam ranah status perempuan sebagaimana yang dulu diperjuangkan oleh Kiai Haji Ahmad Dahlan dan istrinya, Siti Walidah (atau disebut juga sebagai Nyai Ahmad Dahlan), melalui Muhammadiyah di masa-masa awal perjuangannya—hal itu diutarakan oleh banyak sarjana yang meneliti Muhammadiyah (Peacock, 1978:51; Puar, 1989:233; Noer, 1978:79). Namun demikian, dalam bab ini, saya berpendapat bahwa pembaruan itu tidak akan berhasil tanpa partisipasi dan keberanian putri Islam Nasyiah untuk mengenyam pendidikan. Di sini, saya menyoroti kapasitas bertindak yang dimiliki oleh perempuan Muslim itu dalam proses pembaruan Islam yang digalang Muhammadiyah. Sebagaimana yang akan dibahas berikutnya, putri Islam itu mendalangi laju-kembang Nasyiah secara mandiri alih-alih mengikuti perintah-perintah kaum laki-laki.

Sebelum mencapai kondisi sekarang ini, Nasyiah berevolusi dari sebuah kelompok sederhana yang terdiri dari beberapa anak perempuan Muslim dan didirikan pada 1919 yang disebut Siswa Praya Wanita (SPW) di

Kauman, Yogyakarta.² Para anak perempuan itu merupakan siswi di Standard School Muhammadiyah, yang setara dengan sekolah dasar 5 tahun, lembaga pendidikan pertama yang dibangun oleh Muhammadiyah pada 1918. Pembentukan SPW ini didorong oleh Bapak Sodomirdjo, yang kemudian menjadi guru di sekolah itu sekaligus seorang anggota pimpinan cabang Muhammadiyah yang terkemuka. Aktivitas SPW dilaksanakan di luar jam sekolah, biasanya di siang atau sore hari. SPW dimaksudkan untuk menyediakan ruang bagi para siswi untuk mempraktikkan pengetahuan teoretis yang mereka dapatkan di kelas pagi, seperti berwudu, shalat berjamaah, dan berdoa untuk orang-orang yang sudah meninggal, serta menggalakkan solidaritas di kalangan para siswi yang pada saat itu masih minoritas. Kemudian aktivitas siang hari dilengkapi juga dengan pembekalan keterampilan hidup dan praktik yang dianggap penting bagi perempuan Muslim, seperti pengelolaan rumah tangga, menjahit, memasak, dan tabligh (Setiawati, 1985:34).

Karena SPW lahir di tempat yang sama dengan Muhammadiyah, yaitu Kauman Yogyakarta, dan diprakarsai oleh beberapa siswi dari Standard School Muhammadiyah oleh karenanya tidaklah melenceng jika beberapa peneliti menyatakan bahwa Nasyiah merupakan perwujudan dari agenda pembaruan Muhammadiyah dalam hal kedudukan perempuan (Peacock, 1978:51; Puar, 1989:233; Noer, 1978:79). Namun sayangnya, penelitian Peacock, Puar, dan Noer tidak secara menyeluruh menelusuri kesadaran, partisipasi, dan perjuangan perempuan-perempuan Nasyiah. Karena memang pada awal abad XX partisipasi anak perempuan dalam sekolah bukanlah pemandangan yang lazim ditemukan, sehingga bagi anak-anak perempuan itu keputusan untuk mengikuti aktivitas luar sekolah dan luar rumah tentu merupakan pilihan yang sulit, khususnya di kalangan keluarga Muslim.

Pembentukan SPW di Sekolah Kauman diperlancar oleh kehadiran *Sapa Tresna* yang berdiri pada 1914, yaitu perkumpulan perempuan Muslim yang sifatnya lebih umum yang ditujukan untuk memfasilitasi pengajian

² Kauman adalah sebuah kampung asal Muhammadiyah, 'Aisyiyah, dan Nasyiah. Kampung ini terletak di dekat Keraton Yogyakarta. Seorang Islamolog bernama Pijper menggambarkan Kauman pada akhir 1920-an, sebagaimana yang dikutip oleh Peacock, sebagai "Tempat yang padat namun merupakan kawasan makmur yang menyerupai *ghetto* atau kasbah sebagai tempat tinggal para pembuat kain yang saleh dan para pejabat masjid;" Peacock menambahkan gambaran mengenai Kauman pada 1970-an, "Berkat hak istimewa yang diberikan oleh sultan, maka hanya santrilah yang dapat tinggal di sana: orang-orang Cina dan Kristen disingkirkan dari sana, bergitu juga dengan kehidupan duniawi, yaitu yang berupa hiburan-hiburan abangan seperti gamelan Jawa dan penari-penari perempuan. Dan pada Ramadan, tidak ada seorang pun di Kauman yang berani makan, minum, atau merokok di siang hari. Di sore hari, alunan-alunan ayat suci Al-Qur'an terdengar dari rumah-rumah sementara di jalan laki-laki dan perempuan bergegas menuju masjid." Lihat James L. Peacock (1978:30).

ayat-ayat dan ajaran Al-Qur'an; perkumpulan itu pun didirikan di Kauman. Pendirian Sapa Tresna dibantu oleh Kiai Dahlan, pendiri Muhammadiyah, dan istrinya Siti Walidah (Setiawati, 1985:4). Perhatian Kiai Dahlan terhadap keadaan perempuan di masyarakatnya sama kuatnya dengan perhatiannya terhadap persoalan yang lain, seperti ibadah, pendidikan, kesehatan, kesejahteraan ekonomis dan politik yang umumnya dihadapi oleh Muslim Jawa. Dalam masyarakat Jawa, perempuan tidak diperbolehkan untuk mengakses lembaga layanan publik, seperti pendidikan dan politik. Setelah mempelajari *weltanschauung* Qur'ani mengenai persoalan perempuan dengan lebih serius, Kiai Dahlan mulai memberikan lebih banyak perhatian kepada kondisi perempuan dari sudut pandang keagamaan.

Kiai Dahlan amat dikenal sebagai Muslim pembaru di Indonesia pada abad XX, melalui pendirian Muhammadiyah pada 18 November 1912.³ Keunikannya terletak pada pemahaman dan pendekatannya terhadap pesan-pesan Islam dalam permasalahan sosial yang sedang dihadapi oleh masyarakat Muslim di sekitarnya. Sebagaimana yang telah dijelaskan di Bab I, Kiai Dahlan merekonstruksi sebuah dialog kreatif dan secara intensif terhadap mempelajari teks-teks Islam (misalnya Al-Qur'an dan hadis), serta kebiasaan-kebiasaan dan keadaan masyarakat Muslim yang berlaku pada masanya. Dalam persoalan yang di situ terdapat jarak yang signifikan antara kode etik normatif Islam—sebagaimana yang ia pahami—dan kebiasaan-kebiasaan tradisional yang pada masa itu berlaku dalam kehidupan sehari-hari serta perilaku sesama Muslim, Kiai Dahlan memeriksa ulang pemahaman populer yang lazim dianut oleh khalayak umum mengenai cara yang lebih baik untuk mengimplementasikan pesan-pesan Qur'ani dengan cara menerapkan ijtihad (Jainuri, 2002:99–110). Dengan demikian ijtihad dengan cara melibatkan akal-budi manusia dan menerapkan pemikiran yang merdeka dalam memahami pesan-pesan Qur'ani untuk mengatasi berbagai permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat Muslim menjadi salah satu prinsip Kiai Dahlan.⁴

Perlakuan revolusioner Kiai Dahlan terhadap perempuan itu sangatlah memengaruhi perkembangan Nasyiah; hal itu akan banyak disoroti dalam

³ Banyak karya tulis mengenai Muhammadiyah. Karya berikut ini merupakan karya ilmiah mengenai Muhammadiyah yang berguna, dan ditulis dari berbagai perspektif, lihat Peacock (1978a); Nakamura (1983); untuk Muhammadiyah dan politik, lihat Suwarno (2000); Syaifullah (1997); Syamsuddin (1991); Alfian (1989); Nashir (1998); untuk sejarah Muhammadiyah, lihat Sairin (1995); Kutoyo (1998); Puar (1989); dan untuk Muhammadiyah dari perspektif lain, lihat Jainuri (1981, 2002); Djamil (1994); Damami (2000).

⁴ Untuk metode-metode yang lebih rinci yang diikuti oleh Muhammadiyah dalam memutuskan hukum praktis Islam, lihat Abdullah (1997, 1995); Abdurrahman (2003); Djamil (1994); Ka'bah (1999).

buku ini. Dengan mencurahkan sepenuh energinya untuk memahami pesan Allah dalam surat an-Nahl ayat 97,⁵ Kiai Dahlan menyimpulkan bahwa perempuan adalah makhluk merdeka yang harus bertanggungjawab atas perbuatan mereka sendiri seperti halnya laki-laki. Oleh karenanya, menurutnya perempuan harus diberikan akses dan kesempatan untuk memperoleh ilmu agama, sehingga mereka dapat memperbanyak amal mereka sebanyak yang mereka inginkan dan dihargai secara individu. Namun demikian ia menemukan bahwa perempuan di sekitarnya tidak paham akan kewajiban keagamaan mereka (Setiawati, 1985:11–13).

Dipicu oleh pemahamannya mengenai ayat tersebut, Kiai Dahlan melancarkan “pemberontakan” terhadap tradisi yang berlaku pada masa itu. Langkah pertama yang ia ambil bersama istrinya (Nyai Ahmad Dahlan) adalah mengundang keluarga dan tetangga terdekat ke rumah mereka untuk membahas ayat tersebut. Setelah mereka menilai bahwa ayat itu telah dipahami dengan cukup baik oleh khalayak dekat, mereka mulai secara terbuka meminta para anggota Muhammadiyah agar memberikan dukungan bagi istri-istri dan anak-anak perempuan mereka untuk belajar agama dan mendapatkan pendidikan formal yang lebih baik. Setelah bertahun-tahun lamanya ia membujuk, akhirnya semakin banyak anggota Muhammadiyah yang tercerahkan pikirannya dan mengakui bahwasannya perempuan memiliki hak untuk mendapatkan pahala bagi dirinya sendiri, terlepas dari orang tua atau suami mereka. Mereka memberikan izin kepada para istri dan anak perempuan mereka untuk mencari ilmu agama di sekolah-sekolah formal maupun di perkumpulan perempuan yang baru dibentuk, yaitu Sapa Tresna. Kemudian, lebih banyak keluarga yang memberikan izin kepada anak perempuan mereka untuk ikut terlibat dalam SPW, hal itu telah disinggung sebelumnya (Setiawati, 1985:16).

Begitu perempuan-perempuan itu diberikan akses untuk memperoleh ilmu pengetahuan dan lembaga pendidikan, mereka mulai mengembangkan diri dengan cepatnya, bahkan lebih cepat dari yang diperkirakan oleh bapak guru mereka. Sebuah langkah serupa pernah diambil oleh RA Kartini yang jelas-jelas mengakui bahwa pendidikan dan pengetahuannya akan bahasa Belanda memberinya keuntungan dalam membangun kesadaran diri sebagai perempuan Jawa (Soebadio dan Sadli, 1990; Soeroto, 1979). Para siswi, dalam hal ini adalah anggota Sapa Tresna dan SPW, sebagai penerima ajaran-ajaran

⁵ Ayat itu berbunyi: “barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”.

dari ulama laki-laki, menjadi agen yang aktif dalam menuntut sebuah ruang wacana yang lebih luas di muka publik.

Melalui pertemuan-pertemuan kelompok, para perempuan itu mempelajari isu-isu sosial yang lebih luas seperti pendidikan, kesehatan, ketenagakerjaan, sekaligus juga mendapatkan keterampilan-keterampilan baru ketimbang hanya sekadar ibadah. Sebuah contoh yang menggambarkan betapa baiknya Sapa Tresna memanfaatkan pertemuan-pertemuan itu untuk memajukan kepentingannya dapat dilihat ketika warga Yogyakarta bersitegang dengan penguasa Belanda, dan menderita akibat letusan Gunung Kelud pada 1918. Para anggota Muhammadiyah baik yang laki-laki maupun perempuan bahu-membahu mendirikan sebuah yayasan yang disebut Penolong Kesengsaraan Oemoem untuk memberikan bantuan kepada para korban (Nakamura, 1983:90). Pada waktu itu kondisi kesehatan dan ekonomi rakyat sedang memburuk dan juga banyak anak-anak kehilangan orang tua mereka atau hidup dengan orang tua tunggal yang berjuang tanpa ada uang yang cukup untuk memenuhi kebutuhan harian mereka. Para perempuan di Sapa Tresna sangat bersemangat dalam merawat para anak yaitu piatu, dan memberikan tempat berteduh, makanan, dan pendidikan bagi mereka. Para perempuan Sapa Tresna dan SPW menyampaikan pidato umum yang isinya mendesak terwujudnya kerja sama antarmasyarakat Muslim dan mengadakan penggalangan dana. Pendidikan dan perawatan anak yatim piatu menjadi program istimewa bagi mereka hingga kini. Jelas bahwa di sini perempuan Muslim lazim terlihat aktif di muka umum pada awal abad XX, mereka berorganisasi untuk menyuarkan berbagai pemikiran dan pendapat mereka.

Seperti perkumpulan perempuan lainnya yang didirikan pada dua dekade pertama abad XX—yaitu Wanito Utomo, dan Putri Mardika (Suryochondro, 1984)—para anggota Sapa Tresna banyak mencurahkan usaha-usaha mereka untuk memperbaiki status sosial dan kondisi perempuan serta menuntut akses kepada pendidikan yang lebih baik bagi mereka.

Terlepas dari keterlibatan mereka dalam urusan sosial, para perempuan Muslim dalam lingkungan Muhammadiyah membuat tuntutan lebih lanjut dalam bidang ibadah yang paling penting, yaitu shalat. Pada 1922, mereka berhasil mendirikan masjid perempuan di Kauman, yang dikatakan sebagai masjid perempuan pertama di Indonesia, yang di dalamnya perempuan dapat melaksanakan shalat berjamaah di ruang publik seperti yang dilakukan oleh laki-laki (Puar, 1989:235; Peacock, 1978:51). Tindakan mereka itu, yaitu membangun sebuah “masjid perempuan”, dianggap sebagai tindakan radikal mengingat konteks sosial pada waktu itu. Dari perspektif teologis, perempuan

Muslim itu berupaya memperbanyak pahala dengan cara yang lebih baik yaitu dengan melakukan shalat berjamaah. Hal itu didasarkan pada hadis Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim, bahwa imbalan pahala atau keutamaan melakukan shalat berjamaah adalah 27 kali lipat lebih baik dari shalat munfarid (Ash-Shiddieqy, 1974:4).

Dengan melakukan shalat berjamaah, para perempuan itu juga belajar mengenai kepemimpinan, tidak hanya dalam shalat berjamaah namun juga dalam hal ihwal sosial, seperti mengelola jadwal, mengembangkan panduan pelatihan bagi perempuan untuk mengimami shalat dan memberikan khotbah. Diilhami oleh pendirian masjid perempuan di Kauman, para perempuan Muhammadiyah di Garut (Jawa Barat) dan Pekajangan (Jawa Tengah) juga membangun musala, masing-masing pada 1926 dan 1937 (Salam, 1965:88).

Pada titik ini, dapat dikatakan bahwa pembaruan status dan keadaan perempuan dalam tataran masyarakat Islam Indonesia yang diprakarsai oleh Kiai Dahlan utamanya bpusat pada dua skema besar: *pengakuan sosial* dan *akses pendidikan* bagi perempuan, dua hal itu telah banyak dimanfaatkan oleh perempuan Muslim. Jika dibandingkan dengan praktik keagamaan pada masyarakat Muslim di Indonesia pada awal abad XIX, gagasan Kiai Dahlan yang memperbolehkan, bahkan mendorong, perempuan untuk mencari ilmu agama di luar rumah adalah gagasan yang radikal. Perintah-perintah Qur’ani yang membahas mengenai keutamaan perempuan untuk mencari pahala dan merdeka belum pernah diimplementasikan sebelumnya, dan belum pernah pula dibahas dengan serius. Sebagian besar kitab yang digunakan oleh masyarakat Muslim di Indonesia dalam sebuah pengajian dan pesantren hingga setidaknya awal abad XX selalu menekankan bahwa kesalehan perempuan terkait erat dengan kepatuhan total kepada suaminya. Alhasil, doktrin agama semacam itu sangat dipercaya dan dipraktikkan oleh masyarakat Muslim (Forum Kajian Kitab Kuning, 2003; Khilmiyah, 2003; Sya’roni, 2001). Penegasan Kiai Dahlan terkait otonomi perempuan dalam ranah keagamaan dan respons positif perempuan gagasan seyogianya perlu mendapatkan penghargaan yang lebih baik; terlebih jika kita mengingat bahwa meskipun Islam sudah mulai menyebar di Jawa sejak abad XIV namun hak perempuan untuk memperoleh status yang merdeka baru diakui oleh otoritas keagamaan pada abad XX.

Dalam kebudayaan Jawa yang ditekankan adalah ajaran yang menyoroti kepatuhan total istri kepada suaminya dan peranan seksual perempuan yang restriktif. Kepercayaan normatif populer berkenaan dengan perempuan yang dipegang oleh kebanyakan orang Jawa di perkotaan dan

kelas menengah (yang dalam kelas itulah Kiai Dahlan tergolong) adalah bahwa tempat yang tepat bagi perempuan adalah di rumah suami mereka (Koentjaraningrat, 1984:245). Kehidupan perempuan utamanya difokuskan untuk memenuhi fungsi reproduktif mereka, memberikan pelayanan dan kesenangan bagi suami mereka, serta memberi kenyamanan bagi keluarga dan masyarakat. Ajaran-ajaran semacam itu dapat ditemukan di sejumlah panduan hidup orang Jawa seperti *Serat Baratayuda*, *Serat Gatholoco*, *Serat Wedatama*, *Serat Pantisastra*, *Serat Candrarini*, dan *Serat Centhini* (Sudewa, 1992:38–44; Djaya dan Asmara, 2004:5–19). Seorang perempuan Jawa, sebagai seorang anggota keluarga, masyarakat sosial, dan masyarakat keagamaan yang lebih besar tampaknya tidak memiliki hak apapun untuk membuat keputusan atas permasalahan-permasalahan yang penting. Kepercayaan ini dengan sempurna ditunjukkan oleh pepatah Jawa: “*wadon iku neraka katut, suwargo nunut*” (seorang perempuan dapat dibawa ke surga dan ikut terseret ke neraka tergantung pada perbuatan suaminya) yang menggarisbawahi bahwa takdir perempuan tergantung pada suaminya (Jamhari dan Ropi, 2003:7)

Terdapat beberapa pendapat yang menyebutkan bahwa perempuan Jawa memiliki kuasa yang besar dalam pembuatan keputusan dalam keluarga, karena sejatinya merekalah yang mengelola dan mengatur keuangan rumah tangga, dan bahwa perempuan perkotaan lebih banyak menikmati kebebasan dalam kegiatannya di muka publik ketimbang yang didapatkan oleh perempuan kelas menengah di perkotaan dan perempuan kelas atas di pedesaan (Koentjaraningrat, 1984:145, 264). Pun demikian, kuasa yang dimiliki oleh perempuan dalam mengendalikan keuangan keluarga bukan berarti perempuan secara otomatis memiliki kekuatan dalam pembuatan keputusan keluarga dalam artian yang lebih luas (Sullivan, 1994:113–114). Lebih lanjut, wilayah kekuasaan mereka yang kebanyakan berhubungan dengan masalah ekonomi dan keuangan dalam filosofi Jawa dianggap sebagai sesuatu yang inferior dan hanya semata berhubungan dengan urusan keduniawian, suatu tugas yang tidak sesuai bagi laki-laki bangsawan (Susanto, 1992:85–86; Koentjaraningrat, 1984:264).

Orang Jawa percaya bahwa aktivitas yang melibatkan pencarian keuntungan akan mengalihkan seseorang dari usahanya dalam meraih kesejahteraan spiritual dan psikologis, sedangkan dua hal itu dibutuhkan agar seseorang dapat memperoleh kekuatan (Sullivan, 1994:143–144). Dari catatan-catatan di atas dapat dikatakan bahwa menurut perspektif sosial dan keagamaan yang berlaku pada awal abad XX perempuan Muslim Jawa dianggap tidak memiliki status yang merdeka. Meskipun demikian—aturan

adat semacam itu kelak ditentang oleh perempuan Nasyiah—bukan berarti bahwa perempuan secara inheren tidak mampu melakukan perbuatan-perbuatan baik yang dihormati dari sudut pandang sosial dan keagamaan, atau bahwa aktivitas-aktivitas perempuan secara substansial selalu kurang berarti jika dibandingkan dengan aktivitas-aktivitas laki-laki.

Dari pengalaman perempuan Sapa Tresna dan SPW, jelas bahwa setelah perempuan-perempuan itu diberikan kesempatan untuk menyerap ilmu agama dari beberapa ulama terpelajar, mereka mulai menghadapi pergumulan intelektual dan spiritual dengan sebuah pemahaman baru mengenai pesan-pesan Islam. Karenanya, mereka mulai mengembangkan wacana baru tentang kaum perempuan yang merdeka dan bertanggung jawab berdasarkan pada ajaran Islam mengenai perempuan (yang baru saja mereka peroleh itu). Kesadaran semacam itu mengubah para perempuan Sapa Tresna dan SPW dari yang dulunya merupakan penerima pasif “ajaran” agama menjadi peserta aktif dalam masyarakat Islam. Pepatah Jawa di masa dahulu, yaitu “*wadon iku suwarga nunut neraka katut*” (yang pernah dipercaya oleh masyarakat Muslim sebagai suatu hal yang benar), ditentang oleh doktrin Islam pembaruan yang menekankan kedudukan perempuan yang merdeka dalam menikmati kehidupan di surga atau menerima hukuman di neraka.

Sudah tentu, para perempuan Muslim itu memiliki kepercayaan terhadap validitas pemahaman keagamaan mereka, mereka lebih memiliki kendali untuk memperkaya perkembangan diri bagi mereka sendiri, dan juga untuk mempromosikan gagasan pemberdayaan perempuan dalam masyarakat mereka. Sebuah kepercayaan yang serupa kelak disuarakan oleh perempuan Nasyiah beberapa dekade setelahnya; hal itu akan dianalisis lebih lanjut di Bab VI dan VII. Faktanya, banyak perempuan di berbagai negara, seperti Malaysia (Foley, 2001; Manderson, 1980a), Pakistan (Weiss, 1998; Moghadam, 1994), Iran (Afshar, 1998; Najmabadi, 1998; Nashat, 1983b), dan Mesir (Badran, 1991; Karam, 1998) juga merasakan kesadaran yang sama pada akhir abad XIX. Para perempuan itu sama-sama mempercayai bahwa sejatinya—ajaran-ajaran Islam—mereka memiliki hak untuk merekonstruksi dan memperbaiki takdir mereka sebagai perempuan Muslim, dan bahwa bergulat dalam wacana gender memang diperbolehkan oleh ajaran Islam, meskipun mereka dapat menggunakan strategi yang berbeda untuk mencapai tujuan yang berbeda pula.

Ketika kita membicarakan perkembangan feminisme di Indonesia, tidak diragukan lagi penghargaan terbesar akan mengalir kepada perempuan priayi Jawa, Raden Ajeng Kartini, yang dipengaruhi oleh

pemikiran kaum feminis Barat. Korepondensi Kartini dengan kaum feminis Belanda, yang jelas-jelas mengungkap kesadaran feminisnya, mulai dapat dinikmati masyarakat umum setelah penerbitan surat-surat terpilihnya dalam buku *Door Duisternich tot Licht (Habis Gelap Terbitlah Terang)* pada 1911 (Cote, 1995). Sementara Kartini lebih percaya diri dalam menentang kepercayaan-kepercayaan yang berlaku di masyarakat terkait dengan nasib perempuan dari sudut pandang priayi Jawa, sebaliknya, para perempuan yang berkecimpung dalam Sapa Tresna dan SPW justru menuntut pengakuan dan status yang lebih baik berdasarkan ajaran Islam.

Pada hakikatnya, perempuan Sapa Tresna dan SPW mendapatkan kepercayaan diri tidak hanya mengenai argumentasi keagamaan namun juga tentang kepercayaan dirinya sendiri tatkala mereka aktif bergulat dengan persoalan publik di ruang publik seperti mengejar pendidikan, menyampaikan pendapat mereka, dan mendirikan pelayanan sosial; usaha-usaha yang selama berabad-abad dianggap ditakdirkan untuk laki-laki.

Aktivitas-aktivitas sosial baru yang digerakkan oleh para perempuan Sapa Tresna dan SPW di ruang publik memiliki dampak yang positif bagi dua organisasi itu, meski adanya kritik-kritik tajam yang dilontarkan oleh beberapa kelompok keagamaan yang tidak terlalu senang melihat aktivitas perempuan di luar rumah (Puar, 1989:235). Kemudian, perkumpulan Sapa Tresna menjadi semakin populer dan dapat menarik lebih banyak anggota. Karena dua organisasi dalam lingkup Muhammadiyah itu berkembang dengan pesatnya, maka Kongres Muhammadiyah ke-17 yang dihelat di Yogyakarta pada 1928 menyetujui bahwa Sapa Tresna harus secara resmi dan organisatoris digabungkan ke dalam Muhammadiyah. Karena nama Sapa Tresna memang benar-benar berasal dari bahasa Jawa, sedangkan pada saat itu cabang-cabang Muhammadiyah telah berkembang hingga ke luar Yogyakarta dan Suarakarta, maka nama Sapa Tresna diusulkan diganti menjadi nama yang berasal dari bahasa Melayu atau Arab. Akhirnya disetujui bahwa nama *Sapa Tresna* diubah menjadi *'Aisyiyah*, yang berarti mereka 'yang cakap seperti 'Aisyah', salah satu istri Nabi Muhammad (Kuntowijoyo, 1993:129).

Selain menjadi salah satu perempuan paling terpelajar, dan sumber terpercaya untuk urusan hadis, 'Aisyah juga merupakan perempuan yang produktif secara ekonomis. Ia dikenal luas sebagai seorang penasihat para khalifah karena pengetahuannya yang luas, ia bahkan memimpin pergerakan politik dan militer (Mernissi, 1991:5–7, 55–58).⁶ Pemilihan nama 'Aisyiyah

⁶ Untuk catatan yang lebih rinci mengenai istri Rasulullah SAW ('Aisyah), lihat Spellberg (1994).

sebagai pengganti Sapa Tresna didasarkan pada beberapa pertimbangan. *Pertama*, karena 'Aisyah merupakan istri yang paling dicintai Nabi Muhammad, maka perempuan 'Aisyiyah diharapkan akan mendapatkan hubungan yang setara, baik, dan harmonis dengan Muhammadiyah. *Kedua*, perempuan 'Aisyiyah diharapkan dapat mengadopsi karakter baik dari 'Aisyah, yang dikenal penuh kasih sayang, peduli, aktif, pintar, berpengetahuan luas, dan pemberani. Sifat-sifat itulah yang harus dijadikan inspirasi moral oleh 'Aisyiyah sebagai organisasi yang baru dibentuk (Kuntowijoyo, 1993:130). Penjelasan lainnya adalah bahwa di balik pemilihan nama 'Aisyiyah kita dapat menemukan alasan-alasan teologis maupun kesejarahan bagi perempuan tersebut untuk melangkah ke dunia-dunia yang dahulu lazim dikenal sebagai dunia laki-laki (Jamhari dan Ropi, 2003:8–9).

Karena 'Aisyiyah tumbuh dalam lingkup Muhammadiyah, maka anak-anak perempuan usia sekolah lebih tertarik kepada SPW. Dalam sebuah pertemuan 'Aisyiyah yang digelar pada 1923 (yang juga dihadiri oleh anak-anak perempuan dari SPW) diputuskan bahwa SPW harus menjadi bagian dalam 'Aisyiyah guna merangkul anak-anak perempuan di luar sekolah-sekolah Muhammadiyah. Setelah penggabungan itu, dalam Kongres Muhammadiyah ke-20 yang diadakan pada 16 Mei 1931 nama SPW diubah menjadi *Nasyiatul 'Aisyiyah* (disingkat menjadi *Nasyiah*), yang berasal dari bahasa Arab yang berarti 'generasi muda 'Aisyiyah' atau 'generasi baru 'Aisyiyah'. Tanggal itu kemudian diperingati sebagai hari kelahiran *Nasyiah* (Pimpinan Pusat *Nasyiatul 'Aisyiyah*, 2001a:46). Pada waktu itu, *Nasyiah* memutuskan hubungan formalnya dengan Standard School Muhammadiyah, dan memperluas aktivitasnya untuk juga melibatkan perempuan yang telah menyelesaikan atau bahkan belum pernah mengenyam pendidikan sekolah dasar lima tahun.

Selain mengakui status merdeka perempuan dalam bidang keagamaan, Kiai Dahlan dan istrinya juga terkenal akan usaha mereka yang tak kenal lelah dalam mengangkat hak asasi perempuan agar kaum perempuan dapat mendapatkan pendidikan yang lebih baik. Kampanye mereka dalam hal itu faktanya sesuai dengan tuntutan kaum feminis awal di Indonesia, seperti RA Kartini dan Dewi Sartika. Jauh sebelum pemerintah kolonial Belanda mendirikan sekolah-sekolah Barat, sudah terdapat banyak lembaga pendidikan tradisional Islam di Jawa. Tidak seperti sekolah Belanda, lembaga-lembaga pendidikan tradisional Islam tidak dibangun secara sistematis dan tidak pula dikelola dengan baik. Mata pelajaran yang ditawarkan di dalamnya utamanya fokus kepada pengajian Al-Qur'an dan ibadah serta kewajiban agama lainnya. Bentuk

paling dasar dari lembaga pendidikan itu disebut pengajian (Steenbrink, 1974:10). Meskipun pengajian biasanya dilakukan secara teratur di rumah-rumah para kiai, namun tidak ada komitmen formal atau kedisiplinan yang diperlukan dari para peserta. Lembaga pendidikan agama yang populer dan lebih maju adalah *pesantren*, sekolah yang dikepalai oleh seorang kiai. Mata pelajaran yang ditawarkan di sana lebih berhubungan dengan agama; meskipun demikian metode yang digunakan sifatnya adalah tradisional (Soebardi, 1976:43–50; Alfian, 1989:81–85; Geertz, 1976:177–184).

Seiring berjalannya waktu, pengakuan sosial terhadap dan terbukanya kesempatan pendidikan bagi perempuan mulai berbuah. Perempuan Nasyiah semakin percaya diri sehingga mereka berani memperluas jangkauan aktivitas mereka. Para perempuan Nasyiah itu mendirikan banyak kelompok pengajian baru di luar Yogyakarta dan mulai memberikan khotbah di sana. Bentuk sumber pembelajaran baru untuk perempuan ini berkembang dengan pesat. Sejak masa itu, pengajian dan khotbah tidak lagi menjadi ranah kekuasaan laki-laki Muslim. Dalam Kongres Muhammadiyah ke-27 yang diadakan di Malang, Jawa Timur, pada 1938, yang dihadiri oleh perwakilan 'Aisyiyah dan Nasyiah, diberitakan bahwa Muhammadiyah memiliki 5.516 mubaligh dan 2.114 mubalighat (mubaligh perempuan) dari 'Aisyiyah dan Nasyiah (Noer, 1978:95). Mengingat bagaimana pada dekade 1920-an sampai 1930-an perempuan Muslim di Indonesia diberikan kesempatan oleh otoritas keagamaan untuk mengakses dan menyampaikan ajaran-ajaran Islam, jumlah itu menunjukkan bahwa kemampuan perempuan mengalami perkembangan pesat selama dua dekade terakhir.

Aktivitas Nasyiah lain yang terkenal pada 1920-an dan 1930-an adalah kelompok paduan suara dan *marching band*-nya. Diberitakan bahwa putri Islam Nasyiah mempertunjukkan kelompok bermusik mereka di jalan-jalan di Yogyakarta, banyak tokoh keagamaan—bahkan beberapa di antaranya dari kalangan Muhammadiyah—mengkritik para putri Islam Nasyiah itu, dan mengatakan bahwa para perempuan itu berlaku layaknya perempuan dari masa jahiliyah. Sepertinya kritik itu tidak menghentikan langkah perempuan Nasyiah; mereka bahkan berpendapat bahwa apa yang mereka lakukan itu merupakan cara baru untuk menyampaikan pesan-pesan Islam (Setiawati, 1985:44).

Pada 1938, Nasyiah mendirikan perpustakaan kecil yang disebut Taman 'Aisyiyah, yang di sana semua anak perempuan dapat mengakses buku dan juga memperoleh pelatihan penulisan dan mengarang. Di tahun itu juga Nasyiah menetapkan simbol organisasi, yaitu dengan bentuk batang padi (lihat Lampiran A). Nasyiah juga menetapkan lagu yang

dikarang oleh Bapak Achyar Anies yang berjudul “Nasyiah Bersimbol Padi” sebagai lagu organisasi (Pimpinan Pusat Nasyiatul ‘Aisyiyah, 1999b:9). Lagu di atas dengan tepat menggambarkan kesadaran sosial dan keagamaan serta etos baru para perempuan Nasyiah:

Nasyiah yang bersimbol padi,
Terdidik tiap hari
Kemulyaan Islam dicari,
Bekerja digemari
Nasyiah yang bersimbol padi,
Simbul kumpulan putri
Hidup, berdiri, Rahmat Tuhanku memberi
 Bersatu di dalam Nasyiah, dari putri Aisyiyah
 Simbulnya padi, berbahagia umat seluruh dunia

Kita pemudi kaum putri,
Nasyiah yang sejati
Ringan kerja dengan berarti,
Karena Tuhan ‘Izzati
Kita pemudi kaum putri,
Menuju maksud suci
Tak sayang mati, Islamlah akan berseri
 Bersatu di dalam Nasyiah, dari putri Aisyiyah
 Simbolnya padi, berbahagia umat seluruh dunia

Nasyiah putri yang belia
Harapan ‘Aisyiyah
Untuk melanjutkan usahanya
Jangan tersia-sia
Nasyiah putri yang belia
Dari Muhammadiyah
Suka berkarya, terutama di Indonesia
 Bersatu di dalam Nasyiah, dari putri Aisyiyah
 Simbolnya padi, berbahagia umat seluruh dunia

Lirik lagu di atas jelas menunjukkan bahwa agama merupakan faktor yang paling berpengaruh dalam mengubah putri Islam Nasyiah dari keadaan mereka yang dulunya pasif menjadi aktif. Segala tindak tanduk putri Islam itu diilhami oleh tujuan agung yang melebihi pengharapan duniawi. Bagian akhir lagu di atas juga menggambarkan kesadaran baru nasionalisme Indonesia yang diekspresikan oleh perempuan muda Muslim di akhir masa kolonial. Perempuan Nasyiah asyik bekerja demi

memperbaiki kualitas hidup perempuan dan masyarakat Indonesia. Bibit semangat nasionalistis ini juga dapat dilihat dari penggunaan bahasa Indonesia dalam lagu tersebut.

Ketika ketegangan dan kebrutalan Perang Dunia II menghantui Nusantara pada 1940-an, diikuti oleh perang kemerdekaan yang panjang (1945–1949), hampir semua aspek kehidupan rakyat terpengaruh perang itu dan memburuk; Nasyiah pun tidak terkecuali. Selama masa perang keadaan tidaklah kondusif dan aman bagi para perempuan muda itu untuk melakukan aktivitas biasanya. Oleh karenanya, menurut Ibu Dalalah, seorang aktivis Nasyiah pada masa kolonial, selama sekitar sepuluh tahun (selama Perang Dunia II dan perang kemerdekaan Indonesia) aktivitas-aktivitas Nasyiah amat terbatas dan tergantung pada keadaan dan kemampuan para anggota lokal. Hubungan antara Pimpinan Pusat Nasyiah di Yogyakarta dengan cabang-cabangnya tidak berfungsi sebagaimana mestinya (wawancara dengan Ibu Dalalah, 8-10-2003).

Pertumbuhan Nasyiah: terbentuknya struktur vertikal dan horizontal

Untuk menelisik pertumbuhan Nasyiah, di bagian ini saya mengembangkan dua kategori, yaitu *vertikal* dan *horizontal*, yang saya ambil dari—meski dengan modifikasi—kajian Mul Khan tentang perkembangan Muhammadiyah (1990b:30). Kategori vertikal digunakan untuk menggambarkan ekspansi organisasi, yaitu pertumbuhan cabang-cabang baru; sedangkan kategori horizontal melibatkan penambahan departemen, biro, dan organisasi otonom. Saya memodifikasi kategori horizontal hanya untuk menunjukkan perkembangan departemen-departemen, dan lembaga-lembaga pembantu dalam lingkup Nasyiah.

Perkenankan saya untuk memulai bagian pembahasan ini dengan memeriksa pertumbuhan vertikal Nasyiah. Pada tahap awalnya, evolusi organisasi Nasyiah—yang bermula dari sebuah perkumpulan ekstrakurikuler murid-murid sekolah dasar Muhammadiyah hingga tahap penggabungannya ke dalam 'Aisyiyah—dipelihara dalam lingkungan perkotaan Yogyakarta dan daerah sekitarnya. Perluasannya ke daerah lain sebagian didorong oleh hubungan dekatnya dengan Muhammadiyah, baik secara kultural maupun struktural. Kiai Dahlan sendiri selalu mendorong keluarga-keluarga Muhammadiyah di manapun mereka berada untuk membantu perempuan dalam mendirikan organisasi mereka sendiri. Akan tetapi, adalah hal yang sulit untuk melacak perkembangan Nasyiah di daerah-daerah lain selain Yogyakarta. Tidak ada dokumen-dokumen

tertulis yang mencatat sejarahnya, sedangkan kebanyakan perempuan yang merupakan saksi hidup dari perjalanan Nasyiah di masa awalnya sudah meninggal. Oleh karenanya, di bagian ini saya harus merekonstruksi perkembangan vertikal Nasyah berdasar pada catatan-catatan yang tersebar termasuk laporan-laporan sejarah Muhammadiyah. Beberapa wawancara dengan para sesepuh yang merupakan mantan anggota Nasyiah juga menjadi sumber penting bagi penelitian ini. Meskipun demikian, sudah tentu analisis yang saya lakukan lebih terbatas pada Nasyiah di Yogyakarta, yang mewakili pimpinan pusat dari organisasi itu.

Seperti yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya, SPW didirikan pada 1919 dan diperuntukkan bagi para siswi dari Standard School Muhammadiyah (sekolah dasar lima tahun) di Kauman Yogyakarta. Seperti halnya perkembangan sekolah-sekolah Muhammadiyah lainnya di tahun-tahun berikutnya, pergerakan SPW diperkenalkan sebagai aktivitas ekstrakurikuler yang penting bagi sekolah-sekolah yang baru itu. Pada 1922, tercatat bahwa Muhammadiyah telah mendirikan 7 sekolah (Mul Khan, 1990b:44), dan di tahun yang sama, yaitu setahun sebelum SPW digabungkan dengan 'Aisyiyah, SPW memiliki cabang di beberapa sekolah-sekolah Muhammadiyah di sekitar Yogyakarta, seperti di Suranatan, Bausasaran, Karangjajen, dan Kotagede. Sekali dalam seminggu para perwakilan dari sekolah-sekolah tersebut mengadakan pertemuan dengan komite SPW di Standard School Muhammadiyah di Kauman, yang kelihatannya dilihat sebagai koordinator pusat SPW. Berbagai masalah dan gagasan-gagasan baru dibahas dalam pertemuan tersebut (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1996b:7). Pada 1925, Muhammadiyah telah berhasil mendirikan 32 *standard school*, 14 madrasah, 1 *schakelschool*, 1 *kweekschool*, dan 8 *Hollands-Inlands school* (Noer, 1978:85).⁷

Dari secarik informasi itu jelas bahwa pertumbuhan vertikal SPW utamanya berhubungan erat dengan pendirian sekolah-sekolah Muhammadiyah; jaringan di antara para perwakilan masing-masing sekolah pun dikembangkan. Namun demikian, tidak jelas apakah para siswi yang

⁷ *Standard school* adalah sekolah dasar 5 tahun untuk bumiputra; *schakel school* adalah sekolah sambungan yang menawarkan pendidikan selama 5 tahun bagi mereka yang telah menyelesaikan pendidikan dasar 5 tahun; *kweekshool* adalah sekolah tinggi guru, dan Hollands Indlanse School (HIS) adalah sekolah dasar 7 tahun yang mengadopsi kurikulum Belanda (Aiko, 1990:190). Selepas Sumpah Pemuda 1928 Muhammadiyah pada 1932 memutuskan untuk menamai ulang semua sekolahnya dengan bahasa Indonesia, atau Arab (dulunya menggunakan bahasa Belanda). Karenanya *standard school* Muhammadiyah diganti namanya menjadi sekolah Muhammadiyah kategori I, *schakel school* menjadi sekolah persambungan, *kweekschool* menjadi sekolah guru, dan HIS menjadi Sekolah Muhammadiyah kategori II (Mul Khan, 1990b:38).

mengelola SPW di Standard School Muhammadiyah Kauman secara resmi dipilih menjadi pemimpin dari seluruh SPW pada masa itu, atau apakah di sana terdapat semacam struktur hierarkis di antara kelompok-kelompok SPW itu. Sebuah mode perkembangan vertikal SPW yang berbeda terlihat ketika SPW disatukan dengan 'Aisyiyah pada 1923. Setelah penggabungan ini pertumbuhan SPW utamanya menginduk kepada perkembangan 'Aisyiyah. Penggabungan ini sepertinya tidak hanya mengganti metode ekspansi SPW namun juga target peserta dan aktivitasnya, sebagaimana yang akan dijelaskan kemudian di bagian ini.

Sesaat setelah SPW menjadi bagian dalam 'Aisyiyah, ia mencuat sebagai bagian yang paling progresif. Semua cabang 'Aisyiyah kemudian diperintahkan untuk mendirikan Bagian Nasyiah yang diperuntukkan bagi perempuan di wilayah operasi mereka. Demikian juga dengan perwakilan Muhammadiyah dari seluruh wilayah yang diperintahkan untuk membantu pendirian 'Aisyiyah di daerah-daerah sekitar mereka (Puar, 1989:235). Pada 1926 beberapa kelompok 'Aisyiyah yang terlibat dalam pendirian bagian-Bagian Nasyiah telah mendirikan segelintir Bagian Nasyiah di beberapa tempat di Surakarta, dan pada 1926 kemungkinan besar Nasyiah juga telah didirikan di paruh selatan Yogyakarta. Berdasarkan ingatan Ibu Dalalah (lahir 1924) Nasyiah diperkenalkan di Kotagede pada paruh akhir 1920-an (wawancara 8-10-2003) beberapa tahun setelah Muhammadiyah menapakkan kakinya di sana pada awal 1923 (Nakamura, 1983:76).

Meskipun para pemimpin Muhammadiyah di Yogyakarta selalu mendorong para koleganya di daerah lain untuk memberikan ruang bagi perempuan untuk berorganisasi, namun ketika Muhammadiyah mengadakan kongres ke-16 di Pekalongan (Jawa Tengah) pada 1927, dilaporkan bahwa Muhammadiyah telah berhasil mendirikan 176 cabang, sedangkan cabang 'Aisyiyah pada waktu itu baru berjumlah 68 (Mul Khan, 1990b:42). Sayangnya, tidak ada arsip yang secara rinci menjabarkan ke-68 cabang 'Aisyiyah itu, dan tidak juga jelas apakah pada waktu itu cabang-cabang 'Aisyiyah tersebut memiliki Bagian Nasyiah. Pun demikian, dalam *Almanak Muhammadiyah 1927-1928* tercantum beberapa gambar mengenai komite-komite Muhammadiyah dan 'Aisyiyah Cabang Maninjau, Padang Panjang, Tambangan, dan Simabur (semuanya di Sumatra Barat); pasti pada 1920-an 'Aisyiyah sudah menyebar ke luar Jawa. Dari catatan ini, kita dapat menyimpulkan bahwa 'Aisyiyah tidak secara otomatis hadir di setiap cabang Muhammadiyah, mungkin karena tidak semua anggota Muhammadiyah ingin mendukung para istri atau keluarga perempuan mereka untuk berorganisasi. Saya berpendapat bahwa permasalahan

itu tidak disebabkan oleh kurangnya antusiasme perempuan untuk memanfaatkan kesempatan, karena perempuan sudah pasti selalu mencari kesempatan untuk memperbaiki kualitas hidupnya. Sepertinya, seolah-olah masyarakat Muslim menanggapi kelahiran Muhammadiyah dan 'Aisyiyah dengan sikap yang cukup berbeda, hal itu dapat kita pahami ketika kita mengingat fakta bahwa pada saat itu perempuan umumnya dianggap sebagai anggota masyarakat kelas dua yang pendapatnya tidak perlu dipertimbangkan (Sudewa, 1992:43–44).

Sementara itu, menjelang akhir 1930-an Muhammadiyah telah berhasil menembus tidak hanya kota-kota di Jawa, melainkan juga di Madura (Sumenep, Bangkalan, Sampang), Sumatra (Padang Panjang, Bukittinggi, Sungailiat, Bangka, Bengkulu, Tanjung Limau, Palembang, Sigli, Kotaraja, Lhok Seumawe, Medan, Aceh), Kalimantan (Banjarmasin, Amuntai), Sulawesi (Makassar, Sangir), dan Kupang (Mulkhan, 1990b:42). Kiranya Nasyiah juga telah berhasil menembus dan berkembang di beberapa wilayah tersebut.

Seiring dengan berlangsungnya ekspansi Nasyiah maka semakin dibutuhkanlah sebuah mode komunikasi yang lebih maju antara Pimpinan Pusat Nasyiah dengan pimpinan Nasyiah di tingkat lokal. Awalnya Nasyiah mengadopsi struktur vertikal Muhammadiyah, yang terdiri dari *hoofd bestuur* (pusat), dan *afdeeling* (cabang), yang terdiri dari beberapa cabang daerah atau perwakilan lokal, yang pada umumnya juga dikenal sebagai *consul*. Pada masa setelah Perang Dunia II, cabang-cabang daerah bertumbuhkembang selaras dengan identitas etnik atau residensi lokal. Oleh karenanya tidaklah mengherankan jika terkadang kita mendapati bahwa cabang diwakili oleh sebuah komunitas yang sangat besar (etnik Bugis dan Makassar dari Sulawesi Selatan) atau hanya sebuah kelompok yang terdiri dari beberapa rumah tangga di desa-desa tertentu (sebagaimana yang ditemukan di Pasuruan [Jawa Timur], dan Pekajangan [Jawa Tengah]). Hal itu disebabkan karena AD/ART Muhammadiyah pada 1930-an mengatakan bahwa jika ada 10 orang yang setuju untuk bergabung dengan organisasi, maka mereka dapat membentuk sebuah cabang (Mulkhan, 1990a:132).

Selama pendudukan militer Jepang (1942–1945), struktur vertikal Nasyiah pun berubah dengan mengikuti perubahan struktur vertikal Muhammadiyah. Penguasa Jepang membagi Hindia-Belanda menjadi empat divisi militer, yaitu Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, dan Jawa-Madura, yang masing-masing berada di bawah komando pimpinan pusat Tentara Kekaisaran Jepang untuk koloni-koloni di Asia Tenggara yang bertempat di Singapura. Susunan politik dan militer model baru yang dipaksakan oleh pemerintah Jepang ini memberi dampak bagi kehidupan sipil dan

sosial beberapa organisasi, seperti Muhammadiyah dan Nasyiah. Selama masa ini, perwakilan-perwakilan Muhammadiyah di empat wilayah militer Jepang tersebut tidak dapat dengan mudah berhubungan satu sama lain. Alhasil, hubungan antara pusat dan cabang tidak dapat dijaga dengan baik. Untuk mengatasi masalah dalam hal pengelolaan dan komunikasi dalam organisasi ini dan juga untuk mengantisipasi situasi yang tak terduga yang disebabkan oleh perang, maka Pimpinan Pusat Muhammadiyah mengadakan pertemuan darurat di Surabaya pada 1943 dan menetapkan tiga keputusan, yang salah satunya memengaruhi eksistensi Nasyiah di masa-masa genting itu. Jika Perang Pasifik meletus, dan jika Nasyiah tidak dapat menjaga hubungan antara pimpinan pusat di Yogyakarta dan semua cabang di luar Jawa, maka semua aktivitas organisasi harus diurus dan dikelola oleh masing-masing cabang secara independen. Aktivitas-aktivitas organisasi tidak boleh terhenti hanya karena situasi politik yang baru ini (Puar, 1989:63–64).

Komunikasi vertikal Nasyiah—dari pimpinan pusatnya di Yogyakarta dengan cabang-cabangnya dan sebaliknya—terganggu selama masa pendudukan militer Jepang; dan bahkan menjadi semakin terganggu ketika masa perang kemerdekaan (1945–1949). Masing-masing cabang diharapkan dapat bertahan dengan mandiri dan mencari cara yang sesuai dengan keadaan sekitar demi mempertahankan organisasi. Ibu Dalalah mengingat pengalamannya dalam mengurus cabang Nasyiah pada masa pendudukan Jepang dan perang kemerdekaan.

Hidup di bawah penguasa militer Jepang adalah hal yang sangat sulit. Mengelola Nasyiah pun juga merupakan hal yang sulit. Komunikasi dengan kota (maksudnya Pimpinan Pusat Nasyiah di Yogyakarta) pun terputus, kita tidak mengadakan satu kongres pun yang di acara itu kami dapat bertemu teman-teman kami dari daerah lain. Saya ingat bahwa dalam sebuah Kongres Muhammadiyah yang digelar di Yogyakarta pada 1940 (kongres terakhir sebelum militer Jepang merebut Yogyakarta) kami—Nasyiah dari Kotagede—melaksanakan banyak aktivitas, *marching [band]*, paduan suara, dan drama. Saya memimpin delegasi Nasyiah dari Kotagede. Kongres itu adalah kongres yang luar biasa; setelah itu kami tidak berkongres dalam waktu yang lama... Meskipun keadaannya berbeda dan sulit, Nasyiah di Kotagede masih beroperasi pada 1940, meski sangat terbatas. Pengelompokan yang kami miliki sebelumnya tidak benar-benar diikuti. Kami melaksanakan aktivitas hanya pada siang hari; aktivitas malam—seperti pengajian, shalat berjamaah—sangat dikurangi. Hanya pada Ramadan-lah kami memiliki program malam. Meski begitu, sering kali kami diberi peringatan akan adanya bahaya, atau ada suara sirene atau tembakan, dan semua aktivitas harus segera diakhiri.

Selama masa perang, banyak pengungsi dari Jawa Barat datang ke daerah kami, dan kami mengundang putri-putri mereka untuk bergabung dengan Nasyiah. Saya ingat bahwa pada saat itulah saya melihat seorang perempuan muda bumiputra (dari sebuah keluarga pengungsi dari Jawa Barat) mengenakan pakaian gaya Barat dan memiliki potongan rambut yang pendek (wawancara dengan Ibu Dalalah, 8-10-2003).

Nasyiah juga telah mengalami beberapa perubahan struktur horizontal selama perjalanan sejarahnya, yaitu dari 1919 saat berdirinya hingga 1965 ketika ia memperoleh status otonom. Bagian sebelumnya dalam bab ini telah dengan jelas menjabarkan bahwa Nasyiah berawal dari sebuah perkumpulan mandiri yang terdiri dari para siswi di sekolah-sekolah Muhammadiyah pada awal abad XX, perkumpulan yang dimaksud bernama Siswa Praya Wanita (SPW). Pada masa itu, tidak ada arsip yang menyatakan bahwa SPW memiliki bagian di dalamnya, meskipun faktanya ia mengurus berbagai macam aktivitas. Sepertinya, pada saat itu SPW mengadopsi struktur kepemimpinan dan keanggotaan yang sangat sederhana.

Penggabungan SPW ke dalam 'Aisyiyah pada 1923 menandai sebuah transformasi struktur horizontal SPW yang luar biasa. Sebagai hasil dari penggabungan, mengingat struktur makro Nasyiah, sepertinya ia "dipojokkan". Nasyiah pada saat itu menjadi sebuah bagian dalam 'Aisyiyah sejajar dengan bagian yang sudah ada sebelumnya seperti Bagian Tabligh, Madrasah, Dzakirat, sedangkan 'Aisyiyah sendiri merupakan sebuah majelis untuk perempuan dalam lingkup Muhammadiyah. Di satu sisi, penggabungan ini betul-betul membuat SPW kehilangan kemerdekaannya sebagai sebuah organisasi siswi dalam sekolah-sekolah Muhammadiyah, namun di sisi lain, penggabungan itu memberikan kesempatan bagi SPW untuk memperluas keanggotaannya dan merangkul remaja putri yang baru saja lulus dari sekolah maupun perempuan yang belum pernah bersekolah. Golongan perempuan tak bersekolah merupakan bagian terbesar dari keseluruhan jumlah penduduk perempuan di Indonesia, karena pada waktu itu jumlah perempuan yang mengenyam pendidikan sekolah amatlah rendah.

Keuntungan lain adalah bahwa Nasyiah dapat mengakses jaringan yang lebih besar yang dikembangkan oleh Muhammadiyah dan 'Aisyiyah. Hal itu memberi kesan bahwa Nasyiah memprioritaskan pencapaian yang dapat diperolehnya melalui penggabungan ketimbang mempertahankan status independennya sebagai organisasi siswi. Pada dekade awal abad XX, serikat pelajar di masa itu tidak sepopuler seperti pada 1970-an–1980-an. SPW kemungkinan besar merupakan perkumpulan siswi pertama di Jawa.

Kategori paling umum yang digunakan untuk mendirikan organisasi sosial-politik pada saat itu adalah berdasarkan jenis kelamin: laki-laki/perempuan (Budi Utomo/Putri Mardika, Muhammadiyah/'Aisyiyah, Serikat Islam/Wanodya Utomo, NU/Muslimat NU) dan juga umur: tua/muda ('Aisyiyah/Nasyiah, Jong Islameten Bond, Muslimat NU/Fatayat NU).

Karena jangkauan Nasyiah (dalam hal usia dan aktivitasnya) menjadi semakin besar daripada sebelumnya sebagai akibat dari penggabungannya dengan 'Aisyiyah, maka para pemimpinnya berupaya membuat susunan yang lebih baik agar dapat memberikan berbagai aktivitas yang berbeda, sehingga dapat melayani berbagai kelompok usia yang berbeda. Pada akhirnya mereka membuat empat kategori. Kelompok pertama, untuk anak perempuan berusia 7–10 tahun Nasyiah mendirikan sebuah kelompok bernama *Jamiatul Athfal*, yang bertemu dua kali seminggu untuk mendapatkan pelatihan pengajian Al-Qur'an, menyanyi, kerajinan tangan, dan olahraga. Kelompok kedua diperuntukkan bagi anak perempuan berusia 10–15 tahun dan disebut dengan *Tajmilul Akhlak* (secara harfiah berarti 'memurnikan akhlak') yang bertemu setiap Jumat sore, dan dalam pertemuan itu diadakan pengajian mengenai kebajikan perempuan dan hal ihwal lainnya, keterampilan berpidato di muka khalayak pun diajarkan di sana. Keterampilan hidup sederhana seperti memasak, merajut, dan menjahit pun juga diberikan dalam kelompok ini. Kelompok ketiga dirancang untuk remaja putri berusia 15–18 tahun, kelompok ini disebut *Thalabus Saadah* ('pencarian kebahagiaan'). Dalam kelompok ini pembahasan hukum rumah tangga dalam Islam dan kode etik untuk membangun keluarga bahagia ditekankan. Para peserta juga berlatih berpidato di muka khalayak dalam pengajian, dan mendapatkan pelatihan dalam administrasi organisatoris. Kelompok keempat bernama *Dirasatul Banat* ('kelompok belajar anak perempuan') yang sebagian besar aktivitasnya terdiri dari membaca Al-Qur'an untuk anak perempuan segala usia yang berlangsung pada sore hari (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1999b; Puar, 1989:247).

Para perempuan Nasyiah-lah yang mengelola dan mengajar di masing-masing kelompok di atas; mereka merupakan pemberi dan penerima program-program di atas. Posisi yang dapat dipertukarkan semacam itu sangatlah mungkin terjadi karena jangkauan usia dan program yang diambil oleh Nasyiah. Untuk menjelaskan keadaan itu, Ibu Dalalah—salah satu responden saya yang menyaksikan masa pemerintahan kolonial Belanda, pendudukan militer Jepang, dan juga masa Orde Lama, Orde Baru, dan Reformasi—mengenang kembali pengalamannya sebagai berikut:

Saya mulai bergabung dengan Nasyiah di Kotagede, Yogyakarta, ketika saya mengenyam pendidikan kelas tiga di *standard school*, dan saya ditempatkan di Jamiatul Athfal sebelum saya pindah ke Tajmilul Akhlak. Di Tajmilul Akhlak kami menerima pelatihan pidato di depan umum, dan tema favorit saya adalah sejarah para nabi...

Semua aktivitas Nasyiah pada waktu itu diadakan di rumah Ibu Rasyidi (istri Bapak Rasyidi, yang kemudian menjadi Menteri Agama di Kabinet Sjahrir dua) satu-satunya rumah yang dialiri listrik kala itu. Ketika saya bersekolah di Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah pada 1937, saya bergabung di kelompok Thalabus Saadah dan menjadi pengurus Nasyiah di wilayah saya. Pada kesempatan ini saya menjadi murid sekaligus pengajar, yaitu selain menjadi seorang murid di Thalabus Saadah, saya juga mengajar menyanyi, menyulam, dan mengajar mata pelajaran agama bagi anak-anak perempuan di Jamiyatul Athfal...

Ketika kami menginjak usia 14 atau 15 tahun, kami bergabung dengan kelompok Thalabus Saadah. Pada masa saya, perempuan yang telah berusia 15 tahun dianggap sudah dewasa dan matang, banyak dari kami menikah di usia ini. Dengan menjadi anggota dewasa dalam Nasyiah, maka kami bertindak lebih sebagai guru atau pemimpin ketimbang sebagai murid dalam kelompok-kelompok Nasyiah (wawancara 8-10-2003).

Ketika ditanyai apakah ia diberikan imbalan uang dalam kapasitasnya sebagai pengajar di Nasyiah, Ibu Dalalah menjawab bahwa ia tidak dibayar. Ia melakukan semua hal di atas semata-mata untuk mengharap pahala dari Allah SWT, *ikhlas lillahi ta'ala*, sehingga secara spiritual ia merasa puas. Tujuan lain baginya adalah untuk melaksanakan kewajiban yang telah digariskan oleh Islam, yaitu untuk memperbaiki kualitas hidup kaum perempuan. Ia menuturkan bahwa Nasyiah memang memungut sumbangan finansial dari para anggotanya, namun dana yang diperolehnya tidak digunakan untuk membayar guru, melainkan digunakan untuk membeli perlengkapan dan alat-alat yang diperlukan oleh Nasyiah, seperti tikar, buku, lampu minyak, minyak tanah, kain, bahan-bahan untuk memasak, perlengkapan olahraga, batu sabak, *grip*, dan lain-lain (wawancara 8-10-2003).

Pembagian kelompok semacam itu masih dipertahankan oleh Nasyiah pada 1960-an. Perbedaan pembagian kelompok pada masa itu dengan pada masa prakemerdekaan ditemukan dalam isi kurikulum dan peningkatan usia keanggotaan, sebagaimana yang dikenang oleh Ibu Siti Chamamah, ketua Pimpinan Pusat Nasyiah pertama setelah memperoleh status otonom (1965–1968).⁸ Pada awal 1960-an, beberapa anggota Nasyiah

⁸ Ketika wawancara dilakukan, Ibu Siti Chamamah masih menjabat sebagai Ketua Pimpinan Pusat 'Aisyiyah (2000–2005, kemudian juga menjabat pada periode 2005–2010).

mengenyam pendidikan tinggi di universitas, seperti Ibu Chamamah sendiri, dan usia pernikahan ditunda hingga beberapa tahun. Mentalitas yang sampai sekarang terus bertahan adalah kebiasaan bekerja dengan sukarela demi mengelola organisasi berikut juga mengajar dan melatih para anggota. Ia menggambarkan kegembiraan yang dulu ia rasakan ketika ikut berjuang dalam Nasyiah, yaitu sebagai berikut:

Ketika masih sangat muda kami selalu ingin bergabung dengan kelompok Thalabus Saadah. Tidak banyak organisasi yang tersedia bagi remaja putri pada saat itu. Ketika kami menjadi anggota di Thalabus Saadah kami sangat gembira karena kami diberi tanggung jawab untuk mengelola aktivitas-aktivitas Nasyiah. Kami disebut sebagai pembantu tenaga Nasyiah. Berorganisasi dalam Nasyiah membuat kami bahagia dan bangga (wawancara 9-10-2003).

Dengan tersedianya sumber-sumber pembelajaran gratis yang diberikan oleh Nasyiah, banyak keluarga merasa sangat diuntungkan. Para orang tua yang dulu tidak mampu menyekolahkan putri mereka di sekolah formal kini dapat membiarkan putri mereka memperoleh pendidikan agama di kelompok-kelompok dan pengajian Nasyiah—sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibu Dalalah dan Ibu Siti Chamamah. Faktanya, rintangan terhadap akses perempuan dalam memperoleh pendidikan di dekade-dekade awal tidak hanya dihadirkan oleh ketidakmampuan finansial orang tua, melainkan juga karena perempuan dihalangi (untuk memperoleh pendidikan) oleh pemerintahan kolonial dan budaya yang berlaku saat itu. Hanya anak keluarga priayi yang diprioritaskan untuk dapat bersekolah, dan pandangan yang berlaku pada saat itu adalah perempuan tidak membutuhkan pendidikan formal. Perempuan dianggap hanya perlu belajar memasak dan memiliki keterampilan untuk memberikan kesenangan bagi calon suami mereka (Sudewa, 1992:38–44; Koentjaraningrat, 1984:77).⁹ Dengan merenungkan dan memahami konteks sosial-keagamaan di Indonesia pada awal abad XX kita dapat lebih menghargai nilai penting komitmen Nasyiah dalam hal sosial dan pendidikan bagi putri Islam; dan dalam hasrat terhadap pendidikanlah embrio feminisme berbasis Islam yang dianut oleh Nasyiah selaras dengan feminisme berbasis budaya yang dilancarkan oleh RA Kartini dan para pendukungnya.

⁹ Ada juga alasan praktis lain yang berlaku di kalangan orang Jawa pada awal abad XX untuk melarang anak perempuan merasakan pendidikan lebih lanjut, yaitu karena orang tua mereka takut nanti anak perempuan mereka akan bertukar surat cinta dengan laki-laki, dan juga bahwa anak perempuan yang pandai akan menentang suami mereka dan mengabaikan tugas-tugas rumah tangga, dan lain-lain. Lihat Soebadio (1983:Bab 3).

Selama masa pendudukan Belanda, 'Aisyiyah—dan secara otomatis juga Nasyiah—sementara waktu dibubarkan akibat ketatnya peraturan yang dipaksakan oleh militer Jepang. Otoritas militer Jepang atas Jawa-Madura pada 10 September 1943 mengeluarkan dekrit yang menyatakan bahwa meskipun Muhammadiyah masih diizinkan beroperasi sebagai *perkumpulan agama Islam*, namun ia tidak diperkenankan memiliki sayap perempuan dan pemudinya. Semua kelompok perempuan harus digabungkan dalam Fujinkai (Suryochondro, 1984:134), sementara organisasi pemuda dan anak-anak masing-masing harus digabungkan ke dalam Seinendan dan Syenendan (Puar, 1989:63–65). Meski pada saat itu mereka menghadapi kesulitan, Ibu Khadijah menjelaskan bahwa perempuan Nasyiah tidak mengabaikan perhatian mereka terhadap permasalahan sosial selama masa pendudukan Jepang; mereka memiliki mode-mode yang berbeda dalam berpartisipasi dalam kehidupan sosial. Setelah pendudukan Jepang, para perempuan Nasyiah bersama dengan perempuan-perempuan lain dari berbagai macam kelompok secara individu, ikut berjuang dalam perang kemerdekaan Indonesia: beberapa di antaranya bekerja di dapur umum, palang merah, bahkan ada pula yang sampai bekerja di perkerjaan yang berisiko seperti kurir intelijen (wawancara dengan Ibu Khadijah, 16-9-2003).

Meskipun ia berhenti beroperasi secara resmi selama masa pendudukan Jepang dan perang kemerdekaan yang berkepanjangan, namun Nasyiah menunjukkan bahwa ia mampu segera kembali berkarya sesaat setelah situasi sosial-politik Republik Indonesia (yang baru saja merdeka) membaik pada awal 1950-an. Dengan berbekal pengalaman dan modal di masa lampau, tidak sulit bagi Nasyiah untuk kembali berkarya sebagai organisasi. Akan tetapi, permasalahannya adalah dalam mengonsolidasikan para anggotanya, yang selama masa perang telah menjadi dewasa dan menikah. Perubahan susunan sosial dan politik Indonesia yang berlangsung cepat setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia memengaruhi tidak hanya struktur vertikal dan horizontal Nasyiah, melainkan juga karakteristik perempuan yang bergabung dan memimpin Nasyiah.

Pada 1952, sesaat setelah ia memperoleh momentum untuk memulai bangkit kembali, ketika dipimpin oleh Ibu Zam'ah Dimiyati Nasyiah meluncurkan program pengelolaan anggotanya dengan cara yang lebih sistematis, yaitu dengan mengeluarkan buku daftar anggota. Program-program yang diperuntukkan bagi kader atau pelatihan kepemimpinan untuk kalangan ramaja putri mulai ditekankan (Pimpinan Pusat Nasyiatul

'Aisyiyah, 1999b:10). Agaknya, masa vakum selama 10 tahun membuat Pimpinan Pusat Nasyiah kehilangan kendali atas konstituennya; sehingga banyak mantan anggotanya pada saat Nasyiah kembali berkiprah dirasa sudah tidak sesuai untuk melanjutkan keanggotaannya karena usia mereka yang telah bertambah atau karena status pernikahan mereka—fenomena serupa juga dirasakan oleh Ibu Dalalah. Sebelum menikah pada 1943, ia merupakan seorang aktivis Nasyiah di daerahnya, namun ketika Nasyiah secara resmi melanjutkan aktivitasnya pada 1951, ia sudah menikah dan memiliki dua anak dan merasa bahwa dirinya sekarang terlalu tua untuk tetap berada di Nasyiah (wawancara 8-10-2003).

Langkah strategis bagi Nasyiah saat itu adalah mengonsolidasikan organisasi, keanggotaannya, dan perkembangan kader selama masa-masa awal kembalinya. Mengembangkan kader perempuan sesungguhnya telah dilakukan oleh Kiai dan Nyai Dahlan seumur hidup mereka demi mempersiapkan generasi yang akan memimpin dan memajukan organisasi, sebagaimana yang akan saya bahas di bagian berikutnya.

Profil Kepemimpinan dan Keanggotaan Nasyiah di Awal Sejarahnya

Generasi pertama Nasyiah sempat menyaksikan sepak terjang Kiai Dahlan, pendiri Muhammadiyah. Anak-anak perempuan di masa awal diarahkan oleh para perempuan 'Aisyiyah yang menerima pendidikan yang intensif langsung dari Kiai Dahlan dan istrinya. Terdapat setidaknya 6 Srikandi (Siti Bariyah, Siti Dawimah, Siti Dalalah, Siti Busyra, Siti Wadingah, dan Siti Badilah) yang dikader dan dilatih langsung oleh Siti Walidah untuk mengambil alih dan melanjutkan usaha-usaha organisasi (Puar, 1989:237–238; Salam, 1965:87). Fakta yang mengejutkan adalah bahwa para perempuan tersebut di atas adalah keluarga dan/atau tetangga dekat Kiai Dahlan.¹⁰ Langkah ini sangat mudah dipahami karena apa yang ia lakukan (yaitu membuka kesempatan bagi perempuan untuk dapat memperoleh pendidikan keagamaan dari sekolah) merupakan suatu hal yang baru dalam masyarakat Muslim (sehingga lingkaran pertama yang menerima gagasannya tentulah keluarga dan/ atau tetangganya sendiri—[peny.]). Tentu saja Kiai Dahlan perlu memberikan contoh bagi rekan-rekannya bahwa gagasannya itu memang valid dan berharga jika dipandang dari kacamata Islam. Ia juga membutuhkan dukungan dari keluarga dan

¹⁰ Siti Bariyah adik perempuan KH Fachruddin, seorang pendukung dan keluarga Kiai Dahlan; Siti Dawimah adalah sepupu KH Fachruddin; Siti Dalalah, seorang anak tetangga yang kemudian menjadi menantu Kiai Dahlan; Siti Busyra adalah putri Kiai Dahlan, Siti Badilah adalah tetangga dekat putri Kiai Dahlan.

tetangga-tetangganya; oleh karenanya ia melibatkan putrinya sendiri, Siti Busyra, dan teman-teman dekat putrinya dalam kelompok kader.

Pola semacam itu (yaitu menyebarkan dan mengembangkan kader baru melalui hubungan keluarga dan pernikahan) diterapkan oleh Muhammadiyah di masa awal sejarahnya, dan cara itu memengaruhi perilaku organisasi di masa kemudian. Sebuah kajian mengenai Muhammadiyah di Kotagede di Yogyakarta yang ditulis oleh Mitsuo Nakamura (1983:56, 82) menunjukkan bahwa pola perekrutan anggota dan pemilihan pemimpin lokal benar-benar diterapkan. Menurut arsip sejarah Nasyiah, Pimpinan Pusat Nasyiah pada dekade pertama sejarahnya selalu diduduki oleh para perempuan dari Kauman di Yogyakarta, yang memiliki hubungan silsilah atau garis pernikahan dengan para elite Muhammadiyah (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1999b:12–20). Fenomena serupa juga dapat diamati dalam Pimpinan Pusat Nasyiah—sebagaimana yang akan dianalisis di bab berikutnya. Meskipun demikian, tidaklah adil jika orang menilai bahwa mereka terpilih sebagai pemimpin hanya berdasarkan pada hubungan mereka dengan elite Muhammadiyah, tanpa mempertimbangkan aspek lainnya, seperti pengalaman dalam mengelola organisasi, dan tingkat pendidikan yang mereka capai. Dengan mempertimbangkan dua kategori tersebut, yaitu pengalaman organisasi dan prestasi dalam pendidikan, para aktivis perempuan muda yang terpilih untuk mengemban tugas kepemimpinan Nasyiah di tingkat nasional memiliki hak untuk terpilih karena jasa mereka sendiri.¹¹ Meski begitu hubungan mereka dengan tokoh-tokoh Muhammadiyah sudah tentu memberikan mereka keuntungan dalam bersaing dengan kandidat lain.

Kiai Dahlan berupaya memberikan pendidikan agama kepada perempuan sedini mungkin. Kuliah-kuliahnya dalam pendidikan semacam itu cakupannya luas, tidak hanya tentang membaca dan menulis ayat-ayat Al-Qur'an. Meski murid perempuan Kiai Dahlan masih berusia muda pada awal 1920-an (sekitar 15 tahun), Kiai dan Nyai Dahlan sering kali mengundang mereka untuk membahas fenomena sosial-keagamaan yang terjadi pada masyarakat Muslim di sekitar mereka, serta membahas apa yang dikatakan Al-Qur'an tentang

¹¹ Siti Chamamah masih menjalani studi di Universitas Gadjah Mada ketika ia terpilih, sementara Sulisyowati adalah pengajar di sekolah guru, dan Cholifah telah lulus dari Universitas Islam Negeri (dulu Institut Agama Islam Negeri) ketika mereka terpilih. Siti Noordjannah Djohantini merupakan lulusan dari Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Islam Indonesia, dan Diah Siti Nuraini merupakan lulusan dari Fakultas Tarbiyah dan Keguruan dari Universitas Islam Negeri. Trias Setiawati memperoleh gelar magister dari Universitas Islam Indonesia ketika ia terpilih, dan Evi Sofia Inayati lulus dari Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada dan Universitas Ahmad Dahlan.

fenomena tersebut. Sekali waktu Kiai Dahlan juga memberikan petunjuk dan nasihat kepada mereka kapan pun dibutuhkan. Beberapa pesan-pesan yang paling diingat oleh para siswinya adalah:

1. Sebagai Muslim kita harus selalu melaksanakan tugas dan tanggung jawab selaku umat manusia dengan seluruh pengetahuan, keterampilan, dan bakat kita dengan *ikhlas lillahi ta'ala*. Kita tidak mencari pujian dari orang lain bagi pekerjaan kita dan kita tidak akan bersedih atau berputus asa karena kritik.
2. Ingatlah bahwa untuk dapat melaksanakan tugas dengan baik kita perlu memperoleh pengetahuan dan keterampilan yang tepat.
3. Kita harus menerima tanggung jawab yang diberikan kepada kita sebagai manusia sepanjang tanggung jawab itu tidak menyalahi aturan agama.
4. Beranilah untuk selalu menjaga dan mempertahankan kesucian Islam
5. Bangunlah persaudaraan dan kesatuan yang kuat sesama perempuan Muslim (Puar, 1989:238–239).

Dari pesan-pesan Kiai Dahlan di atas nampak jelas bahwa ia menuntut agar para pemimpin masa depan Nasyiah memiliki beberapa kualitas khusus: ikhlas, memiliki pengetahuan, keberanian, dan rasa persaudaraan. Sudah tentu pesan itu diterima dengan baik dan ditransfer dari satu generasi ke generasi berikutnya. Apa yang dinyatakan oleh Ibu Dalalah (yang merupakan mantan anggota Nasyiah pada 1930-an) dan Ibu Siti Chamamah—seorang Ketua Umum Pimpinan Pusat Nasyiah pada 1965–1968 yang berkomentar tentang keikhlasan dan antusiasme mereka dalam menjalankan organisasi sebagaimana yang digarisbawahi di bagian sebelumnya—benar-benar mencerminkan kualitas yang dituntut oleh Kiai Dahlan.

Etos keikhlasan selalu menjadi nilai yang sering kali disebutkan dan dihargai oleh perempuan Nasyiah ketika mereka membahas tentang syarat yang dibutuhkan seseorang dalam mengemban kepemimpinan dalam organisasi; tentu saja, selain juga memiliki akhlak yang paripurna dan kemampuan dalam menjaga tali persaudaraan. Diah Siti Nuraini menggambarkan bagaimana para anggota Nasyiah memilih perempuan untuk menempati kursi pimpinan pusat pada 1990-an sebagai berikut:

Sekarang ini kita menemukan beberapa perubahan dalam cara para anggota Nasyiah memilih pemimpin mereka. Mereka tidak mempertimbangkan pertalian keluarga seperti yang terjadi sebelumnya, melainkan kepada pendidikan, profesi, dan hal-hal lain. Perlulah disadari bahwa para anggota kita

di daerah terpencil sudah tentu tidak dapat memahami kualitas riil dari para pemimpin mereka di Jawa, karena jarak yang jauh dan terbatasnya kesempatan untuk bertemu satu sama lain. Sehingga sudah pasti mereka akan memilih seseorang yang mereka rasa sudah mereka kenal dengan cukup baik, dan orang yang bersangkutan itu adalah orang yang sering bepergian dan mengunjungi pimpinan cabang Nasyiah, yang sering bersilaturahmi, yang menjaga jalinan persaudaraan; meskipun juga ada perempuan dengan kualitas yang lebih baik daripada mereka. Para anggota memiliki akses yang terbatas untuk memeriksa kualitas para pemimpin mereka (wawancara 19-8-2003).

Tingkat pendidikan yang dicapai oleh para pemimpin Nasyiah jelas semakin meningkat dari generasi ke generasi. Generasi pertama pemimpin Nasyiah pada 1920-an hanyalah lulusan dari sekolah dasar 5 tahun. Satu dekade kemudian (pada 1930-an), lebih banyak pemimpin Nasyiah yang mencapai tingkat pendidikan yang lebih tinggi; beberapa dari mereka adalah lulusan Schakel School Muhammadiyah dan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah—sebagaimana yang telah disampaikan oleh Ibu Dalalah sebelumnya. Dalam hal akses pendidikan, generasi perempuan pada 1940-an dan awal 1950-an kurang beruntung (jika dibandingkan dengan generasi sebelumnya). Hal itu disebabkan karena selama Perang Pasifik dan perang kemerdekaan banyak sekolah yang tutup, atau setidaknya operasinya terganggu (Aiko, 1990:179), termasuk Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah, sekolah yang paling produktif dalam menghasilkan kader-kader Nasyiah. Mulai akhir 1950-an, jumlah perempuan Nasyiah yang bersekolah di universitas semakin meningkat dari tahun ke tahun sesuai dengan program pembangunan nasional yang dilancarkan oleh pemerintahan Indonesia yang kini telah merdeka.

Meskipun yang ditekankan oleh Kiai Dahlan bukanlah tingkatan pendidikan formal, melainkan lebih kepada tingkat pengetahuan dan pemahaman akan tugas-tugas dan hak-hak asasi perempuan sebagai manusia, namun asumsi umumnya adalah dengan tingkat pendidikan yang lebih tinggi seseorang dapat memperoleh pengetahuan yang lebih tinggi pula. Karena hipotesis semacam itulah, dalam rangka memilih pemimpin yang memiliki pengetahuan yang banyak seperti yang dianjurkan oleh Kiai Dahlan, maka banyak anggota Nasyiah akan melihat tingkat pendidikan para kandidat sebagai sebuah keuntungan, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Diah Siti Nuraini.

Banyak perubahan yang terjadi sehubungan dengan usia anggota Nasyiah. Perubahan-perubahan itu kelihatannya sesuai dengan tingkat pendidikan yang dicapai oleh kebanyakan anggota Nasyiah. Ketika Nasyiah

masih menjadi bagian dalam 'Aisyiyah, khususnya sebelum Perang Dunia II, mereka membidik para remaja putri yang berusia antara 7 dan 18 tahun. Ada juga banyak anak perempuan yang belum pernah mengenyam pendidikan di sekolah yang menjadi anggota Nasyiah dan diuntungkan oleh programnya, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibu Dalalah:

Di daerah saya [Kotagede] di masa saya [1930-an], para anggota Nasyiah datang dari berbagai latar belakang sosial yang berbeda: beberapa dari keluarga Muhammadiyah, beberapa dari keluarga abangan,¹² keluarga saudagar kaya, sementara lainnya datang dari keluarga yang sangat miskin. Saya sendiri bersekolah, namun banyak anak perempuan yang tidak pernah bersekolah. Banyak keluarga Muslim yang senang karena putri mereka memperoleh pelajaran seperti membaca, menulis, menjahit, memasak, dan menyulam dari Nasyiah (wawancara 8-10-2003).

Status perkawinan juga memengaruhi keanggotaan dalam organisasi. Pada masa prakemerdekaan usia kawin paling umum bagi perempuan adalah antara 12–20 tahun (Cote, 1995: Soeroto, 1979). Lebih lanjut, Ibu Dalalah menjelaskan bahwa perempuan yang sudah menikah biasanya lebih menginginkan untuk bergabung dalam 'Aisyiyah ketimbang Nasyiah, terlepas dari umurnya. Hanya ada sedikit perempuan yang menikah di usia remaja namun masih terus berkiprah di Nasyiah (wawancara dengan Ibu Dalalah, 8-10-2003).

Ketika Indonesia memperoleh kemerdekaannya, akses perempuan kepada pendidikan menjadi lebih lebar. Selain itu, ketika pemerintahan Orde Baru memperkenalkan program Keluarga Berencana pada awal 1970-an, tingkat kesuburan perempuan dikurangi dan usia nikah diundur—sebagaimana dijelaskan dalam Bab II. Dua faktor ini, yaitu akses yang mudah kepada pendidikan dan dorongan menunda pernikahan, menjadi unsur penting dalam pergeseran keanggotaan dalam Nasyiah. Kemudian, demi mengakomodasi jangkauan usia yang lebih luas dalam keanggotaan Nasyiah, pengelompokan dalam Nasyiah pun diatur ulang: remaja putri berusia 7–16 tahun disebut *anggota tunas*, dan 17–40 tahun disebut *anggota inti* (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2001a). Makna masa muda ditafsirkan dan dibentuk dengan cara yang berbeda oleh Nasyiah di masa berikutnya, sebuah analisis yang lebih mendalam mengenai hal itu akan disajikan di bab berikutnya.

¹² Untuk informasi lebih rinci mengenai kategori masyarakat abangan dalam konsep Jawa, lihat Geertz (1976).

Kesimpulan

Pembaruan keagamaan yang dilancarkan oleh Kiai Dahlan dan disalurkan melalui Muhammadiyah dikatakan banyak mendorong perempuan Muslim untuk mengembangkan sebuah kesadaran baru mengenai esensi keperempuanan yang berdasar pada nilai-nilai Islam. Meskipun pembaruan status perempuan dalam tataran keislaman dimulai oleh ulama laki-laki, namun demikian perempuan menunjukkan bahwa kapasitas independen mereka dalam bertindak dan kemampuan mereka mampu untuk secara aktif membuka kesempatan yang lebih luas bagi perempuan. Dengan mengetahui bahwa perempuan memiliki hak dan tanggung jawab yang setara dengan laki-laki dalam mencari pahala, mereka mulai merancang aktivitas baru yang melalui aktivitas itu mereka menerapkan keimanan mereka dengan cara yang menguntungkan. Dengan demikian, pada 1922 perempuan itu membangun masjid bagi perempuan, yang di sana perempuan dapat melaksanakan shalat berjamaah dan salah satu dari mereka akan bertindak sebagai imam. Dengan melaksanakan shalat berjamaah, perempuan mendapatkan semacam pelatihan dalam keterampilan kepemimpinan dan hal itu menghasilkan hubungan dan kesempatan sosial lainnya. Untuk memperbaiki keadaan perempuan dari kacamata Islam, para perempuan membentuk organisasi 'Aisyiyah dan Nasyiah, sebuah langkah strategis yang diambil oleh kebanyakan aktivis perempuan di Indonesia pada awal abad XX. Faktanya, mendirikan sebuah organisasi masih dianggap sebagai keputusan yang strategis bagi perempuan Indonesia dalam mengkampanyekan kepentingan gender perempuan.

Munculnya organisasi-organisasi perempuan seperti Nasyiah, pada akhir 1910-an, dapat dianggap sebagai bentuk awal feminisme religius di Indonesia. Nasyiah mendapatkan ilham untuk memperjuangkan hak-hak dan status perempuan dari norma-norma keagamaan. Pada 1910-an lahirah feminisme lokal yang diprakarsai oleh seorang perempuan priayi bernama Raden Ajeng Kartini. Kebanyakan aspirasinya muncul dari korespondesinya yang intensif dengan para feminis Belanda, dan dari minatnya dalam membaca sumber-sumber berbahasa Belanda mengenai feminisme (Soeroto, 1979; Cote, 1995). Dua jenis feminisme, yaitu feminisme keagamaan dan feminisme lokal, terjun untuk mendongkrak partisipasi perempuan dalam pendidikan dan kesadaran mengenai nasionalisme. Faktanya pendidikan memang memainkan peran utama dalam menyebarkan dan mengembangkan harga diri dan kepekaan di kalangan perempuan Indonesia. Arsip-arsip kesejarahan Indonesia dari

awal abad XX menunjukkan bahwa kebanyakan gagasan kaum feminis yang diangkat oleh berbagai organisasi perempuan disebarkan oleh perempuan terdidik.

Selama masa kolonial Belanda hingga Indonesia merdeka pada 1945, pendidikan merupakan sumber yang terbatas dan hanya dapat diakses oleh orang-orang yang “istimewa”. Ketika kebanyakan perempuan tidak diperbolehkan mengecap pendidikan, Nasyiah justru fokus untuk mendidik mereka secara cuma-cuma dan mendorong ketersediaan sumber pendidikan bagi mereka. Nasyiah mengembangkan ruang pendidikan informal bagi anak-anak perempuan dan remaja putri yang berusia dari 7 hingga sekitar 18 tahun. Supaya Nasyiah mampu memberikan pelajaran yang sesuai dengan berbagai kelompok di dalamnya, maka ia mengembangkan tiga kelompok, yaitu untuk mereka yang berumur 7–10 tahun, 10–15 tahun, dan untuk remaja putri yang berusia 15 tahun dan lebih. Demi memperluas jaringan organisatorisnya, para perempuan Nasyiah memanfaatkan sekolah-sekolah Muhammadiyah yang ada dan cabang-cabang ‘Aisyiyah. Melalui kelompok-kelompok itulah Nasyiah menyebarkan ideologi keperempuanan yang berdasar pada ajaran Islam, dan juga mempraktikkannya. Dengan demikian, kendati istilah feminisme belum dikenal oleh perempuan Nasyiah pada saat itu, namun faktanya mereka sudah melaksanakan aktivitas-aktivitas feminisme.

Dalam Nasyiah, para anggotanya mengembangkan strategi-strategi yang berbeda untuk menghadapi tantangan-tantangan dan kebutuhan-kebutuhan baru yang dilahirkan oleh keadaan politik, sosial, dan ekonomi Indonesia. Ketika kebanyakan perempuan tidak diperbolehkan mengenyam pendidikan, Nasyiah malah berusaha memberikan pendidikan secara cuma-cuma dan mendorong ketersediaan sumber pendidikan bagi mereka. Karena kebanyakan perempuan Indonesia sekarang telah mampu menikmati pendidikan dasar, dan beberapa dari mereka bahkan mencapai pendidikan sekunder, dan tersier, maka perempuan Nasyiah merasa bahwa mereka perlu menilai prioritas mereka dalam organisasi, dan juga target audiens mereka. Telaah mengenai orientasi baru Nasyiah tersebut akan disajikan di bab berikutnya.

BAB IV

OTONOMI NASYIATUL ‘AISYIYAH: Redefinisi Konsep Keputrian dan Dampaknya terhadap Organisasi-organisasi dalam Tubuh Muhammadiyah

Periode 1940-an hingga 1960-an merupakan masa krusial dalam pembentukan iklim sosial-politik Indonesia, termasuk pengaturan organisasi-organisasi perempuan Indonesia. Perubahan sosial dan politik skala besar dialami oleh rakyat Indonesia selama tahun-tahun itu. Perubahan-perubahan itu mencakup perubahan kondisi kehidupan rakyat di bawah pemerintah kolonial Belanda, dan kemudian di bawah pendudukan militer Jepang, hingga perjuangan dalam merebut dan juga mempertahankan kedaulatan Indonesia dari agresi militer Belanda yang ingin merekolonisasi Indonesia. Pergolakan politik domestik memuncak pada “kup” yang dilancarkan oleh Partai Komunis Indonesia pada 1965 dan juga keadaan setelah pembantaian anggota-anggotanya.

Susunan organisasi perempuan selama dekade-dekade itu juga berubah secara signifikan. Segera setelah militer Jepang mengambilalih Nusantara dari Belanda pada 1942 mereka melarang semua organisasi perempuan yang ada dan kemudian membentuk Fujinkai untuk mengganti organisasi-organisasi tersebut. Pun ‘Aisyiyah (yang di dalamnya terdapat Bagian Nasyiah) tidak terkecuali; pimpinan pusatnya secara resmi berhenti beroperasi. Muhammadiyah, yang di dalamnya ‘Aisyiyah merupakan majelis bagi anggota perempuan, diizinkan untuk terus beroperasi sebagai organisasi yang murni bersifat keagamaan dan daitur dengan ketat. Karena keduanya memiliki hubungan organisasi dengan Muhammadiyah, usaha-usaha ‘Aisyiyah dan Nasyiah di kemudian hari dalam melanjutkan

aktivitas organisasinya menjadi lebih mudah, khususnya setelah Indonesia memperoleh kemerdekaannya.

Bab ini dikhususkan untuk membahas bagaimana geliat perempuan Nasyiah dalam mengembangkan organisasi mereka di masa pascakolonial. Perhatian khusus akan dicurahkan untuk menyelidiki alasan-alasan mengapa perempuan Nasyiah menuntut otonomi dalam mengelola Nasyiah, dan bagaimana status otonom ini pada gilirannya dipergunakan untuk melayani kepentingan gender para putri Islam. Pada bab ini penulis mengajukan pendapat bahwa status otonom baru yang diperoleh Nasyiah memiliki sejumlah peran penting bagi putri Islam, yang di dalamnya gambaran dan rekonstruksi citra baru kaum putri menjadi inti permasalahan. Terdapat juga bukti yang menunjukkan bahwa otonomi Nasyiah memengaruhi sifat hubungannya dengan organisasi “ayah” dan “ibu”nya, yaitu Muhammadiyah dan ‘Aisyiyah, yang sebagian disebabkan oleh benturan kepentingan politik ketiga organisasi tersebut, dan hal itu terjadi di waktu-waktu yang berbeda.

Tuntutan Otonomi Nasyiah

Ketika Jepang menyerah kepada sekutu, para pemimpin Indonesia memproklamkan kemerdekaan negaranya pada 17 Agustus 1945. Sukarno dan Muhammad Hatta menjadi presiden dan wakil presiden Indonesia pertama. Belanda tidak mengakui kemerdekaan Indonesia, mereka justru mengobarkan perang untuk kembali mendapatkan bekas koloni mereka (Hindia-Belanda lalu Indonesia). Selama perang kemerdekaan, Presiden Sukarno menyerukan kepada semua kaum nasionalis, termasuk perempuan, untuk berpartisipasi dalam revolusi. Organisasi yang disponsori oleh Jepang, yaitu Fujinkai, dibubarkan segera setelah militer Jepang menyerah, dan mantan pemimpinnya, yaitu Ibu Sunaryo Mangunpuspita, meminta para anggotanya untuk membentuk kelompok perempuan di wilayah mereka masing-masing untuk berpartisipasi dalam revolusi sebagaimana yang sebelumnya diminta oleh presiden. Organisasi perempuan lainnya yang sudah ada sejak sebelum Perang Dunia II, seperti ‘Aisyiyah dan Wanita Katolik, mulai kembali bergeliat di masa kemerdekaan. Selama periode ini, banyak organisasi perempuan baru dibentuk baik secara independen atau berafiliasi dengan lembaga politik atau sosial (Wieringa, 1999; Martyn, 2005).

‘Aisyiyah tidak mendapatkan kesulitan dalam melanjutkan aktivitasnya setelah kemerdekaan Indonesia, karena properti organisasinya termasuk musalla, taman kanak-kanak, klinik ibu, dan panti asuhan dirawat dengan

relatif baik selama masa perang. Seiring dengan semakin banyaknya perempuan 'Aisyiyah memperoleh pengalaman dalam organisasi—selain di waktu yang bersamaan Muhammadiyah memperbanyak volume kerja sosial dan keagamaannya—maka 'Aisyiyah pun diberikan mandat dan wewenang yang lebih besar untuk mengembangkan lebih banyak program bagi perempuan Muhammadiyah. Dengan demikian pada 1950, dalam Kongres Muhammadiyah ke-31, 'Aisyiyah diberikan status otonomi (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1999b:10). Dengan demikian 'Aisyiyah dapat memiliki AD/ART nya sendiri, terpisah dari AD/ART Muhammadiyah, dan mengembangkan programnya sendiri untuk perempuan, maupun juga membangun hubungan dengan organisasi atau lembaga lain yang memiliki kepentingan yang sama dengannya. Sebelum memperoleh status otonom, 'Aisyiyah hanyalah sebuah majelis bagi anggota perempuan di antara berbagai majelis lainnya dalam Muhammadiyah. Saat menjadi majelis dalam Muhammadiyah, 'Aisyiyah hanya memiliki lingkup yang terbatas untuk membentuk program, hal itu juga dirasakan Nasyiah, karena Nasyiah tetap menjadi bagian dalam 'Aisyiyah setelah 'Aisyiyah memperoleh status otonomi pada 1950.

Peraturan direktif mengenai otonomi dalam Muhammadiyah menyatakan bahwa tujuan utama pemberian wewenang yang lebih besar kepada sebuah bagian adalah untuk membuat Muhammadiyah (beserta anggota “keluarganya”) menjadi lebih efisien dan efektif dalam melayani rakyat. Status otonomi diberikan ketika sebuah organisasi dalam Muhammadiyah telah memenuhi syarat-syarat tertentu; yaitu organisasi tersebut harus terlebih dahulu menunjukkan bukti bahwa ia telah memiliki kapasitas dan kapabilitas untuk mengurus kepentingannya sendiri di tingkat nasional, memiliki fungsi khusus yang telah mapan dalam Muhammadiyah, dan memiliki misi sosial-keagamaan, serta kebijakan yang segaris dengan Muhammadiyah (Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1982:1). Dengan adanya otonomi, maka diharapkan dalam lingkungan Muhammadiyah akan ada aktivitas yang lebih marak dan [dengan demikian] maka semakin terbukalah kesempatan yang lebih luas untuk melakukan pengkaderan yang ditujukan kepada orang-orang dari kelompok yang berberda, seperti perempuan dan siswa.

Ketika menjadi bagian dalam 'Aisyiyah yang mengurus remaja putri berusia 7–18 tahun, Nasyiah menghadapi rintangan yang sulit saat melanjutkan aktivitasnya setelah kemerdekaan Indonesia, dan rintangan itu justru datang dari 'Aisyiyah sendiri. Setelah berhenti beroperasi selama beberapa tahun sejak meluasnya dampak Perang Dunia II pada awal 1940-an, tidak mudah bagi Nasyiah untuk mengorganisir dan

mengonsolidasikan kembali aktivitas-aktivitas dan para anggotanya. Hal itu sebagian disebabkan karena keanggotaan dalam Nasyiah adalah berdasarkan usia dan status pernikahan. Pada 1930-an dan 1940-an, di Indonesia, khususnya Jawa, fenomena anak perempuan yang menikah pada usia 12 dan 15 tahun sangat lazim dijumpai (Blackburn dan Bessell, 1997:107–141). Sehingga ketika Nasyiah berupaya menghubungi mantan anggotanya, ia mendapati bahwa kebanyakan dari mereka sudah menikah, sehingga tidak sesuai untuk kembali mengabdikan diri di Nasyiah (wawancara dengan Ibu Dalalah, 08-10-2003).

Berdasar tradisi Jawa, perempuan yang sudah menikah dianggap sudah dewasa dan matang; dan biasanya mereka diharapkan dapat bergabung dalam organisasi perempuan dewasa, seperti 'Aisyiyah. Di sisi lain, generasi anggota Nasyiah pada masa pascakemerdekaan belum pernah bersentuhan dengan generasi sebelumnya. Alhasil, dapat dikatakan bahwa Nasyiah telah kehilangan anggota-anggotanya dari masa pra-Perang Dunia II, namun ia belum menemukan anggota baru yang prospektif.

Pada 1952, sesaat setelah Ibu Siti Zam'ah Dimiyati ditunjuk untuk memimpin Nasyiah, ia berhasil mengonsolidasi dan membuat *data base* keanggotaan Nasyiah, dan juga menjalin hubungan dengan bekas cabang Nasyiah yang ada sebelum Perang Dunia II (hal itu yang secara singkat telah disinggung di bab sebelumnya). Ketika sekolah-sekolah Muhammadiyah di Yogyakarta dibuka kembali setelah berakhirnya pendudukan Jepang dan perang kemerdekaan (1942–1949), banyak siswa-siswi dari berbagai wilayah di Indonesia datang ke Yogyakarta untuk belajar. Sekolah-sekolah Muhammadiyah yang paling populer dan paling diminati oleh para siswa-siswi dari luar Yogyakarta adalah Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah untuk anak perempuan berusia 7–12 tahun, dan Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah untuk anak laki-laki. Salah satu faktor yang menarik minat keluarga Muslim memilih sekolah-sekolah di atas bagi anak-anaknya adalah karena sekolah-sekolah itu merupakan sekolah berasrama, yang di dalamnya para siswa-siswi juga diberikan aktivitas ekstrakurikuler. Kehidupan dan aktivitas di asrama-asrama tersebut mirip dengan yang ditemukan di pesantren-pesantren modern.¹

Nasyiah diuntungkan oleh kehadiran para siswa-siswi itu, sehingga ia dapat menyalurkan seruannya kepada mereka. Para siswi sekolah-sekolah Muhammadiyah di Yogyakarta dirangkul dan diundang untuk bergabung ke dalam Nasyiah. Kebanyakan dari mereka menyambut ajakan itu. Dengan

¹ Untuk bacaan lebih lanjut mengenai pesantren, lihat Dhofier (1999), dan Abdullah (1996:80–107).

begitu, diharapkan agar jika di kemudian hari para siswi tersebut itu ke kampung halaman masing-masing mereka akan memprakarsai pendirian cabang Nasyiah di sana.

Pada 1950-an Nasyiah mengambil langkah untuk membangun jaringan melalui sekolah-sekolah Muhammadiyah. Hal itu mirip dengan strategi yang pernah digunakan Nasyiah pada 1920-an, ketika mereka masih bernama SPW (sebagaimana yang telah dibahas di Bab III). Strategi yang digunakan oleh para pemimpin Nasyiah dalam menggunakan sekolah-sekolah Muhammadiyah demi membangun jaringan ternyata berbuah manis. Banyak aktivis Nasyiah pada masa itu (yang berasal dari Jawa, Sumatra, Makassar, dan Kalimantan misalnya) adalah lulusan dari sekolah-sekolah Muhammadiyah di Yogyakarta—sebagaimana yang dilukiskan oleh Ibu Hadijah, seorang pionir Nasyiah di Makassar yang juga lulusan dari Madrasah Za'imat Muhammadiyah pada 1938:

Saya adalah salah satu perempuan Bugis yang pertama kali datang ke Jawa untuk belajar. Saya bersekolah di Madrasah Za'imat Muhammadiyah sebelum sekolah itu digabungkan dengan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah. Saya sangat beruntung karena memiliki ayah dengan pikiran terbuka yang berani mengirim saya ke Jawa. Alumni sekolah-sekolah Muhammadiyah di Yogyakarta, khususnya Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah, biasanya menjadi aktivis di Nasyiah atau 'Aisyiyah ketika mereka kembali ke kampung halaman. Sesaat setelah saya lulus dari sekolah pada 1938, saya kembali ke kampung halaman saya, Makassar. Pada waktu itu Muhammadiyah telah hadir di sini (Makassar), namun 'Aisyiyah dan Nasyiah belum. Sehingga saya mulai mengorganisir 'Aisyiyah dan Nasyiah di sini. Konferensi nasional dari dua organisasi itu (Muhammadiyah dan 'Aisyiyah) selalu menjadi ajang reuni bagi kami para lulusan sekolah-sekolah Muhammadiyah. Kadangkala, kami, generasi yang lebih tua, menemukan bahwa putri-putri kami juga belajar di sekolah yang sama atau menjadi aktivis di Nasyiah juga. Saya sangat senang melihat hal itu (wawancara dengan Ibu Hadijah, 26-8-2003).

Tidak seperti di masa kolonial, di masa kemerdekaan sudah tidak lagi ada diskriminasi terhadap anak perempuan atau anak-anak dari golongan kawula dalam mengakses pendidikan di Indonesia. Sebenarnya, pada tahun-tahun awal bukan hanya diskriminasi yang menghalangi kebanyakan anak untuk bersekolah, melainkan juga kurangnya jumlah sekolah dan guru. Setelah merdeka, pemerintah Indonesia membangun sekolah-sekolah baru dan membuka kembali sekolah-sekolah lama, sebuah usaha yang didukung oleh Muhammadiyah. Pendidikan selalu menjadi prioritas bagi Muhammadiyah dalam rangka mengembangkan dan menyebarkan

gagasan pembaruan Islam dan semangat mereka sejak akhir 1910-an. Sebagai hasilnya, persentase perempuan yang bersekolah di setiap jenjang sekolah (dari sekolah dasar hingga sekolah tinggi), meningkat drastis. Dengan demikian, pada akhir 1950-an, kita dapat menjumpai para tokoh Nasyiah yang mengenyam pendidikan di universitas, seperti Ibu Siti Baroroh, Siti Dawiesah, dan Siti Chamamah.²

Karena para pemimpin Nasyiah semakin paham tentang dunia sosial dan politik, serta memperoleh pengalaman dari organisasi pelajar, mereka kemudian mulai membuat perspektif baru mengenai organisasi mereka.

Mengingat semakin bertambahnya jumlah perempuan Nasyiah yang bersekolah, dan dalam banyak kasus, usia nikah mereka pun semakin meningkat—sebagian disebabkan oleh efektifnya kampanye organisasi-organisasi perempuan pada 1950-an (Blackburn dan Bessell, 1997:128–130) maka program Nasyiah perlu ditinjau dan dikembangkan ulang agar dapat menyesuaikan diri dengan keadaan dan tantangan yang akan dihadapi oleh perempuan muda Indonesia di masa depan. Supaya ia mampu mengimplementasikan perubahan-perubahan tersebut, akan lebih mudah jika Nasyiah memiliki wewenang sendiri—sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Ibu Siti Chamamah (wawancara 8-10-2003). Oleh karenanya, pada Muktamar Muhammadiyah ke-33 yang diadakan di Palembang pada 1957, Ibu Siti Baroroh, yang mewakili Nasyiah, berpidato yang dalam pidatonya ia menyatakan bahwa Nasyiah menuntut otonomi agar dapat mengembangkan diri dengan lebih efektif. Muktamar itu setuju untuk mempertimbangkan keadaan Nasyiah pada saat itu. Alhasil, Nasyiah membuat persiapan organisatoris untuk berpisah dengan “ibu”nya, ‘Aisyiyah, dan menjadi organisasi otonom (Pimpinan Pusat Nasyiatul ‘Aisyiyah, 1999b:10–11).

Pada Muktamar Setengah Abad Muhammadiyah pada 1962 di Jakarta, Nasyiah diberikan kesempatan untuk menyelenggarakan muktamarnya sendiri, lepas dari muktamar ‘Aisyiyah. Para perempuan muda Nasyiah memanfaatkan kesempatan untuk unjuk kemampuan dalam mengurus urusan-urusan organisasi mereka sendiri. Cabang-cabang Nasyiah dari beberapa provinsi di Indonesia mengirimkan perwakilan mereka ke muktamar itu, terpisah dari perwakilan yang

² Ibu Siti Baroroh Baried adalah mantan guru besar dan dekan Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada. Ia memimpin ‘Aisyiyah selama tiga periode kepemimpinan sebelum ia meninggal pada 1999. Ibu Siti Dawiesah juga mantan guru besar di Fakultas Kedokteran, Universitas Gadjah Mada dan meninggal pada 2014, Ibu Siti Chamamah pun guru besar di Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada dan menjabat sebagai ketua umum Pimpinan Pusat ‘Aisyiyah selama dua periode.

menghadiri pertemuan 'Aisyiyah. Menurut Ibu Siti Chamamah (yang juga ikut bermuktamar), muktamar menyarankan bahwa pengembangan pelatihan kepemimpinan yang sistematis adalah suatu hal yang krusial bagi Nasyiah. Membuat rancangan AD/ART dan program-program Nasyiah yang baru, dan juga administrasi organisatoris harus dijadikan prioritas dalam persiapan Nasyiah untuk memperoleh otonomi (wawancara 8-10-2003).

Pada 1963, di Sidang Tanwir Muhammadiyah di Yogyakarta, tuntutan Nasyiah untuk memperoleh status otonom disetujui. Dengan demikian pada 19–24 Juli 1965 Nasyiah menggelar musyawarah nasional pertamanya sebagai organisasi otonom. Musyawarah nasional itu dihadiri oleh 33 perwakilan dari Pimpinan Wilayah Nasyiah dan 166 perempuan yang mewakili Pimpinan Daerah Nasyiah. Musyawarah nasional itu memutuskan untuk mengambil AD/ART baru, garis panduan yang luas untuk program Nasyiah skala nasional, juga perlengkapan administratif untuk status baru yang sekarang dimiliki oleh organisasi. Dokumen-dokumen yang telah dipersiapkan sebelumnya oleh komite istimewa Nasyiah di Yogyakarta telah disetujui pada Muktamar Muhammadiyah pada 1962. Dalam Musyawarah Nasional Nasyiah pada 1965, Ibu Chamamah terpilih sebagai ketua PP Nasyiah yang pertama untuk masa kepemimpinan selama 3 tahun, yaitu 1965–1968 (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1999b:11–12). Sejak itu, Nasyiah berubah dari yang mulanya hanya bagian yang dikhususkan untuk *putri-putri 'Aisyiyah* menjadi sebuah organisasi otonom bagi perempuan muda.

Para perempuan muda Nasyiah itu benar-benar menekankan bahwa otonomi memang diperlukan karena realitas, kebutuhan, dan kepentingan mereka sebagai putri Islam di masa pascakemerdekaan berbeda dengan perempuan di akhir masa kolonial. Selain itu, perempuan Nasyiah menjelaskan bahwa kebutuhan para perempuan yang sedang tumbuh dewasa itu berbeda dengan kebutuhan para perempuan yang sudah menikah yang kebutuhannya dapat "dilayani" oleh 'Aisyiyah. Belum lagi kebutuhan mereka juga berbeda dengan kebutuhan anak-anak perempuan yang dirawat oleh 'Aisyiyah melalui programnya di taman kanak-kanak atau *play group* (wawancara dengan Ibu Siti Chamamah, 8-10-2003).

Dengan menempatkan fenomena permintaan Nasyiah akan otonomi ke dalam skema politik organisasi (sepaimana yang telah digaribawahi pada Bab I), maka sudah tentu perempuan Nasyiah dengan latar belakang pendidikan yang lebih tinggi yang berhasil mengambil alih kepemimpinan dalam organisasi. Para perempuan itu berhasil mengamankan ruang wacana bagi putri Islam untuk memperjuangkan kepentingan gender mereka. Dalam usahanya itu, para perempuan berpendidikan tinggi

tersebut mengerahkan dukungan dari para anggota Nasyiah dari berbagai kelas sosial, maupun juga dari 'Aisyiyah dan Muhammadiyah. Berbagai macam sumber daya organisatoris dimanfaatkan untuk memperbesar volume perjuangan mereka dalam memperoleh otonomi. Para perempuan Nasyiah itu secara taktis menekankan bahwa kepentingan dan kebutuhan mereka sebagai putri Islam di masa pascakemerdekaan berbeda dengan perempuan muda Nasyiah di masa kolonial.

Sebelum Perang Dunia II, sebagian besar anggota Nasyiah hanya lulusan sekolah dasar 3 tahun atau bahkan tidak pernah bersekolah. Sudah tentu ada sejumlah perempuan Nasyiah seperti Ibu Rosyidi, Ibu Dalalah, dan Ibu Hadijah yang lulus dari sekolah menengah seperti Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah, namun jumlah mereka hanya sedikit. Kesulitan menahun yang dialami oleh para anggota Nasyiah selama akhir masa kolonial dan perang kemerdekaan kelihatannya membuat mereka tidak dapat banyak berharap dan menyebabkan program-program mereka hanya berkuat pada tataran keterampilan hidup. Karenanya, keterampilan-keterampilan menyulam, menjahit, memasak, dan berkebun yang diperoleh oleh perempuan muda Indonesia dari Nasyiah banyak membantu mereka dalam menghasilkan produk-produk untuk diperdagangkan demi memperoleh sesuap nasi. Berdasarkan pengalaman Ibu Dalalah, pada masa itu dapat memiliki rumah tinggal, dapat melaksanakan shalat dan ibadah lainnya, serta memiliki suami yang baik dan anak yang sehat sudah dianggap cukup bagi perempuan (wawancara, 8-10-2003). Organisasi perempuan lainnya di masa perang juga fokus kepada pengimplementasian aktivitas dan keterampilan hidup. Diskusi atau kuliah tentang permasalahan-permasalahan sosial dan politik yang lebih besar, seperti hak-hak asasi perempuan dalam persoalan agama—seperti yang dulu dirasakan oleh Nasyiah pada akhir 1920-an—tidak lagi menjadi prioritas organisasi selama tahun-tahun itu. Pergulatan dengan pelatihan intelektual demi memajukan kepentingan baru para perempuan muda dapat kembali dilakukan oleh Nasyiah pada awal 1960-an, yaitu ketika beberapa dari mereka telah dapat menikmati pendidikan yang lebih tinggi dan mendapat akses kepada organisasi perempuan dan pelajar lainnya.

Strategi yang diterapkan untuk memaksimalkan perkembangan organisasi Nasyiah pada 1920-an sangatlah berkebalikan dengan strategi yang digunakan pada 1960-an, khususnya sehubungan dengan status yang dikehendakinya; hal itu disebabkan oleh perbedaan keadaan sosial dari dua dekade tersebut sangatlah tajam. Sebagaimana yang telah kita lihat di Bab III, pada 1923 perkumpulan siswi sekolah-sekolah Muhammadiyah, yang disebut

SPW, digabungkan dengan 'Aisyiyah, dan menjadi Nasyyiatul 'Aisyiyah agar ia mampu merangkul anak-anak perempuan yang belum pernah bersekolah dan juga anak-anak perempuan yang telah lulus dari sekolah dasar. Pada 1965, strateginya adalah pemisahan Bagian Nasyyiah [dari 'Aisyiyah] untuk menjadi organisasi otonom. Demi memastikan dukungan dari organisasi "ayah" dan "ibu" nya, Nasyyiah memelihara hubungan dekat dengan Muhammadiyah dan 'Aisyiyah dengan menyatakan bahwa Nasyyiah akan merawat dan menyempurnakan usaha organisasi, sebagaimana yang disebutkan dalam AD/ART baru Nasyyiah (Pimpinan Pusat Nasyyiatul 'Aisyiyah, 1976:6).

Nasyyiah jelas menginginkan kebebasan dalam banyak hal, sedangkan di waktu yang bersamaan ia juga tetap menjaga dukungan yang mungkin akan dibutuhkannya di masa depan. Dalam strategi lain untuk membuat proses transisi menjadi lebih halus, visi keputrian Nasyyiah dianggap lebih sebagai hasil positif dari pelatihan yang diberikan oleh 'Aisyiyah ketimbang sebagai konsep tandingan, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibu Siti Chamamah:

Pada awal 1960-an, terdapat beberapa tokoh Nasyyiah yang belajar di universitas, termasuk saya sendiri. Dapat dikatakan bahwa kami lebih "cerdas" dari sebelumnya dalam hal berorganisasi, termasuk meninjau permasalahan-permasalahan perempuan; dan kami menginginkan ruang dan fleksibilitas yang lebih banyak untuk mengurus hal itu. Dan hal itu akan lebih mudah untuk diimplementasikan jika kami mandiri (baca: melepaskan diri) dari 'Aisyiyah. Sehingga kami mulai melobi para pemimpin 'Aisyiyah dan Muhammadiyah sebelum melayangkan tuntutan resmi di muktamar. Kami berkata kepada 'Aisyiyah, "Lihat putri-putri Anda sekarang sudah bersekolah di universitas, mereka menjadi lebih cerdas seperti yang Anda harapkan. Mereka ingin membantu Anda untuk memperbaiki kualitas hidup perempuan dan mereka siap mengurus diri mereka sendiri." Kami tidak secara langsung menentang pandangan 'Aisyiyah mengenai perempuan. 'Aisyiyah akhirnya menyetujui permintaan kami setelah sempat ragu-ragu selama beberapa tahun, dan hubungan baik antara kami ('Aisyiyah dengan Nasyyiah) dipelihara dengan baik, setidaknya pada masa jabatan saya (wawancara, 9-10-2003).

Status otonom yang diinginkan oleh Nasyyiah sudah tentu merupakan sebuah keputusan politik yang penting bagi perempuan muda itu demi mengamankan tempat dan permainan peran mereka dalam atmosfer sosial dan politik Indonesia yang terus berubah. Para pemimpin Nasyyiah pada awal 1960-an merasa bahwa organisasi harus menyesuaikan diri dengan realitas baru yang berlaku dalam kehidupan perempuan Muslim muda. Semakin banyak jumlah putri Islam yang bersekolah dalam waktu yang

lebih lama di universitas dan kemudian bekerja. Alhasil persepsi mereka mengenai konsep masa muda pun berubah, dan kepentingan gender serta kebutuhan mereka pun berbeda dengan anak-anak perempuan yang belum pernah bersekolah atau lulus dari sekolah dasar (seperti kebanyakan anggota Nasyiah sebelum masa kemerdekaan). Di bagian berikutnya, penulis akan menelisik bagaimana konsep masa muda diartikulasikan dalam Nasyiah yang sekarang sudah menjadi organisasi otonom dalam tubuh Muhammadiyah.

Pegeseran Konsep Masa Muda dalam Nasyiah

Perubahan signifikan yang dihasilkan oleh meningkatnya status Nasyiah dapat diamati di sejumlah aspek organisatoris. Begitu Nasyiah memiliki AD/ART nya sendiri, maka perempuan Nasyiah memiliki hak untuk menentukan nasib organisasi mereka, dan mengarahkan organisasi itu. Dari pengalaman Nasyiah pada 1960-an, terlihat jelas bahwa organisasi ini didominasi oleh kelompok perempuan intelektual yang belajar di universitas. Meski banyak juga kelompok Nasyiah yang lulus dari sekolah agama atau pesantren, atau tinggal di desa, namun mereka tidaklah berpengaruh. Jejak-jejak pengaruh elitis dan perkotaan dapat ditemukan dalam konsep masa muda, keanggotaan, dan kepemimpinan yang dipegang oleh kelompok-kelompok yang dominan, dan juga bagaimana mereka memprioritaskan kepentingan dan kebutuhan para perempuan remaja setelah Nasyiah memperoleh status otonom.

Asumsi yang mengaitkan masa muda dengan usia adalah sesuatu yang umum, dan usia dihubungkan dengan perkembangan biologis seseorang. Dalam kasus bagaimana Nasyiah dan 'Aisyiyah pada 1920-an hingga 1950-an mendefinisikan konsep masa muda, jelas terlihat bahwa kondisi usia dan biologis masih merupakan patokan utama. Diasumsikan bahwa jika seorang anak perempuan mengalami menstruasi, ia dianggap telah siap untuk menghadapi pernikahan, meskipun usianya baru 12, 13, atau 14 tahun. Begitu ia menikah maka ia akan digolongkan sebagai orang dewasa, dan oleh karenanya tidaklah sesuai jika ia tetap berkarya di Nasyiah. Pemikiran mengenai pernikahan sebagai patokan untuk menentukan kedewasaan perempuan—sebagaimana yang dijelaskan di atas—sesuai dengan temuan Blackburn dan Bessel (1997:130) yang menunjukkan bahwa dalam masyarakat Indonesia pernikahan dianggap sebagai “sebuah ritual yang dengannya seorang anak perempuan berubah menjadi perempuan dewasa.” PBB, dalam peringatan Tahun Pemuda

Internasional pada 1986, menggolongkan orang yang berusia 15 tahun sebagai anak-anak (PBB, 1998). Jika kita menerapkan konsep masa anak-anak dan masa muda versi PBB di atas kepada keadaan di Jawa sebelum 1960-an, maka kita akan dapat dengan mudahnya menemukan bahwa banyak anak perempuan Jawa, khususnya yang tinggal di pedesaan, kehilangan masa muda mereka. Mereka benar-benar “melompat” dari masa anak-anak ke masa dewasa akibat pernikahan—karena orang tua mereka menikahkan ketika mereka masih berusia belasan tahun.

Bagi banyak orang Indonesia, bahkan hingga sekarang, status pernikahan selalu merupakan sarana yang penting untuk menaikkan kedudukan perempuan biasa dalam masyarakat. Di masa sebelum Perang Dunia II, sebuah keluarga Jawa akan sangat malu dan takut jika ada anak perempuan berusia 20 tahun dan belum menikah di dalam rumahnya. Anak perempuan itu akan dilabeli sebagai *perawan tua*, atau *tidak laku*, sebuah label yang tentu sama sekali tidak mereka inginkan (wawancara dengan Ibu Dalalah, 8-10-2003). Memiliki seorang anak perempuan yang belum menikah dianggap sangat membahayakan kehormatan keluarga. Untuk mencegah hal itu terjadi, banyak orang tua menikahkan putri mereka segera setelah sang anak mengalami menstruasi. Selama masa Orde Baru, status pernikahan juga merupakan faktor yang dapat membuat seorang perempuan menikmati status yang tinggi dalam organisasi perempuan yang disponsori pemerintah seperti Dharma Wanita, Dharma Pertiwi, dan PKK (Djajadiningrat-Nieuwenhuis, 1987).

Di masa kolonial, untuk menggambarkan pentingnya status pernikahan bagi perempuan di Yogyakarta (kota kelahiran Nasyiah) terdapat ciri-ciri fisik yang menandai apakah seorang perempuan sudah menikah atau belum. Perempuan yang belum menikah dilarang menggunakan kosmetik, seperti bedak muka dan lipstik. Mereka juga tidak diperbolehkan mengenakan sandal atau sepatu. Mereka harus bertelanjang kaki, bahkan ketika mereka menghadiri upacara pernikahan atau acara-acara sosial lainnya. Di acara-acara sosial penting semacam itu, perempuan yang belum menikah akan duduk di pinggiran, seperti di luar rumah utama, atau di beranda. Berdasar pengalaman Ibu Dalalah, sebagai anak perempuan Muslim, ia hanya diberi kesempatan mengenakan sandal sebanyak dua kali dalam setahun, yaitu di hari raya Idul Fitri dan Idul Adha. Di dua acara itu umat Muslim harus tetap suci (setelah wudhu) ketika mereka berjalan ke lapangan atau masjid tempat mereka melakukan shalat Id berjamaah.

Lebih lanjut, Ibu Dalalah menjelaskan bahwa para pemimpin Nasyiah pada masa sebelum Perang Dunia II harus berpikir keras untuk

“mendamaikan” program pengajian mereka dengan tradisi itu (pelarangan menggunakan sandal). Karena dalam Pengajian Nasyiah juga ada shalat berjamaah—selain belajar agama—maka para anak perempuan yang menghadiri program diharapkan dapat berwudhu terlebih dahulu di rumah mereka masing-masing. Di satu sisi peserta pengajian harus tetap suci sampai shalat selesai dilakukan, sementara di sisi lain akibat tradisi mereka tidak diperbolehkan mengenakan sandal atau sepatu untuk menghadiri pengajian. Untuk mengakali hal itu, anak-anak perempuan Nasyiah mengenakan *teklek* (bakiak) ketika mereka bepergian ke tempat pengajian, dan orang-orang yang melihat fenomena itu pun tidak berkeberatan (wawancara 8-10-2003). Perempuan ‘Aisyiyah, tidak mengalami kesulitan semacam itu. Status pernikahan yang mereka pegang memungkinkan mereka untuk mengenakan alas kaki ke manapun mereka suka.

Pernikahan anak-anak, yang menjadi sebuah katalisator dalam pergeseran konsep masa muda antara Nasyiah dan ‘Aisyiyah, bukanlah permasalahan politik baru di Indonesia. Sejak awal abad XX, terdapat banyak perempuan terdidik, khususnya mereka yang mengenyam pendidikan di sekolah-sekolah Barat, yang melancarkan protes terhadap pernikahan usia dini. Dalam dokumen *Inquiry into Declining Welfare of the Native Population of Jawa and Madura (Penyelidikan mengenai Menurunnya Kesejahteraan Penduduk Bumiputra Jawa dan Madura)*, 9 perempuan dari keluarga Jawa kelas atas yang diwawancarai oleh komisi kolonial menyatakan bahwa kurangnya kesempatan perempuan untuk mengakses pendidikan, dan kebiasaan poligami, maupun juga pernikahan di bawah umur, merupakan beberapa permasalahan terburuk yang membutuhkan perhatian dan perbaikan secara serius. Meski diskriminasi terhadap anak perempuan di ranah pendidikan telah secara resmi dihapuskan setelah Indonesia merdeka, namun masalah poligami dan pernikahan di bawah umur masih menjadi permasalahan politik yang diperdebatkan dengan giat oleh berbagai pihak, yaitu organisasi perempuan, otoritas keagamaan, dan pemerintah (Blackburn dan Bessell, 1997:109–112).

Terdapat banyak perkembangan sosial dan politik di Indonesia yang membuat pertumbuhan perempuan muda pada 1960-an dan seterusnya sangat berbeda dengan masa prakemerdekaan. Pendidikan merupakan pengaruh yang penting tidak hanya dalam mengubah persepsi perempuan muda, namun juga dalam meninjau ulang validitas etis dari pernikahan anak di bawah umur sebagaimana yang dipraktikkan dalam kebudayaan Jawa. Dari catatan sejarah, jelas bahwa hanya aktivis perempuan terdidiklah yang berani menyuarkan keluhan mereka tentang pernikahan

dini. Artinya, aktivis perempuan terdidik itu sudah berani bersuara jauh sebelum beberapa LSM yang memperjuangkan HAM anak-anak mulai memerhatikan masalah itu pada 1980-an dan 1990-an (Blackburn dan Bessel, 1997:136–138). Terdapat sejumlah argumen yang diangkat oleh kelompok-kelompok yang menentang pernikahan dini, khususnya bagi anak perempuan. Mereka berpendapat bahwa jika anak perempuan dipaksa menikah di usia muda, maka mereka akan kehilangan kesempatan mendapatkan pendidikan yang lebih baik dan memegang kendali atas kehidupan pernikahan mereka. Mereka menjelaskan bahwa kehamilan dan melahirkan anak di usia yang amat muda dapat membahayakan nyawa perempuan dan kesehatan organ reproduksi mereka. Hal itu juga dapat memengaruhi kesejahteraan sang anak. Pernikahan dini dianggap meningkatkan risiko perceraian, dan dalam banyak kasus, perceraian dapat berujung kepada prostitusi.

Kendati para aktivis perempuan juga telah melancarkan berbagai usaha, namun Hukum Perkawinan yang mengatur usia minimum dalam pernikahan baru ditetapkan secara resmi pada 1974, yaitu 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki. Beberapa kajian yang dilakukan oleh Blackburn dan Bessell (1997:135) dan Kathryn Robinson (2000a:147) menunjukkan bahwa alasan yang membuat pemerintah Indonesia tertarik untuk mengesahkan usia minimum pernikahan adalah karena hal itu akan membantu pemerintahan Orde Baru dalam mencapai tujuan program Keluarga Berencana yang diluncurkan pada 1968.

Selain pelarangan yang dihadirkan oleh RUU Perkawinan 1974, Robinson (2000a:148) menemukan sejumlah pergeseran sosial-ekonomi yang menyebabkan peningkatan usia nikah rakyat Indonesia. Program sekolah wajib 6 tahun yang dicanangkan oleh pemerintah (dan pada 1994 diperpanjang menjadi 9 tahun), merupakan faktor penting dalam menahan anak perempuan untuk tetap berada di sekolah hingga mereka berusia 16 tahun. Industrialisasi yang digalakkan oleh pemerintah Orde Baru sejak awal 1970-an guna mendorong pertumbuhan ekonomi telah menciptakan kesempatan kerja bagi perempuan muda. Berkat semakin besarnya akses mereka kepada pendidikan tinggi dan pekerjaan (dengan gaji)—sebuah kesempatan yang tidak pernah dirasakan oleh pendahulu mereka pada masa prakemerdekaan—para perempuan Indonesia era 1980-an dan setelahnya memiliki wewenang yang lebih besar untuk menentukan calon suami mereka dan memutuskan bagaimana upacara pernikahan mereka akan dilaksanakan. Keterlibatan kelompok-kelompok berkepentingan semacam itu (seperti negara, otoritas keagamaan, dan organisasi-organisasi

perempuan) dalam permasalahan seperti usia nikah, kesempatan yang lebih baik bagi anak perempuan untuk mengakses pendidikan, dan kesempatan kerja yang lebih luas, sudah pasti memengaruhi persepsi budaya perempuan muda dan hak-hak apa yang dapat mereka nikmati. Dengan demikian, jelas keadaan atau konteks budaya maupun sosial di sekitar perempuan jelas banyak memengaruhi pergeseran konsep masa muda.

Dalam menentukan perempuan muda sebagai target keanggotaannya, Nasyiah benar-benar dipengaruhi oleh fenomena sosial yang baru itu. Sesaat setelah Nasyiah mendapatkan otonominya, persyaratan keanggotaan berubah. Dulunya anggota Nasyiah berusia antara 7 dan 18 tahun, sekarang menjadi antara 17 dan 40 tahun.³ Pertambahan yang besar dalam usia maksimal mencerminkan realitas sosial pada 1960-an, yang di saat itu jumlah perempuan Muslim lajang yang bersekolah atau memiliki karier profesional lebih banyak (daripada tahun-tahun sebelumnya). Mereka dapat masuk ke kelompok “putri” (Nasyiah) maupun kelompok perempuan yang sudah menikah (‘Aisyiyah). Status pernikahan sama sekali tidak disinggung dalam AD/ART sebagai sebuah permasalahan penting dalam status keanggotaan dalam Nasyiah (Pimpinan Pusat Nasyiatul ‘Aisyiyah, 1976: Pasal 6). Dengan demikian asosiasi konsep masa muda dengan usia dengan status pernikahan tidak lagi seketat dulu. Ketika ditanyai bagaimana perempuan muda memilih antara Nasyiah atau ‘Aisyiyah, Diah Siti Nuraini, mantan Ketua Umum Nasyiah periode 1995–2000 menjelaskan sebagai berikut:

Dalam pengamatan saya, jika benar, faktor penentu keanggotaan dalam Nasyiah atau ‘Aisyiyah tidak lagi didasarkan pada usia atau status pernikahan. Perempuan muda sekarang mencari keselarasan antara perhatian atau kepentingannya dengan perhatian atau kepentingan yang ditawarkan oleh organisasi yang bersangkutan. Karena sekarang kita menemukan banyak perempuan muda yang sudah menikah dan berusia sekitar 30 tahun masih menikmati kegiatannya di Nasyiah, namun kita juga menemukan banyak perempuan dengan status serupa yang lebih memilih dan lebih nyaman untuk bergabung dalam ‘Aisyiyah. Berdasarkan pengalaman pribadi saya, usia masih berpengaruh; maksud saya adalah saya merasa *pakewuh* (tidak enak) untuk tetap berada di Nasyiah setelah mengabdikan selama bertahun-tahun di sana (wawancara, 19-8-2003).

³ Remaja putri berusia di bawah 17 tahun disebut sebagai anggota tunas sedangkan mereka yang berusia antara 17 dan 40 tahun disebut sebagai anggota inti (Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah, 2003a:33–34).

Trias Setiawati, mantan ketua umum Nasyiah periode 2000–2004, mengamini analisis Nuraini. Selain itu, ia juga menekankan bahwa keinginan untuk menghadapi tantangan baru dan untuk menerapkan pemikiran kritis menjadi katalisator untuk memilih keanggotaan dalam Nasyiah:

Saya melihat, banyak perempuan muda yang lebih ingin menghabiskan hari-harinya dan menyalurkan cita-cita mereka melalui Nasyiah hingga mereka mencapai usia maksimal. Beberapa dari mereka berkata bahwa jika Anda bergabung ke dalam 'Aisyiyah dalam usia muda, maka Anda akan diperlakukan sebagai perempuan yang tidak berpengalaman. Anda hanya akan diminta melakukan tugas-tugas teknis. Pun begitu, terdapat lebih banyak perempuan yang berusia lebih muda, katakanlah 20-an atau awal 30-an, namun mereka malas untuk berpikir kreatif, atau merasa tidak nyaman dengan bagaimana Nasyiah menangani persoalan-persoalan perempuan, sehingga mereka meninggalkan Nasyiah dan bergabung dengan 'Aisyiyah (ia kemudian menyebutkan beberapa perempuan yang meninggalkan Nasyiah). Sehingga saya setuju bahwa sekarang alasan bagi putri Islam yang bergabung dalam Nasyiah atau 'Aisyiyah adalah lebih kepada pilihan pribadi dan keselarasan, ketimbang sekadar masalah usia dan status pernikahan. Namun belakangan ini, di bawah kepemimpinan Ibu Chamamah, dan setelah beberapa aktivis "alumni" Nasyiah seperti Noorjannah Djohantini, Diah Siti Nuraini, dan Lathifah Iskandar direkrut untuk duduk di Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, muncullah keadaan yang baru di 'Aisyiyah (wawancara, 7-10-2003).

Dari penjelasan yang diberikan oleh Nuraini dan Setiawati terkait keanggotaan Nasyiah setelah dekade 1990-an, dapatlah dikatakan bahwa ada kecenderungan yang kuat untuk menghubungkan gagasan kaum muda dengan antusiasme untuk menyelidiki pandangan dan strategi baru dalam menangani persoalan-persoalan perempuan. "Situasi baru" yang disebutkan oleh Setiawati dalam wawancara di atas mengacu kepada pengalaman Nasyiah dalam menggunakan perspektif gender dalam melihat permasalahan-permasalahan perempuan, sebagaimana yang nanti akan dibahas di Bab VI. Dengan kata lain, perempuan muda yang merasa lebih nyaman dengan pendekatan tradisional dalam menangani permasalahan-permasalahan perempuan sangat mungkin memilih untuk bergabung dengan 'Aisyiyah. Penelitian Nelly van Doorn-Harder (1992:2, 10) mengenai 'Aisyiyah pada 1990-an menunjukkan kecenderungan yang sama: yaitu 'Aisyiyah lebih memilih untuk mempertahankan program-program dan pendekatan-pendekatan tradisionalnya terhadap permasalahan-permasalahan perempuan, ketimbang berupaya mengembangkan program dan pendekatan yang lebih inovatif.

Ketika kita membahas mengenai perilaku organisasi manapun, seperti 'Aisyiyah, maka kita harus menilik aspek lain yang mungkin dapat memengaruhi proses pembuatan keputusan penting dalam organisasi. Meskipun kelompok-kelompok yang mengusung sikap yang lebih konservatif terhadap permasalahan-permasalahan perempuan kelihatannya mendominasi 'Aisyiyah pada 1990-an, namun mereka ditentang oleh beberapa perempuan yang memegang pandangan progresif. Sesaat setelah Ibu Chamamah terpilih untuk memimpin 'Aisyiyah dari 2000–2005,⁴ ia memperkenalkan perspektif feminisme kepada para anggota 'Aisyiyah dan merekrut lebih banyak perempuan untuk ikut berkarya di pimpinan pusat. Di bawah kepemimpinannya, 'Aisyiyah mulai menguraikan program-program dan menerapkan pandangan yang berbeda dalam melihat aktivitas-aktivitas “tradisionalnya”. Perubahan keadaan organisasi di atas mendatangkan berbagai respons dari berbagai “persekutuan informal” dalam 'Aisyiyah. Beberapa perempuan yang merasa lebih nyaman dan puas untuk mempertahankan tradisi menyuarakan ketakutannya bahwa 'Aisyiyah akan *kehilangan kepribadiannya dan terjebak dalam tren-tren yang tidak menentu* seperti yang dipromosikan oleh beberapa LSM feminis dan media. Yang dikatakan sebagai salah satu tren yang tidak menentu adalah pengadopsian perspektif gender untuk meninjau ulang program-program pemberdayaan perempuan yang digalang oleh 'Aisyiyah; hal itu dilukiskan oleh Ibu Farida (nama samaran), salah seorang anggota Pimpinan Pusat 'Aisyiyah pada 2000–2005 (diwawancarai pada 06-8-2003).

Pengalaman Siti Ruhaini Dzuhayatin (seorang feminis Muslim terkemuka di Indonesia) dapat menjadi sebuah contoh yang baik untuk menjelaskan respons ambigu 'Aisyiyah pada khususnya, dan Muhammadiyah pada umumnya terhadap terhadap feminisme. Ia menegaskan bahwa jika dibandingkan dengan organisasi otonom lainnya dalam “keluarga” Muhammadiyah—seperti Nasyiah, Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), dan Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM)—dapat dikatakan bahwa 'Aisyiyah dan Muhammadiyah adalah dua organisasi terakhir yang menerapkan gender sebagai pisau analisis dalam membahas keadaan perempuan Muslim Indonesia pada khususnya, dan hubungan yang lebih luas antara laki-laki dengan perempuan dalam masyarakat pada umumnya. 'Aisyiyah dan Muhammadiyah sama-sama tidak menunjukkan gairah

⁴ Ibu Siti Chamamah kembali terpilih menjadi ketua umum Pimpinan Pusat 'Aisyiyah untuk periode kepemimpinan 2005–2010. Fenomena terpilihnya kembali sebagian menunjukkan bahwa pendekatan feminisme yang ia perkenalkan kepada 'Aisyiyah telah diterima oleh para anggota yang mengikuti Muktamar 'Aisyiyah di Malang pada Juli 2005.

untuk mempelajari feminisme, meski kenyataannya sebagai disiplin ilmu feminisme mulai merasuk dalam perdebatan ilmiah di Indonesia sejak akhir 1980-an. Beberapa tokoh kedua organisasi di atas bahkan pernah menolak mentah-mentah feminisme sebelum mempelajari lebih mendalam. Ruhaini mengenang pengalamannya dalam memperkenalkan pandangan gender ke dalam keluarga Muhammadiyah sebagai berikut:

Pada 1995, saya merupakan seorang anggota Lembaga Kajian dan Penelitian di Pimpinan Pusat Nasyiah dan juga ditugaskan sebagai salah satu anggota dalam sebuah bagian di Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Muhammadiyah bersama Ibu Siti Chamamah. Saya merasa bahwa itu adalah kesempatan emas bagi saya untuk mempromosikan gender sebagai kerangka analisis untuk meninjau ulang permasalahan perempuan dan agama dalam lingkungan Muhammadiyah. Namun, di saat yang bersamaan, saya juga merasa khawatir akan reaksi dari para pemimpin Muhammadiyah dan 'Aisyiyah yang telah memasukkan nama saya dalam daftar hitam. Saya tahu bahwa ada banyak laki-laki dan perempuan di Muhammadiyah dan 'Aisyiyah yang pada 2000 masih dengan teguh menolak konsep feminisme dan gender. Sekarang, beberapa dari mereka [justru] sangat supportif dalam merasakan perlunya peninjauan ulang opini-opini dan keputusan-keputusan Muhammadiyah terkait perempuan. Saya rasa penolakan mereka sebelumnya (terhadap feminisme dan gender) diakibatkan oleh ketidaktahuan mereka. Namun ada juga orang yang tidak ingin menggunakan istilah itu (feminisme dan gender) karena alasan-alasan ideologis. Masa-masa itu adalah masa-masa yang sulit dan penuh kerja keras bagi saya. Dengan dukungan penuh dari Bapak M. Amin Abdullah, yang kemudian menjadi Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Muhammadiyah, saya menerima jabatan tersebut, dan masih berlangsung hingga sekarang (2003). Untuk menurunkan ketegangan, ketimbang menggunakan istilah feminisme atau gender, saya lebih memilih untuk menggunakan *nisa'i* (istilah dari bahasa Arab untuk menjelaskan hal ihwal mengenai perempuan) atau hanya hubungan antara laki-laki dengan perempuan. Saya juga lebih banyak menggunakan istilah-istilah islami dan dari bahasa Arab ketimbang istilah-istilah dari bahasa Inggris ketika saya berbicara mengenai gender dan Islam. Kadangkala memaksakan penggunaan istilah feminisme dalam Muhammadiyah membawa dampak yang kontraproduktif. Kita lebih baik berkompromi dalam penggunaan istilah; yang lebih penting adalah gagasan kita tersampaikan dan diterima dengan lebih baik (wawancara, 1-9-2003).

Meski ada perubahan yang nyata dalam pandangan Nasyiah mengenai konsep masa muda dan keanggotaan organisasi sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, perubahan dalam hal kepemimpinan berjalan lebih lambat. Warisan tradisi yang terdahulu, yang telah

dibahas di Bab III, masih dipraktikkan dengan beberapa penyesuaian agar mampu menghadapi situasi yang baru. Beberapa karakter yang sangat dimuliakan dari seorang pemimpin adalah keikhlasan mereka, prestasi dalam pendidikan, dan hubungan dengan elite Muhammadiyah. Hal yang terakhir disebut, meski bukan hal yang resmi, merupakan hal yang penting.

Ketua umum pertama Nasyiah setelah mendapatkan status otonom adalah Siti Chamamah (menjabat 1965–1968), adalah perempuan asal Kauman. Kakeknya adalah saudara dari Nyai Ahmad Dahlan yang juga ketua umum pertama 'Aisyiyah. Ketika ia terpilih sebagai ketua umum Nasyiah, ia masih mengenyam pendidikan di Universitas Gadjah Mada.⁵ Ia digantikan oleh Rusdiati (1968–1971), salah satu putri dari keluarga Muhammadiyah yang tersohor di Kauman. Kemudian kepemimpinan Nasyiah jatuh ke tangan Sulistyowati, yang menjabat tiga kali masa kepemimpinan (dari 1971–1985). Sulistyowati berasal dari Ponorogo Jawa Timur, ia memiliki hubungan dengan keluarga Muhammadiyah yang berpengaruh di Yogyakarta melalui penikahannya dengan putra KH Ahmad Badawi, yang menjabat sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah dua kali masa jabatan, 1962–1965 dan 1965–1968, dan juga sebagai penasihat keagamaan Presiden Sukarno. Sulistyowati adalah lulusan dari sekolah tinggi guru di Madiun, Jawa Timur. Penerusnya, Cholifah, yang mengemban kepemimpinan Nasyiah pada 1985–1990, juga berasal dari Jawa Timur, tepatnya dari Jember. Ia bersekolah di Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah sebelum kemudian melanjutkan studinya di Universitas Islam Negeri Yogyakarta. Ia kemudian dinikahi oleh putra dari KH Abdul Razak Fachruddin, yang lebih dikenal dengan nama Pak AR—Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah dari 1968–1995.⁶ Meski perempuan-perempuan di atas telah menunjukkan kualitas istimewa seperti yang dituntut oleh para anggota Nasyiah, dan berkat kualitas itulah mereka dipercaya untuk memegang tampuk kepemimpinan, namun hubungan kekeluargaan mereka yang dekat dengan para elite Muhammadiyah memberikan mereka keuntungan yang lebih besar.

Kebiasaan memilih pemimpin yang memiliki hubungan kekeluargaan dengan para pemimpin Muhammadiyah belakangan ini telah ditentang. Meski baik Siti Noordjannah Djohantini, Ketua Umum Nasyiah periode 1990–1995 dan Diah Siti Nuraini Ketua Umum Nasyiah 1995–2000 juga berasal dari keluarga Muhammadiyah yang ternama, namun mereka tidak memiliki

⁵ Untuk informasi biografis lebih lanjut mengenai Ibu Siti Chamamah, lihat Arraiyyah (2002:17–42).

⁶ Pak AR menggantikan ketua terpilih dalam Kongres Muhammadiyah ke-37, Kiai Haji Fakhri Usman, yang meninggal beberapa bulan setelah ia terpilih pada 1968.

hubungan kekeluargaan yang terlalu mendalam jika dibandingkan dengan pendahulu mereka (Ketua Umum Nasyiah sebelumnya). Djohantini adalah lulusan Fakultas Ekonomi Universitas Islam Indonesia, sedangkan Nuraini lulusan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Yogyakarta. Ketua Umum Pimpinan Pusat Nasyiah periode 2000–2004 adalah Trias Setiawati, berasal dari Kebumen, Jawa Tengah. Ia menyatakan bahwa dirinya tidak memiliki hubungan kekeluargaan dengan para pemimpin Muhammadiyah di Yogyakarta. Ia mendapatkan gelar magister dari Institut Pertanian Bogor dan sedang menjalankan pendidikan doktoralnya di universitas Islam negeri. Nuraini menggambarkan bagaimana perempuan Nasyiah yang terpilih untuk mengemban jabatan ketua umum pada 1990-an sebagai berikut:

Sekarang ini, kita menjumpai beberapa perubahan dalam cara para anggota Nasyiah memilih pemimpin mereka. Mereka tidak banyak mempertimbangkan hubungan keluarga seperti dahulu, melainkan kepada pendidikan, profesi, dan hal-hal lain. Perlu diakui bahwa para anggota kita di daerah terpencil sudah tentu tidak dapat memahami kualitas riil dari para pemimpin mereka di Jawa, karena jarak yang jauh dan terbatasnya kesempatan bertemu satu sama lain. Sehingga sudah pasti mereka akan memilih seseorang yang mereka rasa telah kenal dengan cukup baik, dan orang yang bersangkutan itu adalah orang yang sering bepergian dan sering mengunjungi cabang, yang sering bersilaturahmi, yang menjaga persaudaraan; meskipun juga ada perempuan dengan kualitas yang lebih baik daripada mereka. Para anggota memiliki akses yang terbatas untuk memeriksa kualitas para pemimpin mereka (wawancara 19-8-2003).

Pada Muktamar Nasyiah ke-10 yang digelar pada Desember 2004, Evi Sofia Inayati terpilih sebagai Ketua Umum Nasyiah untuk masa jabatan 2004–2008. Ia merupakan lulusan Fakultas Psikologi, Universitas Ahmad Dahlan, dan putri dari mantan Ketua Umum Muhammadiyah sekaligus seorang ulama besar, KH Azhar Basyir. Ketika ditanya tentang naiknya Inayati, seorang pemimpin Nasyiah yang lain, yaitu Wahyu Heniwati, menjelaskan bahwa para anggota Nasyiah memilih Inayati bukan karena hubungannya dengan Kiai Azhar Basyir, melainkan lebih karena keterampilan kepemimpinannya, hal yang dibutuhkan oleh Nasyiah sekarang. Ia tidak hanya menguasai bahasa Arab dan kajian Islam, namun juga “ilmu pengetahuan sekuler”. Selain itu, ia juga memiliki keterampilan berkomunikasi yang sangat baik yang memungkinkannya untuk dapat berbicara dengan orang-orang dari berbagai latar belakang yang berbeda, mulai dari para anggota Nasyiah di desa-desa hingga menteri-menteri atau presiden Indonesia (wawancara dengan Wahyu Heniwati, 10-5-2005).

Etos keikhlasan merupakan nilai yang senantiasa ditekankan dan dihargai oleh perempuan Nasyiah—selain akhlak karimah, dan kemampuan untuk menjaga persaudaraan—khususnya sejak awal 1990-an. Selama dekade itu, konsep keikhlasan sering kali diperlawankan dengan imbalan finansial. Hal itu terjadi karena, pada dekade 1990-an, jumlah lembaga donatur asing yang beroperasi di Indonesia bertambah banyak dan memberikan bantuan finansial skala besar kepada banyak LSM perempuan; dalam kasus-kasus tertentu bantuan semacam itu memantik konflik, hal itu ditunjukkan oleh penelitian Mukhtar sebagaimana yang telah disampaikan di Bab I dan II. Dengan demikian, menjaga ideologi dan kemerdekaan organisasi kadangkala tidak mudah, apalagi jika kita dihadapkan dengan bantuan finansial yang ditawarkan oleh donor lain. Oleh karena itu, menjaga agendanya sendiri dan juga keharmonisan dengan organisasi otonom lainnya dalam Muhammadiyah adalah tugas yang melelahkan bagi Nasyiah; hal itu akan disajikan di bagian berikutnya.

Dampak Otonomi Nasyiah dalam Muhammadiyah

Selain Nasyiah, ada 6 organisasi otonom lain yang dipayungi Muhammadiyah, yaitu 'Aisyiyah, Pemuda Muhammadiyah, Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah, Ikatan Pelajar Muhammadiyah, Hizbul Wathan, dan Tapak Suci Putra Muhammadiyah. Meskipun semua organisasi tersebut secara teoretis memiliki target keanggotaan dan program masing-masing, namun ketika mereka berkembang atau menjadi organisasi otonom di dekade antara 1950-an dan 1960-an mulai terjadi tumpang tindih dalam masalah keanggotaan dan persaingan. Selain itu, ada juga program-program yang bertentangan di antara mereka. Beberapa penyebabnya adalah perubahan konsep mengenai masa muda (sebagaimana yang telah dijabarkan di bagian sebelumnya), dan pengadopsian perspektif gender dalam mengembangkan program mereka. Dengan demikian dalam titik tertentu dan hingga batas tertentu, kita dapat melihat adanya persaingan di antara organisasi-organisasi dalam tubuh Muhammadiyah itu, kendati solidaritas di antara mereka selalu ditumbuhkan. Bagian ini menyoroti pengalaman Nasyiah dalam menjaga hubungan organisasinya dengan “keluarga”nya, sembari juga berjuang untuk memperluas pengaruh wacana gendernya.

Jika dibandingkan dengan organisasi lainnya, secara kesejarahan, Muhammadiyah dan 'Aisyiyah adalah dua organisasi yang paling dekat dengan Nasyiah. Sebagaimana yang telah dijabarkan pada Bab III, asal usul Nasyiah berkaitan erat dengan Muhammadiyah dan 'Aisyiyah tidak hanya secara kultural namun juga struktural. Hubungan Nasyiah dengan

Muhammadiyah secara umum lebih stabil ketimbang hubungannya dengan 'Aisyiyah, hal itu pun diakui oleh para pemimpin Nasyiah dari masa yang berbeda (khususnya dari 1960-an hingga sekarang) yang telah saya wawancarai.

Sejak awal 1960-an jumlah murid di sekolah menengah atas dan universitas terus-menerus bertambah; dan banyak dari mereka berasal dari keluarga dengan latar belakang Muhammadiyah. Pada 14 Maret 1961 sekelompok mahasiswa di Yogyakarta mendirikan sebuah perkumpulan yang bernama Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM, 1997: Pasal 2). Beberapa bulan setelahnya, siswa-siswi di berbagai sekolah menengah atas Muhammadiyah mengambil langkah yang serupa dengan mendirikan sebuah organisasi yang berafiliasi dengan Muhammadiyah; karenanya pada 18 Juli 1961 Ikatan Pelajar Muhammadiyah didirikan.⁷ Pembentukan dua organisasi pelajar dalam Muhammadiyah, yang satu membidik mahasiswa dan yang satu lagi menargetkan siswa sekolah menengah, memberikan dampak yang signifikan bagi Nasyiah. Hal itu disebabkan karena IMM dan IPM tidak menerapkan pembatasan gender dalam sistem keanggotaannya: mereka merekrut pelajar laki-laki dan perempuan. Alhasil semakin banyak jumlah anak perempuan Muslim yang bersekolah di sekolah menengah atas dan universitas menjadi target dua organisasi pelajar dalam Muhammadiyah tersebut, padahal mereka juga menjadi target Nasyiah. Nasyiah dan IPM telah dengan gamblang menyatakan usia keanggotaan dalam AD/ART mereka: Nasyiah antara 12–35 tahun, IPM antara 12–21 tahun. IMM tidak menyebutkan usia; bahkan dikatakan bahwa IMM terbuka bagi semua mahasiswa-mahasiswi Muslim yang sepaham dengan tujuannya. Siswi dari keluarga Muhammadiyah lebih condong untuk memilih bergabung dengan IMM atau IPM daripada Nasyiah; sehingga keanggotaan Nasyiah pun menurun.

Ketika keberadaan Nasyiah pada 1970-an dipertanyakan sebagai akibat dari ketumpangtindihan keanggotaan dengan IMM dan IPM, para pemimpin Nasyiah merasa kesulitan untuk mengkonsultasikan masalah yang mereka hadapi dengan perempuan 'Aisyiyah, namun mereka justru mendapat nasihat yang menggembirakan dari Muhammadiyah. Ketika Nasyiah mencoba mengonsultasikan masalah ini dengan 'Aisyiyah, yang

⁷ Sudah tentu, penilaian penulis mengenai hubungan itu adalah berdasar pada wawancara dengan para pemimpin organisasi tersebut mengenai permasalahan-permasalahan tertentu. Meski sikap dan perilaku dari para pemimpin tersebut tidak bisa dikatakan secara resmi mewakili sikap dan perilaku organisasi yang bersangkutan, namun setidaknya mereka mencerminkan beberapa aspek pada keadaan riilnya.

mereka terima justru kritik terhadap pengajuan Nasyiah akan status otonomi. Ibu Farida (nama samaran), seorang pemimpin Nasyiah pada 1970-an, mengenang pengalaman pahit yang ia rasakan ketika berurusan dengan 'Aisyiyah:

Pada pertengahan 1970-an, Nasyiah merasakan keadaan yang sulit; banyak anggota kami berpindah ke IMM dan IPM. Kemungkinan karena dua organisasi itu memberikan mereka kepuasan yang lebih sebagai siswi sekolah menengah atas atau mahasiswi. Para siswi yang diharapkan bergabung dengan Nasyiah ketika mereka berada di luar kampus, mereka justru tetap berhubungan dengan IMM dan IPM. Singkatnya, Nasyiah berada dalam kesulitan. Ketika kami meminta nasihat dari 'Aisyiyah, yang kami terima justru kritik pedas; salah satu pemimpinya mengatakan, "Lihat kondisi Nasyiah sekarang, ia hanya mampu menarik perempuan kampung (yang tidak terdidik). Hal itu adalah salah satu konsekuensi dari otonomi yang dulu ia tuntut. Apa yang dilakukan Nasyiah sekarang? Tidak ada." Saya sangat kecewa dan sedih mendengar respons tersebut; saya bahkan pernah berkata bahwa jika tidak ada perubahan dari sikap 'Aisyiyah terhadap Nasyiah maka saya tidak akan bergabung dengan 'Aisyiyah jika usia saya bertambah kelak (wawancara 8-8-2003).

Karena merasakan kurangnya dukungan dari 'Aisyiyah, maka Nasyiah pun berpaling ke Muhammadiyah untuk mencari nasihat, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibu Farida. Dalam merespons kesulitan Nasyiah dengan keanggotaannya yang tumpang tindih dengan IMM dan IPM, Muhammadiyah mengeluarkan rekomendasi bahwa para pelajar putri yang bergabung dengan IMM dan IPM di masing-masing kampus harus bergabung dengan Nasyiah ketika mereka berada di luar kehidupan sekolah atau universitas. Rekomendasi ini berguna dalam mengembalikan jumlah anggota Nasyiah; karenanya keanggotaan ganda yang melibatkan Nasyiah dan IMM atau Nasyiah dan IPM adalah kebiasaan yang umum, bahkan hingga sekarang (wawancara dengan Ibu Farida [nama samaran], 6-8-2003).

Respons tidak bersahabat dari 'Aisyiyah juga disoroti oleh Sulistyowati. Ia memberi tahu saya bahwa dalam sebuah muktamar Muhammadiyah, ketika ia berpidato dan menyampaikan permintaan kepada majalah *Suara Muhammadiyah* (SM) untuk menyediakan kolom untuk atau mengenai perempuan, seseorang dari 'Aisyiyah malah menyelanya:

Saya ingat ketika seorang perwakilan dari 'Aisyiyah menyela pidato saya dengan mengatakan "Kami memiliki majalah *Suara 'Aisyiyah* (SA), apa Anda pikir itu tidak cukup?" Saya melihat ia diperingatkan oleh perempuan lain yang duduk di sampingnya agar ia tidak menyela dan mendengarkan apa yang akan saya

utarakan terlebih dahulu. Saya melanjutkan dengan berkata, “Saya paham, namun para pembaca *SM* berbeda dengan pembaca *SA*; mereka mungkin tidak sempat membaca *SA*. Sehingga saya pikir adalah penting bagi warga Muhammadiyah untuk mengetahui permasalahan perempuan.” Inti yang saya bicarakan adalah bahwa Muhammadiyah mengetahui lebih baik tentang apa yang diinginkan oleh warga perempuannya. Ada juga beberapa kesempatan yang di situ ‘Aisyiyah tidak terlalu suportif terhadap Nasyiah, kadernya sendiri, namun saya tidak ingin mengenangnya. Ketika saya diberikan amanah untuk memimpin Nasyiah pada awal 1970-an, saya hampir menyerah. Ibu Siti Baroroh dan Ibu Siti Chamamah, yang pada saat itu sudah bergabung dengan ‘Aisyiyah, selalu meminta saya untuk tetap sabar dan kuat (wawancara, 6-8-2003).

Perempuan Nasyiah dari dekade 1990-an juga mengeluhkan permasalahan yang sama seperti yang dulu dihadapi oleh pendahulunya, yaitu berkaitan dengan hubungan Nasyiah dengan ‘Aisyiyah. Setidaknya, ada dua faktor utama yang menyebabkan ketegangan hubungan antar dua organisasi di atas. Faktor *pertama* karena Nasyiah mengadopsi pendekatan baru dalam menelisik persoalan perempuan, dan faktor *kedua* adalah pemilihan aliansi yang dilakukan oleh Nasyiah—hal itu akan saya jelaskan di bawah ini. Nelly van Doorn-Harder (1999:2, 10) berpendapat bahwa ‘Aisyiyah pada 1990-an lebih merasa nyaman dengan program-program tradisional dan strategi-strategi konservatifnya ketika berurusan dengan persoalan perempuan. Sementara Nasyiah mulai bereksperimen dengan perspektif gender dalam rangka merekonstruksi program-programnya yang diperuntukkan bagi perempuan muda pada awal 1990-an, ‘Aisyiyah justru merasa tidak nyaman dengan gagasan-gagasan baru. Beberapa perempuan ‘Aisyiyah bahkan berupaya menghalangi penyebaran “virus” gender agar tidak menjangkiti ‘Aisyiyah dengan cara tidak memperbolehkan perempuan Nasyiah membicarakan gender dalam pengajian ‘Aisyiyah, sebagaimana di awal sudah dijelaskan oleh Siti Ruhaini Dzuhayatin. Ketika ‘Aisyiyah melaksanakan proyek pendidikan pemilih (dalam pemilu) khususnya kepada pemilih perempuan dengan berkerja sama dengan The Asia Foundation pada akhir 1990-an, beberapa perempuan ‘Aisyiyah menunjukkan ketidaksetujuan mereka.

Penyebab-penyebab lain dari ketegangan dua organisasi di atas berhubungan dengan akar kultural dan struktural Nasyiah. Beberapa perempuan Nasyiah memandang bahwa perempuan ‘Aisyiyah sudah meremehkan perempuan Nasyiah, dan selalu memperlakukan mereka sebagai “putri” yang tidak berpengalaman, sebagaimana yang dinyatakan oleh Setiawati di bagian sebelumnya. Sikap yang berlaku di ‘Aisyiyah dapat dijelaskan dengan

lebih baik oleh anggapan umum bahwa *kaum pemudi* (Nasyiah) masih berada dalam proses untuk *menjadi*, sementara *kaum dewasa* ('Aisyiyah) adalah *hasil akhirnya*; hal itu dilukiskan dalam penelitian Johanna Wyn dan Rob White (1997:11–12). Selain itu ada juga beberapa karakter (berdasar anggapan umum) yang dimiliki oleh dua kelompok yang menunjukkan keunggulan orang dewasa dibanding dengan kaum pemudi. Di satu sisi, kaum pemudi digambarkan sebagai kaum yang sedang melewati proses menjadi, tidak berdaya, rentan, kurang bertanggungjawab, bergantung, bebal, memiliki perilaku yang berisiko, dan pemberontak; di satu sisi kaum dewasa dikaitkan dengan pihak yang memiliki karakter kuat, berkuasa, bertanggungjawab, merdeka, berpengetahuan, memiliki perilaku yang baik, dan mandiri. Kelihatannya, para anggota Nasyiah tidak menerima penerapan perintah hierarkis semacam itu dalam hubungan organisatorisnya. Meski secara organisatoris, Nasyiah dulunya adalah bagian dari 'Aisyiyah, namun pengalaman-pengalaman perempuan Nasyiah dalam organisasi tidak boleh dipandang sebelah mata, khususnya jika dibandingkan dengan pengalaman perempuan 'Aisyiyah—sebagaimana yang sebelumnya dijelaskan oleh Setiawati.

Sebaliknya, perempuan 'Aisyiyah mendapat kesan bahwa Nasyiah tidak lagi berkomitmen untuk melanjutkan usaha organisasi "ibu"-nya, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Ibu Siti Chamamah:

Dalam sidang tanwir pada Juni 2003 di Makassar, saya terkejut ketika perwakilan dari Nasyiah menyatakan bahwa mereka tidak berkewajiban untuk menjadi kader 'Aisyiyah, mereka bisa saja menjadi perwakilan perempuan di Pimpinan Pusat Muhammadiyah berkat status otonomnya. Ia berpendapat bahwa karena 'Aisyiyah dan Nasyiah merupakan organisasi otonom di Muhammadiyah, maka mereka harus memiliki status yang sama pula dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Menurut saya, sikap ini menyalahi sejarah Nasyiah sendiri, dan kenyataannya, tempat tertinggi bagi perempuan dalam Muhammadiyah adalah dalam 'Aisyiyah. Nama Nasyiatul 'Aisyiyah sendiri berarti 'generasi baru 'Aisyiyah' yang sedang tumbuh (wawancara, 8-10-2003).

Terlepas dari komentarnya yang tajam mengenai penggunaan status otonom oleh Nasyiah guna mendapatkan hak untuk menjabat di Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Ibu Siti Chamamah diakui oleh banyak pemimpin Nasyiah di masa sekarang sebagai salah satu tokoh perempuan 'Aisyiyah yang mendukung agenda Nasyiah dalam masalah gender. Sesaat setelah ia terpilih untuk memimpin 'Aisyiyah pada 2000, Ibu Siti Chamamah merekrut mantan pemimpin Nasyiah untuk mengemban jabatan-jabatan penting di Pimpinan Pusat Nasyiah. Dengan demikian, melalui "alumni" Nasyiah

itu perspektif gender secara organisasi diperkenalkan kepada 'Aisyiyah pada 2000. Ibu Chamamah juga dikenal sebagai salah seorang tokoh yang benar-benar memikirkan keadaan dan masa depan Nasyiah. Hal itu diakui oleh Nuraini dan Setiawati di berbagai kesempatan (wawancara dengan Nuraini, 19-8-2003 dan Setiawati, 15-9-2003).

Dari apa yang telah dikatakan oleh 'Aisyiyah dan Nasyiah mengenai satu sama lain—sebagaimana yang telah disampaikan sebelumnya, jelas terlihat bahwa status otonomi Nasyiah masih menjadi sumber ketegangan antara dua organisasi, meski Nasyiah sudah menjadi organisasi otonom selama hampir 40 tahun. Akar konflik antara 'Aisyiyah dengan Nasyiah sepertinya terletak pada masalah mengenai siapa yang seharusnya mewakili perempuan di Pimpinan Pusat Muhammadiyah, ketika Muhammadiyah (melalui Sidang Tanwir 2003) memutuskan bahwa perempuan diperbolehkan untuk menjabat dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Dalam menanggapi keputusan ini, di satu sisi 'Aisyiyah ingin perempuan yang menjabat dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah berasal dari 'Aisyiyah, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibu Chamamah sebelumnya. Nasyiah di sisi lain, menurut Rahmawati, lebih memilih untuk menyerahkan jabatan tersebut kepada perempuan manapun dari organisasi otonom Muhammadiyah yang memang menginginkan untuk menjabat. Alasan mengapa Nasyiah memilih untuk menyerahkan jabatan kepada perempuan yang berkeinginan adalah karena jika perwakilan itu misalnya berasal dari 'Aisyiyah maka hal ini tentu akan memberikan beban ganda kepada perwakilan tersebut. Ia harus berpikir sekaligus menjaga hubungan 'Aisyiyah dengan Muhammadiyah. Menurut Nasyiah, perwakilan perempuan yang terpilih untuk mengawal tugas-tugas di Pimpinan Pusat Muhammadiyah haruslah dibebaskan dari jabatan pimpinan lain di organisasi otonom, seperti Nasyiah dan 'Aisyiyah, sehingga ia dapat berkonsentrasi kepada tugas barunya di Muhammadiyah (wawancara dengan Rahmawati, 10-9-2004).

Ketegangan antara “ibu” dan “putri”nya yang mencuat hingga di tingkat nasional tidak dirasakan oleh anggota dua organisasi di tingkat kepemimpinan yang lebih rendah. Di Sulawesi Selatan misalnya, Faida dan Suci menginformasikan bahwa di sana ada tradisi pengenalan resmi kader Nasyiah kepada 'Aisyiyah. Dalam acara tersebut, pemimpin Nasyiah yang sedang menjabat memberikan daftar alumni Nasyiah kepada pemimpin 'Aisyiyah, dan memberi tahu mereka bahwa perempuan Nasyiah itu siap meneruskan usaha-usaha 'Aisyiyah dan terlibat dalam pembuatan keputusan. Selain itu, di sana juga tidak ada kesan bahwa alumni Nasyiah hanya akan ditugaskan untuk menjalankan tugas-tugas teknis ketika bergabung 'Aisyiyah di Sulawesi Selatan (wawancara dengan Faida dan Suci, 18-9-2003).

Dilema yang dirasakan oleh Nasyiah dalam hubungannya dengan Muhammadiyah adalah ketika Nasyiah mulai mengaitkan masalah gender dengan agama pada awal 1990-an. Pada saat itu Nasyiah dipimpin oleh Siti Noordjannah Djohantini (salah seorang pendiri Yayasan Annisa Swasti, LSM perempuan terkemuka di Yogyakarta yang fokus memberdayakan pekerja perempuan). Banyak tokoh Muhammadiyah pada waktu itu belum akrab dengan perkembangan feminisme sebagai disiplin ilmu dan khawatir dengan dalil yang diajukan oleh kaum feminis Barat, yang terlihat mempromosikan homoseksualitas, pernikahan satu jenis kelamin, dan kebencian terhadap laki-laki. Siti Ruhaini, dalam sebuah wawancara, mengenang bahwa salah satu tokoh di Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada awal 1990-an pernah berkata kepadanya "... Anda telah berlari terlalu cepat dalam mempromosikan perspektif gender dalam melihat persoalan perempuan dalam agama..." (wawancara, 1-8-2003).

Kebungkaman dan keengganan Muhammadiyah untuk secara terbuka menanggapi masalah gender akhirnya pecah dalam Mukhtamar Muhammadiyah ke-43 di Banda Aceh pada 1995, ketika keputusan untuk nama Majelis Tarjih menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran disetujui, dengan mandatnya yang lebih luas. Segera setelah M. Amin Abdullah (seorang guru besar teologi dan filsafat Islam di UIN Yogyakarta) dipercaya untuk memimpin Majelis Tarjih dari 1995–2000, ia merekrut perempuan dari 'Aisyiyah dan Nasyiah untuk menjadi anggota di majelis ini. Penunjukkan perempuan dalam majelis merupakan tradisi baru yang dipuji oleh Nasyiah, karena hal itu dilihat sebagai langkah penting bagi Nasyiah dalam memajukan kepentingan gender putri Islam dalam wacana Islam; hal itu akan dijelaskan di Bab VI.

Menurut Ruhaini, dukungan dari Amin Abdullah untuk mengimplementasikan perspektif gender dalam meninjau ulang fatwa-fatwa Muhammadiyah mengenai permasalahan-permasalahan perempuan adalah bagian dari agenda besarnya dalam meninjau ulang fatwa-fatwa tarjih Muhammadiyah dan metodologi yang digunakan dan dihasilkannya. Strategi yang diambil oleh Majelis Tarjih untuk memperluas mandat dan mengundang perempuan untuk menjadi anggota di majelis itu adalah salah satu yang dikembangkan oleh Muhammadiyah dalam beradaptasi dengan perubahan sosial pada abad XXI (wawancara, 1-8-2003).

Pada 1990-an, muncullah kesadaran bahwa Muhammadiyah dan organisasi-organisasi yang berafiliasi dengannya perlu memperbarui agenda dan strateginya agar tetap mampu menghadapi tantangan baru⁸ Di mata

⁸ Pimpinan Pusat Ikatan Remaja Muhammadiyah (1994:Pasal 1, 1); Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) didirikan pada 18 Juli 1961 dan dinyatakan sebagai organisasi

Abdullah, Muhammadiyah tidak mungkin mengabaikan perkembangan perdebatan intelektual dan aktivisme sosial yang dihasilkan oleh berbagai aliran feminisme. Muhammadiyah harus memanfaatkan perkembangan ilmu dan pengetahuan untuk memperkaya perspektifnya dalam melihat permasalahan yang sedang dihadapi oleh umat Muslim. Selain itu, ia percaya bahwa Majelis Tarjih adalah majelis yang paling strategis untuk melaksanakan agenda itu. Jika persoalan perempuan dan gender ditangani oleh majelis lain dalam Muhammadiyah, kemungkinan responsnya akan berbeda (wawancara dengan M. Amin Abdullah, 15-7-2003). Penilaian Abdullah sepertinya memang terbukti benar, karena begitu Majelis Tarjih menempatkan persoalan gender dalam agenda mereka, perlawanan yang berasal dari dalam Muhammadiyah terus-menerus menyusut selama masa jabatannya.

Syamsul Anwar, yang memperoleh gelar doktor dari Jurusan Hukum Islam UIN Yogyakarta, yang menggantikan Abdullah dalam mengawal Majelis Tarjih pada 2000–2005, melanjutkan kebijakan penunjukan perempuan sebagai anggota majelis. Perempuan Nasyiah diberikan kesempatan memberikan pidato dan menyampaikan aspirasi gendernya di depan para perwakilan Muhammadiyah dalam sejumlah kesempatan. Persoalan perempuan menjadi agenda besar dari diskusi-diskusi dalam seminar-seminar dan publikasi Muhammadiyah. Pada Juli 2003, Majelis Tarjih mengadakan seminar nasional mengenai hukum Islam tentang persoalan perempuan dari perspektif Muhammadiyah. Di antara persoalan yang diangkat dalam seminar itu adalah hak asasi perempuan dalam pernikahan (fikih nikah), perempuan yang menghadiri shalat Jum'at, dan perempuan yang memegang jabatan politik tertinggi (fikih *siyasa*).

Pengakuan resmi dan pelibatan perempuan dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah dan Majelis Tarjihnya (majelis paling "sakral") tidak dinikmati oleh sayap perempuan Nahdlatul Ulama, yaitu Fatayat dan Muslimat NU.⁹ Badriyah Fayumi, perempuan Fatayat NU yang terkemuka mengatakan:

otonom bagi pelajar Muhammadiyah di sekolah menengah pada Kongres Pemuda Muhammadiyah yang diadakan oleh Pemuda Muhammadiyah di Surakarta, Jawa Tengah. Tujuan organisasi ini adalah untuk memfasilitasi pendidikan para pelajar muda sehingga mereka dapat mendapatkan akhlak yang mulia, kepercayaan diri, dan kemampuan untuk memuliakan agama, masyarakat, dan negara mereka (Puar 1989:269). Nama IPM diganti menjadi Ikatan Remaja Muhammadiyah pada 1994 (akibat pelarangan yang dikeluarkan oleh pemerintah yang menyatakan bahwa organisasi pelajar sekolah menengah atas tidak boleh beroperasi di kampus) dan akhirnya diubah kembali menjadi IPM pada 2007.

⁹ Banyak buku yang membahas permasalahan tersebut; lihat Ahmad dan Thantawi (2000); Hamid (2000); Karim (1990, 1986); Kuntowijoyo dkk. (1995); Mulkhan (2000); Mulkhan dan Sukrianto (1990); Syamsuddin, (1990); Yatim (1997).

Saya tidak tahu kapan Syuriah NU (dewan legislatif atau konsultatif) akan melibatkan perempuan sebagai anggotanya; sepertinya sangat sulit bagi perempuan NU menjadi anggota dalam dewan itu. Hal ini disebabkan karena secara kultural anggota Syuriah berasal dari pesantren, dan kebanyakan dari mereka berurusan dengan santri laki-laki. Sehubungan dengan permasalahan gender, dalam banyak kesempatan, aspirasi Fatayat dihalangi oleh NU. Misalnya, ketika kami mengajukan agar Pengurus Besar NU bagian Bahtsul Masail mendiskusikan lebih lanjut mengenai alternatif pilihan bagi aborsi, PB NU menolak permintaan kami dan melarang aborsi (wawancara, 31-7-2003).

Aisyah Baidlowi, pemimpin terkemuka di Muslimat NU juga mengutarakan kekecewaannya bahwa hingga kini NU tidak memperbolehkan perempuan untuk duduk dalam Dewan Tanfidziah dan Dewan Syuriahnya (*Kompas*, 28-2-2005). Meski mereka tertimpa rintangan struktural dan organisatoris semacam itu, perempuan Muslimat NU telah sangat progresif menangani permasalahan gender kontemporer dalam konteks organisasi internalnya dan pergerakan perempuan di Indonesia secara umum (van Doorn-Harder, 1999:10).

Menyoroti beberapa pencapaian Nasyiah dalam menggunakan otonominya untuk memperjuangkan kepentingan gender dalam Muhammadiyah, bukan berarti perempuan Nasyiah tidak menjumpai perlawanan dari anggota laki-laki dalam Muhammadiyah. Salah satu contohnya, perlawanan yang dilancarkan oleh para anggota Muhammadiyah pada Muktamar Muhammadiyah ke-45 (yang diadakan Juli 2005 di Malang, Jawa Timur) sangatlah sengit sampai-sampai mereka tidak mengindahkan permintaan dari pimpinan pusat. Pimpinan Pusat Muhammadiyah sudah meminta para pemimpin Muhammadiyah di tingkatan daerah untuk setidaknya mengirim satu perwakilan perempuan dari masing-masing pimpinan daerah, namun sudah tentu para pemimpin di pimpinan daerah Muhammadiyah itu tidak memenuhi permintaan tersebut. Misalnya, hanya 8 dari 35 pimpinan daerah Muhammadiyah di Jawa Tengah yang mengirimkan perempuan sebagai anggota dari perwakilan mereka di muktamar. Banyak muktamirin juga dilaporkan menunjukkan sikap tidak hormat kepada perwakilan perempuan dengan terus-menerus meremehkan dan menyela pidato mereka (Burhani, 2005).

Sudah tentu, masih ada jurang yang lebar dalam hal pemahaman dan penerimaan sehubungan dengan kebijakan gender yang dikeluarkan oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Meski Pimpinan Pusat Muhammadiyah telah menyetujui langkah-langkah strategis yang dijalankan secara bertahap guna memperkecil jurang dan bias gender, namun mayoritas perwakilan Muhammadiyah dari tingkat lokal yang menghadiri

Muktamar Muhammadiyah ke-45 gagal memahami mengapa harus ada perwakilan perempuan di jajaran pimpinan Muhammadiyah di setiap tingkat. Rahmawati mengenang komentar pedas seorang perwakilan Muhammadiyah yang diarahkan padanya:

... seorang bapak dari cabang Muhammadiyah di Yogyakarta berkata dalam pertemuan, “Hai kau perempuan, Anda sudah memiliki ‘Aisyiyah dan Nasyiah, sekarang kenapa Anda harus ikut campur dalam urusan Muhammadiyah? Apa ‘Aisyiyah dan Nasyiah tidak cukup untuk Anda?” Saya sangat kecewa mendengar komentarnya, sehingga saya menjawab, “Bapak, tolong jangan salah paham. Kami tidak ingin mengambil alih Muhammadiyah atau menguasai Muhammadiyah. Apa yang kami inginkan adalah memiliki perwakilan perempuan untuk menyampaikan perhatian kami secara langsung kepada pimpinan Muhammadiyah. Lihat, Muhammadiyah memiliki banyak rumah sakit, universitas, sekolah, dan amal usaha lainnya. Banyak perempuan dipekerjakan dalam AUM-AUM tersebut, namun hingga kini tidak ada perempuan yang duduk di Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Pimpinan-pimpinan itu sudah tentu memegang peran penting dalam proses pembuatan kebijakan di lembaga-lembaga di atas.” Kelihatannya banyak bapak-bapak di Muhammadiyah masih salah paham tentang apa yang kami inginkan (wawancara, 10-9-2005).

Pada Muktamar Muhammadiyah ke-45, terdapat 11 kandidat dari ‘Aisyiyah dan Nasyiah yang bersaing untuk memperoleh kursi dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Prosedur pemilihan dalam Muhammadiyah terdiri dari beberapa langkah. Langkah *pertama*, sebuah komite khusus akan menguji apakah kandidat pimpinan telah memenuhi semua syarat yang diminta. Untuk kasus Muktamar Muhammadiyah ke-45, terdapat 126 kandidat yang memenuhi persyaratan dari 204 nama yang dinominasikan oleh para anggota. Ke-126 kandidat itu ditampilkan dan diuji di sidang tanwir untuk mendapatkan persetujuan lebih lanjut sebelum akhirnya diumumkan di muktamar. Hanya 11 orang kandidat perempuan dari 126 nama yang memenuhi persyaratan, sehingga mereka dapat mengikuti pemilihan umum dalam Muhammadiyah. Pada langkah *kedua*, para muktamirin memberikan suara mereka di babak pertama untuk memilih 39 calon dengan suara terbanyak dari 126 nama tersebut. Ke-39 nama itu pada akhirnya akan bersaing di babak dua untuk mendapatkan kursi ke-13 dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Sayangnya, tidak ada satu pun dari 11 kandidat perempuan itu yang berhasil mendapatkan dukungan untuk maju ke babak kedua pemilihan umum. Ibu Siti Chamamah hampir berhasil melaju ke babak dua, namun ia dikalahkan oleh seorang kandidat dari Muhammadiyah. Perbedaan antara

jumlah suara yang diperoleh oleh Ibu Siti Chamamah dengan seorang calon yang menempati urutan 39 hanya satu suara. Nama-nama berikut adalah nama-nama calon perempuan dan suara yang mereka peroleh di babak pertama pemilihan umum: Siti Chamamah (61), Rahmawati (55), Isnawati (40), Diah Siti Nuraini (32), Masyitoh Chusnan (32), Shoimah (29), Siti Hadiroh (29), Siti Wardanah (25), Trias Setiawati (22), Siti Karimah (18) dan Nurpati (18) (*Pikiran Rakyat*, 2-7-2005; wawancara dengan Sita [nama samaran], 10-9-2005).¹⁰ Alhasil, 13 ketua di Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 2005–2010 semuanya adalah laki-laki.

Ada berbagai faktor yang dapat menjelaskan mengapa perempuan gagal mendapatkan suara yang cukup dalam pemilihan umum Muhammadiyah. *Pertama*, kemungkinan para anggota Muhammadiyah tidak ingin ada perempuan yang memegang posisi strategis di Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Keengganan itu mungkin disebabkan oleh warisan perlawanan patriarkis yang kuat di antara para anggota Muhammadiyah terhadap pemberdayaan perempuan secara umum. *Kedua*, kemungkinan karena tidak banyak waktu dan kesempatan yang tersedia untuk menyebarkan dan mempromosikan keputusan Muhammadiyah mengenai pelibatan perempuan (dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah), sebuah keputusan yang dibuat di Tanwir Muhammadiyah pada 2003. Dilihat dari perspektif strategi internal yang dikembangkan oleh perempuan Nasyiah dan 'Aisyiyah, terdapat beberapa keuntungan dan kerugian dalam mencalonkan perempuan untuk bersaing dalam pemilihan di muktamar Muhammadiyah. Keuntungan dalam mencalonkan perempuan setidaknya adalah sebagai berikut: *pertama*, untuk menunjukkan kepada laki-laki dalam Muhammadiyah bahwa anggota perempuan dapat memenuhi persyaratan yang sama seperti yang dipenuhi oleh anggota laki-laki untuk maju dalam pemilihan umum Muhammadiyah. Perempuan 'Aisyiyah dan Nasyiah sudah tentu memiliki kapasitas untuk duduk dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah. *Kedua*, untuk menghancurkan stereotipe gender tentang kepasifan perempuan, dan untuk mendorong pengakuan subjektivitas aktif perempuan. *Ketiga*, untuk menunjukkan bahwa perempuan Muhammadiyah siap untuk dengan jujur bersaing dengan anggota laki-laki.

Kerugian dalam memiliki banyak kandidat perempuan adalah bahwa beberapa suara yang memang ditujukan untuk perempuan disebarkan ke

¹⁰ Muslimat NU adalah sebuah badan otonom dalam Nahdlatul Ulama yang diperuntukkan bagi perempuan dewasa, seperti 'Aisyiyah dalam keluarga Muhammadiyah, sementara Fatayat NU diperuntukkan bagi perempuan muda dalam NU, mirip dengan posisi Nasyiah dalam Muhammadiyah. Untuk catatan sejarah resmi mengenai Muslimat NU, lihat *Pucuk Pimpinan Muslimat NU* (1979).

beberapa kandidat. Hal itu berarti bahwa tidak ada satu pun dari mereka dapat menempati urutan ke-39 sehingga mereka tidak dapat maju ke pemilihan babak dua. Peluang bagi para perempuan itu untuk terpilih memang kecil. Hal itu disebabkan karena jumlah perwakilan perempuan dalam muktamar hanya sedikit, sekitar 15% (wawancara dengan Sita [nama samaran], 4-12-2005), dan hanya sedikit anggota laki-laki Muhammadiyah yang memberikan suara mereka kepada kandidat perempuan. Jika jumlah kandidat perempuan lebih sedikit, maka kemungkinan salah satu dari mereka dapat menjadi salah satu dari ke-39 calon yang paling banyak dipilih sehingga dapat melaju ke babak dua. Siti Chamamah dengan suara sebanyak 61 berada di urutan ke-40 pada pemilihan babak pertama. Sayangnya hanya 39 nama yang dapat bersaing di babak dua.

Sudah tentu, rintangan yang dihadapi oleh Nasyah sehubungan dengan perspektif gender menjadi lebih besar setelah Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang. Hal itu sebagian karena beberapa elite Muhammadiyah yang mendukung perspektif gender Nasyah tidak lagi menempati posisi yang strategis dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Syafii Maarif, misalnya, menolak untuk bersaing dalam pemilihan ketua umum Muhammadiyah periode 2005–2010, dan M. Amin Abdullah serta Abdul Munir Mul Khan tidak mendapatkan suara yang cukup untuk lolos menjadi 13 orang yang memimpin Muhammadiyah, dan yang memutuskan komposisi Pimpinan Pusat Muhammadiyah untuk periode kepemimpinan 2005–2010 (*Pikiran Rakyat*, 7-7-2005).

Meski Ibu Siti Chamamah dan Evi Sofia Inayati, masing-masing Ketua Umum 'Aisyiyah (periode 2000–2005, 2005–2010) dan Nasyah (periode 2004–2008), menyatakan kekecewaannya karena tidak ada perempuan di antara 39 nama yang terpilih di babak pertama pemilihan umum Muhammadiyah, namun mereka masih menunjukkan rasa optimis bahwa di masa depan akan lebih banyak anggota Muhammadiyah yang paham bahwa masalah gender adalah perhatian bersama, baik bagi perempuan maupun laki-laki. Lebih lanjut Ibu Chamamah diberitakan berkata:

... tidak masalah jika sekarang perempuan tidak memiliki kesempatan untuk menjabat di Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Akan dibutuhkan waktu yang panjang untuk mewujudkan hal itu. Dibutuhkan lebih banyak waktu untuk merealisasikan gagasan itu, dan kami memahaminya. Memang benar Muhammadiyah memberikan banyak kesempatan bagi perempuan. Ia telah memberikan hak bagi perempuan untuk memilih dan dipilih sebagai calon anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Jika dalam muktamar ini tidak ada perempuan yang terpilih untuk menempati jabatan 13 ketua, maka hal itu

hanyalah masalah waktu dan tradisi. Hal ini membutuhkan waktu yang panjang dan proses yang tidak mudah (dikutip dari *Pikiran Rakyat*, 6-7-2005).¹¹

Tidak seperti pengalamannya dengan 'Aisyiyah dan Muhammadiyah, Nasyiah justru merasa bahwa keterlibatannya dalam persoalan feminisme dan gender membantunya untuk meningkatkan hubungannya dengan IMM dan IPM, karena dua organisasi itu juga menunjukkan minat di area itu. Perhatian dan keterlibatan Nasyiah dengan masalah-masalah kontemporer dan perdebatan intelektual sejak awal 1990-an telah banyak menyumbang dalam memulihkan dan memperbaiki citra Nasyiah di antara perempuan muda Muslim yang belajar di universitas. Banyak alumni perempuan IMM dan IPM dilaporkan bergabung dengan Nasyiah segera setelah mereka menyelesaikan studi (wawancara dengan Faida Azuz, 18-9-2003). Alhasil, komposisi perempuan Nasyiah dalam pimpinan pusat menjadi lebih heterogen daripada sebelumnya, khususnya dalam hal latar belakang pendidikan dan profesi. Heterogenitas ini digunakan untuk memperkaya perspektif organisasi dalam meninjau ulang dan mengembangkan program-programnya, sebagaimana yang dijelaskan oleh Diah Siti Nuraini:

Sebelum 1990-an, ada kesan bahwa sebagai organisasi keagamaan, Nasyiah hanya berurusan dengan shalat dan 'ngaji', dan bahwa ia dipimpin oleh para lulusan UIN, hal itu tidak benar. Namun, belakangan ini citra itu telah bergeser, seiring dengan semakin bervariasinya program dan beranekaragamnya latar belakang pendidikan dari para pemimpin Nasyiah. Kami memiliki lulusan dari kajian Islam, pengacara, ekonom, dokter, politisi, insinyur, dan banyak lainnya. Sehingga semuanya dapat menyumbang berbagai pendapat yang berbeda bagi permasalahan-permasalahan tertentu yang sedang dibahas dalam Nasyiah (wawancara, 19-8-2003).

Kesimpulan

Transformasi organisatoris Nasyiah, sebagaimana telah yang disinggung di atas, sudah tentu merupakan cerminan dari dinamika wacana keperempuanan di Indonesia. Di atas disoroti bagaimana perempuan muda sendirilah, dan bukan orang tua mereka atau agen lain seperti negara,

¹¹ Di babak kedua pemilihan masing-masing peserta Muktamar Muhammadiyah memilih 13 nama dari ke-39 calon yang mendapatkan suara terbanyak untuk mendapatkan kursi di Pimpinan Pusat Muhammadiyah. 13 nama yang paling banyak dipilih adalah: Din Syamsuddin, Haedar Nashir, Muhammad Muqaddas, Malik Fajar, Yunahar Ilyas, Rosyad Sholeh, Dahlan Rais, Goodwill Zubair, Zamroni, Mukhlas Abror, Bambang Sudibyo, Fasichul Lisan, dan Sudibyo Markus (*Pikiran Rakyat*, 07.07.2005).

yang mengkonseptualisasikan masa muda dan kepentingan perempuan muda. Dua dekade setelah kemerdekaan, Nasyiah mendapati bahwa ruang yang tersedia untuk para perempuan muda dalam Bagian Nasyiah berada di bawah komando langsung organisasi ibunya ('Aisyiyah) terlihat terlalu sempit. Bagian Nasyiah dalam 'Aisyiyah tidak sesuai dengan realitas perempuan muda di dekade itu, tidak juga memuliakan kepentingan dari para anggotanya, yang banyak dari mereka saat itu sudah mendapatkan akses pendidikan yang lebih baik dan pekerjaan yang stabil. Sebagai hasilnya, para perempuan Nasyiah menuntut otonomi yang dengannya mereka akan dapat memperoleh ruangan untuk membuat perubahan organisatoris untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan mereka.

Setelah mendapatkan otonomi, Nasyiah merekonstruksi citra baru mereka mengenai kaum putri. Usia keanggotaan diubah: yang sebelum otonomi adalah 7–18 tahun diganti menjadi 12–35 tahun dan kemudian hingga 40 tahun. Meski sebelumnya konsep mengenai masa muda, utamanya berkaitan dengan status pernikahan dan masa remaja, yang juga merupakan kategori utama untuk menentukan keanggotaan dalam organisasi “putri” Nasyiah dan “ibu” 'Aisyiyah sebelum 1960-an, di tahun-tahun belakangan Nasyiah menemukan adanya kaum pemuda yang memiliki semangat dan antusiasme untuk menjelajahi peran-peran dan program-program baru bagi perempuan muda. Salah satu inisiatif yang diambil oleh Nasyiah pada 1990-an adalah pengadopsian perspektif gender dalam melihat masalah perempuan dalam Islam, hal itu memicu ketegangan hubungan dengan organisasi ayah dan ibunya.

Dengan terus-menerus berkomunikasi dan membujuk, akhirnya Nasyiah berhasil memperbaiki hubungan dan bahkan mengokohkan kedudukan Nasyiah dalam “keluarga” Muhammadiyah. Pada 1995, Muhammadiyah menunjukkan niat baiknya untuk membicarakan persoalan perempuan dan agama dengan menggunakan perspektif gender, dan sebaliknya ketika pada Muktamar Muhammadiyah ke-43 nama Majelis Tarjih diubah menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam. Demi memajukan penafsiran tentang persoalan perempuan dari perspektif Islam, sejumlah perempuan Nasyiah ditunjuk untuk menempati posisi di majelis ini. Penunjukan mereka memulai sebuah tradisi baru yang tidak hanya melibatkan perempuan dalam sebuah majelis yang selama berdekade-dekade secara eksklusif dipegang oleh para ulama laki-laki, namun juga dalam menerapkan perspektif gender dalam menafsirkan hukum Islam. Keadaan ini dapat dilihat sebagai pencapaian Nasyiah dalam menegosiasikan ruang dan status yang lebih baik bagi anak perempuan

dalam keluarga Indonesia dan Islam. Begitu perempuan muda Muslim mendapatkan pendidikan dan kemerdekaan yang lebih baik, mereka dianggap telah memiliki hak untuk mengemban peran baru.

BAB V

WACANA GENDER NASYIATUL AISYIYAH PADA 1965–1985: Mengamankan Ruang Wacana bagi Putri Islam

Bab sebelumnya telah membahas argumen yang disuarakan oleh Nasyiah dalam usaha mereka menuntut otonomi, dan bagaimana status baru yang mereka nikmati memengaruhi hubungan antara Nasyiah dengan organisasi lainnya dalam lingkup Muhammadiyah. Bab ini akan menilik pentingnya status otonom yang didapatkan oleh Nasyiah dalam mengamankan ruang wacana bagi perempuan muda dalam konteks sosial-politik Indonesia dengan cara menyelidiki pengalaman Nasyiah dalam mengkonseptualisasikan kepentingan gender perempuan Muslim dan target program-programnya. Tahun 1985 tidak hanya menandai transformasi sejarah Nasyiah (sebagaimana yang akan saya bahas di bab berikutnya) melainkan juga merupakan tahun yang penting bagi politik Indonesia, pergerakan perempuan, dan kebangkitan Islam di tingkat lokal, sebagaimana yang secara singkat telah dijelaskan pada Bab I dan Bab II.

Pada bab ini, saya berpendapat bahwa Nasyiah memainkan peranan politik yang nyata dan penting dalam mengukir ruang diskusi bagi perempuan muda yang belum menikah. Dengan memaikan kartu sebagai organisasi nonpolitik, Nasyiah mampu terhindar dari intimidasi dan cengkeraman Orde Baru, dan karenanya ia dapat bertahan dan menjalankan program-programnya. Kelangsungan hidup organisasi adalah hal yang penting karena ternyata rezim Orde Baru tidak memiliki agenda yang lengkap bagi perempuan muda. Pemerintah malah mengembangkan ideologi kaum perempuan yang patuh dan apolitis, imbasnya keberadaan

perempuan hanya diakui sebagai “bawahan” dari suaminya. Pemerintah hanya tertarik menyponsori pendirian organisasi para istri [pegawai negeri] dan para ibu sebagaimana yang telah saya bahas dalam Bab II.

Argumen lain yang saya kembangkan dalam bab ini adalah nilai keagamaan yang dijunjung tinggi oleh Nasyiah membuatnya mampu merangkul putri-putri keluarga yang dituduh oleh pemerintah sebagai simpatisan PKI, yang dilabeli [oleh pemerintah] sebagai *musuh utama Indonesia*. Sikap inklusif Nasyiah itu benar-benar memfasilitasi proses rekonsiliasi sosial, dan patut dipuji mengingat sering kali aktor sosial tersohor seperti pemerintah, partai-partai politik, dan organisasi keagamaan gagal melakukannya, bahkan hal itu masih terjadi hingga sekarang dalam beberapa kasus tertentu.

Dalam menyajikan argumen saya dalam bab ini, pertama saya akan menunjukkan bagaimana Nasyiah, dengan caranya sendiri, menunjukkan bahwa perempuan Muslim muda sejatinya merupakan agen yang aktif dalam menegosiasikan identitas mereka sebagai pemudi Muslim Indonesia dan dalam menentang konsep kuno mengenai masa muda dalam organisasi itu. Pada bagian berikutnya saya menyelidiki jenis ideologi gender yang dikembangkan oleh Nasyiah sebagai hasil dari perubahan konseptualisasi masa muda dan suatu hal yang dipengaruhi oleh lahirnya rezim Orde Baru. Bagian terakhir akan menguraikan langkah-langkah organisatoris yang diambil oleh Nasyiah untuk mengamankan ruang wacana dan melukiskan kiprah perempuan muda dalam arena terbatas yang diperbolehkan oleh Suharto dan rezim Orde Barunya.

Berdasarkan AD/ART-nya, ada 3 identitas resmi yang menjadi karakter khas Nasyiah, yaitu *Islam*, *perempuan muda*, dan *Indonesia*. Ketiga identitas itu merupakan ladang eksplorasi utama bagi saya dalam menjelaskan bagaimana organisasi mengembangkan wacana mengenai kepentingan gender perempuan (Pimpinan Pusat Nasyiatul ‘Aisyiyah, 2001a:Pasal 2). Sementara Islam sebagai agama mendapatkan perhatian besar dalam sejarah Nasyiah karena universalitas dan stabilitasnya, *perempuan muda* dan *Indonesia* memiliki arti yang dapat berubah-ubah. Secara geografis Indonesia terkungkung dalam wilayah yang terbatas, dan secara politis ia pernah diperintah oleh berbagai rezim yang berbeda dengan agenda politik gender mereka masing-masing. Indonesia merupakan negara yang heterogen dalam hal kebudayaan dan etnisitas. Alhasil, terdapat banyak kebiasaan (atau budaya organisasi) yang digunakan oleh berbagai aktivis Nasyiah dalam menjalankan organisasi di waktu dan tempat yang berbeda, hal itu akan saya tunjukkan dalam Bab VII.

Selama periode yang dijelaskan dalam bab ini, secara politis Indonesia didominasi oleh pemerintah Orde Baru, yang menerapkan

kontrol ketat atas organisasi politik dan sosial. Beberapa kebijakan gender rezim Orde Baru, dan bagaimana kebijakan-kebijakan itu memengaruhi alur kehidupan organisasi perempuan Indonesia telah dijelaskan di Bab II; di bab ini fokus analisis adalah Nasyiah itu sendiri. Bab ini akan dimulai dengan pembahasan singkat terkait beberapa teori kepentingan gender perempuan yang akan digunakan untuk menelisik bagaimana cara Nasyiah mengartikulasikan kepentingan gender sesuai dengan pergeseran identitas organisasinya dan target keanggotaannya. Saya juga akan membahas mengenai beberapa permasalahan yang dihadapi oleh para pemimpin dan anggota Nasyiah dalam menjalankan organisasi dan mengimplementasikan program-programnya selama 20 tahun pertama masa otonominya.

Keanggotaan Baru Nasyiah: pergeseran profil dan kepentingan gender

Sejak pembentukannya, Nasyiah—yang selalu menghubungkan diri dengan Islam dan kaum putri—mengklaim bahwa organisasi itu melayani kebutuhan dan kepentingan perempuan muda Indonesia yang sesuai dengan ajaran Islam. Namun demikian, bukan berarti pemahaman Nasyiah tentang Islam dan persepsi masa muda tidak berubah dari waktu ke waktu. Bab IV menunjukkan adanya pergeseran citra, pengharapan, dan gambaran mengenai masa muda yang ditunjukkan oleh aktivis Nasyiah sebelum dan setelah otonomi. Temuan penelitian ini memperkuat pernyataan dari para peneliti muda bahwa *kaum muda* sebagai kategori bukan berarti kelompok tunggal nan homogen, dan bahwa kehidupan dan pengalaman para pemuda berbeda satu sama lain tergantung pada konteks budaya dan nasionalnya maupun juga keadaan dan prioritasnya (Wyn dan White, 1997; Harris, 2004). Bagian ini menyelidiki pengalaman Nasyiah dalam membangun identitas organisasinya sendiri sebagai putri Islam di Indonesia selama dekade 1965–1985 dan bagaimana pembangunan identitas kelompok tersebut memengaruhi orientasi dan prioritas Nasyiah dalam menentukan kepentingannya.

Bab IV mengusulkan bahwa konsep masa muda yang berlaku dalam Nasyiah dikembangkan sebagian guna membedakan Nasyiah dengan 'Aisyiyah (organisasi "ibu"nya,) yang diperuntukkan bagi perempuan dewasa dan perempuan yang sudah menikah. Arti masa muda yang dipahami oleh Nasyiah sangat menentukan hubungan organisasinya dengan 'Aisyiyah, namun tanpa mengabaikan proses-proses sosial yang terjadi di Indonesia. Garis pembatas yang membedakan Nasyiah yang muda dari 'Aisyiyah yang dewasa telah bergeser dari waktu ke waktu dan menjadi ambigu di tahun-tahun belakangan ini ketika Nasyiah meningkatkan usia maksimal

dalam keanggotaannya menjadi 40 tahun. Pada masa tertentu, kita dapat dengan pasti membedakan *perempuan muda* dengan *perempuan dewasa* dengan menilik keadaan sosial dan kultural menggunakan kacamata sejarah. Selama masa kolonial, meski Nasyah secara resmi dikhususkan bagi anak perempuan yang berusia antara 7–18 tahun, dalam menggolongkan apakah seorang perempuan dapat dianggap muda atau dewasa status pernikahan dianggap sebagai faktor penentu yang lebih berpengaruh ketimbang usia—hal itu telah dijelaskan di bab sebelumnya.

Standar lain yang dianggap sebagai ritus transisional dari masa muda menuju kedewasaan di negara yang lebih maju—seperti lulus sekolah, mencari pekerjaan, meninggalkan rumah, membangun rumah baru (Wyn dan White, 1997:14)—tidaklah relevan untuk diterapkan kepada Nasyah di tahun-tahun awalnya. Fenomena anak perempuan yang bersekolah dan bekerja dengan bayaran tidaklah lazim di kalangan keluarga Jawa. Hanya ada segelintir perempuan muda yang bergulat dengan pekerjaan formal; kebanyakan pekerja perempuan justru bekerja di sektor informal, misalnya di industri rumahan, perdagangan, dan panen kecil-kecilan. Karena fenomena pernikahan dini (artinya dalam usia belasan) umum dijumpai di Jawa, dapat dikatakan bahwa umumnya hanya tersedia sedikit waktu bagi para perempuan muda untuk bergabung dan mengabdikan diri di Nasyah di dekade awal sejarahnya. Dengan bertambahnya usia keanggotaan, maka perempuan muda dapat mengabdikan lebih lama di Nasyah, dan dalam beberapa kasus mereka memiliki pengaruh yang lebih besar atas organisasi.

Pada saat Nasyah masih menjadi bagian dalam 'Aisyiyah, kemungkinan "para ibu" (anggota 'Aisyiyah) lah yang menetapkan persyaratan keanggotaan Nasyah, yaitu diperuntukkan bagi perempuan muda yang belum menikah; selain itu "para ibu" juga merumuskan kepentingan gender perempuan muda, serta perkembangan program-program bagi mereka. Namun demikian, bukan berarti perempuan muda Nasyah selalu menjadi aktor pasif dalam organisasi—sebagaimana yang telah ditunjukkan pada Bab III dan IV. Pertanyaan berikutnya adalah "Apakah ada perbedaan dalam cara Nasyah mengkonseptualisasikan ideologi keputrian dan kepentingan gendernya setelah ia merdeka dari organisasi induknya?" Jawaban bagi pertanyaan di atas sebagian telah diberikan di Bab IV, dan di bab ini pembahasan lebih fokus kepada pemahaman Nasyah mengenai kepentingan gender perempuan muda dalam konteks khusus ini.

Ketika Nasyah memperoleh otonomi pada 1965, Indonesia telah melewati transformasi sosial-politik yang penting. Salah satu institusi sosial yang memengaruhi kehidupan perempuan Indonesia adalah tersedianya

pendidikan bagi anak perempuan dari semua latar belakang sosial. Pada awal 1960-an lebih banyak perempuan Indonesia yang belajar di universitas, termasuk para perempuan yang bergabung dalam Nasyiah. Karena sekolah menjadi lebih mudah diakses oleh perempuan muda, maka pendidikan menjadi sebuah atribut penting dari masa muda, hal itu juga berlaku di bagian dunia lain (Wyn dan White, 1997; Harris, 2004). Karena jumlah waktu yang dimanfaatkan oleh para perempuan muda untuk bersekolah semakin bertambah, dan karenanya usia pernikahan pun bertambah, maka bagi perempuan Nasyiah masalah siapa yang meninggalkan Nasyiah dan bergabung ke dalam 'Asiyiah bukanlah persoalan yang penting. Sudah tentu Nasyiah memiliki pandangan yang berbeda mengenai makna keputrian. Menikah tidak lantas membuat seorang anggota meninggalkan Nasyiah, hal itu ditegaskan dalam penelitian saya; kebanyakan perempuan (6 atau 8 orang) yang menjadi Ketua Pimpinan Pusat Nasyiah pada periode yang berbeda dari 1965–2005 sudah menikah ketika mereka terpilih.¹

Pada musyawarah nasional pertamanya sebagai organisasi otonom—diadakan di Bandung pada 19–24 Juli 1965, yang melalui musyawarah itu Ibu Siti Chamamah terpilih untuk menjadi ketua—Nasyiah mengambil beberapa keputusan penting yang membedakannya dari organisasi induknya, 'Aisyiah. Selain pengadopsian AD/ART baru, kongres juga sepakat bahwa Nasyiah harus memiliki sistem administrasi organisatoris yang terpadu dan perlengkapannya sendiri, termasuk sebuah lambang (lihat Lampiran A), seragam,² serta perubahan ukuran dan warna bendera Nasyiah. Musyawarah itu juga menyerahkan mandat kepada para anggota pimpinan pusat yang terpilih untuk memprioritaskan pendirian pusat pelatihan kader Nasyiah (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1999b:12–14).

Sehubungan dengan keanggotaan, yang dapat mencerminkan target

¹ Dua ketua pertama yang terpilih semenjak Nasyiah mendapatkan otonomi belum menikah ketika mereka terpilih: Ibu Siti Chamamah (1965–1968) dan Ibu Rusdiati (1968–1971). Di masa kemudian Ketua Umum Pimpinan Pusat Nasyiah sudah menikah ketika mereka memegang jabatan itu; mereka adalah Ibu Sulistyowati (dari 1971–1985), Ibu Cholifah (1985–1990), Noordjannah Djohantini (1990–1995), Diah Siti Nuraini (1995–2000), Trias Setiawati (2000–2004), Evi Sofia Inayati (2004–2008), Abidah Muflihati (2008–2012), dan Norma Sari (2012–2016).

² Selama 1960-an, seragam Nasyiah berwarna krem polos, blus lengan panjang atau kebaya dan kerudung berwarna coklat cerah. Di Jawa, para anggota biasanya mengenakan jarik sedangkan di tempat lain perempuan Nasyiah lebih memilih untuk mengenakan rok panjang berwarna coklat. Pada tahun 2000, seragam organisasi diganti menjadi satu warna saja (krem), jubah berlengan panjang dengan ornamen bergambar simbol Nasyiah (lihat Lampiran D). Para anggota diharapkan mengenakan seragam ketika mereka menghadiri acara-acara resmi, seperti inagurasi Pimpinan Pusat Nasyiah, menghadiri upacara pembukaan muktamar, dan mewakili Nasyiah dalam pertemuan yang diadakan oleh organisasi lain.

kolompok yang dibidik oleh Nasyiah, dikatakan dalam AD/ART bahwa semua perempuan Muslim Indonesia yang berumur 12 dan 35 tahun yang sepaham dengan tujuan Nasyiah dapat bergabung dengan organisasi (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1976:Bab VI).³ Perubahan ini ditujukan untuk menyesuaikan diri dengan realitas baru yang berlaku pada 1960-an, yaitu semakin banyak jumlah perempuan muda yang menghabiskan waktu untuk bersekolah. Penetapan penambahan usia keanggotaan dapat juga berarti bahwa para perempuan terdidik berhasil menggabungkan realitas subjektif mereka sendiri sebagai perempuan terdidik dengan realitas subjektif Nasyiah. AD/ART yang baru dengan jelas mencerminkan identitas baru aktivis Nasyiah sejak mendapatkan otonominya, yaitu perempuan Muslim yang berusia 20-an tahun. Batas usia maksimal, 35 tahun, juga diterapkan oleh dua sayap perempuan dalam keluarga Nahdlatul Ulama, yaitu Fatayat NU dan Ikatan Putri-Putri Nahdlatul Ulama (IPPNU),⁴ sebagaimana yang digambarkan dalam peraturan keanggotaan dua organisasi tersebut (PP Fatayat NU, 1984:8).

Selain masih mempertahankan kelompok-kelompok seperti Jamiatul Athfal, Tajmilul Athfal, Thaalabus Saadah bagi para anggota yang lebih muda (lihat Bab III hlm. 87–88)—yang kemudian digabungkan menjadi Departemen Dakwah—Nasyiah juga membentuk departemen-departemen baru yang diperuntukkan bagi anggota-anggota barunya yang berusia lebih dari 18 tahun, yaitu Departemen Kader, Departemen Dakwah, Departemen Informasi dan Dokumentasi, serta Departemen Keputrian dan Kesejahteraan Keluarga. Komposisi departemen-departemen itu dipertahankan oleh Nasyiah hingga 1985.

Beragamnya departemen di Nasyiah juga serupa dengan keberagaman departemen dalam Fatayat NU, meski jumlah departemen yang dimiliki Fatayat NU lebih banyak dari Nasyiah. Selama 1970-an dan 1980-an Fatayat NU memiliki 6 departemen: Departemen Kader, Dakwah, Keolahragaan, Seni, Sosial, dan Hubungan Luar Negeri (Fatayat NU, 1984:11). Pembentukan Departemen Hubungan Luar Negeri dalam Fatayat NU menunjukkan bahwa organisasi itu sudah memiliki hubungan internasional pada dekade-dekade itu, dan hubungan itu ingin dipelihara oleh organisasi. Sebagaimana yang diakui oleh Ibu Sulistyowati, pada saat itu tidak ada gagasan pendirian

³ Kemudian pada tahun 2000, usia keanggotaan ini ditingkatkan menjadi antara 17 dan 40 tahun (Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah 2003d: pasal 7).

⁴ Aslinya, IPPNU merupakan sebuah organisasi untuk siswi sekolah menengah atas milik NU, organisasi ini didirikan pada 2 Maret 1955 di Malang, sebelum ia mengubah target kelompoknya, yaitu menjadi perempuan muda pada 1988. lihat IPPNU (2000). Ikatan Pelajar Muhammadiyah, memiliki usia maksimal 21 tahun untuk anggota biasa dan 25 tahun untuk anggota istimewa (IRM, 1992, Bab XV).

jaringan internasional di Nasyiah, atau setidaknya tidak dianggap penting oleh para pemimpin Nasyiah pada saat itu; Nasyiah justru lebih berkonsentrasi membangun sumber daya internal bagi perempuan muda (wawancara 6-8-2003). Meski saat itu Nasyiah tidak memiliki departemen khusus yang menangani olah raga atau seni, seperti yang dimiliki oleh Fatayat NU, perhatian Nasyiah dan keterlibatannya dalam dua hal di atas pada saat itu sangatlah besar dan nyata, terlebih jika dibandingkan dengan masa-masa lainnya, hal itu diakui oleh para anggota dan pemimpin Nasyiah.

Sementara itu, untuk menegaskan kesetiaannya kepada Islam dan fokusnya dalam mengembangkan program untuk menyebarkan nilai-nilai keislaman, Nasyiah memulai pembukaan (*preamble*) AD/ART-nya dengan pernyataan religius yang menyebutkan, “Saya rida bertuhan kepada Allah, beragama Islam, dan bernabi kepada Muhammad Rasulullah SAW.” Pernyataan itu diikuti dengan ayat Al-Qur’an yang menjadi motivasi utama perempuan muda dalam berorganisasi di Nasyiah, yaitu menciptakan “suatu masyarakat yang indah, bersih, suci dan makmur di bawah perlindungan Allah Yang Maha Pengampun.” Selain itu, juga ada beberapa ayat Al-Qur’an yang dikutip demi menunjukkan bagaimana perempuan Nasyiah melihat posisi perempuan *vis-à-vis* laki-laki dalam Islam. Nasyiah percaya bahwa menurut Al-Qur’an laki-laki dan perempuan ditakdirkan sebagai pasangan, pelindung, pemelihara, dan pendukung satu sama lain (Pimpinan Pusat Nasyiah, 1976:Pembukaan).⁵ Pemahaman dasar tentang status dan peran

⁵ Pembukaan AD/ART Nasyiah telah direvisi beberapa kali. Pembukaan AD/ART pada 1965 adalah sebagai berikut:

Muqaddimah/Pembukaan

(Aslinya didasarkan pada surat al-Fatihah)

Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Segala Puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Maha Pemurah lagi Maha penyayang. Yang menguasai hati pembalasan. Hanya Engkaulah yang kami sembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan. Tunjukkanlah kami jalan yang lurus, yaitu jalannya orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka; bukan jalan mereka yang dimurkai dan bukan pula jalan mereka yang sesat.

Saya rida bertuhan kepada Allah beragama Islam dan bernabi kepada Muhammad Rasulullah SAW.

Kami semua sadar bahwa kami, sebagai putri, memiliki tanggung jawab terhadap agama, rumah tangga, dan bangsa untuk memfasilitasi berdirinya masyarakat Muslim di bawah rahmat Allah sebagaimana yang digambarkan dalam Al-Qur’an, “suatu masyarakat yang indah, bersih, suci dan makmur di bawah perlindungan Allah Yang Maha Pengampun”.

Guna mencapai masyarakat ideal ini, kita harus menjwai ajaran-ajaran Al-Qur’an yang menyebutkan “Sesungguhnya orang-orang yang sebenarnya beriman hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjihad dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah, mereka itulah orang-orang yang benar” (al-Khujurat: 15) dan firman Allah: “Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi

perempuan yang dipegang oleh Nasyah baik dalam hubungannya dengan laki-laki dan partisipasinya dalam menciptakan masyarakat yang adil dan damai memengaruhi cara Nasyah melakukan pendekatan terhadap persoalan perempuan. Nuansa keagamaan yang ditemukan di tahap perkembangan Nasyah ini terlihat lebih nyata ketimbang yang dimiliki oleh Fatayat NU. Kata pembuka dalam AD/ART Fatayat NU menyerupai Pembukaan UUD RI 1945, dan karenanya lebih mencerminkan nuansa nasionalisme jika dibandingkan dengan kata pembuka dalam AD/ART Nasyah.⁶

Selain berpengaruh dalam perubahan persyaratan keanggotaan dalam Nasyah, pendidikan juga membantu mengubah Nasyah melalui beberapa cara. Sejak awal, pendidikan sudah menjadi faktor penting dalam memberi ciri khas pada organisasi. Pendidikan formal (sekolah) memainkan peran besar dalam mengubah identitas Nasyah di masa berikutnya. Trias Setiawati mengakui bahwa status pendidikan yang tinggi sangat dipertimbangkan sebagai salah satu kriteria yang perlu dimiliki oleh seseorang yang akan memimpin Nasyah dalam jangka waktu panjang. Dengan demikian para aktivis Nasyah yang memegang gelar sarjana memiliki kesempatan yang lebih baik untuk dapat menempati posisi di pimpinan pusat dibandingkan dengan mereka yang tidak memiliki gelar sarjana (wawancara dengan Trias Setiawati, 5-10-2004). Alhasil, berbagai keputusan organisasi diambil oleh beberapa tokoh Nasyah yang belajar di Jawa, sedangkan mayoritas anggota Nasyah (perempuan muda yang tingkat pendidikannya masih berada di

sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (At-Taubah: 71).

Berdasarkan pada ajaran-ajaran Islam tersebut Nasyiatul ‘Aisyiyah didirikan pada 28 Dzulhijjah 1346H/16 Mei 1931 mengambil AD/ART berikut (Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah 1976:3-4).

⁶ Pembukaan AD/ART Fatayat NU:

Kesejahteraan bangsa dan Negara Indonesia dan mempertahankan kemerdekaan Indonesia adalah hak dan kewajiban utama dari seluruh rakyat Indonesia.

Kemerdekaan dalam melaksanakan hukum Islam bagi setiap Muslim dan kemerdekaan untuk berkelompok untuk mendirikan sebuah organisasi berdasarkan pada keimanan kepada Tuhan yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil yang beradab, persatuan Indonesia, kerakyatan permusyawaratan dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia adalah perwujudan dari Pancasila dan UUD 1945.

Dengan rahmat Allah dan didorong oleh visi yang mulia untuk memajukan kesejahteraan perempuan muda dan untuk mendidik mereka untuk menjadi perempuan Muslim yang saleh yang mendapatkan pengetahuan yang dapat diterapkan dan dapat bertindak secara ilmiah, organisasi Fatayat Nahdlatul Ulama didirikan dengan pengawasan dari Jam’iyah Nahdlatul Ulama dengan peraturan-peraturan dasarnya sebagai berikut (PP Fatayat NU, 1984:4).

bawah) hanya mampu mengikuti dan kadangkala mereka perlu bersusah-payah untuk memahami keputusan pemimpinnya.

Ketimpangan dalam hal tingkat pendidikan antara para pemimpin Nasyiah di Jawa dengan anggotanya di daerah-daerah terpencil—yang di sana pendidikan tinggi belum dapat diakses—merupakan masalah yang dihadapi oleh Nasyiah dalam memprioritaskan programnya untuk memuliakan kepentingan perempuan. Permasalahan yang dihadapi oleh perempuan Muslim yang kurang terdidik dan miskin dan hidup di pedesaan (seperti pernikahan paksa dan pernikahan di bawah umur, terbatasnya akses kepada pendidikan kejuruan, harta benda, kesehatan, dan bantuan keuangan) tidak mendapatkan perhatian dari Nasyiah yang pada saat itu lebih banyak mengurus permasalahan yang dihadapi oleh perempuan muda perkotaan yang terdidik. Nurhayati (nama samaran), seorang aktivis Nasyiah dari Banda Aceh menuturkan pengalamannya sehubungan dengan kesenjangan intelektual:

Kadangkala, perintah pengimplementasian beberapa program yang datang dari pimpinan pusat di Yogyakarta tidak dapat dengan mudah dipahami oleh para anggota Nasyiah di tingkat bawah. Lihatlah *Media Nasyiah*: topik dan pembahasannya terlalu akademis dan kekotaan; anggota-anggota kami di tingkat ranting sulit memahami permasalahan tersebut dengan tepat [misalnya *Media Nasyiah*, lihat Lampiran B]. Di sisi lain, hal itu (sifat yang akademis) tidak terlalu baik karena tidak komunikatif dengan kebanyakan anggota akar rumput kami, namun di sisi lain, saya rasa penting jika perempuan di pimpinan pusat menunjukkan kapasitas intelektual yang tinggi, karena mereka mewakili Nasyiah di dunia luar. Secara pribadi, saya merasa bangga memiliki pemimpin dengan prestasi yang baik di universitas. Lagipula, untuk selalu dapat memuaskan semua orang adalah hal yang sulit bukan?

Pimpinan Pusat Nasyiah menyadari bahwa terdapat beberapa kesenjangan di sejumlah bidang, seperti tingkat keakraban dengan permasalahan-permasalahan perempuan terkini dan bahasa dalam presentasi, antara perempuan yang menjabat di tingkat nasional dengan para anggota di tingkat akar rumput sebagai akibat dari perbedaan tingkat pendidikan. Untuk menyelesaikan masalah ini, diharapkan aktivis Nasyiah di pimpinan tingkat menengah (pimpinan wilayah dan pimpinan daerah) dapat menjadi “penerjemah” atau “juru tafsir” bagi pesan-pesan dari pimpinan pusat yang ditujukan ke cabang, dan sebaliknya dari cabang untuk pimpinan pusat. Terkait *Media Nasyiah*, Trias Setiawati menjelaskan bahwa buletin itu memang tidak ditujukan kepada seluruh anggota Nasyiah (meski mereka mungkin juga membacanya), melainkan hanya ditujukan

kepada aktivis Nasyiah yang menjabat di pimpinan tingkat menengah (contoh tentang *headline* yang diterbitkan oleh *Media Nasyiah* dapat dilihat di Lampiran B). “Menerjemahkan” pesan-pesan yang terkandung dalam buletin supaya menjadi lebih mudah dipahami adalah tugas dari anggota Nasyiah di tingkat menengah, sehingga pesan-pesan itu dapat diimplementasikan dengan baik (wawancara 15-9-2003). Karena itu, pekerjaan anggota di tingkat pimpinan wilayah dan daerah sangat penting bagi keberhasilan program-program organisasi secara umum.

Selain itu, Ibu Cholifah menjelaskan bahwa meningkatnya akses kepada pendidikan yang dinikmati oleh aktivis Nasyiah juga mendorong mereka untuk ikut bergelut dalam perkembangan wacana keagamaan dan gender terbaru. Karena mereka mendapatkan ilmu agama bukan hanya melalui medium pembelajaran tradisional (pengajian) namun juga dari sekolah dan universitas, khususnya dari UIN, banyak perempuan Nasyiah yang mulai memperkenalkan pengetahuan ilmiah yang mereka miliki mengenai pemahaman agama kepada keluarga Nasyiah (wawancara 5-8-2003). Dalam kasus ini, para anggota Nasyiah yang belajar di lembaga-lembaga pendidikan Islam berperan sebagai agen untuk menyebarkan perkembangan baru dalam kajian Islam, sementara anggota Nasyiah yang belajar di universitas-universitas “sekuler” memperkenalkan tema-tema dari bidang lain kepada Nasyiah, seperti permasalahan terkini dalam dunia ekonomi, hukum, pekerjaan, lingkungan, kesehatan, dan kajian perempuan. Meski aliran pengetahuan ilmiah dari berbagai sekolah dan universitas ke masyarakat Nasyiah merupakan fenomena yang lumrah sejak awal berdirinya (sebagaimana yang telah dibahas di Bab III), namun hal itu semakin intensif selama 1990-an dan 2000-an—persoalan itu akan dibahas lebih lanjut dalam bab berikutnya.

Karena usia anggota Nasyiah meningkat, maka prioritas dan pendekatan para anggota terhadap persoalan perempuan pun berubah. Misalnya sebelum 1960-an ketika mendiskusikan berbagai macam topik mengenai *fikih an-nisa* dalam pengajian Nasyiah atau kelompok belajar lainnya, yang lebih ditekankan adalah pembahasan *fikih thaharah* (bagaimana cara bersuci setelah menstruasi, bersenggama, dan melahirkan), dan *fikih nikah* sebagaimana yang diuraikan Majelis Tarjih. Sementara itu, mengenai hak asasi perempuan dalam pernikahan dan kesehatan reproduktif tidak diberikan perhatian yang memadai karena fokus diskusi lebih kepada tugas-tugas perempuan.

Satu dekade kemudian, ketika masih mempertahankan aspek fikih tradisionalnya, Nasyiah mulai menelusuri permasalahan mengenai hak dan

kesehatan reproduktif. Ketika ia ikut terlibat dalam menjalankan program Keluarga Berencana yang diluncurkan oleh pemerintah Orde Baru pada awal 1970-an, Nasyiah berupaya agar program itu dapat menjadi program yang sangat menguntungkan kesejahteraan dan keselamatan perempuan tanpa menyalahi hak mereka, dan juga demi kebaikan anak keturunannya. Ibu Sulistyowati menjelaskan:

Pada awal 1970-an, kami mulai bergelut dengan urusan Keluarga Berencana. Pemerintah mendekati kelompok-kelompok keagamaan untuk menyebarkan program Keluarga Berencana karena pemerintah menghadapi perlawanan sengit dari beberapa golongan masyarakat. Karena Nasyiah merangkul perempuan muda dan ibu muda, maka ia dilibatkan dalam jaringan Keluarga Berencana. Jadi, sikap itu mungkin dapat dilihat sebagai respons Nasyiah terhadap permasalahan kependudukan nasional. Dalam memberikan penyuluhan, informasi, atau diskusi publik mengenai metode-metode kontrasepsi, Nasyiah bekerja sama dengan para dokter dan mahasiswa kedokteran yang bergabung dalam IMM dan dengan 'Aisyiyah.

Meski pada saat itu slogan pemerintah adalah "dua anak cukup, laki-laki atau perempuan sama saja" kami justru memperkenalkan slogan lain yaitu "keluarga sejahtera", slogan itu muncul sebelum "keluarga sakinah".⁷ Fokus kami adalah tidak hanya dalam mengurangi tingkat kehamilan, namun lebih kepada kesehatan perempuan, mengenai permasalahan yang berhubungan dengan mempersiapkan generasi baru sehingga mereka menjadi sehat dalam hal mental dan fisik, kuat, serta sehat secara intelektual dan ekonomi. Apa gunanya memiliki anak yang sedikit jika mereka lemah; lebih baik memiliki banyak anak namun mereka kuat dan sehat. Tentu kami menyampaikan pandangan kami secara tidak langsung di depan audiens kami. Siapa yang berani menantang pemerintah pada waktu itu, meski hanya dengan gagasan sederhana itu? Sehingga kami berusaha untuk tidak menyalahi peraturan pemerintah, namun kami juga berusaha mengimplementasikan seluruh gagasan-gagasan kami seluruhnya, seperti motto orang Jawa, *alon-alon waton kelakon* (wawancara dengan Ibu Sulistyowati, 6-8-2003).

Pendekatan Nasyiah dalam memperkenalkan metode-metode kontrasepsi sangat berbeda dengan pendekatan yang digalakkan pemerintah, yang sering kali melibatkan paksaan dan pengabaian hak-hak dan martabat perempuan (lihat Bab II). Prioritas pemerintah adalah untuk memenuhi

⁷ Siti Baroroh Baried dalam pidato pembukaan Kongres 'Aisyiyah pada 27 November 1977 menyebutkan bahwa mengembangkan *keluarga sejahtera* merupakan salah satu tujuan yang akan dicapai 'Aisyiyah (Baried 1977:4). Untuk informasi lebih lanjut mengenai perkembangan dan pengadopsi moto keluarga sejahtera oleh Badan Koordinasi Keluarga Berencana, lihat Bright (1999).

jumlah target perempuan yang menggunakan metode-metode kontrasepsi meski dengan cara mengorbankan kualitas pelayanan; sebaliknya Nasyiah justru menempatkan kualitas di atas kuantitas. Didorong oleh pengetahuan dan pengalaman, serta pengharapan barunya, perempuan Nasyiah mulai menguraikan lebih lanjut relevansi ajaran Islam untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh perempuan muda yang haknya diabaikan—seperti permasalahan mengenai hak reproduktif perempuan, hak pernikahan, pekerjaan, politik, dan kepemimpinan (wawancara dengan Ibu Siti Chamamah, 8-10-2003).

Mengembangkan Ideologi Gender: menciptakan perempuan dan ibu yang Islami

Nasyiah memperoleh otonominya pada saat Indonesia menghadapi ketegangan politik dan persaingan sosial antar berbagai kelompok yang ingin memengaruhi politik nasional; pihak-pihak yang terkait di dalamnya adalah PKI (dan organisasi sayapnya termasuk Gerwani), ABRI, golongan nasionalis, dan Muslim. Pada awal 1960-an ketika Gerwani tengah mapan-mapannya, ia mendominasi Kongres Wanita Indonesia, dan dalam banyak aspek bertikai dengan organisasi-organisasi perempuan Muslim, khususnya 'Aisyiyah dan perempuan NU (Wieringa, 2002:12–14, 175). Hubungan yang tegang tidak hanya dirasakan di tingkat nasional, melainkan juga di tingkat lokal.

Yang terjadi di tahun-tahun setelah “kup” PKI dan perpindahan tongkat kekuatan politik tidak membuat kegiatan organisasi perempuan muda menjadi lebih mudah. Hal itu tidak hanya disebabkan oleh organisasi lain yang menekan perempuan Muslim, melainkan juga rezim Orde Baru di bawah Suharto. Bagian ini membahas bagaimana Nasyiah mengkonseptualisasikan kaum perempuan yang ideal dan kepentingan perempuan muda ketika pemerintah menekan politik Islam dan juga menghilangkan warisan-warisan ideologis kaum perempuan militan yang dulu diusung oleh Gerwani. Dalam menganalisis ideologi keperempuanan yang ideal menurut Nasyiah, dalam bab ini saya akan membandingkan konsep Nasyiah dengan konsep organisasi perempuan lainnya seperti Gerwani, karena Gerwani merupakan organisasi paling berpengaruh pada 1960-an.

AD/ART pertama yang disusun oleh Nasyiah pada 1965 didahului oleh pembukaan yang menyoroti kepercayaan Nasyiah mengenai kehidupan dan kedudukan perempuan dalam Islam—sebagaimana yang telah disebutkan di bagian sebelumnya. Di situ dikatakan bahwa Nasyiah adalah gerakan putri Islam dalam bidang keagamaan, kemasyarakatan, dan keputrian di

Indonesia. AD/ART yang baru dengan jelas menunjukkan bahwa Nasyiah setia kepada (1) Islam, (2) kepentingan kaum perempuan muda, dan (3) nasionalisme Indonesia, gagasan di atas sama dengan cita-cita yang tersirat dalam lagu Nasyiah yang diciptakan pada 1938, sebagaimana yang telah dijabarkan di Bab III. Bentuk-bentuk kesetiaan Nasyiah berbeda dengan kesetiaan Gerwani: Nasyiah memiliki kesetiaan kepada *Islam*, sedangkan Gerwani kepada *sosialisme*. Sepanjang sejarahnya, kesetiaan Gerwani dicurahkan kepada urusan perempuan Marxis-sosialis dan nasionalisme Indonesia (Wieringa, 2002:39).

Cara Nasyiah menjaga keseimbangan antara ketiga bentuk kesetiannya telah berganti dari waktu ke waktu. Ibu Sulistyowati menjelaskan contoh mengenai kebiasaan yang berlaku sebelum Nasyiah menjadi organisasi otonom, ketika organisasi-organisasi perempuan Muslim berseberangan dengan Gerwani dan organisasi komunis lainnya, dan ketika pada 1960-an pemerintahan Orde Baru mulai menunjukkan ketidaksukaannya terhadap pergerakan Islam, Nasyiah kembali menegaskan dan berkampanye untuk Islam dan nasionalisme Indonesia secara lebih intens daripada kampanyenya untuk kepentingan perempuan muda.

Pada 1966, Nasyiah bergabung dengan aksi pemuda dan pelajar seperti KAMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia), KAPPI (Kesatuan Aksi Pemuda dan Pelajar Indonesia), dan Germuis (Gerakan Pemuda Islam) dan menuntut pemulihan ketertiban dan pelarangan PKI dan afiliasinya demi kesatuan Indonesia dan untuk melenyapkan ancaman komunisme dari Indonesia, yang berseberangan dengan kekuatan politik Islam (wawancara dengan Ibu Sulistyowati, 6-8-2003). Pada tahun-tahun itu permasalahan-permasalahan perempuan muda dikesampingkan, dan kembali dilirik oleh Nasyiah pada 1980-an, ketika tingkat permusuhan Orde Baru terhadap Islam menurun drastis. Hal ini akan dibahas di Bab VI.

Untuk menjelaskan mengapa Nasyiah menempatkan kepentingan Islam sebagai hal yang utama, melebihi kepentingan perempuan, saya akan memulai dengan sebuah kesaksian lisan dari seorang mantan pemimpin Nasyiah mengenai betapa sulitnya menjadi aktivis Nasyiah pada 1960-an, dengan menyajikan beberapa kisah terkait insiden ketika berurusan dengan Gerwani di tingkat ranting dan daerah. Hal itu disebabkan oleh permusuhan dan persaingan yang sengit antara organisasi-organisasi perempuan Muslim di satu sisi dengan Gerwani di sisi lain dalam hal aspirasi ideologis yang berbeda, Islam dengan Marxisme-sosialisme, yang juga menentukan pendekatan yang diambil oleh organisasi-organisasi tersebut mengenai perempuan. Ibu Cholifah, seorang Ketua Pimpinan Pusat Nasyiah pada

1985–1990 mengenang pengalamannya tentang bagaimana para anggota Gerwani mencemoohnya karena kerudung yang dikenakannya, namun di saat yang bersamaan organisasi itu juga ingin merekrutnya.

Di desa saya di Jember (Jawa Timur) Gerwani amatlah populer: ia melanggengkan hampir semua jenis aktivitas masyarakat, dari seni dan olah raga hingga bertani, pelatihan tani dan pelatihan militer. Gerwani sangat kritis terhadap semua kebiasaan dan simbol yang berhubungan dengan Islam, khususnya dalam hal poligami, shalat, dan pemakaian kerudung. 'Aisyiyah dan Muslimat NU bersengketa dengan Gerwani dalam banyak hal. Persaingan itu sangat menegangkan, sehingga kapan pun muncul masalah dalam acara-acara yang digelar oleh 'Aisyiyah pasti Gerwani-lah yang ada di belakangnya.

Gerwani selalu berusaha mengejek perempuan yang menjalankan kewajiban agama mereka, mencap perempuan yang mengenakan kerudung dan shalat tertib waktu dan yang menghadiri pengajian sebagai orang yang fanatik dan kolot. Ketika saya belajar di sebuah madrasah diniyah atau kelompok Nasyiah dan saya juga mengenakan kerudung maka saya dicemooh oleh keluarga-keluarga Gerwani. Saya juga ingat bagaimana Gerwani menyusun strategi untuk menghalangi anak-anak perempuan Muslim agar tidak ikut serta dalam shalat maghrib dan isya dengan menawarkan kursus tarian Jawa secara cuma-cuma dari jam 6 hingga 8 malam. Para pengajar dalam kursus itu mengatakan bahwa meninggalkan shalat maghrib dan isya bukan merupakan masalah, dan berkata bahwa mengikuti pertemuan Gerwani lebih menyenangkan daripada pengajian. Demikianlah yang mereka katakan. Saya pun pernah mengikuti kursus menari dan menyanyi yang diberikan oleh Gerwani, meskipun ibu saya tidak terlalu senang dengan hal itu.

Mungkin karena saya melakukannya dengan baik atau karena alasan lain, saya sering kali terpilih untuk menari atau menyanyi dalam acara-acara istimewa, seperti pada pentas perayaan kemerdekaan Indonesia di hadapan khalayak banyak di kabupaten. Kelihatannya, saya dibidik oleh Gerwani. Namun, untungnya kemudian ibu saya mengirim saya untuk belajar di Yogyakarta hanya beberapa bulan sebelum "peristiwa berdarah" 1965. Saya diberitahu oleh keluarga saya bahwa sejumlah pengajar kursus menari dan menyanyi, dan juga guru-guru saya di sekolah dasar dibunuh karena mereka adalah kader PKI atau Gerwani. Saya terkejut bahwasanya kata-kata terakhir yang mereka serukan sebelum sebelum dieksekusi adalah "Hidup Gerwani", atau "Hidup PKI". Sudah jamak diketahui bahwa pusat pelatihan Gerwani sangat rahasia dan sistematis; dengan bergabung ke dalamnya Anda dapat berubah menjadi seseorang yang sangat berbeda dari sebelumnya (wawancara 5-8-2003).

Pengalaman Ibu Cholifah yang sempat didekati oleh Gerwani melalui aktivitas kebudayaan di desanya sejalan dengan strategi Gerwani dalam merekrut anggota baru di wilayah-wilayah lain di Indonesia, seperti Aceh. Mantan pemimpin Gerwani menyebutkan bahwa aktivitas-aktivitas

kebudayaan, seperti kelompok tari tradisional, menyanyi, atau arisan, menjadi pintu gerbang yang populer untuk menyebarkan agenda dan ideologi organisasi kepada para perempuan di tingkat akar rumput (Wieringa, 2002:9–15). Secara organisatoris, Gerwani melihat dirinya sendiri sebagai pihak yang sedang memimpin perempuan Indonesia menuju kemajuan kehidupan modern dengan cara memperkenalkan baju-baju “modern”, selain juga pandangan budaya dan visi politik yang baru (Wieringa, 2002:44). Mengikuti alur pemikiran di atas maka tidaklah membingungkan apabila Gerwani menganggap penggunaan kerudung, yang merupakan perwujudan budaya Islam, sebagai sesuatu yang kolot dan mencemooh mereka yang mengenakannya—seperti yang mereka lakukan terhadap Ibu Cholifah.

Hingga pertengahan 1960-an, Gerwani mendominasi dewan ketua dalam Kongres Wanita Indonesia di tingkat nasional dan juga Gabungan Organisasi Wanita (GOW) di tingkat provinsi. Di Jawa Timur, Gerwani selalu berusaha menyingkirkan partisipasi dan pengaruh ‘Aisyiyah dengan cara mengurangi peluang ‘Aisyiyah ikut ambil bagian dalam proses pembuatan keputusan, hal itu dirasakan oleh Ibu Sulistyowati yang saat itu mewakili ‘Aisyiyah.

Pada saat itu, tampak jelas Gerwani ingin mengurangi kekuatan dan pengaruh organisasi-organisasi perempuan, khususnya ‘Aisyiyah. Gerwani sebisa mungkin melakukan segala upaya untuk menyingkirkan ‘Aisyiyah dari struktur kepanitiaan, misalnya kepanitiaan untuk perayaan kemerdekaan Indonesia, hari perempuan dan lain-lain. Gerwani selalu mengajukan jadwal pertemuan di waktu-waktu yang tidak dapat dihadiri oleh perempuan Muslim, seperti pada jam 3 sore yang merupakan jam untuk shalat ashar, atau jam 6 sore ketika memasuki jam shalat maghrib. Namun adalah ‘Aisyiyah yang memiliki keberanian untuk meminta penjadwalan ulang, meski sering kali usaha tersebut tidak berhasil karena Gerwani mendominasi forum. Kemudian jika pada akhirnya kami datang terlambat karena kami harus melaksanakan shalat terlebih dahulu, Gerwani akan mengkritik kami seolah-olah kamilah yang tidak memiliki komitmen.

Gerwani juga menuduh saya berlaku tidak patut, karena saya menghadiri pertemuan-pertemuan GOW dengan mengenakan kerudung. “GOW bukanlah organisasi keagamaan” begitu kata mereka. Saya pun menjawab, “Mengapa Anda mengenakan pakaian ala Barat sedangkan GOW bukanlah organisasi Barat?” Salah satu pemimpin Gerwani di Jawa Timur membenci saya, sebagian disebabkan karena ayah saya adalah haji dan seorang saudagar batik yang sukses, yang memiliki banyak tanah di Ponorogo. Ia mengatakan bahwa keluarga saya adalah musuh nomor satu bagi PKI. Pemimpin Gerwani yang dimaksud pada akhirnya dipenggal oleh seorang aktivis Anshor (organisasi pemuda NU) setelah kejadian Gestapu (Gerakan September Tiga puluh).

Terlepas dari kebencian Gerwani terhadap Islam, saya sepakat bahwa Gerwani adalah organisasi yang “baik”, militan, terorganisir dengan baik, dan sangat

disiplin. Di kemudian hari, ketika saya memimpin Nasyiah, saya mengambil beberapa metode Gerwani untuk menarik perempuan muda, seperti melaksanakan aktivitas budaya. Gerwani terjun ke setiap golongan masyarakat, khususnya ke kelas-kelas bawah, seperti para pekerja rel kereta api dan pabrik, keluarga buruh tani miskin, dan juga beberapa keluarga militer. Bagaimanapun, saya merasa kasihan terhadap “pengikut” Gerwani yang ditahan atau dieksekusi mati meski sebenarnya mereka tidak tahu apa-apa mengenai organisasi itu atau kudeta. Para buruh tani miskin yang kemudian dibebaskan memberi tahu saya bahwa mereka tertarik pada Gerwani atau PKI hanya karena mereka dijanjikan beberapa bidang tanah (wawancara, 6-8-2003).

Ideologi Gerwani tentang kaum perempuan yang militan, yang menyukai kemerdekaan, kerja keras, dedikasi perempuan terhadap revolusi nasional, dan juga perempuan yang memiliki kepekaan serta partisipasi politik kemudian ditentang oleh Orde Baru. Selain itu, Gerwani juga memperkenalkan pandangan budaya baru tentang kaum ibu dengan cara mendesak anggotanya untuk *mengambil nilai-nilai kaum ibu yang militan* seperti Srikandi daripada menjadi *kaum ibu yang terlihat malu-malu dan lemah lembut* di kehidupan publik seperti sifat Sumbadra (Wieringa, 002:233, 241).⁸ Perwujudan kaum perempuan versi Gerwani tersebut dipandang sebagai ancaman bagi rezim Orde Baru, dan dengan demikian itu bertentangan dengan kodrat perempuan Indonesia. Orde Baru mengembangkan wacana kodrat perempuan, yaitu perempuan hanya terbatas menjadi istri dan ibu yang tunduk patuh, bergantung kepada suaminya atau keluarga laki-lakinya, dan tidak pernah memperlakukan hak politiknya. Guna menyebarkan ideologi kaum perempuan yang tunduk-patuh tersebut, Orde Baru menyponsori pendirian Dharma Wanita yang keanggotaannya adalah wajib bagi semua istri pegawai negeri, sebagaimana yang telah dijelaskan di Bab II.

Nasyiah tidak mengingkari bahwa menjadi istri dan ibu merupakan kodrat perempuan sebagaimana yang tercermin dalam dokumen *Matan Kepribadian* dalam bab yang berkenaan dengan masalah keistrian. Sebuah

⁸ Srikandi adalah istri dari Arjuna. Ia adalah putri Raja Drupada dari Pancalareja. Srikandi ahli dalam seni bela diri dan panahan. Ketika Arjuna melamarnya ia menjawab bahwa ia akan menerima lamaran Arjuna jika ada salah satu istri Arjuna lainnya yang dapat mengalahkannya dalam sayembara panahan. Setelah serangkaian sayembara, Dewi Larasati, salah satu istri Arjuna (Arjuna memiliki setidaknya 8 istri) mengalahkannya dan Srikandi menikah dengan Arjuna. Sesudah menikah Srikandi diberikan tanggung jawab untuk mengawasi ketertiban dan keamanan di Kesatrian Madukara, tempat tinggal Arjuna. Kemudian Srikandi memimpin ekspedisi militer di mana ia mengalahkan Bisma, pemimpin musuh. Hingga kematiannya ia tidak memiliki keturunan (Sudibyoprono 1991:495–497).

versi revisi dari *Matan Kepribadian* memiliki banyak kesamaan dengan buku panduan bagi perempuan Muslim yang berjudul *Adabul Mar'ah fil Islam* yang disusun oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah pada 1972 dalam bab keistrian. Menurut dua sumber di atas seorang istri yang baik akan menjalankan tugas-tugas berikut:

1. Memberikan pelayanan yang cukup dan menyenangkan kepada suami.
2. Bersikap lemah lembut, baik hati, dan ramah terhadap suami.
3. Mempertahankan kehormatan diri sendiri dan suami.
4. Mengelola rumah tangga.
5. Tidak meninggalkan rumah tanpa sepengetahuan dan seizin suami.
6. Menghormati orang tua dan keluarga suami seperti orang tua dan keluarga sendiri.
7. Mendukung dan mendorong suami untuk menjalankan tugas-tugas agama (Pimpinan Pusat Nasyyiatul 'Aisyiyah, 1999b:56; Majelis Tarjih, 1972:12–14).⁹

Meski ia mengambil visi mengenai keistrian yang sama dengan yang disuarakan oleh Dharma Wanita, namun Nasyyiah tetap dengan halus menentang pembagian tenaga kerja berdasar jenis kelamin di ranah rumah tangga dan publik, meski dalam area yang terbatas. Nasyyiah, seperti halnya 'Aisyiyah, selain mengagungkan konsep kaum ibu yang menjunjung tinggi tugasnya dalam merawat dan mencintai keluarga, tapi juga mencita-citakan kaum perempuan yang islami, aktif di ranah sosial, merdeka secara ekonomi, dan berpengetahuan luas, sebagaimana yang dicontohkan oleh 'Aisyah, istri tercinta Nabi Muhammad SAW. Pengambilan namanya untuk menamai 'Aisyiyah mencerminkan konsep kaum perempuan dan kaum ibu yang dicita-citakan oleh Nasyyiah, sebagaimana yang telah dijelaskan di Bab III.

Tidak seperti Dharma Wanita, yang menekankan status perempuan berdasarkan hubungan dengan keluarganya yang berjenis kelamin laki-laki (dan khususnya suami), Nasyyiah melihat perempuan sebagai makhluk yang merdeka. Tidak lama setelah Nasyyiah berpisah dari 'Aisyiyah, Ibu Chamamah mendirikan komite istimewa yang diketuai oleh Ibu Muslimah Humam untuk menyelesaikan perumusan kepribadian Nasyyiah, yang akan menjadi panduan bagi kaum perempuan (wawancara dengan Ibu Siti Chamamah, 8-10-2003).

⁹ Dokumen *Matan Kepribadian Nasyyiah* menyajikan tugas seorang istri dan tidak mengutip teks-teks Al-Qur'an atau sunah sehingga isinya lebih pendek, sedangkan *Adabul Mar'ah fil Islam* memuat banyak kutipan dari ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis.

Kepribadian Nasyiah terdiri dari seperangkat nilai-nilai dasar baik bagi Nasyiah sebagai keputrian maupun bagi perempuan Nasyiah sebagai seorang Muslimah. Selain menjelaskan karakter dasar yang diambil oleh Nasyiah sebagai organisasi, dokumen itu juga memberikan panduan berkenaan dengan kualitas yang harus dimiliki oleh semua anggota Nasyiah. Bagian ini terdiri dari tiga kategori utama: perempuan sebagai *mahluk merdeka*, sebagai *anggota keluarga*, dan *anggota masyarakat luas*.

Sebagai seorang perempuan, anggota Nasyiah diharapkan senantiasa memegang kualitas yang diagungkan di sejumlah ayat Al-Qur'an dan sunah, seperti memiliki iman yang kuat terhadap Allah, memiliki akhlak yang mulia, keikhlasan, keteguhan dalam prinsip-prinsip agama, kebijaksanaan, kesabaran dan kegigihan, disiplin, pengetahuan, kehormatan, dan keinginan untuk mendukung kepentingan Islam.¹⁰ Sebagai anggota keluarga, dokumen itu secara detail menjelaskan bagaimana anggota Nasyiah harus bersikap sebagai *putri*, *istri*, dan *ibu*—sebagian dari hal itu telah dikutip sebelumnya. Sebagai putri dari sebuah keluarga, anggota Nasyiah utamanya harus menunjukkan rasa hormat terhadap orang tua dan kakak-kakaknya, dan menjadi adik yang penyayang (Pimpinan Pusat Nasyiah, 1999b:42–55). Sudah tentu Nasyiah mengembangkan konsep keputrian berdasarkan pada ajaran-ajaran Islam yang mereka pahami, sedangkan Gerwani menanamkan konsep kaum ibu yang militan berdasarkan pada kebencian terhadap ketidakadilan sosial yang merupakan anak kandung feudalisme dan kapitalisme-imperialisme, dan Dharma Wanita menjunjung tinggi konsep keperempuanan yang dihasilkan dari ketakutan Orde Baru terhadap perempuan yang sadar politik.

Di Dharma Wanita, perempuan secara otomatis menempati posisi kepemimpinan atau keanggotaan yang sesuai dengan jabatan suaminya di hierarki jabatan negara, tanpa memperhitungkan keinginan dan jasa perempuan yang bersangkutan dalam memimpin organisasi itu. Tidak seperti Dharma Wanita, Nasyiah dan “ibunya” (Aisyiyah) mempertahankan kebiasaan pemilihan ketua di semua tingkat, meski kedekatan calon ketua dengan elite Muhammadiyah akan menjadi nilai tambah tersendiri—sebagaimana yang telah dibahas di Bab IV.

Nasyiah juga berupaya memperbaiki kapasitas dan kemampuan para anggotanya dalam melaksanakan tugas-tugas keagamaan dan sosial yang diperuntukkan bagi masyarakat sekitarnya melalui Departemen Kader

¹⁰ Untuk setiap kualitas tersebut, Kepribadian mengacu kepada ayat-ayat Al-Qur'an atau sunah, yang dalam pandangan saya memperlihatkan bahwa Nasyiah memberikan ruang yang lebih besar kepada kemerdekaan eksistensi perempuan sebagai individu ketimbang perempuan sebagai seorang istri atau dalam hubungannya dengan laki-laki.

dan Dakwah. Nasyiah menjunjung kemerdekaan perempuan dari laki-laki dengan menggalakkan kerja-kerja sosial dan ekonomi, dan mendorong para anggotanya agar berpartisipasi dalam permasalahan publik di ruang publik, misalnya dengan menjadi pembicara di pertemuan publik, menjadi ketua organisasi di lingkungan sekitar, dan berpartisipasi dalam kegiatan olahraga dan kebudayaan. Ibu Cholifah, Ketua Umum PP Nasyiah pada 1985–1990, merupakan penyanyi dan penari yang berbakat, selain juga mubalighat yang giat. Diah Siti Nuraini, Ketua Umum PP Nasyiah pada 1990-an adalah juara nasional pencak silat di kelasnya pada akhir 1970-an, dan juga pembicara yang aktif, dan Sabrina Hidayat, mantan ketua Pimpinan Wilayah Nasyiah Sulawesi Selatan, adalah atlit anggar nasional yang ternama.

Tidak seperti Gerwani, perempuan Nasyiah tidak menekankan pada atau didorong untuk menjadi perempuan yang mengadopsi nilai-nilai Srikandi atau Sambadra. Mereka mempertahankan, dalam kata-kata Ibu Sulistyowati, “penerapan budi pekerti lokal yang sesuai dengan perempuan yang bisa jadi melibatkan citra perempuan yang pemalu dan lemah lembut” (wawancara dengan Ibu Sulistyowati, 6-10-2003). Kenyataannya, penanaman budi pekerti lokal masih dipertahankan oleh Nasyiah hingga sekarang; hal itu dijelaskan oleh Faida Azus, mantan sekretaris Pimpinan Wilayah Nasyiah Sulawesi Selatan, sebagai berikut:

Kami di Nasyiah menjunjung tinggi budi pekerti, seperti kesopansantunan, menghormati orang lain, bersikap penuh perhatian, toleran, dan tidak agresif. Kami tidak senang melihat ada anggota yang saling menyerang satu sama lain dengan bahasa-bahasa yang kasar sebagaimana yang pernah dilakukan oleh beberapa perwakilan dari Sumatra di muktamar sebelumnya. Meski begitu, bukan berarti kami tidak suka mendapatkan kritik. Kami senang menerima kritik; namun tolong sampaikan kritik itu dengan cara yang baik dan gunakanlah bahasa yang baik pula, sehingga orang tidak tersinggung, bukan dengan cara berteriak dan mengacungkan jari. Tegak bukan berarti keras kepala atau suka berselisih. Di Sulawesi Selatan, kami memiliki contoh pribadi Nasyiah yang baik dalam kepribadian teman kami yang bernama Suci. Ia sangat cerdas, berhasil dalam kariernya, memiliki keterampilan manajerial yang baik, namun demikian ia terlihat tenang, tidak agresif, peduli akan sesama, dan toleran. Kami terkadang menyebutkan namanya dalam latihan kepemimpinan sebagai teladan bagi para anggota muda Nasyiah (wawancara 18-9-2003).¹¹

Dengan demikian, Nasyiah memprioritaskan keharmonisan dan kedamaian antara anggotanya dengan perempuan lain, dan keselarasan

¹¹ Saya mendapatkan kesempatan untuk menginap di rumah Suci, mewawancarainya serta mengamati tingkah laku kesehariannya, dan saya setuju dengan penilaian Faida terhadapnya tentang karakter Suci dari perspektif etika lokal.

dengan etika lokal sejauh etika tersebut tidak menyalahi ajaran-ajaran Islam. Dalam memperkenalkan ideologi dan visi keperempuanan Muslim, Nasyiah melakukannya dengan perlahan dan bertahap.

Sejak akhir 1970-an, hubungan Orde Baru dengan negara penyandang dana Barat semakin erat, dan semakin banyak film-film, lagu-lagu dan produk Amerika lainnya membanjiri Indonesia. Pada masa Sukarno pada 1960-an, banyak perempuan—yang dipimpin oleh Gerwani—berupaya membendung penyebaran kebudayaan populer Barat. Perempuan Muslim termasuk yang berorganisasi dalam Nasyiah setuju bahwa keterbukaan terhadap kebudayaan Amerika akan mengikis budi pekerti masyarakat Indonesia. Akan tetapi, pada tataran filosofis—sehubungan dengan konsep *baik* dan *buruk* dalam tataran moralitas—Nasyiah memiliki pendapat yang berbeda dari yang dipegang oleh organisasi perempuan sekuler. Organisasi sekuler, khususnya perempuan sosialis, percaya bahwa penyebab utama dari segala kerusakan moral dan penderitaan di Indonesia adalah kolonialisme, imperialisme Amerika Serikat, dan feudalisme. Budaya imperialis, khususnya yang berasal dari film-film Amerika, dituding sebagai pihak yang bertanggungjawab atas mengikisnya moral keluarga Indonesia, karena film-film itu mendorong pemerkosaan, pelecehan seksual, bahkan pembunuhan, dan juga menyebabkan menurunnya dukungan untuk revolusi nasional. Pelanggaran-pelanggaran dalam pernikahan seperti poligami, pernikahan paksa, pernikahan di bawah umur, kepemilikan gundik, perceraian yang dilakukan dengan mudahnya, dan pelacuran dilihat sebagai anak kandung dari kebudayaan feudal, yang menolak hak asasi perempuan dan membuat mereka merasakan penderitaan sistemik yang menahun (Wieringan, 2002:243–255). Organisasi perempuan Muslim dan perempuan lainnya memegang pandangan yang sama terkait penetrasi beberapa budaya kolonialis dan imperialis melalui film, musik, dan bentuk-bentuk lainnya yang mendorong pelanggaran atas *ma lima*,¹² larangan yang sejak lama menjangkit dalam masyarakat Indonesia.

Konflik antara organisasi perempuan Muslim dan perempuan sekuler memuncak di masalah poligami. Di satu sisi, organisasi-organisasi perempuan sekuler amat kuat menentang poligami dan menuntut monogami untuk dijadikan satu-satunya model pernikahan yang lazim melalui pengesahan RUU Perkawinan. Mereka melihat poligami sebagai kejahatan sosial skala besar. Di sisi yang lain, organisasi-organisasi perempuan Muslim, termasuk 'Aisyiyah, menentang usulan untuk

¹² *Madat* (mengonsumsi candu atau barang sejenisnya), *madon* (berzina), *main* (berjudi), *minum* (mengonsumsi minuman yang memabukkan), dan *maling* (mencuri) [penj.].

mencabut perlindungan hukum bagi poligami berdasarkan dalil-dalil Islam. Umat Muslim percaya bahwa gagasan *baik* dan *buruk* haruslah didasarkan pada tek-teks Islam, bukan kepada perbedaan kelas dalam masyarakat. Karena Al-Qur'an tidak secara eksplisit melarang atau mengutuk poligami, maka poligami bukanlah sesuatu yang pada hakikatnya buruk. 'Aisyiyah berpendapat bahwa penyalahgunaan poligamilah yang dianggap buruk dan perlu diluruskan. 'Aisyiyah menuntut agar praktik poligami diawasi secara ketat, dan harus ada syarat ketat yang perlu dipenuhi sebelum seorang laki-laki dapat mempersunting istri lainnya. Beberapa tokoh 'Aisyiyah secara pribadi mengutarakan ketidaksetujuannya terhadap pernikahan poligami ketika mereka diwawancarai oleh Wieringa. Ibu Mangunpuspito, seorang mantan anggota 'Aisyiyah yang ikut menghadiri Kongres Wanita Indonesia ke-1 pada 1928 ditengarai juga mengatakan, "Secara pribadi saya tidak pernah setuju dengan poligami. Saya tidak akan mengizinkannya. Namun hal itu adalah aturan agama, jadi apa yang dapat kita katakan untuk menentangnya?" Senada dengan pernyataan di atas, Ibu Hayinah, salah seorang pemimpin 'Aisyiyah, menjelaskan pada 1984:

Tiga kali saya menjabat sebagai Ketua PP 'Aisyiyah dan saya juga merupakan anggota dalam Dewan Perkawinan di Kementerian Agama sehingga saya selalu berurusan dengan masalah poligami. Sebagai perempuan 'Aisyiyah, adalah tugas kami untuk menjelaskan apa sesungguhnya yang dimaksudkan oleh Islam [terkait poligami]. Poligami adalah aturan agama, kami tidak dapat mengubah hal itu. Namun kami merasa aturan itu tidak pantas memberikan "surat" izin kepada laki-laki untuk menikahi satu demi satu perempuan; aturan itu tidak boleh disalahgunakan! Laki-laki harus patuh kepada syarat yang berlaku atasnya. Sekarang jika sang istri tidak dapat memiliki anak, maka ya, hal itu memang penting dilakukan. Namun jika tidak... maka sang suami hanya mengada-ada! Agama tidak memperbolehkan hal itu (Wieringa, 2002:67).

Nasyiah tidak secara independen terlibat dalam perdebatan semacam itu sebelum 1965, karena ia pada saat itu masih menjadi bagian dalam 'Aisyiyah. Kemungkinan keyakinan Nasyiah terkait perkara poligami mengikuti keyakinan yang dipegang oleh 'Aisyiyah dan Muhammadiyah yang secara organisatoris menyetujui poligami dengan beberapa syarat yang ketat (Hooker, 2003:143).

Apa pendapat Nasyiah mengenai poligami setelah ia menjadi organisasi otonom? Ibu Sulistyowati, Ketua PP Nasyiah dari 1971 hingga 1985, mengakui bahwa masalah poligami tidak mendapatkan perhatian yang cukup dari para aktivis Nasyiah pada sekitar 1960-an karena poligami tidak banyak terjadi di

tengah-tengah keluarga para anggota Nasyiah. Dengan demikian mereka tidak melihat hal itu sebagai permasalahan yang mendesak.

Hanya ada sedikit keluarga Muhammadiyah yang berpoligami, jadi sejujurnya kami tidak terlalu peduli akan hal itu. Keadaan yang dialami NU sedikit berbeda pada saat itu, di NU beberapa tokohnya justru berpoligami. Pada awal 1960-an, ketika Kiai Ahmad Badawi, seorang Ketua PP Muhammadiyah pada saat itu, dekat dengan Presiden Sukarno, terdapat kecemasan bahwa ia akan tertular “virus poligami” sang Presiden. Karena kami pernah menyaksikan beberapa pemimpin NU yang dekat dengan sang Presiden memang memiliki beberapa istri dan mendukung poligami yang dilakukan oleh sang Presiden. Segera setelah Kiai Ahmad Azhar Basyir kembali dari studinya di Mesir, ia mendatangi rumah Kiai Badawi untuk mencari tahu perubahan yang terjadi padanya akibat kedekatannya dengan sang Presiden. Kiai Azhar lega begitu mengetahui bahwa Kiai Badawi tetap tidak berubah dan tetap hidup dengan sederhana dan bermonogami seperti sepuluh tahun yang lalu (wawancara dengan Ibu Sulistyowati, 6-8-2003).

Ibu Sulistyowati juga mengaku bahwa ia pernah sekali merasa diintimidasi oleh beberapa perempuan dari Perwari (Persatuan Wanita Republik Indonesia)—yaitu organisasi perempuan yang paling konsisten menuntut pembaruan pernikahan dan monogami—akibat keengganan ‘Aisyiyah untuk mendukung usulan Perwari untuk melarang poligami.

Pada saat itu, saya tidak benar-benar membela atau menolak poligami, saya hanya mengatakan kepada mereka bahwa jika khalayak membaca pesan-pesan Al-Qur’an mengenai poligami, maka mereka akan takut untuk mempraktikkannya, karena persyaratannya amat sulit dipenuhi dan konsekuensi jika seseorang mengabaikan persyaratan tersebut amatlah keras. Contohnya, seseorang diharuskan untuk bersikap adil jika ia ingin memperistri perempuan lain. Bagaimana kita menerapkan keadilan dalam kehidupan sehari-hari? Apakah keadilan berlaku dalam hal dukungan keuangan yang setara, rumah, penjadwalan dalam mengunjungi istri-istri tersebut? Bagaimana jika salah satu istri hanya memiliki seorang anak dan yang lainnya memiliki empat atau lima anak, haruskah mereka diberikan jatah uang yang sama, atautkah berbeda? Perspektif keadilan versi siapa yang harus dipertimbangkan, hanya versi sang suami? Bagaimana dengan perspektif sang istri dan anak-anak? Singkatnya, di mata saya, pernikahan poligami yang adil hampir tidak mungkin dicapai, namun ada orang yang tidak peduli dengan persyaratan dan konsekuensi poligami (wawancara, 6-8-2003).

Jelas bahwa kepatuhan perempuan Nasyiah terhadap kepentingan Islam terkait persoalan poligami—yang kerap kali diserang oleh organisasi-organisasi perempuan sekuler—dikedepankan sebelum mereka menilai penderitaan

perempuan dan anak-anak yang disebabkan oleh pernikahan poligami. Dalam hal ini Nasyiah juga tidak sensitif terhadap kepentingan perempuan muda yang merasakan kehidupan yang getir akibat pernikahan paksa, poligami, atau pernikahan di bawah umur yang kebanyakan menimpa perempuan yang kurang berpendidikan, dan tinggal di pedesaan (Blackburn dan Bessell, 1997:131, 134). Meski pada fase awal otonominya (sebagaimana yang diakui oleh Ibu Sulistyowati) Nasyiah bersikap lebih instrumental dalam menyebarkan ajaran-ajaran Islam sebagaimana yang digariskan oleh Muhammadiyah pada khususnya, belakangan ini Nasyiah justru menunjukkan perhatiannya terhadap kepentingan perempuan, sebagaimana yang akan diperlihatkan pada Bab VI. Untuk saat ini, saya akan secara spesifik menilai beberapa program yang dilaksanakan Nasyiah dari 1965 hingga 1985 untuk memahami tautan antara cita-cita Nasyiah akan terciptanya kaum perempuan yang islami dan apa yang berhasil diimplementasikan dan dicapainya dalam tataran praksis.

Kebijakan Internal: mempersiapkan kepemimpinan perempuan dan kegiatan-kegiatan kebudayaan

Tiga kesetiaan Nasyiah, yaitu kepada *Islam*, *kepentingan perempuan muda*, dan *nasionalisme Indonesia* diimplementasikan melalui pendirian empat departemen: Departemen Kader, Departemen Dakwah, Departemen Informasi dan Dokumentasi, dan Departemen Keputrian dan Kesejahteraan Keluarga. Di antara departemen-departemen itu, tugas istimewa diberikan kepada Departemen Kader untuk melatih perempuan muda untuk menghadapi masa depan organisasi. Nasyiah harus merumuskan dengan jelas *jenis kepribadian perempuan yang seperti apa* yang diharapkan dapat dicapai oleh perempuan Nasyiah. Hal ini merupakan program baru dan Nasyiah tidak memiliki pengalaman sama sekali dalam menghadapinya. Menurut Ibu Siti Chamamah, mengenai program lain dari departemen lainnya, Nasyiah telah memiliki sejumlah wawasan. Mereka hanya perlu modifikasi dan penyesuaian dari apa yang pernah mereka alami ketika Nasyiah masih menjadi satu bagian dalam 'Aisyiyah (wawancara dengan Ibu Siti Chamamah 8-10-2003).

Gagasan *kepribadian* yang menjadi panduan mendapatkan banyak perhatian dalam setiap Kongres Nasional Nasyiah (Pimpinan Pusat Nasyiah, 1999b:33). Sebagaimana telah dibahas di bagian sebelumnya, kepribadian terdiri dari seperangkat nilai-nilai dasar baik bagi Nasyiah sebagai organisasi bagi putri Islam, dan aktivis Nasyiah sebagai individu Muslimah. Berknaan dengan kepribadian Nasyiah sebagai sebuah organisasi, kepribadian merumuskan hakikatnya dan sifatnya sebagai berikut:

Nasyiah adalah organisasi otonom dan kader dari Muhammadiyah, sebuah pergerakan untuk putri Islam dalam bidang keagamaan, sosial, dan keputrian... Nasyiah bertujuan memajukan putri Islam sehingga mereka menjadi putri yang berarti untuk kemajuan kehidupan keagamaan, dan kepentingan nasional, serta negara... dalam melaksanakan misinya Nasyiah harus melakukannya untuk Allah dan harus menghormati musyawarah.

Nasyiah harus mendasarkan perjuangannya pada prinsip-prinsip Islam:

1. Kehidupan manusia haruslah berdasar pada tauhid dan pengabdian yang tulus kepada Allah yang Maha Besar.
2. Memenuhi tugas terhadap agama, bangsa, dan negara, dan juga terhadap keluarga dan rumah tangga.
3. Berakhlak mulia, menghormati ajaran agama, bersemangat, dan penuh optimisme dalam melaksanakan tugas.
4. Membantu penyebaran ajaran Islam, amar makruf nahi mungkar.
5. Mendukung dan mengembangkan amal usaha Muhammadiyah dan 'Aisyiyah (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1999b:35–37).¹³

Dokumen kepribadian yang dikutip di atas jelas menunjukkan bahwa Islam merupakan sumber utama untuk membangun kepribadian organisasi Nasyiah, dan penekanannya terhadap unsur keagamaan terlihat lebih kuat ketimbang gagasan tentang ideologi keputrian. Dilihat dari asal usulnya pada masa kolonial, fenomena itu tidaklah mengejutkan, karena Islam-lah yang menjadi faktor pendorong memanasnya perdebatan mengenai hak-hak asasi perempuan dalam hal pendidikan, perempuan, keterlibatan dalam masalah publik di ruang publik, menjadi imam shalat, dan megakses teks-teks keagamaan yang dilaksanakan oleh mantan aktivis Nasyiah— sebagaimana telah dibahas di Bab III. Prinsip-prinsip yang terinspirasi oleh ajaran Islam tersebut juga diadopsi oleh organisasi perempuan Muslim lainnya pada 1984, yaitu Fatayat NU.¹⁴

Upaya Nasyiah dalam memperkuat orientasi pada fase awalnya juga didorong oleh semangatnya dalam membela Islam (yang secara politis

¹³ Berdasarkan pada al-Dzariyat: 56 dan al-Baqarah: 30.

¹⁴ Prinsip-prinsip perjuangan Fatayat NU adalah:

1. Semua bentuk aktivitasnya haruslah berdasar pada ajaran Islam.
2. Dilihat sebagai bagian integral dari pemenuhan tugas keagamaan amar makruf nahi mungkar.
3. Diarahkan kepada keuntungan para anggota dan masyarakatnya guna membangun kehidupan yang baik dan pembangunan diri.
4. Harus dilaksanakan dengan semangat gotong royong dan kekeluargaan.
5. Demokrasi yang berarti bahwa dalam memilih kepemimpinan Fatayat NU harus mengambil cara musyawarah.
6. Kepercayaan diri harus diterangkan oleh Fatayat NU dalam melaksanakan perjuangannya.

(PP Fatayat NU, 1984:30–31).

diserang oleh rezim Orde Baru), meski tanpa terlibat dalam aktivitas politik. Komitmen Nasyiah terhadap kehidupan sosial terwujud dalam berbagai bentuk dan meliputi sejumlah bidang kepentingan perempuan mulai dari seni, olah raga, dan pendidikan hingga ekonomi—hal itu akan saya bahas kemudian—namun tidak melibatkan lembaga dan aktivitas politik formal. Bahkan ketika beberapa pemimpin Muhammadiyah mendirikan partai politik pada 1968, yaitu Parmusi (Partai Muslim Indonesia), setelah mereka gagal menghidupkan kembali dan merehabilitasi Masyumi (Anwar, 1995:26–33), Nasyiah secara organisatoris tidak beraliansi dengan partai itu seperti halnya Muslimat NU dan Fatayat NU beraliansi dengan Partai NU. Ketika NU mendeklarasikan dirinya sebagai partai politik yang terlepas dari Masyumi, Muslimat NU dan Fatayat NU secara aktif ikut terlibat dalam manuver politik yang dilancarkan oleh Partai NU, seperti pengerahan anggota-anggota mereka dalam kampanye partai. Mereka juga menuntut agar semakin banyak perempuan, khususnya dari Muslimat NU, yang diangkat sebagai kandidat untuk menjadi anggota DPR dan Konstituante (PP Muslimat, 1979:64,86).

Terlepas dari dekrit resmi mengenai kepribadian Nasyiah sebagai organisasi sosial-keagamaan, Ibu Sulistyowati mengomentari penarikan diri Nasyiah dari politik formal pada paruh pertama masa Orde Baru:

Pada 1970-an, politik Indonesia sangatlah membingungkan, sehingga umunya rakyat akan menganggap politik sebagai hal yang buruk. Meskipun Nasyiah terlibat dalam demonstrasi pada 1966 bersama dengan organisasi perempuan Muslim lainnya, seperti PII-wati dan Fatayat NU, namun ia tidak melangkah lebih jauh. Kami di Nasyiah tidak membahas politik kekuasaan sebanyak yang dibahas dalam IMM atau IPM. Kami hanya mencurahkan energi untuk menyebarkan nilai-nilai keislaman dan memotivasi perempuan muda agar menjunjung tinggi ajaran agama dengan lebih baik melalui pengajian, kelompok bernyanyi, olah raga, arisan, dan aktivitas-aktivitas “ringan” lainnya. Dapat dikatakan bahwa selama masa kepemimpinan saya (1971–1985), Nasyiah sangat berorientasi kepada urusan internal. Dalam Kongres Nasyiah sebelumnya kami tidak mengundang menteri-menteri negara, gubernur, dan pejabat pemerintahan lainnya. Kami bahkan tidak mengundang organisasi perempuan lain di luar lingkungan Muhammadiyah. Kami hanya mulai mengundang mereka untuk menghadiri kongres kami pada sekitar pertengahan dekade 1980-an. Kami memusatkan energi untuk membangun kader kami. Pada 1971, saya mengorganisir sebuah pelatihan kader intensif selama 10 hari di Langastran, Yogyakarta. Acara itu dihadiri oleh sekitar 40 perwakilan dari hampir seluruh penjuru Indonesia. Saya pikir, acara itu merupakan salah satu sesi pelatihan yang paling sukses yang pernah diadakan oleh Nasyiah. Rasa persaudaraan, solidaritas, religiusitas, dan tanggung jawab terbangun dengan kuatnya. Semua

alumni peserta di acara itu menjadi aktivis Nasyiah dan pemimpin di masing-masing wilayahnya, dan sekarang mereka telah menjadi pemimpin Nasyiah. Sehingga kami mengorganisir sebuah reuni alumni peserta pelatihan dalam Kongres 'Aisyiyah (wawancara dengan Ibu Sulistyowati, 6-8-2003).

Usaha Nasyiah dalam mengambil kebijakan untuk urusan internal dapat ditafsirkan secara beragam oleh banyak orang. 'Aisyiyah (organisasi "ibu" dari Nasyiah), misalnya, berkomentar bahwa Nasyiah "sudah kehilangan giginya, tidak melakukan apa-apa dan hanya [mampu] menarik perempuan kampung".¹⁵ Namun, dilihat dari perspektif politik organisatoris, perilaku Nasyiah dapat dianggap sebagai usaha untuk mengamankan ruang wacana bagi perempuan muda di tengah kekacauan kondisi sosial dan politik ketika rezim Orde Baru dengan keras meredam tuntutan kelompok feminis. Organisasi perempuan manapun yang menunjukkan gagasan feminis—yang berarti bertentangan dengan agenda keperempuanan yang dicanangkan Orde Baru, yaitu perempuan yang tunduk patuh kepada laki-laki—akan digolongkan dan dilabeli sebagai organisasi subversif dan bertentangan dengan sifat alami dan kodrat perempuan (lihat Bab II).

Karena kehadiran Nasyiah yang menawarkan kedamaian—artinya perbincangan dan aktivitas "ringan" Nasyiah tidak dilihat sebagai ancaman oleh Orde Baru—maka Nasyiah masih dapat bergerak dengan lebih bebas, terlebih jika dibandingkan dengan partai politik. Alhasil, eksistensi Nasyiah memastikan bahwa putri Islam masih memiliki ruang wacana dan media organisasi yang melalui dua hal itu mereka mengembangkan diri dan ikut terlibat dalam permasalahan sosial. Nasyiah menyediakan sebuah jalur bagi perempuan lain untuk berorganisasi ketimbang terlibat dalam organisasi perempuan yang digagas oleh Orde Baru seperti Dharma Wanita dan PKK, yang utamanya mengurus permasalahan yang dijumpai oleh perempuan yang sudah menikah. Tidak ada ruang untuk membahas permasalahan yang berkenaan dengan perempuan yang belum menikah di dua organisasi yang disponsori oleh pemerintah tersebut.

Nasyiah, sebagai organisasi sukarela yang pembentukannya terbebas dari campur tangan pemerintah, juga ikut memfasilitasi proses pemulihan kehidupan sosial dan rekonsiliasi setelah perempuan Indonesia terpecah-belah akibat perbedaan pandangan politik yang dipegang oleh mereka atau keluarga mereka setelah kudeta September 1965. Karena keluarga-keluarga dari bekas anggota atau simpatisan PKI atau Gerwani

¹⁵ Komentar tersebut dilayangkan oleh dua orang mantan pemimpin Nasyiah, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibu Sulistyowati (wawancara, 06-08-2003).

menghadapi pembatasan yang ketat yang diberlakukan oleh pemerintah dalam hal mencari pekerjaan di sektor-sektor formal, seperti pegawai negeri, dan perempuan tidak akan dapat bergabung dengan organisasi-organisasi perempuan yang disponsori oleh pemerintah. Anak perempuan dari bekas keluarga PKI tidak akan merasa nyaman untuk bergabung dalam HMI, IMM, atau PII, selain juga karena tidak ada satu pun dari tiga organisasi mahasiswa tersebut yang akan secara sukarela menerima mereka, karena organisasi-organisasi di atas banyak terlibat dalam masalah politik, termasuk usaha mereka menuntut pelarangan PKI dan Gerwani. Sebaliknya, Nasyiah tidak menerapkan diskriminasi terhadap bekas keluarga Gerwani. Hasnah, seorang pemimpin daerah Nasyiah di Yogyakarta pada 1970-an menjelaskan bahwa anak-anak perempuan dari bekas simpatisan Gerwani atau PKI yang melarikan diri dari pembantaian pada akhirnya berlindung di bawah naungan Nasyiah.

Gerwani dan PKI di tempat saya (pedesaan Yogyakarta) sangat kuat, seperti Muhammadiyah. Setelah “peristiwa” [1965] keadaan sangat mencekam; tentara, rakyat, dan polisi menggeledah rumah-rumah untuk mencari orang-orang yang berhubungan dengan PKI. Banyak orang dari desa saya ditahan di Nusakambangan, bahkan di Pulau Buru. Banyak dari anggota keluarga mereka yang tertinggal kemudian bergabung dengan Muhammadiyah atau ‘Aisyiyah untuk berlindung; putri-putri mereka bergabung dengan Nasyiah. Kami dengan senang menerima mereka dan sama sekali tidak menginterogasi mereka. Kami mengundang mereka untuk datang dalam pengajian sehingga mereka akan dapat belajar dengan lebih baik mengenai agama mereka, dan meminta mereka untuk ikut bergabung dalam aktivitas-aktivitas Nasyiah yang lainnya. Beberapa anak perempuan dari keluarga-keluarga PKI itu ditunjuk sebagai pengurus dalam pimpinan cabang Nasyiah (ia menyebutkan beberapa nama sebagai contoh kasusnya)...

Di tempat saya Nasyiah memiliki kelompok karawitan, angklung, gimnastik, paduan suara, *marching band*, dan drama. Dalam beberapa aktivitas seperti paduan suara dan sandiwara kami berkolaborasi dengan Pemuda Muhammadiyah. Kami tidak memiliki kelompok ketoprak, dan kelompok tari. Ketoprak dilihat sebagai *trademark* aktivitas budaya PKI.

Sebelum peristiwa 1965, Gerwani mengadakan kursus menari di sebuah pendapa di samping rumah saya, namun ayah saya tidak pernah mengizinkan saya mengikuti kursus tersebut. Ayah saya adalah ketua pimpinan ranting Muhammadiyah di desa saya, dan ia sering kali menjadi target serangan PKI. Meski begitu ia sangat murah hati untuk memaafkan bekas anggota keluarga PKI yang dulu pernah menghinanya (wawancara dengan Hasnah, 27-7-2003).

Penjelasan dari Ibu Sulistyowati dan Hasnah menunjukkan bahwa penarikan diri Nasyiah dari urusan politik membuatnya lebih mudah

memaafkan dan berdamai dengan keluarga-keluarga tertuduh komunis, sebagian disebabkan karena para aktivis Nasyiah belum pernah mengalami pergulatan yang mendalam, berkepanjangan, dan sengit dengan PKI di arena politik seperti di partai politik, DPRD, DPR, dan lembaga politik negara lainnya. Faktor lain yang membuat Nasyiah dapat dengan lebih mudah menerima kehadiran putri bekas keluarga PKI adalah keyakinan bahwa tugas Nasyiah adalah untuk *menunjukkan jalan keselamatan kepada mereka*. Tindakan semacam itu diyakini sebagai tindakan dakwah, memenuhi tugas terhadap Islam dan bangsa, suatu hal yang harus dilakukan oleh setiap perempuan Nasyiah sebagaimana yang dituntut dalam *Matan Kepribadian*.

Putusan Tarjih Muhammadiyah pada 1972 yang memuat dokumen *Adabul Mar'ah fil Islam* mengenai perempuan Muslim dalam politik, yang memperbolehkan dan mendorong perempuan Muslim untuk berpartisipasi dalam aktivitas politik formal, tidak menyerukan aktivis Nasyiah (pada 1970-an hingga 1980-an) untuk bergabung dalam partai politik, termasuk partai yang disponsori oleh para anggota Muhammadiyah, yaitu Parmusi. Akan tetapi, perlu disebutkan bahwa di tahun-tahun tersebut (1966–1985) politik Islam tidak banyak bersuara. Partai politik berbasis agama akhirnya digabungkan menjadi PPP (Partai Persatuan Pembangunan). Di Indonesia, politik Islam mengalami kejumudan. Dokumen *Adabul Mar'ah* juga mengungkap bahwa sejak 1970-an Muhammadiyah tidak menentang perempuan untuk menduduki jabatan sebagai hakim, direktur dari sebuah lembaga, menteri, presiden, dan jabatan kepemimpinan lainnya (Majelis Tarjih 1972:54–58). Putusan tarjih itu digunakan sebagai legitimasi keagamaan dan juga organisatoris bagi aktivis Nasyiah di masa berikutnya dalam membangun karier profesional mereka, termasuk dalam politik, sebagaimana yang akan saya bahas di bab berikutnya.

Dalam memajukan kemerdekaan ekonomi perempuan muda, Nasyiah mengembangkan sebuah program yang menggalakkan penanaman jiwa kewirausahaan. Selain itu, sejak 1970-an semakin banyak perempuan Nasyiah yang memasuki dunia kerja formal. Kursus singkat gratis atau sangat murah dalam memasak, menjahit, menyulam, merajut, dan menghias mimbar dan ranjang pernikahan pasangan pengantin baru yang ditawarkan oleh Nasyiah sangat populer dan banyak diikuti di Yogyakarta. Keterampilan-keterampilan semacam itu—yang senyatanya dibutuhkan oleh industri garmen dan masyarakat—juga memberikan fleksibilitas jam kerja ketika dibutuhkan. Hasnah (wawancara pada 27-7-2003) memberikan banyak contoh mengenai aktivis Nasyiah yang menjalankan usaha mereka sendiri yang dikembangkan dari keterampilan-keterampilan yang mereka

dapatkan dari kursus Nasyiah, sering kali mereka juga memegang posisi di kantor-kantor pemerintahan.

Hingga akhir 1980-an, kebanyakan pekerjaan yang berhubungan dengan penghiasan mimbar dan ranjang untuk pasangan pengantin baru di Kotagede dipegang oleh perempuan Nasyiah. Menjual jajanan dan kue, menerima pesanan makanan untuk acara-acara istimewa, dan menjahit, merupakan usaha yang lazim dijalankan oleh perempuan Nasyiah di Kotagede. Bagi sebagian perempuan Nasyiah, beberapa pekerjaan itu dilakukan di waktu senggang (paruh waktu), dan bagi sebagian lainnya pekerjaan itu merupakan sumber penghasilan utama. Hasnah menginformasikan bahwa pendapatan yang ia peroleh dari mengajar di sekolah menengah Muhammadiyah lebih rendah dari yang ia dapatkan dari usaha paruh waktunya (menjual sulaman *bed cover*). Ia juga menyebutkan sejumlah kasus yang dihadapi oleh teman-temannya di Nasyiah yang membeli sejumlah jajanan atau barang lainnya dan kemudian menjualnya di kantor-kantor tempat mereka bekerja. Selain itu ia berkata, "Sulit menemukan ada aktivis Nasyiah yang menganggur; aktivis Nasyiah setidaknya memiliki usaha pribadi atau pekerjaan formal" (wawancara dengan Hasnah, 27-7-2003).

Ibu Sulistyowati dan Ibu Cholifah mengakui bahwa sebelum 1980-an konsep feminisme dan gender belum pernah disebutkan atau digunakan oleh anggota Nasyiah. Organisasi bahkan tidak mempermasalahkan apakah program-program sosial, budaya, ekonomi dan semacamnya dilihat sebagai program yang mempertahankan pembagian kerja berdasar jenis kelamin dalam masyarakat Muslim. Dalam dekade 1970-an hingga 1980-an, aspek kepraktisan, penerapan, dan juga kemampuan menjalankan program itu dianggap sebagai suatu hal yang lebih penting bagi Nasyiah ketimbang menilai dampaknya terhadap penjajahan perempuan sebagaimana yang diperdebatkan kaum feminis. Secara organisatoris, Nasyiah sudah mulai terlibat dalam pelatihan intelektual dan pengembangan wacana sejak pertengahan 1980-an ketika beberapa kaum feminis Indonesia merendahkan Islam dengan menyebutnya sebagai *sumber degradasi status perempuan dalam masyarakat*. Nasyiah merasa bahwa tugasnya adalah untuk *membela* Islam dan *membuktikan bahwa Islam sendiri bukanlah sumber dari semua perlakuan buruk terhadap perempuan*. Akan tetapi, Nasyiah merasa tidak memiliki kemampuan intelektual yang memadai untuk menyangkal prasangka kaum feminis tersebut. Nasyiah sadar akan kelemahannya di bidang perdebatan ilmiah karena di masa terdahulu ia tidak memprioritaskan pelatihan perdebatan (wawancara dengan Ibu Cholifah, 5-8-2003 dan dengan Ibu Sulistyowati, 6-8-2003).

Pada pertengahan 1980-an, pergerakan perempuan di Indonesia mulai bangkit dan menentang dominasi wacana keperempuanan yang disponsori oleh Orde Baru. Di tingkatan nasional, Indonesia merasakan besarnya tekanan untuk mengadopsi beberapa pandangan feminis, khususnya di ranah pembangunan ekonomi, yang berhasil digabungkan ke dalam agenda PBB. Setelah adanya kesepakatan pemerintah untuk mengadopsi garis pedoman mengenai pembangunan yang di dalamnya perempuan dianggap sebagai pasangan yang setara dengan laki-laki, *genre* baru organisasi perempuan muda dalam bentuk kelompok-kelompok perempuan dengan skala kecil mulai bermunculan (lihat Bab II).

Pada 1980-an, Nasyiah juga mengalami transformasi yang signifikan. Ideologi-ideologi dan pergerakan feminis pun merambah Indonesia, tidak hanya melalui agen atau hubungan internasional, namun yang lebih efektif adalah melalui beasiswa pendidikan, khususnya dalam kasus Nasyiah. Seiring dengan semakin bertambahnya jumlah perempuan Nasyiah yang bersekolah di universitas dari tahun ke tahun, induksi perempuan-perempuan itu kepada feminisme pada gilirannya memengaruhi cara mereka mendekati atau mengonseptualisasikan kepentingan gender perempuan dalam Nasyiah. Segera setelah Ibu Cholifah diberikan mandat untuk memimpin Nasyiah dalam Muktamar Nasyiah ke-6 di Solo pada 1985, ia memutuskan untuk memanfaatkan berbagai macam sumber daya perempuan dalam Nasyiah demi perbaikan performa organisasi, khususnya di bidang pengembangan wacana gender dengan menggunakan perspektif Islam, dan layanan terhadap perempuan muda (wawancara dengan Ibu Cholifah, 5-8-2003), persoalan itu akan dibahas di bab berikutnya.

Kesimpulan

Setelah Nasyiah memperoleh otonomi berkat usaha yang dilancarkan oleh beberapa pemimpin Nasyiah di Yogyakarta, perempuan yang memikul tugas kepemimpinan Nasyiah di tingkat nasional menghadapi tantangan baru, yaitu mengidentifikasi dan merumuskan kepentingan gender dari para perempuan muda itu dan mengimplementasikannya dalam program-program yang layak di tahun-tahun pergolakan sosial politik di Indonesia. Tahun-tahun transisional, yaitu dari usia 7–18 tahun (pada saat Nasyiah masih menjadi sebuah bagian dalam 'Aisyiyah) menjadi 12–35 tahun (setelah Nasyiah mendapatkan otonomi), bukanlah masa-masa yang mudah bagi para pemimpin Nasyiah. Mereka harus mencapai banyak penyesuaian organisatoris pada waktu ketidakstabilan internal

dan eksternal untuk menyesuaikan diri dengan persyaratan keanggotaan baru ini sebagaimana yang dicerminkan dalam keputusan dan dokumen organisasi yang diproduksi di dekade-dekade tersebut.

Melihat dari sudut pandang mengenai permasalahan itu, jelas terdapat pergeseran identitas yang diambil oleh Nasyiah: dari organisasi putri yang berusia belasan menjadi perempuan muda di usia dua puluhan awal dan tiga puluhan awal setelah Nasyiah memperoleh otonomi. Pendirian Departemen Kader, Dakwah, Informasi dan Kesejahteraan Keluarga ditujukan untuk melayani anggota baru yang dibidik oleh Nasyiah. Meski kelompok untuk anak perempuan, seperti Jami'atul Athfal, Tajmilul Akhlak, dan Thalabus Sa'adah masih tetap dipertahankan, namun Nasyiah mencurahkan perhatian yang lebih besar kepada kebutuhan perempuan muda yang telah melewati pendidikan menengahnya. Keterlibatannya dalam program Keluarga Berencana mengakrabkan Nasyiah dengan masalah kesehatan dan hak reproduktif perempuan. Pun demikian Nasyiah tidak cukup banyak memerhatikan pengalaman putri-putri yang hidup dalam keluarga pelaku poligami atau mereka yang diperjodohkan oleh orang tua mereka, Nasyiah juga tidak menunjukkan ketertarikan kepada seksualitas perempuan muda yang tidak menikah.

Meski Nasyiah dengan bersemangat memajukan kemerdekaan ekonomi perempuan, namun ia tidak secara filosofis mempertanyakan pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin di ruang domestik dan publik. Nasyiah juga tidak tertarik menyebarkan ideologi keperempuanan islami melalui saluran politik formal. Nasyiah mendukung sebuah proses evolusioner dalam mengubah perempuan muda dari keterjajahan mereka, sebagaimana yang didoktrinasikan oleh Orde Baru, menjadi perempuan yang terberdayakan.

Berikut ini Kesimpulan dari keputusan-keputusan yang diambil di Muktamar Nasyiah dari 1965–1985.

Muktamar Nasyiah I (1965–1968)

Diselenggarakan di Bandung, 1965

Ketua umum terpilih: Siti Chamamah

Keputusan-keputusan penting yang diambil:

1. Bagian Nasyiah dalam 'Aisyiyah menjadi Pimpinan Pusat Nasyiah.
2. Nasyiah mengadopsi AD/ART baru.
3. Mengembangkan program tiga tahun.
4. Mengadopsi sistem administratif dan atribut organisasi yang baru.
5. Membangun sistem pelatihan kader.

Muktamar Nasyiah II (1968–1971)

Diselenggarakan di Yogyakarta, 1968

Ketua umum terpilih: Rusdiati

Keputusan-keputusan penting yang diambil:

1. Menegaskan dokumen *Matan Kepribadian* Nasyiah.
2. Mengembangkan garis perjuangan Nasyiah.
3. Merevisi AD/ART dan peraturan-peraturan di dalamnya.
4. Merevisi pelatihan kader Nasyiah.
5. Mengembangkan buku panduan praktis Departemen Dakwah.
6. Mengembangkan buku panduan untuk memopulerkan Nasyiah di kalangan perempuan muda.
7. Mengembangkan program tiga tahun.

Muktamar Nasyiah III (1971–1974)

Diselenggarakan di Ujung Pandang (sekarang Makassar), 1971

Ketua umum terpilih: Sulistyowati

Keputusan-keputusan penting yang diambil:

1. Menyempurnakan pelatihan kader Nasyiah dan sistem pendidikan kejuruan.
2. Merevisi buku panduan Departemen Dakwah.
3. Mengembangkan buku panduan untuk Departemen Keputrian dan Kesejahteraan Keluarga.
4. Mengembangkan sebuah silabus dan panduan pelatihan untuk membangun keluarga sejahtera bagi perempuan muda.
5. Mengembangkan program tiga tahun.

Muktamar Nasyiah IV (1975–1978)

Diselenggarakan di Padang, 1975

Ketua umum terpilih: Sulistyowati

Tema muktamar: memperbaiki kualitas Nasyiah sebagai organisasi dakwah

Keputusan-keputusan penting yang diambil:

1. Melanjutkan program-program Nasyiah dari muktamar sebelumnya.
2. Merevisi AD/ART Nasyiah dan peraturan-peraturan di dalamnya.
3. Merevisi buku panduan praktis untuk Departemen Dakwah.
4. Mengembangkan program tiga tahun.
5. Mengubah masa kepemimpinan ketua pimpinan pusat dari 3 tahun menjadi 5 tahun.

Muktamar Nasyiah V (1978–1983)

Diselenggarakan di Surabaya, 1978

Ketua umum terpilih: Sulistyowati

Keputusan-keputusan penting yang diambil:

1. Meningkatkan popularitas Nasyiah di kalangan perempuan muda dan lingkungan Muhammadiyah.

2. Mengembangkan sebuah dokumen “Masa Depan cerah Nasyiah”.
3. Menyempurnakan sistem organisasi.
4. Memperbaiki penyebaran *Kepribadian Nasyiah*.

Muktamar Nasyiah VI yang seharusnya diadakan pada 1983 ditunda hingga 1985 untuk mengantisipasi pengimplementasian Undang-Undang Partai Politik dan Organisasi Masyarakat.

BAB VI

PERJUMPAAN DENGAN FEMINISME SEKULER DAN ISLAM KONSERVATIF: Strategi Intelektualisasi Nasyiatul Aisyiyah pada 1985–2005

Dengan menjadi bagian dari pergerakan perempuan Indonesia dan berkomitmen untuk memperbaiki kehidupan perempuan, Nasyiah sejak pertengahan 1980-an telah menunjukkan pendekatan baru terhadap permasalahan-permasalahan perempuan— sebuah pendekatan yang berbeda dari yang digunakannya pada dekade-dekade terdahulu (sebagaimana telah dibahas dalam bab sebelumnya). Meski sebelum 1980-an feminisme belum diketahui (atau setidaknya belum diterima secara umum) dalam lingkungan Nasyiah, namun sekarang feminisme bukanlah istilah asing bagi para anggota Nasyiah. Para anggota Nasyiah mengekspresikan beragam pandangan mengenai feminisme, menilainya dengan nada simpatik hingga antipati. Terlepas dari perbedaan pendapat para anggotanya, secara organisatoris Nasyiah tidak berkeberatan mengadopsi teori gender untuk membuat permasalahan perempuan menjadi lebih mudah dipahami dan dapat dibenarkan. Meski masih diperdebatkan, perspektif feminisme dalam Nasyiah dibumbui makna yang sejalan dengan konsep Islam dan berhasil diimplementasikan dengan cara-cara yang berbeda dari yang diterapkan oleh organisasi perempuan Muslim lainnya.

Kesetiaan Nasyiah yang tiga, yaitu kepada *kepentingan Islam*, *perempuan muda*, dan *masyarakat Indonesia* menjadi faktor pembeda Nasyiah dari LSM perempuan lain yang telah disinggung pada Bab II. Pada bab ini saya akan mengusut bagaimana Nasyiah mengadopsi teori-teori

feminis sekaligus juga mempertegas kepatuhannya kepada ajaran-ajaran Islam untuk mempromosikan ideologi keputrian islami dalam konteks keindonesiaan kontemporer. Usaha Nasyiah dalam hal ini tercermin dari sumbangsuhnya terhadap pembangunan wacana kaum feminis Islam di Indonesia. Jangka waktu yang disoroti dalam bab ini meliputi 1985 hingga 2000, yang secara politis mencakup tahun-tahun paruh kedua masa Orde Baru hingga masa reformasi.

Dalam bab ini akan diajukan pendapat bahwa Nasyiah membangun cita-cita perempuan mudanya dengan memanfaatkan perkembangan terkini dari teori-teori feminisme ilmiah, sedangkan di waktu yang bersamaan tetap mempertahankan akar keislamannya. Setelah mendapatkan pendidikan keagamaan dan sekuler, aktivis Nasyiah lebih percaya diri untuk memulai diskusi gender dari sudut pandang keagamaan dalam Majelis Tarjih Muhammadiyah, yang sebelumnya didominasi oleh ulama laki-laki.

Berbeda dari kaum feminis radikal yang melihat pranata pernikahan heteroseksual dan keluarga sebagai wahana untuk melanggengkan keterjajahan perempuan (Evans, 1995:69, 73), Nasyiah sangat menjunjung tinggi dua pranata sosial di atas. Meski begitu, dalam dua dekade terakhir, Nasyiah berhasil memapankan elaborasinya mengenai nilai perempuan sebagai makhluk individu dan peran apa yang dapat mereka jalankan daripada mempertahankan kedudukan relatif perempuan terhadap laki-laki. Tentu saja, Nasyiah menawarkan sebuah konseptualisasi perempuan muda yang berbeda dari wacana perempuan Orde Baru—sebagaimana telah dibahas di Bab II. Nasyiah juga menolak pandangan yang merendahkan perempuan sebagaimana yang dilanggengkan oleh beberapa kaum fundamentalis Islam, yaitu bahwa perempuan adalah sumber kejahatan sosial dan dengan demikian harus disangkremaskan, dan kehadiran perempuan semata-mata hanya dianggap sebagai partner seksual bagi laki-laki (Shehadeh, 2003). Selain itu, Nasyiah juga memroyeksikan sebuah ideologi keperempuanan yang merdeka, yaitu perempuan yang memiliki banyak kemampuan dan beragam peran, mulai dari perempuan yang terjun dalam urusan domestik di ranah lokal hingga di peran publik di ranah nasional dan internasional. Ideologi keputrian yang dikembangkan oleh Nasyiah dengan jelas dinyatakan dalam program jangka panjang Nasyiah yang diluncurkan dalam Muktamar Nasyiah pada 1985—pembahasan lebih lanjut mengenai hal itu akan diberikan di Bab VII.

Dalam menyajikan pendapat saya di bab ini, saya akan mulai dengan membahas bagaimana pendidikan Islam, yang sebelumnya kurang dihargai, kini justru menjadi sumber otoritas bagi perempuan untuk terjun dalam

perdebatan mengenai perempuan. Perempuan muda yang lulus dari sekolah tinggi Islam, khususnya mereka yang bergabung dalam Nasyiah, berhasil memanfaatkan keahlian mereka untuk menentang penafsiran kaum misoginis (penentang pranata pernikahan—[penj.]) terhadap teks-teks Islam yang beredar luas di masyarakat. Mereka melakukan ini dalam berbagai cara yang berbeda: dalam bentuk aktivisme sosial-keagamaan dan usaha intelektual, cara-cara di atas berbeda dari cara yang dipergunakan oleh perempuan Muslim di masa lampau. Bagian dua bab ini membahas usaha-usaha Nasyiah untuk mengembangkan wacana tandingan mengenai feminisme Islam sebagai sebuah alternatif bagi wacana-wacana yang ditawarkan oleh beberapa pemikiran feminisme “Barat” yang sedang menyebar di Indonesia, khususnya feminisme liberal dan radikal. Hal itu juga menjabarkan bagaimana Nasyiah mengembangkan argumennya mengenai beberapa perempuan, seperti pernikahan, etika berbusana, kepemimpinan, dan aborsi, dari perspektif Islam. Bagian ketiga dari bab ini menguraikan strategi-strategi utama yang diterapkan oleh Nasyiah untuk mengangkat dan mengamankan impiannya dalam mewujudkan kaum perempuan muda yang islami, dengan cara menggabungkan persoalan perempuan sebagai agenda penting dalam Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran.

Pendidikan Tinggi Islam dan Munculnya Ulama Perempuan

Wacana feminisme sudah mulai merasuki dunia intelektual Indonesia pada 1980-an, namun feminisme religius baru mulai menjadi perhatian publik satu dekade kemudian, yaitu pada 1990-an. Penerjemahan beberapa buku berbahasa Inggris—yang ditulis oleh para feminis Muslim seperti Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Amina Wadud, dan Ashgar Ali Engineer—ke dalam bahasa Indonesia, dan juga kehadiran tokoh-tokoh di atas dalam menyampaikan pidato di hadapan para kaum intelektual dan aktivis Indonesia yang tertarik pada permasalahan gender dari sudut pandang agama, menandai permulaan perkembangan feminisme religius dengan cara yang lebih sistematis.¹ Di waktu yang bersamaan, beberapa tulisan dan wawancara dengan beberapa ilmuwan terkemuka yang mempertautkan masalah gender dengan Islam, yaitu Wardah Hafidz, Syu’bah Asa, Ratna Megawangi, Lies Marcoes, dan Siti Ruhaini Dzuhayatin, muncul di beberapa

¹ Berikut ini adalah beberapa karya kaum feminis Muslim asing yang telah diterjemahkan dan dibaca oleh khalayak luas di Indonesia: Ashgar Ali Engineer (2004; 2000), Fatima Mernissi (1997; 1991), Amina Wadud (1999), Riffat Hassan (1990), dan Leila Ahmed (2000).

jurnal Islam Indonesia, seperti *Ulumul Qur'an* dan *Pesantren*.² Meski banyak aktivis perempuan di LSM sudah bergelut dengan feminisme selama beberapa tahun, mereka belum menyuntikkan elemen-elemen keagamaan dalam analisis mereka terhadap permasalahan-permasalahan yang dijumpai oleh perempuan. Para ilmuwan Muslim itulah—yang pernah mengenyam pendidikan Islam—yang membawa wacana baru yang bernama *feminisme religius* ke hadapan khalayak dan keilmuan Indonesia.

Inisiatif itu disambut hangat oleh para lulusan perguruan tinggi Islam, khususnya IAIN (sekarang UIN). Banyak perubahan terjadi dalam pendidikan Islam di Indonesia selama dua dekade terakhir, khususnya dalam hal konsep, arah isi mata kuliah, dan imaji. Perubahan-perubahan itu membuat para mahasiswa dapat melihat Islam dengan kritis (Aryani, 2004; Hidayat dan Prasetyo [peny.], 2000; Jabali dan Jamhari, 2002). Terdapat banyak faktor penting yang mendorong terciptanya transformasi pendidikan Islam di Indonesia. Akan tetapi, di bagian ini saya hanya akan menyoroti beberapa di antaranya karena fokus dari bagian ini adalah pada sumbangan perempuan yang mengenyam pendidikan di lembaga pendidikan tinggi Islam terhadap kemunculan suara-suara otoritatif dalam agama, dengan demikian membuka pintu bagi perempuan untuk berpartisipasi secara aktif dalam perdebatan mengenai Islam dan persoalan perempuan.

Baru-baru ini, lembaga pendidikan Islam seperti pesantren, madrasah,³ dan UIN menerima dukungan finansial dari pemerintah yang jumlahnya tidak sebanyak yang diterima sekolah-sekolah “sekuler” di bawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Sebagai konsekuensinya, fasilitas dan sumber daya manusia yang dimiliki oleh lembaga pendidikan Islam tersebut relatif lebih rendah kualitas dan kuantitasnya, dan pada gilirannya lembaga-lembaga pendidikan Islam itu terlihat tidak terlalu menarik bagi kebanyakan siswa (Jabali dan Jamhari, 2002:126–127).

Meski pemerintah tidak terlalu tertarik menggelontorkan dana yang lebih besar untuk sekolah-sekolah Islam tersebut, namun masyarakat Muslim Indonesia berjuang untuk terus menghidupi sekolah-sekolah mereka dan bahkan membangun lebih banyak sekolah, karena mereka

² Jurnal *Ulumul Qur'an* menghususkan edisi tahun kelimanya untuk membahas feminisme dan Islam, lihat Hafidz (1994); Megawangi (1994), juga Hassan (1990). Jurnal itu juga memfasilitasi kedatangan Riffat Hassan ke Indonesia 1993 dan Ashgar Ali Engineer pada 1995. Setelah tahun itu dalam kesempatan yang berbeda, Engineer sudah beberapa kali kembali ke Indonesia.

³ Untuk penjelasan lebih rinci mengenai perbedaan antara madrasah dan pesantren, mengacu kepada Abdullah dan Siddique (1986); Jabali dan Jamhari (2002); Soebardi (1976); Steenbrink (1974); dan Boland (1971).

percaya bahwa pendidikan agama adalah hal yang penting bagi anak mereka. Hampir semua pesantren dikelola secara mandiri (termasuk pembiayaannya), dan jumlah madrasah swasta lebih banyak daripada madrasah yang dimiliki oleh negara, hal itu dipaparkan dalam tabel berikut.

Pertumbuhan pesantren dan jumlah santri di Indonesia pada 1977 dan 1997⁴

Tahun	Jumlah Pesantren	Jumlah Santri
1977	4.195	677.384
1997	9.388	1.770.768

Jumlah, tingkatan, dan jenis madrasah dan jumlah siswa-siswi yang terdaftar pada tahun ajaran 1994/1995⁵

Tingkatan	Jenis	Kuantitas	Jumlah Siswa
Madrasah Ibtidaiyah (tingkat dasar)	Negeri	607	3.521.836
	Swasta	23.625	
Madrasah Tsanawiyah (tingkat menengah)	Negeri	582	1.353.229
	Swasta	7.547	

Meski sekolah-sekolah Islam di atas, khususnya madrasah, bukanlah pilihan favorit siswa, namun demikian sekolah-sekolah itu menyerap lebih banyak anak perempuan ketimbang anak laki-laki; fenomena itu ditunjukkan dalam tabel berikut:

Persentase siswa-siswi yang terdaftar di madrasah negeri dan swasta (baik ibtidaiyah dan tsanawiyah) pada 1995–2000⁶

Jenis	Laki-laki	%	Perempuan	%	Total
Milik negara	2.325.686	46,3	2.695.452	53,7	5.021.138
Swasta	11.221.599	47,9	12.219.827	52,1	23.441.426

Data statistik di atas dapat ditafsirkan dengan cara yang berbeda. Seseorang dapat berpendapat bahwa perempuan Muslim memiliki tingkat partisipasi yang lebih tinggi di lembaga pendidikan Islam

⁴ Data diambil dari Jabali dan Jamharia (2002:68)

⁵ Data diambil dari Jabali dan Jamharia (2002:69).

⁶ Data diambil dari Jabali dan Jamharia (2002:131)

(misalnya madrasah) ketimbang laki-laki, dan bahwa orang tua siswa lebih menginginkan putri mereka mendapatkan pendidikan keagamaan ketimbang pendidikan sekuler. Namun, yang perlu dipertimbangkan adalah umumnya kualitas madrasah lebih rendah daripada sekolah sekuler, hal itu menegaskan bahwa lebih banyak anak perempuan yang dikirim ke lembaga pendidikan kelas dua, berkebalikan dengan anak laki-laki.

Kebanyakan lulusan madrasah dan pesantren melihat UIN sebagai tujuan utama mereka setelah lulus.⁷ Jumlah siswi yang begitu besar sebagaimana yang kita jumpai di madrasah tidak lagi dapat dijumpai di UIN, khususnya di tingkatan pascasarjana. Artinya hanya ada segelintir siswi lulusan madrasah yang melanjutkan pendidikan ke tingkatan pascasarjana di UIN. Perlu disampaikan di sini bahwa tidak semua kampus UIN menawarkan program pascasarjana, hal itu memperkuat argumen bahwa pemerintah mengalokasikan dana yang lebih sedikit bagi pendidikan Islam. Program-program pascasarjana di UIN Yogyakarta dan Jakarta merupakan yang tertua dan dianggap sebagai yang terbaik. Oleh karenanya, staf pengajar dari UIN seluruh Indonesia dikirim untuk belajar di program-program pascasarjana di kedua UIN itu (Yogyakarta dan Jakarta) untuk memajukan pelatihan akademis mereka dalam kajian Islam (Jabali dan Jamhari, 2002:47–48). Persentase perempuan yang mengikuti program pascasarjana di UIN Yogyakarta dan Jakarta umumnya telah meningkat sejak akhir 1980-an. Hal itu disajikan di bawah.

**Jumlah dan persentase mahasiswa-mahasiswi yang terdaftar di
Fakultas Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta
1987/1988, 1992/1993, dan 1997/1981⁸**

Tahun Ajaran	Laki-laki	%	Perempuan	%
1987/1988	37	92,5	3	7,5
1992/1993	58	87,88	8	12,12
1997/1998	110	84,62	20	15,38

⁷ Beberapa buku memberikan keterangan sejarah yang bermanfaat mengenai sejumlah UIN: UIN Sunan Ampel (1970); UIN Sunan Kalijaga (1968), Jabali dan Jamhari (2002).

⁸ Tabel diambil dari Jabali dan Jamhari (2002:29–30) dan penyelidikan pribadi penulis.

**Jumlah dan persentase mahasiswa-mahasiswi yang terdaftar di
Fakultas Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta
1987/1988, 1993/1994 and 1996/1997⁹**

Tahun Ajaran	Perempuan	%	Laki-laki	%
1987/1988	180	90	20	10
1993/1994	330	84,6	60	15,4
1996/1997	700	87,5	100	12,5

Perempuan Muslim yang telah mendapatkan gelar master dan doktor dalam bidang kajian Islam dari UIN mendapatkan legitimasi dan otoritas untuk berbicara mengenai persoalan agama di muka publik dan juga mengajar kajian Islam di UIN atau universitas lainnya yang menawarkan program serupa.

Staf perempuan dan masalah perempuan secara umum mulai mendapatkan perhatian serius di tingkatan manajerial dan akademis di UIN ketika melalui bantuan dari Kementerian Agama, mereka mempercepat modernisasi dan peningkatan kualitas staf dengan mendirikan berbagai proyek kerja sama dengan universitas lain di luar negeri pada akhir 1980-an. Proyek-proyek kerjasama yang paling penting di antaranya dilaksanakan dengan Universitas Leiden di Negeri Belanda, Universitas McGill di Kanada, dan Universitas al-Azhar di Mesir. Semua universitas itu menawarkan kajian-kajian mutakhir mengenai Islam dengan sudut pandang yang berbeda.¹⁰ Sejak saat itu, dosen-dosen perempuan memiliki kesempatan yang lebih baik untuk mengambil program master dan doktor di berbagai universitas di luar negeri, sebagian karena agen-agen penyandang dana meminta agar harus ada sejumlah perempuan yang di masukkan dalam nama-nama yang akan dikirimkan untuk belajar ke luar negeri. Dua fase proyek kerja sama UIN-McGill didanai oleh CIDA dari 1990 hingga

⁹ Tabel diambil dari Jabali dan Jamhari (2002:29–30) dan penyelidikan pribadi penulis.

¹⁰ Sebetulnya, proses modernisasi IAIN (sekarang UIN) khususnya dan modernisasi Departemen Agama pada umumnya mulai dilaksanakan ketika Prof. Dr. H.A. Mukti Ali ditunjuk sebagai Menteri Agama (1971–1978). Namun, baru 1990-an para dosen perempuan di UIN dilibatkan dalam proyek bersangkutan. Mukti Ali sendiri adalah lulusan Institute of Islamic Studies (IIS) Universitas McGill, Kanada pada 1957, mengirimkan 9 staf (semuanya perempuan) kementerian untuk mengenyam pendidikan tinggi di universitas yang sama. Begitu kembali, mereka ditempatkan di posisi strategis di kementerian dan kebijakan-kebijakan yang mereka buat menghasilkan transformasi IAIN di tahun-tahun berikutnya. Kerjasama Kementerian Agama dengan IIS di McGill pada 1970-an dilanjutkan pada 1990-an ketika Munawir Sadzali menjadi Menteri Agama. Ia secara resmi menyepakati nota kesepahaman dengan Universitas McGill yang ke universitas itulah sejumlah perempuan dikirimkan untuk belajar (Jabali dan Jamhari 2002).

2000, proyek itu sendiri melahirkan setidaknya 12 doktor (8 laki-laki, 4 perempuan), 82 master (58 laki-laki, 24 perempuan), 75 pustakawan (49 laki-laki, 26 perempuan), dan sekarang Proyek Penelitian Sosial antara UIN Yogyakarta-Jakarta dengan McGill melibatkan lebih banyak staf perempuan (Jabali dan Jamhari, 2002:25–27). Sejak pertengahan 1990-an lebih banyak dosen dan lulusan perempuan UIN yang berhasil mendapatkan beasiswa untuk mengejar pendidikan pascasarjana di universitas-universitas luar negeri di Australia, Eropa, Timur Tengah, dan Amerika Utara.

Staf pengajar lulusan luar negeri memperkenalkan pendekatan baru dan kritis dalam kajian Islam di lingkungan UIN, termasuk pendekatan-pendekatan yang berkembang dalam keilmuan feminisme (Jabali dan Jamhari, 2002:147). Untuk pembahasan kita di sini, salah satu hasil paling penting dari perkembangan akademis di UIN ini adalah penghargaan terhadap pentingnya pendekatan ajaran-ajaran Islam dari perspektif feminis dan sebaliknya—artinya mempertautkan masalah gender dengan perspektif keagamaan (Aryani, 2004; Dzuharyatin, 2002). Ketika secara akademis beberapa ilmuwan perempuan itu mendapatkan keahlian dan otoritas dalam bidang agama, secara sosial beberapa di antara mereka mulai menceburkankan diri ke dalam persoalan gender di masyarakat dengan cara berpartisipasi dalam beberapa organisasi perempuan. Banyak lulusan dan dosen UIN yang merupakan aktivis Nasyiah, Fatayat NU, 'Aisyiyah, Muslimat NU, Pemudi Persis, dan juga di LSM-LSM yang terlibat dengan persoalan mengenai perempuan, seperti Yayasan Annisa Swasti (disingkat Yasanti), Rifka Annisa Women's Crisis Centre, Cut Nyak Dien, Rahima, dan Puan Amal Hayati.

Beberapa lulusan UIN berhasil memberikan sumbangsih yang luar biasa kepada pertumbuhan feminisme Islam dalam tataran akademis dan aktivisme sosial. Siti Ruhaini Dzuhayatin merupakan contoh yang luar biasa dari seorang ilmuwan perempuan yang menunjukkan perhatiannya terhadap Islam dan masalah gender melalui usaha yang tak tanggung-tanggung dalam ranah akademis dan aktivisme sosial sejak awal 1990-an. Sambil mengajar di Fakultas Syariah dan mengepalai Pusat Studi Wanita UIN Yogyakarta, Dzuhayatin memegang gelar master dari Universitas Monash dan gelar doktor dari UGM, salah satu pendiri Rifka Annisa Women's Crisis Centre di Yogyakarta, sempat menjadi anggota Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah, dan anggota dewan International Centre for Islam and Pluralism. Perannya dalam mengendalikan diskusi kontemporer tentang perempuan dan Islam di lingkungan Nasyiah terlihat nyata ketika ia masih menjadi anggota Lembaga Penelitian semi independen Nasyiah pada 1995–

2000—sebagaimana telah dengan singkat disinggung di Bab IV. Terdapat perempuan-perempuan perkasa lainnya yang mengusung perspektif gender dalam meninjau ulang rencana-rencana strategis Nasyyiah pada 1990-an, seperti Siti Noordjannah Djohantini dan Lathifah Iskandar, keduanya ikut terlibat dalam mendirikan Yasanti dan Rifka Annisa Women’s Crisis Centre di Yogyakarta. Akan tetapi, pada awal 1990-an mereka belum mengaitkan masalah gender dengan Islam sesistematis yang dilakukan oleh Dzuhayatin.

Banyak juga lulusan UIN yang pernah memberikan sumbangan yang besar dalam diskusi mengenai perempuan di organisasi perempuan Muslim lainnya dan berbagai LSM. Masruchah, contohnya, aktivis Fatayat NU dan Direktur Yayasan Kesejahteraan Fatayat di Yogyakarta sebelum ditunjuk sebagai Sekretaris Jenderal KPI (Koalisi Perempuan Indonesia) pada 2004. Farhah Ciciek selama beberapa tahun pernah menjabat sebagai Direktur Rahima Centre Training for Information on Islam and Woman’s Rights Issues di Jakarta. Sinta Nuriyah Rahman dan Badriyah Fayumi adalah dua lulusan UIN yang penting dan telah banyak menyumbang terhadap perkembangan feminisme Islam di Indonesia melalui pengumpulan mereka dalam Muslimat NU dan Fatayat NU, dan juga masing-masing dalam LSM Puan Amal Hayati dan Forum Kajian Kitab Kuning di Jakarta. Siti Musdah Mulia berhasil mendirikan sebuah lembaga baru yang disebut Lembaga Kajian Agama dan Gender untuk menjalankan program-program arus utama dalam Depatertemen Urusan Agama.

Sudah tentu, UIN, sebagai lembaga pendidikan formal Islam tertinggi di Indonesia yang menjadi tujuan perempuan Muslim lulusan madrasah dan pesantren, menjadi sumber utama pemberdayaan religius perempuan. Lembaga pendidikan yang dahulu dilihat sebagai lembaga kelas dua jika dibandingkan dengan lembaga pendidikan sekuler yang dikelola oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, sekarang memberikan “peralatan-peralatan” akademis yang penting bagi perempuan untuk dapat bertarung dalam perdebatan tentang permasalahan terkait dengan Islam di tingkat tertinggi di lembaga atau organisasi keagamaan apapun. Berbekal gelar sarjana di bidang kajian Islam dari UIN di tangan mereka, perempuan muda itu terjun di berbagai arena publik seperti universitas-universitas Islam, pengadilan-pengadilan Islam, dan majelis-majelis keagamaan. Perempuan Muslim telah menggunakan pengetahuan mereka mengenai Islam dan ijazah perguruan tinggi untuk memajukan kepentingan gender mereka melalui berbagai sarana yang telah disebutkan sebelumnya. Bagaimana proses ini terjadi dalam Nasyyiah akan dibahas di bagian berikutnya.

Menghadapi Berbagai Masalah yang Dimunculkan oleh Kelompok Feminis Sekuler dan Kiai

Dekade 1980-an merupakan masa yang penting bagi pergeseran keterlibatan Nasyiah dengan agama dan feminisme. Pergerakan perempuan Indonesia dan kebangkitan Islam (Anwar, 1995; Hassan, 1982) memulihkan energi Nasyiah untuk berjuang demi mendapatkan ruang dan menyuarakan gagasan yang berbeda dari gagasan resmi yang didikte oleh rezim Orde Baru. Dengan menjadi bagian dari pergerakan perempuan Indonesia dan pergerakan Islam, Nasyiah dipengaruhi dan diberi dorongan oleh kemunculan dinamika sosial-keagamaan yang baru. Tidak seperti kebanyakan LSM perempuan yang didirikan selama dekade 1980-an dan 1990-an yang menggunakan pendekatan pembangunan dan feminis sekuler untuk menentang gagasan mengenai pembangunan dan gender yang disusun oleh rezim Orde Baru (Mukhtar, 1999), Nasyiah dengan konsisten menempatkan agama sebagai yang utama.

Muktamar Nasyiah ke-6 pada 1985 memberi mandat kepada Ibu Cholifah untuk memimpin Pimpinan Pusat Nasyiah; dan peristiwa ini dapat dianggap sebagai suntikan “darah segar” setelah masa kepemimpinan Ibu Sulistyowati selama sekitar 14 tahun sejak 1971. Ia (Ibu Cholifah) adalah lulusan UIN, dan merekrut perempuan muda untuk mengemban tugas di berbagai posisi dalam Pimpinan Pusat Nasyiah; kebanyakan dari mereka adalah sarjana dan mahasiswi. Tidak seperti sebelumnya yang menerapkan kebijakan yang fokus kepada urusan internal, Ibu Cholifah merasa bahwa Nasyiah sudah siap untuk ambil bagian dalam permasalahan yang dihadapi oleh putri Islam (yang notabene lebih luas) dan untuk membangun hubungan organisasi dengan lembaga lain yang relevan. Selain itu, Nasyiah perlu segera memperbaiki pemahamannya mengenai persoalan perempuan dari perspektif lain, karena di Indonesia ideologi keperempuanan pada saat itu sedang diperdebatkan oleh berbagai kelompok aktor sosial, mulai dari negara hingga LSM-LSM perempuan dan organisasi-organisasi keagamaan.

Menurut Ibu Cholifah, penting bagi Nasyiah untuk mampu dengan tepat merespons tantangan-tantangan yang dihadirkan baik oleh para aktivis feminis sekuler yang menganggap Islam sebagai pihak yang bertanggungjawab atas rendahnya kedudukan perempuan dalam masyarakat, maupun juga tantangan yang datang dari para kiai fundamentalis yang berpendapat bahwa karena perempuan adalah akar dari fitnah maka mereka harus dikendalikan, ditutup [menggunakan *niqab*] dengan rapat, dan disangkremaskan (Shehadeh, 2003:93–94).

Sebagian karena tantangan-tantangan di ataslah Ibu Cholifah membentuk formasi kelompok diskusi intelektual dalam Nasyiah (kelompok yang berbeda dengan kelompok pengajian rutin) yang menjadi salah satu program prioritas selama masa kepemimpinannya dari 1985 hingga 1990 (wawancara dengan Ibu Cholifah, 5-8-2003). Selama masa ini, Nasyiah juga menunjukkan gairah untuk berbagi, memperbaiki, dan memperluas pengetahuannya mengenai persoalan perempuan dengan cara mengorganisir beberapa seminar yang di dalamnya para pakar dari beragam bidang kajian diundang. Beberapa seminar paling penting terkait persoalan perempuan yang diselenggarakan oleh Nasyiah pada 1985–1990 adalah “Perempuan dan Kepemimpinan dalam Perspektif Islam”, “Perempuan Muslim dan Tantangan Modernisme”, “Mencegah Kenakalan Remaja”, “Nasyiah dan Penanaman Akhlak Mulia bagi Generasi Muda” (Pimpinan Pusat Nasyiatul ‘Aisyiyah, 1990:13–35).

Beberapa persoalan keagamaan yang diperhatikan oleh Nasyiah sejak akhir 1980-an adalah masalah kerudung, lembaga pernikahan, dan nilai moral dari perzinahan (hubungan seksual sebelum dan di luar pernikahan). Menurut Ibu Cholifah, beberapa feminis di Indonesia menganggap bahwa kerudung adalah bukti nyata betapa Islam merendahkan perempuan, menganggap kerudung sebagai sumber kekacauan sosial, menarik kejahatan, simbol ketidakmampuan perempuan bergelut dalam urusan publik, dan tiadanya hak yang dimiliki perempuan. Pandangan sepihak mengenai sifat-sifat perempuan tersebut tidak hanya dipegang oleh kaum feminis non-Muslim, namun juga oleh beberapa kiai di beberapa penjuruan Dunia Muslim (Kazemzadeh, 2002; Doumato, 2003; Shehadeh, 2003).¹¹ Menurut Ibu Cholifah, penting bagi Nasyiah sebagai organisasi putri Islam untuk menjernihkan permasalahan tersebut satu per satu, mulai dengan konsep kerudung dalam Islam. Ia menjelaskan:

Saya pikir, gagasan yang mengaitkan kerudung dengan keterbelakangan perempuan sudah menyebar sejak lama. Saya diperolok karena mengenakan kerudung ketika saya masih remaja pada 1960-an. Namun, pada akhir 1980-an, nada tuduhannya menjadi agak berbeda, lebih sistematis dan ilmiah, jadi saya pikir Nasyiah harus menanggapi dengan cara yang sama. Nasyiah

¹¹ Permasalahan pemakaian kerudung atau tutup kepala bagi perempuan Muslim sudah lama diperdebatkan. Namun demikian, intensitas perdebatan dan argumen yang pro dan kontra berbeda dari waktu ke waktu. Di Indonesia perdebatan mengenai permasalahan itu dimulai pada abad XX ketika kaum Muslim reformis mulai mendorong perempuan untuk mengenakan tudung di depan umum, lihat Sally Jane White (2004) dan Cora Vreede-De Stuers (1960).

selalu mendorong anggotanya untuk mengenakan kerudung, dan hal itu tidak membawa kemudaratn bagi kami. Kerudung tidak membatasi kami dalam berbuat apapun yang kami ingin lakukan. Tuduhan mereka terhadap kerudung tidaklah benar, dan Nasyiah ingin menanggapi dengan tepat. Namun kemudian saya menyadari bahwa kami belum benar-benar terlatih dalam perdebatan intelektual. Nasyiah kurang memiliki kemampuan dalam hal itu. Sebagian, atas alasan itulah, saya merekrut banyak mahasiswi dan sarjana untuk duduk di Pimpinan Pusat Nasyiah, dan memprakarsai pendirian kelompok-kelompok diskusi (wawancara dengan Ibu Cholifah, 5-8-2003).

Nasyiah selalu sangat menghargai usaha perempuan dalam menutupi aurat mereka. Alasan utama yang ditekankan oleh Nasyiah adalah karena Islam mendorong perempuan untuk menutupi aurat mereka (tubuh dan rambut) sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an surat an-Nur ayat 31 dan surat al-Ahzab ayat 59,¹² namun pada saat itu Nasyiah belum mengharuskan para anggotanya untuk berbuat demikian. Meski Nasyiah menekankan pentingnya nilai kerudung, namun ia tidak menerapkan hukuman bagi para anggota yang tidak mengenakan *kudung*, hal itu dibuktikan dengan kenyataan bahwa pada saat itu banyak anggota Nasyiah tidak mengenakan kerudung (lihat Lampiran D). Praktik ini sangat berbeda dengan praktik yang diadopsi oleh Muslim fundamentalis yang mendiami bagian lain di Dunia Islam. Misalnya, rezim Khomeini di Iran menggunakan perangkat disipliner untuk mengendalikan etika busana perempuan.¹³ Mirip dengan kebiasaan organisasi lainnya, Nasyiah mengandalkan penilaian dan keinginan pribadi ketimbang sanksi organisasi berkenaan dengan etika busana para anggotanya. Kelihatannya serangan atau hinaan yang dilancarkan oleh beberapa feminis sekuler terhadap perempuan berkerudung pada akhirnya hanya akan memperkuat kesungguhan beberapa perempuan Muslim untuk tetap mengenakan kerudung, karena kerudung memang jelas menjadi simbol identitas seorang Muslim.

¹² An-Nur ayat 31 berbunyi "Katakanlah kepada wanita yang beriman: 'hendaklah mereka menahan pandangannya dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya...'" Ayat 30 berbunyi "Katakanlah kepada laki-laki yang beriman: 'hendaklah mereka menahan pandangannya dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka...'" Jelas bahwa aturan untuk menjaga kesucian bukan hanya ditujukan untuk perempuan, namun juga untuk laki-laki.

¹³ Pada Maret 1979 Khomeini mengeluarkan perintah yang mengharuskan perempuan untuk mengenakan kerudung sebagaimana yang dikutip dalam Shehadeh (2003:88) yang mengatakan bahwa, "Toko-toko, restoran-restoran, bioskop-bioskop, dan area-area publik lainnya, termasuk kantor, diperintahkan untuk tidak menerima atau melayani perempuan yang tidak berkerudung. Pembangkangan secara terbuka terhadap perintah ini akan segera dihukum dengan 74 cambukan tanpa tindakan pengadilan, pelanggaran tersebut tidak membutuhkan bukti."

Terlepas dari himbauan Nasyiah kepada para anggotanya untuk menjalankan perintah agama, dari hari ke hari muncul berbagai macam motif yang mendorong mengapa para anggota Nasyiah mengenakan kerudung: dari ketaatan terhadap agama, menyesuaikan diri dengan lingkungan sosial, demi menyenangkan orang tua dan rekan, dan demi mendapat pekerjaan di lingkungan Muhammadiyah atau lembaga Islam.¹⁴ Pengamatan dan penelitian saya terhadap foto-foto tentang kegiatan Nasyiah menunjukkan bahwa gaya pakaian dan kerudung yang dikenakan oleh para aktivis Nasyiah memang berbeda dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lain. Hal itu akan lebih lanjut saya bahas di bab berikutnya. Umumnya, tudung yang umum dikenakan oleh para anggota Nasyiah sebelum 1990-an adalah kerudung dan selendang kecil yang hanya menutupi rambut, dan tidak menutupi leher. Di tahun-tahun belakangan ini, sebagian karena kebangkitan pergerakan atau busana Islam di pasar atau faktor-faktor lainnya, jilbab (selendang yang lebih besar dan sepenuhnya menutupi rambut dan leher) menjadi lebih populer di kalangan perempuan muda, termasuk anggota-anggota Nasyiah. Jilbab menjadi bagian dari pakaian keseharian mereka, sebagaimana yang diperlihatkan di Lampiran D.

Inisiatif Ibu Cholifah dalam mendorong para anggota Nasyiah untuk mendalami bidang intelektual kemudian dikembangkan oleh para penerusnya. Pada 1990, sesaat setelah Siti Noordjannah Djohantini terpilih sebagai Ketua Pimpinan Pusat Nasyiah, ia membagi pengalamannya dalam mengelola LSM Yasanti dengan koleganya di Nasyiah. Sebagai lulusan jurusan manajemen ia juga memperkenalkan pendekatan-pendekatan baru dalam struktur dan administrasi organisatoris. Karena di satu sisi ia telah mengenal atmosfer dalam Nasyiah dan keadaan para anggota di tingkatan akar rumput, dan di sisi lain memahami kebutuhan untuk mengembangkan keterlibatan Nasyiah dalam dunia intelektual untuk menanggapi tantangan-tantangan yang datang belakangan ini sebagai kebutuhan yang mendesak bagi Nasyiah. Ia mengusulkan pendirian lembaga semi independen yang di dalamnya anggota Nasyiah dapat mendiskusikan permasalahan-permasalahan penting secara kritis tanpa perlu khawatir atas reaksi dari anggota-anggota biasa (wawancara dengan Diah Siti Nuraini, 19-8-2003).

Ketika mendiskusikan aspek-aspek teknis tentang pendirian sebuah yayasan semi independen dalam Nasyiah yang dapat memengaruhi susunan organisasi, Djohantini mengundang beberapa anggota Nasyiah dari berbagai

¹⁴ Wawancara dengan sejumlah anggota Nasyiah yang tidak ingin disebutkan namanya.

macam latar belakang keilmuan yang semuanya memiliki minat yang kuat dalam membahas persoalan gender dalam Islam secara kritis untuk membentuk sebuah kelompok informal dengan nama *Kelompok Diskusi dan Dialog*. Beberapa dari mereka adalah anggota dan direktur Pusat Studi Wanita di UIN, Universitas Islam Indonesia, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, dan Universitas Sarjana Wiyata, yang semuanya terletak di Yogyakarta. Kelompok ini mengadakan beberapa diskusi intensif dan mengundang para pakar dari luar Nasyiah. Melalui kelompok diskusi ini, Nasyiah menjadi terbuka terhadap pemikiran feminis dari berbagai akademisi dengan cara yang lebih sistematis. Terkadang beberapa tokoh penting dari Muhammadiyah seperti Amien Rais, Syafii Maarif, Amin Abdullah—belakangan juga Ahmad Azhar Basyir dan Hamim Ilyas—diundang untuk berbicara dan memahami perhatian Nasyiah kepada wacana gender dari perspektif Islam (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1992c). Melalui komunikasi-komunikasi informal itu komitmen Nasyiah untuk meninjau ulang wacana perempuan dari perspektif Islam dan sebaliknya disampaikan ke Muhammadiyah. Beberapa tokoh Muhammadiyah seperti Syafii Maarif dan Amin Abdullah menanggapi isyarat subtil Nasyiah dengan positif. Dengan demikian, ketika Amin Abdullah ditunjuk untuk memimpin Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah pada 1995, ia memasukkan wacana gender dalam agenda majelis dan mengundang Siti Ruhaini Dzhuhayatin dan Ibu Siti Chamamah dari 'Aisyiyah untuk menjadi anggota Majelis Tarjih.

Usulan Djohantini diterima dalam Muktamar Nasyiah ke-8 di Banda Aceh pada 1995. Penerusnya, Diah Siti Nuraini melaksanakan keputusan itu dan Lembaga Penelitian dan Pengembangan Sumber Daya Perempuan Nasyiah didirikan. Djohantini ditunjuk sebagai direktur pertama, dan ia memimpin Nasyiah dalam usaha pengembangan mental yang baru. Melalui lembaga penelitian ini, Nasyiah mulai merenungkan secara lebih serius kebiasaan-kebiasaan tertentu yang berlaku dalam organisasi: pertanyaan-pertanyaan yang mengandung unsur-unsur *apa, kenapa, dan bagaimana* secara kritis dilayangkan terhadap permasalahan etika berbusana, kepemimpinan perempuan, partisipasi politik, hak asasi perempuan dalam pernikahan, dan pergerakan kaum feminis sekuler belakangan. Kemudian pada 2000, Trias Setiawati dalam kapasitasnya sebagai ketua umum, memerintahkan semua pimpinan Nasyiah di tingkat daerah dan wilayah untuk mendirikan pusat penelitian mereka masing-masing.

Lembaga-lembaga penelitian itu di banyak kesempatan dan tempat berperan sebagai *think-tank* bagi para anggota pimpinan Nasyiah di masing-masing tingkatan, khususnya dalam rangka memperkenalkan

gagasan-gagasan feminisme dan analisis gender. Pada 2001, Lembaga Penelitian Pimpinan Pusat Nasyiah dengan bekerjasama dengan Pusat Studi Wanita UIN Yogyakarta dan Yayasan Alifah milik IPM mengundang beberapa feminis Muslim yang ternama dari luar negeri, yaitu Ashgar Ali Engineer dari Mumbai (India)¹⁵ dan Zainah Anwar dari Malaysia,¹⁶ untuk memberikan kuliah mengenai Islam dan permasalahan mengenai perempuan dan berdiskusi dengan para kaum muda Muslim di Yogyakarta. Dengan demikian Nasyiah telah memprakarsai pendirian hubungan langsung dengan feminis Muslim lainnya dari luar negeri. Para ilmuwan Muslim Indonesia yang terpendang yang mengkampanyekan perspektif feminis seperti Siti Ruhaini, Alimatul Qibtiyah, Nasaruddin Umar, Chamim Ilyas, dan Wawan Gunawan, semuanya merupakan dosen di UIN, pernah memberikan kuliah di lembaga penelitian Nasyiah dan berdialog dengan para anggota Nasyiah (wawancara dengan Dewi A. Suryani, 5-8-2003).

Dalam banyak hal, lembaga penelitian Nasyiah juga berfungsi layaknya kelompok kajian atau diskusi yang didirikan oleh mahasiswa-mahasiswi universitas untuk mengartikulasikan visi politik mereka—setelah sebelumnya gerak-gerik mereka sangat mendalam keterlibatannya dengan politik di kampus masing-masing sempat dilarang oleh pemerintah pada awal 1980-an. Banyak LSM yang muncul pada 1990-an mengajukan cara-cara alternatif dalam melihat problema sosial dengan cara yang berbeda dari yang “disarankan” oleh pemerintah; LSM-LSM itu kebanyakan berasal dari kelompok-kelompok kajian atau diskusi itu (Aspinall, 1995). Dengan cara yang sama, menurut Faida Azuz, juga melalui lembaga penelitian itulah banyak pendekatan dan kebijakan Nasyiah tentang hal agama dan perempuan dikembangkan sebelum pada akhirnya diperkenalkan kepada khalayak luas (yaitu para pemimpin dan anggota Nasyiah di masing-masing tingkatan). Pun berbagai tanggapan terhadap tantangan dari kaum feminis sekuler sering kali diartikulasikan oleh lembaga penelitian (wawancara dengan Faida Azuz, 18-9-2003).

Terkait masalah pernikahan dan moralitas pribadi atau perzinahan, Nasyiah tidak mengikuti jalan yang sama seperti yang diambil oleh beberapa kaum feminis sosial, radikal, atau liberal yang menganggap bahwa pernikahan

¹⁵ Buku-bukunya tentang hak-hak asasi perempuan dalam Islam (2004; 2000) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan menjadi buku-buku yang dibaca oleh khalayak luas.

¹⁶ Zainah Anwar adalah direktur sebuah LSM feminis yang bemarkas di Kuala Lumpur, Malaysia yang disebut Sisters in Islam (SIS). Organisasi itu telah menghasilkan sejumlah buku yang membahas kembali masalah agama dan perempuan. Untuk informasi lebih lanjut mengenai SIS, lihat Rebecca Foley (2001).

heteroseksual adalah ladang subur bagi ketertindasan perempuan (Evans, 1995). Nasyiah senantiasa berpegang pada *akhlaqul karimah* dan sangat menjunjung tinggi nilai itu. Karenanya, Nasyiah menentang dalil bahwa perempuan, seperti halnya laki-laki, harus dibebaskan dari stigma (atau cap) moral dan sosial apapun sehingga dapat sesukanya berzina. Nasyiah justru menekankan arti penting pernikahan dan berusaha keras agar pranata itu dapat berfungsi dengan tepat. Nasyiah sadar bahwa banyak sekali perempuan yang menerima pelakuan buruk dalam kehidupan berumah tangga; tetapi, menghindari pernikahan bukanlah solusi yang baik. Orang-orang yang terlibat dalam persiapan pernikahan menurut syariah—yaitu pengantin laki-laki dan perempuan, wali, dan saksi—harus melaksanakan tugas-tugas dan menjalankan hak-hak mereka sebagaimana yang telah digariskan dalam Al-Qur'an dan sunah. Ketimbang menghilangkan pranata pernikahan, Nasyiah lebih memilih untuk memperbaiki pranata itu dan peran-perannya.

Poligami selalu menjadi ajaran yang tidak mudah bagi Muslim, dan praktiknya di Indonesia sudah diperdebatkan sejak masa kolonial (White, 2004; Hooker, 2003; Nasution, 2002). Sejak 1960-an, 1970-an hingga kini pun pendirian Nasyiah dalam masalah ini tidak banyak berubah, yakni bahwa monogami adalah praktik ideal dalam Islam, dan poligami harus dicegah. Dengan demikian, Nasyiah lebih memilih untuk merevolusi budaya demi mengubah persepsi khalayak mengenai poligami dalam Islam ketimbang sama sekali melarangnya melalui reformasi hukum—sebagaimana yang sebelumnya pernah diajukan oleh Perwari dan organisasi-organisasi dan politisi nasionalis (Nasution, 2002).

Rahmawati, mantan Sekretaris Jendral Nasyiah (2000–2004) menjelaskan argumen Nasyiah sebagai berikut:

Nasyiah selalu merupakan sebuah organisasi dakwah, meski ia mulai aktif mengurus persoalan perempuan dalam tahun-tahun belakangan ini. Nasyiah sadar pentingnya menangani masalah keagamaan yang memiliki dampak sosial yang luas. Nasyiah harus memerhatikan dan mengelola antara mendorong pemenuhan hak-hak individu manusia dan menjaga kesatuan sosial, solidaritas dan harmoni masyarakat Indonesia. Kita tidak dapat menikmati hak kita jika kita hidup di tengah sebuah lingkungan yang kacau; dan ketika kita berbicara mengenai hak kita maka kita berbicara pula tentang hak orang lain, dan tentu saja juga kewajiban kita. Harus ada perhatian yang seimbang. Beberapa LSM perempuan menekankan perjuangan hak-hak individu.

Sehubungan dengan masalah poligami, Nasyiah mempertimbangkan bahwa penting bagi kita untuk menggalakkan transformasi budaya dan merubah persepsi berkenaan dengan masalah tersebut. Dengan begitu kami memberikan perhatian dan memberikan pendidikan massa dan meningkatkan kesadaran

masyarakat mengenai pelanggaran, kefatalan, dan perlakuan tidak adil dalam pernikahan—tidak hanya dalam pernikahan poligami—, dan bagaimana cara mencegah dan mengatasi problema-problema itu. Memaksakan pelarangan [poligami] melalui langkah hukum secara sekaligus tidak akan efektif, dan akan menciptakan gelombang kontroversi massal yang berkepanjangan yang kadangkala menjadi kontraproduktif terhadap usaha-usaha dalam mencapai tujuan kami (wawancara dengan Rahmawati, 9-3-2005).

Sebuah contoh pengimplementasian pendidikan budaya untuk mengurangi praktik poligami diberikan oleh Faida Azuz dan Tuty Suciati. Mereka menginformasikan tentang sebuah kasus di Makassar, yaitu ketika beberapa tahun lalu seorang anggota Nasyah di cabang lokal setuju untuk dipersunting sebagai istri kedua dari seorang mubalig terkenal di Sulawesi. Ketika ia berkonsultasi dengan rekan-rekannya sesama anggota Nasyah mengenai persetujuannya untuk menjadi istri kedua, mereka (para rekan perempuan yang bersangkutan) tidak semuanya setuju dengan pilihannya. Akhirnya, ketika ia dan suaminya mengadakan pesta pernikahan, tidak ada anggota Nasyah di Makassar yang memberikan ucapan selamat kepada pernikahan mereka. Lebih buruk lagi, setelah pernikahan—baik Nasyah atau Muhammadiyah—tidak ada satu pun yang mengundang sang mubalig (suami perempuan yang bersangkutan) untuk memberikan ceramah lagi. Sang perempuan malah didaftarhitamkan oleh Nasyah karena ia dilihat telah memberikan contoh yang buruk dengan melaksanakan pernikahan poligami tanpa alasan yang valid yang dapat diterima oleh organisasi. Secara organisatoris, Nasyah tidak menerapkan sanksi terhadap perempuan tersebut, namun adalah para anggota Nasyah sendiri yang menunjukkan penolakan mereka, seperti dengan cara tidak mengundangnya untuk berpartisipasi dalam aktivitas organisasi atau tidak menerjunkannya untuk mengemban tugas-tugas yang penting. Kemudian, pasangan itu pindah dari Makassar ke pulau lain karena mereka merasa terisolir akibat pernikahan poligami yang mereka lakukan. Sejak saat itu, tidak ada lagi anggota Nasyah yang tertarik untuk berpoligami (wawancara dengan Faida Azuz dan Tuty Suciati, 18-9-2003).

Kaum feminis kontemporer di Indonesia kembali berusaha mengadopsi pendekatan politik dan hukum dalam menghilangkan praktik-praktik pernikahan poligami. Kasus tentang beberapa ilmuwan feminis yang berafiliasi dengan Kelompok Kerja Pengarusutamaan Gender di Departemen Agama yang dipimpin oleh Siti Musdah Mulia adalah contoh baru-baru ini. Kelompok kerja itu berupaya memberikan sebuah rancangan hukum tandingan (*counter legal draft*) yang merevisi pandangan-

pandangan yang diutarakan dalam Kompilasi Hukum Islam 1991 (KHI), khususnya dalam hal-ihwal pernikahan untuk menghalangi KHI agar tidak dijadikan hukum positif. Rancangan hukum tandingan mengajukan beberapa susunan mengenai beberapa permasalahan pernikahan yang krusial: pelarangan total atas poligami, kemungkinan perempuan menikah tanpa adanya izin atau kehadiran wali mereka, pernikahan berdasar pada kontrak sementara, dan pernikahan beda agama. Akan tetapi, sebelum secara intensif dan ekstensif diteliti oleh khalayak luas, dua lembaga Islam terpenting di Indonesia (yaitu Kementerian Agama dan MUI) menolak usulan tersebut (*Kompas*, 11-10-2004; *Sinar Harapan*, 19-2-2005).

Menanggapi keinginan pemerintah untuk melegalkan KHI dan kasus rancangan hukum tandingan, Nasyiah meminta agar pemerintah mengundang elemen-elemen warga Muslim dan organisasi Muslim untuk ikut berpartisipasi dalam pembuatan keputusan, dan selain itu Nasyiah juga menuntut agar perspektif gender dapat digunakan dalam proses perevisian dokumen KHI (Pimpinan Pusat Nasyyiatul 'Aisyiyah, 2004a). Lebih lanjut Rahmawati mengatakan:

Nasyiah, kendati ketidaksetujuannya terhadap beberapa hal yang diusulkan oleh Kelompok Kerja, kecewa atas penolakan rancangan hukum tandingan oleh Menteri Agama, A. Maftuh Basuni. Kelompok Kerja itu faktanya berasal dari kementerian, dengan demikian pastilah ada semacam miskomunikasi dalam departemen. Saya menduga mengapa rancangan ini dengan cepatnya ditolak adalah karena rancangan ini belum didiskusikan dengan pemimpin, ulama, atau organisasi Muslim berpengaruh lainnya. Namun saya pikir penting bagi kita, sebelum membuat keputusan, untuk membaca dengan hati-hati apa yang dikatakan oleh KHI, lalu membandingkan isinya dengan isi rancangan hukum tandingan, dan mempelajari mengapa rancangan hukum tandingan menginginkan beberapa revisi, apa argumennya. Rancangan hukum tandingan menuntut agar pernikahan sementara harus disahkan, karena menurut penelitian yang dilakukan oleh Kelompok Kerja, banyak pernikahan sementara yang dilakukan “di bawah tangan” (siri—secara rahasia) dan perempuan tidak diuntungkan oleh hal itu; mereka kehilangan hak atas mahar dan nafkah, dan hak anak mereka atas warisan pun diabaikan (wawancara dengan Rahmawati, 9-3-2005).

Kecenderungan Nasyiah memilih pendekatan evolusioner budaya kembali muncul dalam membicarakan permasalahan mengenai apakah perempuan dapat menikah tanpa izin dan kehadiran wali mereka. Daripada mendorong pengesahan pranata semacam itu—sebagaimana yang diajukan oleh Kelompok Kerja, Nasyiah justru menuntut agar seorang wali menjalankan perannya dengan tepat, yaitu sang wali memastikan

bahwa perempuan yang di bawah kewaliannya aman dan terlindungi dari kekerasan dalam langkahnya menuju pernikahan dan kehidupannya setelah itu. Seorang wali tidak boleh menyalahgunakan kuasa kewaliannya dengan cara memaksa seorang perempuan menikahi lelaki yang tidak ingin ia nikahi, atau mencegah seorang perempuan untuk menikah dengan laki-laki yang ia sukai tanpa alasan-alasan yang benar.

Solusi atas kasus perzinahan adalah tidak dengan menghilangkan stigma (atau cap) tidak bermoral dari perempuan, namun dengan menerapkan stigma yang sama terhadap laki-laki, yaitu dengan mencap laki-laki pezina sebagai seseorang yang tercela dan berdosa dan tidak boleh ditolerir. Aborsi akibat kehamilan yang tidak diinginkan sebagai akibat dari perzinahan atau hubungan seksual haram tidak direkomendasikan, kecuali jika kehamilan itu membahayakan nyawa perempuan yang bersangkutan atau embrionya telah secara medis terdeteksi membawa gen yang cacat atau rusak. Nasyiah tidak menganggap aborsi sebagai metode kontraseptif untuk mengendalikan kelahiran yang secara moral dapat dibenarkan. Umumnya, Nasyiah tidak secara intensif mendiskusikan masalah aborsi. Salah satu penjelasan yang dapat diajukan adalah bahwa aborsi—sama halnya dengan kasus poligami—bukanlah isu yang dianggap penting dalam organisasi atau di mata para anggotanya, karena hal itu jarang sekali dirasakan oleh anggota Nasyiah. Alasan lain mungkin karena kehati-hatian Nasyiah dalam berurusan dengan permasalahan peka ini karena hal ini menyangkut nyawa orang lain.

Tentang kasus kehamilan akibat pemerkosaan, Nasyiah mengikuti pendapat MUI bahwa aborsi yang aman harus dilakukan demi menjaga kesejahteraan fisik dan spiritual sang korban.¹⁷ Nasyiah menuntut agar pelaku tindak kriminal pemerkosaan diberikan hukuman yang keras karena mereka menyebabkan kerusakan yang besar bagi kehidupan korban.¹⁸ Dengan demikian, untuk mencegah tindak kriminal (atau kekerasan) seksual, Nasyiah meluncurkan berbagai program, mulai dari pengajaran agama yang berhubungan dengan moralitas dan tanggung jawab seksual, lokakarya tentang ketegasan perempuan, dan bahaya alkohol-narkoba bagi kesehatan fisik dan mental perempuan. Menurut Nasyiah, narkoba dan alkohol berpotensi mengakibatkan seseorang menjadi pelaku kejahatan seksual dan kejahatan lainnya (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah 2002, 2003e, 2005b).

Menurut Nasyiah, seksualitas yang haram, seperti perzinahan dan

¹⁷ Fatwa Majelis Ulama Indonesia No 4 Tahun 2005 tentang Aborsi (www.mui.or.id).

¹⁸ Wawancara dengan beberapa pemimpin Nasyiah di tingkat nasional dan lokal. Sayangnya, penulis tidak menemukan dokumen tertulis Nasyiah yang membicarakan langsung mengenai permasalahan aborsi.

pemeriksaan, adalah “hasil karya” dari hawa nafsu dan hal itu harus dikendalikan. Permasalahan-permasalahan semacam itu ditekankan oleh Nasyah dalam Kongres Nasyah pada 1992 sebagaimana yang terkristalkan dalam Keputusan Kongres Nasyah 1992:

Kurangnya internalisasi ajaran Islam dan akhlak di tengah-tengah warga Muslim mengakibatkan maraknya perilaku menyimpang, seperti perzinahan, prostitusi, kekerasan, pemeriksaan, pelecehan pranata pernikahan, pelanggaran etika-etika agama dalam kehidupan sehari-hari mereka sebagai individu, sebagai anggota keluarga, maupun sebagai anggota dari masyarakat yang lebih besar... Gaya hidup yang menggemakan individualisme, materialisme, dan hedonisme mengancam kehidupan beragama dan spiritual masyarakat...

Munculnya fanatisme sempit dalam pemahaman dan praktik ajaran agama telah mengakibatkan persaudarian yang tidak harmonis dan terganggu...

Dorongan untuk melakukan nikah *mut'ah*, siri, dan poligami yang berasal dari kelompok-kelompok Muslim tertentu dilihat oleh Nasyah sebagai tantangan dan harus ditanggapi dengan hati-hati (Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah 1992a:12–13).

Sementara di satu sisi Nasyah menghadapi tantangan dari kaum feminis sekuler, di sisi lain ia juga berhadapan dengan gagasan-gagasan yang disebarkan oleh beberapa kelompok Muslim fundamentalis yang mengaku sebagai pengikut cara hidup Salafiyah.¹⁹ Kelompok-kelompok Muslim itu mendorong anggotanya dan khalayak luas untuk mempraktikkan pernikahan *mut'ah*, siri, dan poligami.²⁰ Nasyah menunjukkan ketidaksepahamannya

¹⁹ Salafi atau Salafiyah adalah istilah dari bahasa Arab yang mengacu kepada masa kehidupan Nabi dan para sahabatnya pada abad VII. Biasanya pergerakan Salafi juga digunakan untuk menunjuk kepada pergerakan fundamentalis Islam; namun pergerakannya sendiri tidaklah tunggal. Setidaknya ada dua pergerakan fundamentalis Islam yang terkenal di Dunia Islam belakangan ini. Fundamentalis jenis *pertama* berupaya menghasilkan sistem sosial seperti yang berlaku di masa Rasulullah. Diyakini bahwa masa itu mencerminkan contoh sejati atau praktik bagaimana Muslim dari semua masa harus menjalankan kehidupan mereka di segala aspek, termasuk melaksanakan pernikahan. Fundamentalis Islam jenis *kedua*, dalam pernyataan Esposito (sebagaimana yang dikutip dalam Shehadeh [2003:2]), dicontohkan oleh mereka yang “tidak berusaha untuk menghidupkan masa lalu, namun berusaha untuk merekonstruksi masyarakat melalui sebuah pembaruan Islam yang di dalamnya asas-asas keislaman diterapkan pada kebutuhan masa kini.” Kelompok Salafi yang didiskusikan dalam bab ini tergolong ke dalam jenis pertama.

²⁰ *Mut'ah* adalah pernikahan sementara yang lama temponya ditentukan berdasarkan pada batas-batas dan syarat tertentu yang ditetapkan oleh laki-laki dan perempuan. Diyakini bahwa pada masa hidupnya, Nabi pernah memperbolehkan praktik pernikahan *mut'ah* selama masa perang di saat laki-laki yang sedang berperang tinggal jauh dari istrinya, sering kali dalam waktu yang lama. Kebanyakan Muslim Sunni menganggap pernikahan itu tidak sah, namun kebanyakan Muslim Syiah percaya bahwa pernikahan *mut'ah* adalah sah (Shehadeh, 2003:85–86). Pernikahan siri adalah pernikahan diam-diam

terhadap mereka yang melakukan jenis-jenis pernikahan seperti di atas dan menyimpulkan bahwa tindakan-tindakan tertentu harus digunakan demi mencegah anggota Nasyiah supaya mereka tidak mengindahkan pandangan sekuler atau Salafi, seperti yang telah dijabarkan dalam pandangan di atas. Dari rekomendasi yang diluluskan dalam kongres jelas terlihat bahwa Nasyiah menentang pandangan kaum feminis yang mencela pranata pernikahan heteroseksual. Dari situ juga dapat dilihat bahwa Nasyiah tidak melihat pernikahan *mut'ah* dan poligami sebagai hal yang baik bagi anggotanya. Karenanya, kongres memberikan mandat kepada Pimpinan Pusat Nasyiah yang kemudian dipimpin oleh Djohantini untuk mengembangkan panduan pelatihan untuk mempersiapkan keluarga sakinah (Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah, 1992b:14).²¹

Sebagai salah satu langkah persiapan untuk mengembangkan sebuah panduan pelatihan untuk membangun keluarga sakinah, sebuah buku yang disebut *Pembinaan Akhlak dalam Keluarga* diterbitkan oleh Nasyiah pada 1992, segera setelah kongres berakhir. Buku itu memuat pandangan Nasyiah tentang beberapa permasalahan dalam pernikahan, seperti hak dan kewajiban perempuan, orientasi seksual dan hubungan seksual, dan juga panduan untuk mencapai akhlak yang paripurna dan keluarga yang bahagia, damai, dan harmonis. Pernikahan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan dilihat oleh Nasyiah sebagai akad untuk memenuhi perintah Allah untuk mengikat hubungan makruf antara keduanya sebagai suami dan istri berdasarkan pada *mawaddah* (cinta) dan *rahmah* (ampunan, rahmat) sebagaimana yang telah digariskan dalam Al-Qur'an surat Ar-Rum ayat 21 dan an-Nisa ayat 19.²² Dalam pernikahan

yang hanya memenuhi syarat minimal yang ditetapkan oleh agama, dan pernikahan itu tidak dilaksanakan berdasarkan prosedur yang ditetapkan oleh hukum positif atau hukum nasional. Pernikahan siri umum dilakukan oleh Muslim di Indonesia ketika untuk alasan tertentu orang tua ingin menikahkan anak mereka namun belum mampu memenuhi ritual yang dibutuhkan. Untuk informasi lebih lanjut mengenai permasalahan ini lihat Blackburn dan Sharon (1997) dan Nasution (2002).

²¹ Konsep keluarga sakinah yang diajukan oleh 'Aisyiyah dalam Mukhtamar 'Aisyiyah pada 1985 dan kemudian sebuah naskah yang berjudul Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah disajikan pada konferensi nasional Majelis Tarjih pada 1989. Setelah serangkaian revisi dan perbaikan konsep, program membangun keluarga sakinah berdasarkan pada konsep yang telah direvisi akhirnya disetujui dan dijadikan program nasional bagi semua organisasi dalam lingkup Muhammadiyah, termasuk Nasyiah. Dalam hal ini, Nasyiah berada dalam jalur yang sama dengan 'Aisyiyah (Pimpinan Pusat Aisyiyah 1994:i-ii, vii; 2000); lihat juga penelitian Jennifer Bright mengenai permasalahan ini (1999).

²² Surat Ar-Rum ayat 21: "... dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya

semacam itulah pasangan suami istri seharusnya menikmati kenikmatan hubungan seksual, dan membesarkan anak untuk menjadi Muslim yang baik. Berikut ini adalah beberapa sifat berdasar nilai-nilai Qur’ani yang ditekankan oleh Nasyah untuk diterapkan oleh semua anggota keluarga sehingga kesakinahan dapat tercapai:

1. Melaksanakan ibadah, termasuk membaca Al-Qur’an.
2. Menerapkan musyawarah dalam membuat keputusan untuk urusan yang berhubungan dengan anak, menggunakan uang, pembagian kerja, dan pendidikan.
3. Orang tua harus menjadi teladan yang baik bagi anak mereka, dan memperlakukan anak mereka dengan hormat, cinta, keadilan, dan penghargaan. Anak dilihat sebagai *amanat* dan *cobaan* dari Allah.
4. Anak menghargai dan mencintai orang tua mereka, saudara kandung, dan saudara lainnya; dan seorang ibu memiliki hak dalam hal ini tiga kali lipat lebih banyak dari sang ayah.
5. Semua anggota keluarga harus menjaga kehormatan mereka, dan menjauhi diri dari hal-hal yang haram menurut aturan agama dan sosial, seperti berzina dan mendapatkan pendapatan yang haram, misalnya dari korupsi, judi, mencuri, dan bisnis yang curang.
6. Mereka harus bersikap murah hati, jujur, amanah, sopan, bertanggungjawab, sabar, menghindari amarah yang berlebihan, tabah, penuh pengabdian, disiplin, dan bekerja keras.
7. Mereka harus menghindari kesombongan, kemunafikan, riya, kecemburuan, dan keserakahan (Pimpinan Pusat Nasyyatul ‘Aisyiyah, 1992b).

Pelatihan keluarga sakinah dirancang oleh Departemen Kesejahteraan dalam Nasyyah dan ditujukan kepada perempuan dan laki-laki muda yang belum menikah. Panduan pelatihan mencakup berbagai macam subjek seperti pernikahan menurut Islam (sebagaimana yang dipahami oleh Nasyyah), masalah psikologis dalam kedewasaan dan pernikahan, komunikasi, pendidikan seks, dan kesehatan reproduksi, juga ekonomi rumah tangga dan manajemen (Pimpinan

pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.” Surat an-Nisa ayat 19: “Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak”.

Pusat Nasyiatul Aisyiyah, 1996a:5–6). Pelatihan membangun keluarga sakinah sendiri mulai diimplementasikan secara nasional setelah Mukhtamar Nasyiah 1995. Pelatihan itu merupakan salah satu inisiatif Nasyiah yang paling proaktif dalam merespons permasalahan terkait keluarga dan perempuan yang pada saat itu sedang marak. Dengan melibatkan laki-laki muda dalam pelatihan Nasyiah maka diharapkan suara dan keprihatian perempuan dapat didengar dan diresapi oleh laki-laki. Meski Pemuda Muhammadiyah tidak terlalu berminat mengangkat permasalahan serupa, namun ia tetap mendukung program-program “saudari”nya dengan mengirimkan para aggotanya untuk berpartisipasi dalam sesi pelatihan Nasyiah.²³

Pimpinan Pusat Nasyiah periode 2004–2008 juga mencurahkan usahanya untuk menyebarkan program pembangunan keluarga sakinah. Nasyiah sekarang menekankan pada pemberantasan kekerasan dalam rumah tangga karena sebagai organisasi ia menganggap bahwa kesatuan keluarga adalah pondasi yang paling penting untuk implementasi dan internalisasi nilai-nilai keadilan gender. Dengan demikian pada awal 2005, Pimpinan Pusat Nasyiah meluncurkan sebuah kampanye nasional pemberantasan kekerasan dalam rumah tangga (Pimpinan Pusat Nasyiatul ‘Aisyiyah, 2005b). Volume kampanye Keluarga Berencana yang dilancarkan oleh Nasyiah dalam beberapa tahun belakangan semakin meningkat sebagai respons terhadap meningkatnya jumlah perceraian dan menurunnya penghargaan terhadap pranata pernikahan secara umum di kalangan perempuan muda Muslim di Indonesia.

Tidak seperti di masa-masa sebelumnya—yaitu ketika Nasyiah banyak bergantung kepada putusan Majelis Tarjih mengenai agama dan perempuan—, jelas bahwa pada awal 1990-an Nasyiah sudah mulai berupaya menafsirkan permasalahan-permasalahan tersebut secara mandiri. Akan tetapi, Nasyiah merasakan bahwa suaranya sebagai sebuah organisasi perempuan belumlah berpengaruh dan diterima oleh khalayak Muslim Indonesia jika dibandingkan dengan organisasi ayahnya, Muhammadiyah. Oleh karenanya, penting bagi Nasyiah untuk meyakinkan Muhammadiyah dan menjadikannya partner dalam pengarusutamaan perspektif gender dalam fatwa-fatwa keagamaan. Sebagaimana yang telah disebutkan dalam Bab IV, buah dari investasi Nasyiah dalam mengomunikasikan perhatiannya terhadap persoalan gender dalam Islam pada akhirnya dipanen pada 1995, ketika Muhammadiyah setuju untuk mengubah nama Majelis Tarjih (menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam), dan sejak itu menunjuk beberapa aktivis Nasyiah, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Isti’anah, dan Evi Sofia Inayati, untuk menjabat dalam Majelis Tarjih.

²³ Wawancara dengan anggota Nasyiah dan pengamatan penulis.

Menuntut Ruang dan Pengarusutamaan Gender dalam Muhammadiyah

Nasyiah senang karena dirinya memiliki perwakilan dalam Majelis Tarjih. Menempatkan perwakilan perempuan untuk menyuarakan suaranya dalam Muhammadiyah merupakan suatu pencapaian strategis bagi Nasyiah karena hal ini akan membuka pintu bagi keterlibatan organisasi Nasyiah. Perhatian Nasyiah tentang kepentingan gender perempuan muda dapat merangkul audiens yang lebih besar dan akan diakui secara formal dalam deretan organisasi dalam keluarga Muhammadiyah. Namun demikian, sebetulnya ada beberapa saluran resmi di mana Nasyiah dapat mengomunikasikan dengan Muhammadiyah, seperti melalui Majelis Pengembangan Kader dan konferensi-konferensi Muhammadiyah. Namun demikian, kesempatan-kesempatan itu tidak dapat digunakan dengan baik oleh Nasyiah untuk menempatkan masalah gender dalam agenda Muhammadiyah, karena fokusnya berbeda.

Majelis Tarjih menempati kedudukan yang istimewa dalam Muhammadiyah.²⁴ Pendirian Muhammadiyah dalam persoalan keagamaan mulai dari shalat, pernikahan, dan kepemimpinan perempuan dalam politik hingga pembuahan *in-vitro*,²⁵ diputuskan oleh Majelis Tarjih. Meski Majelis Tarjih berulang kali menyatakan bahwa fatwanya tidak mengikat para anggota Muhammadiyah untuk melaksanakannya dengan ketat, namun kebanyakan anggota dan simpatisan Muhammadiyah tetap berusaha mengikuti fatwa Majelis Tarjih. Apapun fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Tarjih pasti memiliki dampak nasional. Pada dekade-dekade terdahulu, organisasi sayap perempuan Muhammadiyah, yaitu 'Aisyiyah dan khususnya Nasyiah (sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibu Sulistyowati), selalu mengacu kepada fatwa Majelis Tarjih dalam menghadapi segala permasalahan agama yang mereka jumpai karena "kami tidak memiliki pengetahuan agama dan kapasitas yang cukup untuk membuat keputusan sendiri, sehingga kami hanya mengikuti apa yang dikatakan Majelis Tarjih mengenai permasalahan yang kami hadapi" (wawancara dengan Ibu Sulistyowati, 6-8-2003).

Majelis Tarjih didirikan pada 1927 untuk menanggapi permintaan dari masyarakat Muslim yang membutuhkan pertimbangan keagamaan dengan kepastian yang jelas. Sebagai sebuah pergerakan pembaruan Islam pada awal abad XX, Muhammadiyah sering kali mengutarakan pendapat yang berbeda dari yang dipegang oleh tradisional Muslim terkait dengan

²⁴ Dalam Nahdlatul Ulama majelis semacam itu disebut *Bahtsul Masail*, sedangkan di Muhammadiyah disebut *Majelis Tarjih*.

²⁵ Pembuahan manual dengan cara mencampurkan sperma dengan telur di botol (atau gelas) laboratorium [penj.].

praktik keagamaan, seperti di mana umat seharusnya melaksanakan shalat Id berjamaah, bagaimana melaksanakan shalat tarawih pada Ramadan, kepada siapa zakat dan kurban harus dibagikan, dan apakah Muslim dapat menggunakan wali dan ulama yang sudah meninggal sebagai perantara bagi doa mereka kepada Allah (*tawasshul*).²⁶ Pendapat dan praktik yang berbeda dalam hal keagamaan ditanggapi dengan sangat serius oleh umat Islam di akar rumput sampai-sampai hal itu mengancam kesatuan dan persaudaraan antar-Muslim. Satu kelompok Muslim mengkafirkan Muslim lainnya hanya karena mereka memegang pendapat yang berbeda tentang permasalahan tertentu (Noer, 1978:227–234). Konflik sosial seperti ini disebutkan dalam dokumen latar belakang pendirian Majelis Tarjih Muhammadiyah pada 1927:

Komite ini sadar bahwa Dunia Muslim merindukan kesatuan, karenanya semua organisasi Muslim, bahkan setiap pribadi Muslim, harus meningkatkan dan memperbaiki pengetahuan agamanya sehingga kesalingpengertian dan kesatuan di tengah-tengah masyarakat Muslim dapat dicapai dan dijaga. Penyakit pikiran sempit dan kebiasaan menuduh sesama Muslim harus disembuhkan dan dihilangkan dari kehidupan warga Muslim, karena keduanya adalah musuh kesatuan; dan ajaran-ajaran Islam tidak menyetujui tindakan tersebut.

Muhammadiyah, sebagai organisasi tertua di Hindia-Belanda, mengajak untuk menyembuhkan penyakit sosial semacam itu hingga ke akar-akarnya. Pendirian Majelis Tarjih, yang di dalamnya permasalahan agama dibahas dan diteliti dengan hati-hati, akan menjadi langkah pertama untuk mencapai tujuan itu. Dalam membuat keputusan terkait agama Majelis Tarjih harus mengikuti prosedur, sehingga hasilnya akan sangat mendekati *haq* (kebenaran). Ketika membuat keputusan, Majelis Tarjih tidak boleh mengurangi kepercayaan, kesetiaan, dan cintanya terhadap saudaranya yang memiliki pendapat yang berbeda. Mereka haruslah dihargai dan dirangkul sebagai saudara sendiri dalam Islam yang memiliki Tuhan, iman, dan kiblat yang sama dengan kita (Mulkhan, 1990b:244).

Para anggota Majelis Tarjih dalam setiap tingkatan kepemimpinan Muhammadiyah terdiri dari ulama-ulama terhormat dan ilmuwan dari berbagai macam latar belakang, dari kajian Islam, dokter, hingga ekonom, dari pakar astronomi hingga ilmuwan politik. Majelis Tarjih telah menghasilkan fatwa, pemikiran, dan peringatan mengenai berbagai macam masalah dan diterbitkan melalui beragam media massa: buku, rubrik tanya-jawab, dalam koran dan majalah, *leaflet*, dan jurnal (Hooker, 2003;

²⁶ Untuk keterangan lebih lengkap mengenai perbedaan pandangan antara Muhammadiyah dan Muslim “traditionalis” mengenai hal ini, lihat Geertz (1976), Noer (1978), Nakamura (1983), Jainuri (1981; 2002), Djamil (1994), Fananie dan Sabardila (2000), Ka’bah (1999) dan Damami (2000).

Abdullah, 19997; Abdurrahman, 2003; Djamil, 1994; Majelis Tarjih, 1980, 1972). Baru pada 1996-lah—ketika Majelis Tarjih mengalami perubahan nama, mandat, dan metodologi yang diterapkan—perempuan dari Nasyiah dan 'Aisyiyah diundang untuk menjadi anggota penuh di Majelis Tarjih.

Muktamar Muhammadiyah ke-43 yang diselenggarakan pada 1995 di Banda Aceh menyetujui perubahan nama Majelis Tarjih menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (akan disingkat sebagai Majelis Tarjih), dan bahwa M. Amin Abdullah, seorang guru besar Filsafat Islam dan Teologi, yang menjadi Ketuanya. Di bawah kepemimpinannya Majelis Tarjih mengambil langkah berani dengan melancarkan kritik terhadap diri sendiri dan evaluasi terhadap pertimbangan dan fatwa yang dihasilkan oleh lembaga itu. Pembahasan mengenai metodologi ijtihad telah secara intensif dilaksanakan (Abdurrahman, 2003). Menurut pandangan Abdullah, Muhammadiyah harus memanfaatkan kemajuan ilmu pengetahuan untuk memperkaya perspektif dan wawasannya dalam menilik permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat Muslim dewasa ini. Muhammadiyah tidak mungkin mengabaikan pertumbuhan perdebatan intelektual dan aktivisme sosial yang dihasilkan oleh berbagai arus feminisme yang berbeda. Sebagai wakil rektor (pada kala itu) dan dosen senior di UIN, Abdullah paham betul akan keilmuan feminis yang utamanya ia peroleh melalui patronasinya di Pusat Studi Wanita UIN. Selain itu ia percaya bahwa Majelis Tarjih, secara strategis, merupakan lembaga paling sesuai untuk memperkenalkan gagasan feminis dan analisis gender kepada ulama dan para cendekiawan di lingkungan Muhammadiyah, karena Majelis Tarjih sangat dihormati dan dipatuhi oleh warga Muhammadiyah dan umat Islam pada umumnya. Jika masalah gender ditangani oleh majelis lain dalam Muhammadiyah, maka tanggapannya akan sangat berbeda (wawancara dengan M. Amin Abdullah, 15-7-2003). Penilaian Abdullah ternyata terbukti benar: begitu Majelis Tarjih menempatkan masalah gender dalam agendanya, perlawanan sengit dari para ulama Muhammadiyah terhadap penanganan masalah semacam itu terus-menerus berkurang di tahun-tahun berikutnya.

Persetujuan Abdullah dalam mengimplementasikan perspektif gender untuk meninjau ulang keputusan Muhammadiyah mengenai perempuan adalah bagian dari agenda besar Majelis Tarjih untuk memeriksa ulang keputusan dan metodologi organisasi yang pernah digunakan dan dihasilkannya. Strategi yang digunakan oleh Majelis Tarjih, misalnya memperluas mandat dan mengundang perempuan untuk menjadi anggotanya, merupakan salah satu hal yang dikembangkan oleh

Muhammadiyah guna mengejar perubahan sosial yang berjalan dengan cepatnya pada abad XX. Pada 1990-an muncul kesadaran di tengah keluarga Muhammadiyah agar Muhammadiyah dan organisasi-organisasi yang berafiliasi dengannya memperbarui agenda dan strateginya supaya dapat mengatasi tantangan baru, dan langkah-langkah yang diambil oleh Majelis Tarjih merupakan langkah permulaan.

Dari pembahasan di atas jelas terlihat bahwa dalam menyuarakan dan menyebarkan perhatiannya pada masalah gender Nasyiah tidak membahayakan hubungannya dengan Muhammadiyah dan Pemuda Muhammadiyah, ia juga tidak menuduh dua organisasi di atas sebagai pengusung ketidakadilan gender. Justru Nasyiah menganggap dua organisasi tersebut sebagai rekan dan pendukung yang dengan keduanya Nasyiah akan lebih banyak belajar mengenai hubungan gender dalam Islam dengan cara persuasi dan dialog yang langgeng. Nasyiah dengan konsisten menggunakan ajaran dan dalil agama dalam mengingatkan “saudara” laki-lakinya dalam membicarakan permasalahan gender. Beberapa ayat Al-Qur’an, selain al-Fatihah, dipilih oleh Nasyiah untuk menunjukkan filosofi dasar dari kesetiiaannya yang tiga sebagaimana yang dinyatakan dalam pembukaan AD/ART-nya. Syahadat dan surat Ali Imran ayat 104 dipilih Nasyiah, dan pemilihan itu jelas menunjukkan kepatuhannya kepada Islam. Pandangan keagamaannya mengenai ideologi dan hubungan gender didasarkan pada Al-Qur’an surat At-Taubah ayat 71, sedangkan pandangan transendental mengenai masyarakat Indonesia yang makmur diinspirasi oleh surat Saba’ ayat 15.²⁷

Nasyiah mencurahkan waktu dan tenaga agar strategi untuk kampanye kepentingan gendernya di dalam lingkungan Muhammadiyah dapat berjalan dengan efektif; ia menggunakan segala jalan komunikasi yang tersedia—baik yang formal maupun informal—untuk membicarakan mengenai masalah itu dengan “saudara laki-laki”nya dalam lingkungan Muhammadiyah sebagaimana yang telah disinggung di bab sebelumnya. Dengan begitu, selain menggunakan kapasitasnya dalam memperjuangkan kepentingan gendernya sendiri, Perempuan Nasyiah juga mempraktikkan—dalam kata-

²⁷ Dalam surat Ali Imron ayat 104 dikatakan, “Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang terus menerus menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar; merekalah orang-orang yang beruntung.” Dan surat At Taubah ayat 129, “Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian dari mereka (adalah) menjadi penolong dari sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

kata David Bakan (dikutip dalam Nelson-Kuna dan Riger, 1995:170)—*act of communion* (tindakan persatuan), yaitu “perasaan dari seorang individu yang merasa menjadi bagian dari kesatuan yang lebih luas, berbau dengan yang lain, kerja sama kontraktual.” Pendekatan *communion* semacam itu barangkali dianggap lamban dan lazim oleh beberapa peneliti (Marcoes-Natsir, 2002); namun demikian, pada akhirnya hasilnya pun manis, yaitu perempuan dapat menempati jabatan dalam majelis paling penting dalam Muhammadiyah, sebagaimana yang telah diikhtisarkan pada Bab IV.

Pada 1999, di sebuah konferensi nasional yang dilaksanakan oleh Majelis Tarjih di Malang, untuk pertama kalinya perempuan secara resmi berpidato dan membahas persoalan terkait perempuan dan agama di hadapan para perwakilan Majelis Tarjih Muhammadiyah dari seluruh Indonesia. Pada konferensi itu Siti Ruhaini dan Ibu Siti Chamamah, masing-masing merupakan perwakilan Nasyiah dan ‘Aisyiyah, menjelaskan rincian revisi dari panduan keluarga sakinah yang di dalamnya pendekatan gender digunakan. Usulan yang mereka ajukan untuk melakukan revisi sebagaimana yang terkandung dalam tambahan untuk keluarga sakinah disetujui; dan di antara revisi tersebut ada yang membahas moralitas keluarga sakinah. Disebutkan bahwa keluarga sakinah dibangun di atas lima asas, yaitu *orientasi Ilahiyah, pola keluarga besar, pola hubungan kesederajatan dan dialogis, perekat mawaddah wa rahmah, serta pencapaian kehidupan yang lebih baik di dunia dan di akhirat* (Pimpinan Pusat ‘Aisyiyah, 2000b).

Sita (nama samaran), mantan pemimpin di Pimpinan Daerah Nasyiah Yogyakarta menjelaskan bagaimana asas-asas keluarga sakinah itu menyebar ke kalangan anggota Nasyiah melalui pengajian dan sesi pelatihan untuk memperkuat kedudukan perempuan dalam pernikahan:

Konsep keluarga sakinah yang diusung oleh Nasyiah sebetulnya melindungi perempuan dari poligami atau penganiayaan lainnya, dan itu juga menyerukan kepada umat manusia untuk sadar akan godaan setan. Asas pertama adalah untuk mencegah perempuan dan laki-laki agar tidak menikahi satu sama lain hanya karena kekayaan, kecantikan, atau faktor-faktor lainnya yang tidak permanen dan akan berubah. Pernikahan kita haruslah didasarkan pada pemenuhan perintah Allah, dan oleh karenanya kita akan mendapatkan pahala. Kami lebih memilih keluarga besar, karena hal itu akan melindungi perempuan. Andaikata sang ayah atau suami dari seorang perempuan meninggal dunia, ia masih memiliki keluarga untuk bersandar dan menjaganya. Sehingga tidak ada alasan bagi laki-laki untuk menjadikannya sebagai istri kedua hanya karena si laki-laki ingin menjaganya. Terkait pewujudan kebahagiaan dan kebaikan di dunia dan akhirat, Nasyiah benar-benar menginginkan pernikahan untuk

menjadi perjalanan yang bahagia baik untuk laki-laki dan perempuan. Anda tahu sendiri, sering kali perempuan dipaksa menerima poligami dan bertahan dalam penderitaan dan kesengsaraan sepanjang hidupnya dengan iming-iming (janji-janji) bahwa mereka akan diberikan imbalan surga di akhirat. Kami ingin *fiddunya hasanah, fil akhiroti hasanah* seperti yang jelas dinyatakan oleh Al-Qur'an (wawancara, 15-5-2005).

Permasalahan lain yang diangkat dalam Kongres 1999 adalah perempuan yang mengemban kepemimpinan dalam tingkat nasional. Nasyiah dan 'Aisyiyah sebetulnya telah mengartikulasikan pendirian mereka bahwa perempuan dapat menjadi presiden, perdana menteri atau pucuk pimpinan partai politik. Pandangan semacam itu sebetulnya sudah diutarakan oleh Majelis Tarjih sejak 1972; dikatakan bahwa perempuan dapat mengemban jabatan di tingkat tertinggi dalam pemerintahan, pengadilan, dan jabatan-jabatan politik penting lainnya, sebagaimana disebutkan dalam buku *Adabul Mar'ah fil Islam* (Majelis Tarjih, 1972:55–58). Akan tetapi, mungkin karena kepentingan atau perhitungan politik, beberapa pemimpin Muhammadiyah tidak menyebarkan—apalagi menekankan—pendapat semacam itu pada akhir 1990-an. Itu karena konteks saat itu, yaitu ketika banyak elite Muhammadiyah ingin mendukung M. Amien Rais, mantan Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, selain juga pemimpin PAN saat itu, dalam persaingannya dengan Megawati dalam pemilihan umum.

Pada saat itu Nasyiah tidak berada di posisi yang mudah, ia kebingungan dalam memilih menyediakan dukungan untuk organisasi “ayahnya” dan kesetiaan memperjuangkan kepentingan perempuan. Namun demikian, dalam keadaan semacam itu, Nasyiah bersedia mengedepankan kepentingan gendernya dengan mengorbankan kepentingan solidaritas kulturalnya. Rufaida (nama samaran), mantan anggota Pimpinan Pusat Nasyiah, menjelaskan pengalaman organisasi dalam berhadapan dengan keadaan tersebut:

Pada pemilu 1999, Nasyiah menghadapi keadaan yang rumit dan “lucu”. Sebelum pemilu, Nasyiah bekerjasama dengan Ford Foundation menyelenggarakan pendidikan politik skala nasional. Kami mengorganisir pengajian politik untuk mendongkrak dan mendorong partisipasi aktif perempuan dalam politik. Secara organisatoris, Nasyiah tidak mendukung partai politik manapun, namun dapat dipahami bahwa kebanyakan, meski tidak semua, anggota Nasyiah mendukung Pak Amien Rais dan PAN-nya. Kelihatannya pesan kami yang intinya menekankan partisipasi perempuan dalam politik yang kami sampaikan dalam pengajian politik (yang dihadiri oleh puluhan ribu perempuan), dipahami oleh para audiens sebagai usaha menggalang dukungan untuk Megawati. Mereka

mengira kami meminta mereka untuk memilih Megawati. Hal ini disebabkan oleh fenomena bahwa Megawati adalah satu-satunya perempuan yang memimpin sebuah partai politik yang ikut bersaing dalam pemilihan umum pada waktu itu. Sudah tentu Megawati mendapatkan banyak keuntungan dari kampanye “gratis” yang kami luncurkan. Sebenarnya Megawati bukanlah calon presiden ideal bagi Nasyiah, namun kami tidak dapat mengatakan hal itu di pengajian karena sejatinya kami bersikap netral. Kami hanya menyebutkan ciri-ciri atau syarat calon presiden, namun orang masih berpikir bahwa Nasyiah mendukung Megawati. Yah, setidaknya seorang perempuan dapat menjadi presiden di Indonesia. Lain kali, kami harus mencari cara yang lebih baik dalam menyampaikan pesan kami (wawancara, 15-9-2003).

Majelis Tarjih Muhammadiyah di tingkatan wilayah juga menunjuk sejumlah perempuan untuk menduduki kursi di pimpinan wilayah, yang kebanyakan di antara mereka adalah mahasiswi dan sarjana UIN. Syamsul Anwar yang menggantikan Abdullah dalam memimpin Majelis Tarjih sejak 2000 sudah mulai mengencangkan perhatiannya terhadap persoalan perempuan. Pada Juli 2003, Majelis Tarjih mengadakan konferensi nasional berjudul “Hukum Islam mengenai Masalah-masalah Perempuan: Perspektif Muhammadiyah”. Salah satu persoalan gender yang dibahas dalam seminar adalah hak perempuan dalam mengimami shalat berjamaah, shalat Jumat, hak-hak asasi perempuan dalam pernikahan, perceraian, hak waris, kepemilikan harta benda, dan perempuan memimpin lembaga politik. Dua tokoh feminis, yaitu Siti Musdah Mulia (Muslimat NU) dan Bariyah Fayumi (Fatayat NU), diundang untuk berbagi gagasan dan perhatian sebagai pembicara dalam konferensi itu. Isti’anah dan Evi Sofia Inayati secara aktif terlibat dalam perencanaan acara sebagai penitia dan mengetuai sesi.

Nasyiah juga berpartisipasi dalam beberapa kelompok kerja yang dibentuk oleh Muhammadiyah (seperti kelompok kerja untuk pemberantasan korupsi) untuk mengembangkan agenda Mukhtar Muhammadiyah ke-45 pada 2005 (Pusat Pimpinan Nasyiatul ‘Aisyiyah, 2004b:6), dan untuk mengorganisir bantuan sosial untuk korban tsunami Aceh. Rahmawati, seorang perwakilan Nasyiah, dipercaya untuk mengepalai misi bantuan sosial Muhammadiyah di Aceh sejak pertengahan Januari 2005. Banyak anggota Nasyiah yang berasal dari wilayah sekitar menjadi partisipan yang penting dalam misi tersebut (wawancara dengan Rahmawati, 9-3-2005).

Setelah Tanwir Muhammadiyah di Makassar pada Juni 2003, perubahan besar dalam AD/ART Muhammadiyah yang mengakomodir tuntutan Nasyiah dan ‘Aisyiyah pun disetujui: yaitu laki-laki dan perempuan dapat menjadi anggota penuh dalam Muhammadiyah dan bahwa perempuan memiliki hak

yang sama dengan laki-laki untuk dapat terpilih menjadi pimpinan di setiap tingkat kepemimpinan Muhammadiyah (dari ranting hingga pusat). AD/ART Muhammadiyah sebelumnya hanya menunjuk laki-laki untuk mengemban jabatan kepemimpinan. Akan tetapi, terdapat kecurigaan bahwa amandemen AD/ART Muhammadiyah mengenai butir tentang kepemimpinan tersebut tidak dipahami dengan baik atau tidak diterima sepenuh hati oleh para anggotanya. Itu karena—sebagaimana yang telah dijelaskan di Bab IV—dalam Tanwir Muhammadiyah pada 2004 di Mataram, hanya 15 pimpinan wilayah Muhammadiyah (dari keseluruhan 32) yang menempatkan perempuan dalam struktur kepemimpinannya. Penegasan lebih lanjut mengenai pelibatan perempuan dalam struktur pimpinan Muhammadiyah disetujui pada Tanwir Muhammadiyah 2004: jika tidak ada perempuan yang terpilih untuk memegang jabatan di struktur pimpinan Muhammadiyah setelah Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang Juli 2005, maka tindakan afirmatif untuk melibatkan perempuan akan diambil. Setidaknya, harus ada satu perempuan di dewan pimpinan Muhammadiyah di setiap tingkatan kepemimpinan (wawancara dengan Rahmawati, 9-3-2005).

Keputusan Muhammadiyah yang diambil dalam Tanwir 2004 mengenai pelibatan perempuan ditenggelamkan oleh keputusan lain yang lahir dalam Muktamar Muhammadiyah ke-45 pada Juli 2005. Karena tidak ada perempuan yang terpilih untuk menjabat dalam struktur Pimpinan Pusat Muhammadiyah yang di terdiri dari 13 orang yang paling banyak dipilih (sebagaimana yang telah dijelaskan di Bab IV), anggota struktur Pimpinan Pusat Muhammadiyah di bawah kepemimpinan Din Syamsuddin menyesuaikan tuntutan yang datang dari kebanyakan perwakilan Muhammadiyah di struktur Pimpinan Pusat Muhammadiyah yang ditunjuk oleh Muktamar Muhammadiyah ke-45 yang memutuskan bahwa kebijakan “langkah afirmatif” yang diambil pada tanwir 2004 tidak akan diimplementasikan pada 2005. Muhammadiyah tidak membatalkan keputusan, melainkan hanya menunda implementasinya hingga di waktu lain.

Meski begitu, penundaan pelibatan perempuan dalam struktur Pimpinan Pusat Muhammadiyah menunjukkan bahwa bagi para anggota laki-laki dalam Muhammadiyah persoalan gender dalam politik organisasi, praktiknya masih problematis. Menurut Sita (perwakilan Nasyiah dalam Muktamar Muhammadiyah ke-45), alasan-alasan utama yang disampaikan oleh para anggota Muhammadiyah yang menghadiri muktamar namun belum menyetujui pelibatan perempuan dalam struktur Pimpinan Pusat Muhammadiyah, adalah karena perempuan Muhammadiyah sudah memiliki organisasinya sendiri, yaitu ‘Aisyiyah dan Nasyiah, lalu mengapa mereka

menginginkan jabatan dalam struktur Pimpinan Pusat Muhammadiyah dan mengapa mereka ingin memimpin Muhammadiyah (wawancara dengan Sita [nama samaran], 10-9-2005). Sementara itu, Nasyiah memiliki sudut pandang berbeda. Alasan Nasyiah untuk menuntut jabatan dalam struktur Pimpinan Pusat Muhammadiyah adalah sebagai berikut: pada saat itu, Muhammadiyah memiliki ratusan lembaga pendidikan, dari sekolah dasar hingga universitas, juga sepuluh rumah sakit, klinik, panti asuhan, koperasi, dan amal usaha-amal usaha lainnya. Banyak perempuan yang dipekerjakan di lembaga-lembaga tersebut. Namun demikian, tidak ada perempuan yang menduduki kursi di Pimpinan Pusat Muhammadiyah yang memiliki kekuatan dalam membuat garis pedoman kebijakan atau keputusan untuk diimplementasikan di lembaga-lembaga tersebut. Selain itu, apa yang dituntut oleh Nasyiah adalah hanya beberapa perwakilan perempuan, tidak banyak, sehingga mereka dapat menyampaikan keprihatinan terkait perkara gender dan kepentingan perempuan kepada Muhammadiyah (yang didominasi laki-laki) ketika membuat kebijakan yang terkait dengan gender yang akan diimplementasikan di lembaga-lembaga Muhammadiyah tersebut (wawancara dengan Rahmawati, 9-3-2005).

Keseluruhan rangkaian peristiwa yang berhubungan dengan politik gender organisasi yang diperlihatkan oleh Muhammadiyah dan Nasyiah selama hampir dua puluh tahun terakhir setidaknya jelas menunjukkan bahwa usaha Nasyiah dalam memperjuangkan kesetaraan gender dalam organisasi-organisasi keluarga Muhammadiyah masih jauh dari kata tercapai.

Kesimpulan

Untuk menutup bab ini, saya ingin mengajukan argumen bahwa dekade 1980-an dianggap sebagai titik balik dalam pengadopsian kesadaran dan pendekatan baru oleh Nasyiah dalam menjalankan organisasi, setidaknya sehubungan dengan wacana gender. Nasyiah beranggapan bahwa ia memiliki kewajiban untuk menanggapi pemikiran feminis sekuler yang merendahkan nilai-nilai Islam dan yang begitu cepatnya merambah dunia akademik dan aktivisme Indonesia—sebagian dibawa oleh para ilmuwan Indonesia yang kembali dari studinya di luar negeri—serta menanggapi kelompok-kelompok islamis yang menyebarkan gagasan-gagasan yang mengekang peranan perempuan, yaitu hanya pada peran reproduktif saja. Dengan begitu, Nasyiah secara internal mengembangkan kapasitas intelektual dan kemampuannya dengan cara merekrut para lulusan dan mahasiswi universitas.

Karena ia didukung oleh beberapa perempuan yang memegang ijazah dari perguruan tinggi dalam bidang kajian Islam, hukum, ekonomi,

dan bidang-bidang lainnya dalam lembaga penelitiannya yang didirikan pada 1995, maka Nasyiah merasa percaya diri untuk mengartikulasikan persoalan gender ini dengan menggunakan perspektif Islam. Belajar dari pengalaman bahwa Muslim Indonesia, termasuk perempuan, akan lebih memerhatikan atau mendengar dalil yang dilayangkan oleh organisasi Islam semacam Muhammadiyah dan NU, Nasyiah merancang strategi untuk masuk ke dalam “arena” Muhammadiyah. Dengan demikian, komunikasi yang insentif dengan para elite Muhammadiyah dikembangkan dalam berbagai kesempatan formal dan informal. Hasil paling penting dari perjuangan keras semacam itu adalah penunjukan perempuan untuk mengisi kursi dalam Majelis Tarjih Muhammadiyah pada 1995 dan pelibatan masalah gender dalam agenda Majelis Tarjih.

Tidak seperti kaum feminis sekuler yang mendalilkan hubungan “permusuhan” antara perempuan dan laki-laki, Nasyiah tidak menganggap laki-laki sebagai musuh mereka dalam mengkampanyekan wacana gender dalam perspektif Islam; Nasyiah justru menganggap laki-laki sebagai mitra. Sebagai hasilnya, proses peningkatan kesadaran gender dan wacana di kalangan anggota Nasyiah sepertinya berjalan lamban, terlebih jika dibandingkan dengan wacana yang dikembangkan dalam LSM perempuan. Meski demikian, hasilnya tetap bermanfaat bagi Nasyiah, karena sekarang perempuan memiliki hak-hak yang sama seperti yang dimiliki oleh laki-laki sebagai anggota atau pemimpin Muhammadiyah. Sebuah status organisasi yang diinginkan oleh Fatayat dan Muslimat NU namun hingga pertengahan dekade pertama abad XXI belum diberikan oleh NU. Selama beberapa dekade terakhir, sejumlah peraturan yang mengakomodir kepentingan gender perempuan telah diadopsi oleh Muhammadiyah: keanggotaan dalam organisasi yang dulunya hanya diperuntukkan bagi laki-laki sekarang terbuka untuk perempuan. Selain itu, AD/ART yang telah diamandemen menyatakan bahwa setidaknya harus ada satu perempuan yang duduk dalam struktur pimpinan Muhammadiyah di setiap tingkatan, dari ranting hingga pimpinan pusat.

Sehubungan dengan usahanya dalam memajukan kepentingan gender—tidak seperti LSM feminis atau kelompok islamis yang lebih memilih cara-cara politis dan pendekatan legal dalam menyebarkan kepentingan mereka—Nasyiah menggunakan pendekatan transformasi budaya dan psikologis. Contohnya mengenai permasalahan poligami: di satu sisi, beberapa kaum feminis Muslim—seperti yang mengawaki kelompok kerja pengarusutamaan gender dalam Kementerian Agama—menuntut pelarangan poligami. Di sisi lain, kelompok-kelompok Muslim

(termasuk yang diduga mengusung cara hidup Salafiyah) menuntut agar poligami dipraktikkan. Langkah-langkah Nasyiah ditujukan untuk membantu perkembangan kesadaran di kalangan perempuan tentang perlakuan kejam, kekerasan, dan penganiayaan dalam pernikahan dan kehidupan berkeluarga dan melancarkan pendidikan massal mengenai permasalahan-permasalahan tersebut. Karena poligami memiliki lebih banyak potensi dalam mewujudkan perlakuan tidak adil terhadap perempuan dan anak, maka Nasyiah dengan hati-hati dan konsisten berusaha menghalangi anggotanya agar tidak mempraktikkannya.

Dari serangkaian tanggapan Nasyiah terhadap tantangan kaum feminis sekuler dan beberapa ulama Muslim terkait beberapa permasalahan perempuan dalam Islam (sebagaimana yang telah dirangkum di atas), kita dapat menyusun sebuah pola argumen dasar Nasyiah. Secara kasat mata, Nasyiah terlihat memegang pandangan yang biasa dan umum, meski begitu Nasyiah mengadvokasi metode-metode baru dalam memahami berbagai persoalan terkait perempuan. Sudah tentu Nasyiah dengan bersemangat mempertahankan pranata pernikahan, kewalian, dan kesucian hubungan seksual dalam pernikahan, sembari menyadari bahwa banyak perlakuan kejam menghujam perempuan dalam pranata-pranata tersebut. Menurut Nasyiah, ketika terdapat masalah dalam praktik pernikahan atau perwalian, maka solusinya adalah bukan dengan menghapuskan pranata itu, melainkan dengan mencari tahu apa yang menyebabkan munculnya masalah itu, dan kemudian mengembangkan strategi agar pranata-pranata itu dapat bekerja dengan benar. Terkait perzinahan yang semakin marak, Nasyiah menentang pendapat yang menyatakan bahwa persepsi ketidakbermoralan yang tersemat dalam perilaku tersebut harus dihapuskan hanya karena banyak orang pernah melakukannya. Nasyiah membantah gagasan-gagasan yang diusung oleh kaum feminis sekuler dengan cara mengkampanyekan nilai-nilai keislaman melalui penggairahan pendidikan massal melalui jaringan nasional Nasyiah sepertinya dapat mengakomodir niat organisasi di banyak wilayah yang berbeda; hal itu akan saya bahas lebih lanjut di bab berikutnya.

BAB VII

HARAPAN PERAN BAGI PUTRI ISLAM DI INDONESIA: Budaya Oganisatoris Nasyiatul ‘Aisyiyah di Jawa, Sumatra, dan Sulawesi

Sebagai sebuah organisasi, Nasyiah merupakan fenomena multiaspek. Nasyiah adalah organisasi bagi putri Islam dengan kesetiiaannya yang berlapis tiga, yaitu kepada kepentingan Islam, perempuan muda, dan masyarakat Indonesia. Meski pada mulanya ia hanya berdiri sebagai kelompok lokal, namun kemudian Nasyiah tumbuh menjadi organisasi dengan jaringan nasional. Nasyiah berhasil membangun kepemimpinan berlapis lima, sebagaimana telah disinggung dalam Bab III, untuk memfasilitasi komunikasi organisasi dari tingkatan akar rumput hingga nasional. Bab-bab sebelumnya utamanya telah banyak membahas perhatian Nasyiah untuk mengamankan ruang dan perwakilan perempuan muda dan kepentingan gender serta kesetiaan mereka terhadap Islam seperti yang terwujud dalam berbagai kebijakan yang dikeluarkan oleh Pimpinan Pusat Nasyiah dari satu periode kepemimpinan ke periode kepemimpinan lainnya. Bab ini akan menilik dimensi lain dari budaya-budaya organisasi Nasyiah yang berhubungan dengan keberadannya di seluruh pelosok Indonesia.

Pada tahun-tahun belakangan, karena Indonesia telah mengalami perubahan dan pergolakan yang cukup besar, banyak rakyat Indonesia menyaksikan bagaimana LSM membubarkan diri dan lenyap hanya dalam beberapa tahun atau bahkan beberapa bulan setelah pembentukannya. Nasyiah tidak bernasib sama dengan LSM-LSM itu karena ia mampu bertahan hingga berdekade-dekade, dan kemampuannya untuk masih

terus menarik anggota-anggota dari seluruh Indonesia hingga kini merupakan sebuah pencapaian yang luar biasa bagi organisasi sukarela dengan sumber-sumber finansial yang sangat terbatas. Oleh karenanya bab ini dikhususkan untuk menelisik bagaimana Nasyiah bergerak dalam tingkat nasional dalam rangka mempertahankan anggotanya dan melayani kebutuhan dan kepentingan yang berbeda yang dimiliki oleh perempuan muda dari berbagai latar belakang sosio-kultural, dan bagaimana Nasyiah menjaga keseimbangan antara program-program nasional dan lokal.

Untuk memberikan gambaran yang lebih jelas mengenai bagaimana cara Nasyiah bergerak di tingkatan akar rumput dan bagaimana hubungan antara para pemimpin di pimpinan pusat dan di tingkatan lokal dinegosiasikan dalam konteks-konteks yang berbeda, bab ini akan merangkum ciri-ciri khusus cabang-cabang Nasyiah di tingkatan lokal di Jawa, Sumatra, dan Sulawesi. Bab ini juga akan menyajikan beberapa pengalaman para anggota Nasyiah yang melakukan kerja organisasi bersama Nasyiah di masing-masing panggung geografis, sosial, dan budaya. Fokus analisis saya terhadap budaya-budaya organisasi dan pengalaman-pengalaman di tingkatan lokal akan ditekankan pada bagaimana cara mereka menegosiasikan dan mengkomunikasikan program-program serta representasi diri mereka sebagai perempuan Muslim.

Kerja Organisasi

Bab III telah menggambarkan perkembangan organisasi Nasyiah, baik secara vertikal maupun horizontal, bagaimana ia berevolusi dari sebuah kelompok putri lokal Yogyakarta yang bersekolah di sekolah-sekolah Muhammadiyah menjadi sebuah organisasi perempuan Muslim muda dengan jaringan nasional dan memiliki beragam departemen. Bagian ini memeriksa dengan spesifik cara Nasyiah sebagai organisasi dengan lingkup nasional berfungsi dalam hal pembuatan keputusan dan proses-proses komunikasi antara pimpinan pusat dengan pimpinan lokal, antara para pemimpin dengan para anggotanya yang tersebar di seluruh Indonesia. Dengan begitu, kita dapat menentukan tingkat budaya-budaya demokratis dalam Nasyiah dan ruang yang dimiliki oleh Nasyiah di tingkat lokal maupun pusat.

Struktur vertikal organisasi Nasyiah sangat mirip dengan struktur vertikal negara Indonesia, khususnya dalam hal tingkatan wilayah dan daerah. Ketika pemerintah pasca-Orde Baru menambah jumlah provinsi dengan cara membagi provinsi yang lebih luas menjadi dua provinsi (misalnya Jawa Barat menjadi Provinsi Jawa Barat dan Banten, Maluku

menjadi Provinsi Maluku dan Maluku Utara, dan Sulawesi Utara menjadi Sulawesi Utara dan Gorontalo), Nasyiah pun mengikutinya karena para anggota di provinsi-provinsi yang terlibat dalam pemekaran wilayah menuntut penyesuaian—yaitu berarti terciptanya pimpinan wilayah Nasyiah yang baru—untuk alasan-alasan praktis. Salah satu pemimpin Nasyiah dari Provinsi Banten menjelaskan:

Ketika Banten menjadi provinsi baru, Nasyiah di sini juga ingin memisahkan diri dari Pimpinan Wilayah Nasyiah Jawa Barat. Hal itu terjadi karena kami biasanya bekerja sama dengan pemerintah daerah untuk melaksanakan program-program kami. Misalnya jika kami membutuhkan sponsor untuk menyelenggarakan seminar atau membutuhkan bantuan dari para dokter dan perawat di puskesmas untuk melaksanakan program-program kesehatan kami, kami biasanya mengajukan kepada pemerintah daerah. Anda bisa bayangkan jika kami tetap berada dalam Pimpinan Wilayah Nasyiah Jawa Barat, tidak mungkin rasanya pemerintah Jawa Barat akan memberikan bantuan dana atau mengirimkan obat-obatan, dokter, dan perawat kepada kami di Banten. Mereka akan menyarankan kami untuk meminta kepada pemerintah daerah kami sendiri. Kami membahas masalah pemisahan ini dalam rapat-rapat dan kemudian mengajukannya di muktamar. Karena Nasyiah merupakan organisasi yang sederhana maka kami tidak menghadapi kesulitan dalam memecahkan masalah ini kecuali kami harus membuat perlengkapan administratif yang baru (wawancara, 8-7-2003).

Dari apa yang diinformasikan oleh responden di atas, jelas bahwa para pemimpin Nasyiah mengutamakan musyawarah guna menemukan solusi untuk permasalahan ini dalam sejumlah rapat (puncaknya dalam muktamar, yang merupakan kongres nasional). Dengan demikian, musyawarah ibarat poros yang mengikat berbagai komponen dalam Nasyiah dan membuat mereka dapat berfungsi sebagaimana mestinya. Menurut AD/ART Nasyiah, umumnya ada dua jenis musyawarah, jenis *pertama* adalah musyawarah untuk menghasilkan peraturan-peraturan organisasi dan membuat kebijakan umum organisasi; dan musyawarah jenis *kedua* untuk memuliakan fungsi-fungsi yang ditentukan oleh struktur pimpinan terpilih.

Jenis musyawarah *pertama* disebut sebagai musyawarah pimpinan. Kelima tingkatan kepemimpinan Nasyiah dari ranting hingga pusat memiliki lembaga musyawarah ini. Misalnya, pada tingkatan ranting, musyawarahnya disebut sebagai musyawarah ranting, di tingkatan cabang sebagai musyawarah cabang, di tingkatan daerah disebut musyawarah daerah, di tingkatan wilayah disebut musyawarah wilayah, dan di tingkatan nasional disebut muktamar. Di pertemuan-pertemuan umum itu juga terjadi pergantian Kepemimpinan. Agenda yang berlaku di setiap tingkatan

musyawarah serupa satu sama lain, sebagaimana yang diatur oleh AD/ART:

1. Laporan pertanggungjawaban dari pimpinan yang masih menjabat
 - a. Program-program dan kebijakan-kebijakan umum yang diambil oleh pimpinan
 - b. Implementasi program dan kebijakan
 - c. Evaluasi umum dan pemecahan masalah yang diajukan
 - d. Keuangan
 - e. Perubahan dalam organisasiTanggapan dari hadirin atau peserta musyawarah
2. Program-program yang dikembangkan untuk periode kepemimpinan berikutnya
3. Pemilihan pimpinan baru untuk periode kepemimpinan berikutnya
4. Membahas masalah-masalah organisasi lainnya yang memerlukan kebijakan organisasi (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2003a:62).

AD/ART terakhir menyatakan bahwa musyawarah harus diadakan di tingkatan pimpinan ranting dan cabang Nasyiah setiap dua tahun sekali; dan di tingkatan pimpinan daerah, wilayah dan pusat setiap empat tahun sekali. Dalam rangka memastikan adanya regenerasi kepemimpinan, AD/ART menentukan beberapa batasan: seseorang hanya dapat menjadi ketua di masing-masing tingkatan kepemimpinan Nasyiah paling banyak dua kali (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2003a: pasal 16, 20).

Jenis musyawarah kedua adalah rapat pimpinan Nasyiah di semua tingkatan, dan musyawarah-musyawarah itu diselenggarakan untuk berbagai macam tujuan. Musyawarah ini memiliki nama-nama yang berbeda, yaitu rapat pleno pimpinan, rapat pimpinan harian, dan rapat rutin departemen. AD/ART tidak menentukan frekuensi rapat-rapat itu atau agenda di dalamnya.

Selain pertemuan-pertemuan formal itu, ada juga pertemuan dan kesempatan lain yang di situ para anggota Nasyiah menemukan suatu kenyamanan untuk menyatakan dan membagi pemikiran mereka. Hal itu khususnya berlaku di tingkatan kepemimpinan yang lebih rendah yang di tingkat itu sering kali para anggota berinteraksi dan berkomunikasi satu sama lain. Ketika kita bertanya bagaimana para pemimpin Nasyiah di tingkatan akar rumput dapat mengerti apa yang diinginkan oleh para anggota dan bagaimana aspirasi mereka dapat mencapai telinga mereka yang berada di tingkatan kepemimpinan yang lebih tinggi, Rafika (seorang pimpinan cabang Nasyiah di Yogyakarta) menjelaskan:

Nasyiah di cabang kami sifatnya lentur. Kami semua adalah kawan dan setara, tidak ada perbedaan antara ketua dan anggota; tidak seperti lurah dan warga,

atau pejabat LSM dan bawahannya. Para anggota dan pemimpin bersama-sama bergaul, terlibat dalam semua aktivitas. Kami membicarakan dan mendiskusikan apa yang penting bagi kami di Nasyiah dalam setiap kesempatan, yaitu di pengajian, paduan suara, angklungan, senaman (senam), bahkan di pasar, tempat kerja atau sekolah; singkatnya, di manapun kami bertemu. Namun, kami selalu bersikap formal dalam rapat-rapat kami. Kadangkala hal itu terasa lucu, namun saya rasa hal itu terjadi di mana saja, yaitu anggota kami biasanya menjadi sangat tenang ketika kami menghadiri rapat-rapat formal, seperti musyawarah ranting atau cabang. Namun, pada aktivitas-aktivitas selain musyawarah, mereka berbicara, bertukar pikiran, mengajukan keluhan, dan terkadang mengkritik Nasyiah secara terbuka. Jadi jika kita sungguh-sungguh ingin tahu apa yang mereka rasakan atau pikirkan tentang Nasyiah, kita harus mendengarkan obrolan keseharian mereka. Mungkin aturan rapat formal cukup mengintimidasi. Jadi, apa yang kami lakukan di rapat kadangkala hanya “ketok palu” terhadap apa yang telah dibahas dan disepakati sebelumnya, misalnya, di pengajian. Karena mengetahui sebuah rapat bukanlah tugas yang menyenangkan, maka kami harus secara bergiliran mengemban tugas itu; sang ketua tidak akan terbebani dan semua orang berbagi penderitaan...

Tentang bagaimana suara-suara anggota kami mencapai pimpinan pusat, secara formal kami dari tingkatan cabang, harus memaparkan kekhawatiran kami ke musyawarah daerah, kemudian ke musyawarah wilayah, dan akhirnya ke pimpinan pusat. Namun, realitasnya, sering kali kami hanya mengirimkan surat ke pimpinan pusat, meski kami juga mengirimkan beberapa salinan surat kepada tingkat kepemimpinan di atas kami untuk menghindari kesalahpahaman. “Di atas kertas”, Nasyiah terlihat birokratis, namun pada praktiknya tidak begitu. Hal yang paling penting menurut saya adalah bagaimana cara membuat program kami menguntungkan, nikmat, dan dapat diakses oleh para anggota dan simpatisan (wawancara, 10-7-2003).

Keadaan serupa, seperti pengajuan aspirasi melalui “saluran-saluran” informal, dan penarikan diri ketika sedang berbicara pada pertemuan-pertemuan formal, juga ditemui di cabang-cabang Nasyiah lain yang saya kunjungi di Jawa, Bali, dan Sulawesi. Semakin tinggi tingkatan musyawarahnya, maka semakin formal pula situasinya. Namun demikian, kesan semacam itu tidak berlaku dalam rapat pimpinan; atmosfer pertemuan di semua tingkatan, dari pimpinan pusat hingga ranting serupa satu sama lain, perpaduan antara suasana formal dan santai. Meski AD/ART tidak menyebutkan dengan rinci aturan dalam rapat pimpinan, saya menemukan bahwa budaya-budaya organisatoris Nasyiah terkait rapat di masing-masing tempat sangatlah mirip. Sejauh berkenaan dengan penelitian ini, rapat pimpinan Nasyiah terdiri dari hal-hal berikut:

1. Pembukaan rapat, baik dengan membaca *basmalah*.
2. Pembacaan semua agenda dalam rapat yang bersangkutan.
3. *Taushiyah* singkat disampaikan oleh seorang peserta.¹
4. Pembacaan surat masuk dan surat keluar.
5. Pembahasan agenda secara berurutan dan membuat keputusan.
6. Menyediakan waktu untuk penyampaian pendapat.
7. Membaca semua keputusan yang diambil dalam rapat ini, dan menentukan waktu dan agenda untuk rapat berikutnya.
8. Penutupan rapat dengan hanya membaca *hamdalah* secara bersama-sama atau mengucapkan doa yang dipimpin oleh salah satu peserta.

Lamanya waktu yang digunakan dalam rapat pimpinan berbeda-beda, tergantung pada berapa banyak agenda yang akan dibahas dan tingkatan kepemimpinan yang mengadakan rapat. Umumnya, rapat pimpinan dan departemen memakan waktu dari 30 hingga 90 menit, sedangkan rapat pleno pimpinan biasanya memakan waktu yang lebih lama. Bahasa resmi yang digunakan adalah bahasa Indonesia, namun terkadang selama diskusi bahasa daerah juga digunakan. Sikap yang lebih santai ditunjukkan ketika para peserta mulai membahas persoalan atau agenda yang untuk hal itu pertanyaan, jawaban, dan klarifikasi saling dilontarkan. Pada kesempatan ini, para peserta terkadang mengobrol dengan menggunakan bahasa daerah, menggunakan analogi, saling bergurau dan anekdot, untuk meluluskan, menyanggah, atau mendukung argumen-argumen mereka. Rapat pimpinan biasanya dilaksanakan pada sore hari (antara pukul 16.30 dan 18.00) atau malam (antara pukul 19.30 dan 21.00) di kantor-kantor Nasyiah, dan sering kali juga digelar di rumah anggota karena kebanyakan Nasyiah di tingkatan akar rumput tidak memiliki kantor. Terkadang untuk menghindari kebosanan, rapat juga dilaksanakan di musola, taman, pantai, atau rumah makan, dan yang membayar adalah peserta sendiri.

Dalam hal latar tempat pertemuan dan bahasa yang digunakan, suasana dalam musyawarah lebih formal daripada dalam rapat pimpinan. Bendera Indonesia diletakkan di samping bendera Nasyiah dan organisasi-organisasi “keluarga”nya. Lagu kebangsaan Indonesia Raya dinyanyikan sebelum mars organisasi. Dengan demikian, sentimen keagamaan dalam musyawarah bercampur dengan semangat nasionalisme Indonesia dalam

¹ *Taushiyah* itu biasanya diberikan sekitar 3–5 menit. Saya mengamati tiga metode yang berbeda dalam memilih pembawa *taushiyah*: *pertama*, secara sukarela, yaitu sang ketua mempersilahkan orang lain untuk memberikan taushiyah; *kedua*, dengan memilih pembawa *taushiyah* di muka; dan *ketiga* dengan undian giliran.

nuansa kesatuan yang kental. Selain mengundang para anggota, seperti yang disebutkan dalam AD/ART, musyawarah-musyawah Nasyiah juga mengundang sejumlah orang dari luar organisasi, seperti perwakilan dari organisasi-organisasi dalam lingkup Muhammadiyah, para pejabat pemerintahan, para pakar yang relevan dengan tema-tema musyawarah, para pendonor, dan organisasi-organisasi perempuan lainnya. Karena banyaknya orang yang diundang untuk menghadiri musyawarah, maka Nasyiah biasanya menyewa aula yang lebih besar untuk menampung mereka, terkadang aula yang dimaksud tergolong komersial atau dalam kompleks universitas Muhammadiyah.

Nuansa keagamaan sangat terasa dalam musyawarah-musyawah dan rapat pimpinan Nasyiah. Acara-acara itu selalu dicirikan dengan semangat keagamaan sehingga para peserta tergerak oleh perintah Ilahi. Pembukaan acara, *taushiyah*, dan sesi penutupan menjadi bukti nyata kepatuhan Nasyiah terhadap kepentingan Islam. Para anggota menjelaskan bahwa keterlibatan mereka dengan organisasi sukarela ini utamanya adalah keinginan mereka untuk melaksanakan kewajiban agama. Dewanti (nama samaran), seorang anggota Nasyiah di Yogyakarta, melukiskan perasaannya tentang partisipasinya dalam Nasyiah:

Selain Nasyiah, saya juga terlibat dalam sebuah LSM. Sebelum LSM yang satu ini, sejak saya masih menjadi mahasiswa saya sudah terlibat dalam sejumlah LSM yang lain. Saya dapat dengan mudah masuk-keluar LSM tersebut, namun tidak dalam Nasyiah. Mereka sangat berbeda. Ya, dapat dikatakan bahwa di LSM saya hanya mengejar karier dan pendapatan, sedangkan di Nasyiah saya mencari pahala. Bekerja di LSM agak melelahkan, mungkin karena di sana terdapat banyak konflik yang disebabkan oleh perbedaan ideologis dan uang. Di beberapa LSM, semuanya dilihat berdasarkan uang: berapa banyak bayaran yang akan saya dapatkan untuk melakukan hal ini, berapa banyak [uang] yang dihasilkan oleh proyek ini. Saya tidak sinis terhadap pencarian uang. Ya, tentu saja saya membutuhkan uang, tapi uang seharusnya tidak mengendalikan kehidupan kita. Saya menerima bayaran yang bagus dari LSM tapi hal itu tidak memuaskan saya, jadi saya arahkan sebagian aktivisme saya melalui Nasyiah. Nasyiah merupakan lahan yang baik untuk ibadah kami karena kami tidak mengharapkan ganjaran duniawi darinya, dan kami dikelilingi oleh Muslim yang taat. Nasyiah menawarkan hal yang berbeda kepada saya, seperti persahabatan yang tulus, dukungan spiritual, dan kenyamanan yang tidak dapat Anda temukan di lembaga profesional dan kompetitif. Cara kami berkomunikasi dalam Nasyiah lebih sopan, tidak agresif, dan lebih santai ketimbang di LSM. Saya tidak keberatan mengeluarkan uang demi berjalannya program-program Nasyiah, seperti meminjamkan mobil saya kepada para anggota Nasyiah yang menghadiri sesi-sesi pelatihan atau musyawarah,

membayar biaya perjalanan saya sendiri, membeli buku untuk hadiah dalam kompetisi-kompetisi Nasyiah dan membayar tagihan untuk perbaikan alat-alat musik. Yang saya keluarkan memang tidak besar, namun berarti bagi para anggota. Saya baru dapat lebih menghargai Nasyiah hanya setelah saya bergabung dengan beberapa LSM. Sebelumnya saya hanya melihat Nasyiah sebagai 'gitu-gitu aja' (wawancara, 5-8-2003).

Melalui jenis rapat seperti itulah komunikasi formal antara para pemimpin dan anggota Nasyiah, antara pemimpin di tingkatan yang berbeda dan juga aspirasi anggota disalurkan, dan di situlah keputusan-keputusan penting dibuat. Sementara rapat umum merupakan tempat-tempat yang dari situ gagasan dihasilkan dari bawah ke atas (*bottom-up*) dan proses-proses atas ke bawah (*top down*) dijumpai dan diartikulasikan. Rapat pimpinan adalah tempat dibuatnya keputusan-keputusan, yaitu keputusan-keputusan tentang semua metode dan prosedur lain untuk mengimplementasikan kebijakan dan program organisasi juga evaluasi atas kebijakan dan program yang bersangkutan di masing-masing tingkatan. Dalam rapat-rapat itu para aktivis Nasyiah di masing-masing tingkatan kepemimpinan menegosiasikan kemampuan, hak, dan tanggung jawab teritorial mereka dalam melaksanakan misi-misi dan program-program Nasyiah. Bagian berikutnya dalam bab ini menunjukkan bagaimana Nasyiah berupaya menjaga keseimbangan antar berbagai macam kekuatan seperti persoalan-persoalan pusat-lokal, teologis-praktis, dan adat istiadat agama-budaya sehubungan dengan peran posisi perempuan muda.

Pandangan Nasyiah mengenai Keputrian pada abad XXI

AD/ART Nasyiah menyebutkan bahwa tujuan organisasi adalah untuk membentuk putri Islam yang berarti bagi keluarga, bangsa, dan agama mereka, sehingga masyarakat Islam yang sebenar-benarnya dapat terwujud (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1988; 2003a). Usaha-usaha dan program-program yang dibuat oleh Nasyiah untuk mencapai tujuan seperti itu berbeda dari waktu ke waktu. Meski selama dua dekade pertamanya setelah mendapatkan status organisasi otonom, yaitu dari 1965 hingga 1985, Nasyiah mengadopsi kebijakan pembangunan internal dan pembangunan kader, dan memfokuskan program-programnya untuk membentuk putri yang berarti dalam rangka memenuhi kewajiban agama dan keluarga (sebagaimana yang telah dibahas di Bab V), sejak 1985 Nasyiah telah merumuskan jalur yang berbeda untuk mencapai tujuan itu. Gagasan putri yang berarti dan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya sebagaimana

ditetapkan oleh AD/ART, mendorong Nasyiah untuk mengkonseptualisasikan peran apa yang dapat diambil oleh perempuan muda dalam kondisi yang cepat berubah seperti sekarang ini.

Pada Mukhtamar Nasyiah pada 1985 yang diadakan di Surakarta, Ibu Cholifah terpilih menjadi Ketua Umum Pimpinan Pusat Nasyiah. Di bawah kepemimpinannya, Nasyiah mengalami transformasi yang signifikan sehubungan dengan pendekatannya terhadap masalah gender dan berhasil menjaga keseimbangan antara kesetiaan Nasyiah (yang tiga)—sebagian dari hal itu sudah dibahas di bab-bab sebelumnya. Mukhtamar itu juga merumuskan salah satu keputusan terpenting yang mencerminkan pandangan (atau visi) Nasyiah mengenai ideologi keputrian di penghujung abad XX dan peran-peran apa yang dapat mereka laksanakan di masa depan dalam bentuk program jangka panjang yang meliputi 1985 hingga 2010 (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1995b:9–10). Dalam bagian ini, analisis saya curahkan kepada konsep perempuan muda yang dirumuskan oleh Nasyiah, dan bagaimana cara pandang semacam itu diwujudkan dalam berbagai program nasional oleh Pimpinan Pusat Nasyiah. Bagian berikutnya akan membandingkan bagaimana program-program nasional itu diterima dan diimplementasikan dengan cara yang berbeda dalam aktivitas-aktivitas Nasyiah di tingkat lokal.

Pada 1985, Nasyiah mengkonseptualisasikan citra baru tentang putri yang berarti sebagai perempuan Muslim muda yang tidak hanya peduli kepada keluarga dekat dan agamanya, namun juga memberi sumbangsih untuk memperbaiki kehidupan perempuan di arena nasional dan internasional. Untuk mencapai harapan peran semacam itu, Nasyiah merumuskan rencana-rencana strategis yang meliputi lima tahap: tahap pertama meliputi jangka waktu 1985 hingga 1990, hingga tahap kelima dalam periode kepemimpinan dari 2004 hingga 2008 (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1995b:9–10).² Sudah tentu, Nasyiah pada saat itu membayangkan—yaitu ketika pemerintahan Orde Baru tidak banyak peduli terhadap persoalan yang dijumpai oleh perempuan muda yang belum menikah—peran publik yang berbeda bagi perempuan muda Indonesia. Pemerintah bahkan tidak melihat perempuan sebagai makhluk yang merdeka, dan karenanya pemerintah mengembangkan konsep nasional yang mencita-citakan bahwa peran paling penting bagi seluruh perempuan Indonesia adalah untuk memberikan kenyamanan kepada suami mereka, hal

² Dengan perubahan masa jabatan di pimpinan pusat dari 5 tahun menjadi 4 tahun yang ditetapkan pada Mukhtamar Nasyiah ke-9 pada 2000, dua masa kepemimpinan terakhir dengan demikian ikut berubah; aslinya masa jabatan itu seharusnya meliputi 2000–2005 dan kemudian 2005–2010.

itu telah dibahas dalam Bab II.

Nasyiah memutuskan bahwa pada masa kepemimpinan Ibu Cholifah dari 1985 hingga 1990, ia akan fokus kepada kaderisasi, misalnya membangun dasar yang kuat bagi keanggotaan internal dan kepemimpinan dalam Nasyiah. Untuk tujuan ini, Nasyiah merevisi sistem pelatihan kadernya yang lama, dengan mengembangkan tiga tingkat pelatihan kader yang berbeda yang disebut Darul Arqam Nasyiatul 'Aisyiyah I, II, dan III (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2003b; 2003c; 2003f). Usaha penting lainnya yang dilancarkan oleh Nasyiah selama kurun waktu itu adalah mengembangkan kemampuan anggota sehingga mereka dapat terjun dalam perdebatan ilmiah tentang agama dan perkara-perkara perempuan yang relevan bagi Nasyiah seiring munculnya tantangan intelektual yang baru di Indonesia. Tugas-tugas semacam itu dulu pernah dilaksanakan oleh Ibu Cholifah, dan telah disinggung dalam bab terdahulu.

Pada 1990–1995, Nasyiah memiliki tujuan untuk dapat merangkul audiens dengan latar belakang yang lebih luas (yaitu di luar lingkungan Nasyiah dan Muhammadiyah) melalui berbagai program dakwah dan kemubalighatan yang terpadu. Nasyiah kembali menegaskan bahwa dakwah harus dilaksanakan dengan efektif melalui berbagai aktivitas. Topik pengajian tidak boleh hanya menyentuh subjek-subjek agama, namun juga menghubungkan subjek-subjek itu dengan permasalahan sehari-hari yang dihadapi oleh perempuan muda. Pada periode inilah Nasyiah mulai secara sistematis menghubungkan ajaran-ajaran Islam dengan persoalan-persoalan sosial dan kontemporer, seperti feminisme, kesehatan reproduktif, perbaikan ekonomi, lingkungan dan kesehatan (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1998; 1992d; 1992e). Untuk mencapai tujuan ini, Djohantini, yang menggantikan Ibu Cholifah pada 1990, mulai membangun sebuah “*think tank*” dalam Nasyiah dan menyepakati kontrak, serta menyepakati kerja sama dengan LSM dan lembaga feminis lainnya seperti Yasanti, kantor-kantor pemerintahan, KNPI (Komite Nasional Pemuda Indonesia), dan universitas-universitas negeri dan swasta, serta pusat kajian perempuan di berbagai universitas (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1992c:1–7).

Selama periode kepemimpinan Djohantini (1990–1995), Nasyiah mengembangkan sebuah proyek percobaan berupa pelatihan kepemimpinan untuk perempuan muda di Yogyakarta melalui kerja sama dengan Yasanti, LP3M (Lembaga Penelitian, Pengembangan, dan Pengabdian kepada Masyarakat) universitas-universitas Muhammadiyah dan lokal SMK. Penekanan proyek itu dipusatkan kepada pengembangan

keterampilan menjahit, pemasaran, dan akuntansi sederhana. Para pesertanya juga diajak tur ke sejumlah industri garmen dan toserba untuk mendapatkan ide tentang apa yang sedang bergaung dalam industri busana (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1994a). Langkah awal ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh penerus Djohantini. Dengan demikian, di tahun-tahun berikutnya Nasyiah meluaskan program pelatihan kewirausahaan dengan opsi yang lebih banyak, mulai dari mendirikan industri-industri rumahan, membangun jaringan-jaringan bisnis, pembukuan, hingga bantuan finansial (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1994:18). Kebijakan ini menjadi perkara penting, khususnya ketika krisis ekonomi menerpa Indonesia pada 1997, karena banyak perempuan muda tidak dapat melanjutkan pendidikan ke lembaga pendidikan tinggi, sehingga mereka menjadi kurang kompetitif dalam bursa kerja formal. Nasyiah Jawa tertarik melaksanakan program ini, hal itu akan dijelaskan lebih lanjut pada bagian berikutnya. Dengan semakin banyaknya keluarga yang hidup dalam kemiskinan, maka latihan kewirausahaan Nasyiah akan terbukti berguna (Widiyastuti, 2004).

Dari 1995 hingga 2000, Pimpinan Pusat Nasyiah yang diketuai oleh Diah Siti Nuraini diberi mandat istimewa untuk memperbaiki keterlibatan Nasyiah dalam persoalan-persoalan sosial yang lebih luas, yang tidak hanya dihadapi oleh perempuan Muslim, namun juga perempuan muda Indonesia pada umumnya. Dengan demikian, program nasional mubalighat motivator atau pengembangan masyarakat mulai digalakkan. Sebagai perwujudan dari komitmen semacam itu, Nasyiah meresmikan pendirian Pusat Penelitian Nasyiah yang melalui lembaga itu Nasyiah mengembangkan wacana keislaman mengenai perempuan dan menetapkan strategi-strategi untuk memperkaya programnya tentang pengarusutamaan gender di lingkungan Muhammadiyah. Inisiatif-inisiatif lainnya, yaitu pembangunan keluarga sakinah (yang telah disinggung di bab sebelumnya), pemberdayaan ekonomi melalui kewirausahaan dan program-program pemasaran, jurnalisme, dan hubungan masyarakat, maupun juga kesehatan dan lingkungan pun diperkuat. Nasyiah juga mulai membicarakan narkoba dan persoalan AIDS yang mengancam kesejahteraan perempuan muda (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2003e; 2003f; 2002).

Pada 2000–2004, Nasyiah fokus pada program yang berorientasi kebangsaan dengan berpartisipasi dalam sejumlah pergulatan di ranah sosial dan politik di tingkat nasional, dan dengan menambah sumbangan Nasyiah dalam rangka memecahkan permasalahan-permasalahan nasional. Nasyiah mengambil persoalan perempuan dalam ekonomi,

keluarga, dan politik sebagai agenda utamanya. Dalam masalah ekonomi, Nasyiah mengembangkan kursus singkat tentang kewirausahaan dan manajemen untuk perempuan muda guna memperbaiki kemampuan mereka dan menciptakan kesempatan untuk membangun usaha mereka sendiri. Membangun hubungan dan kerja sama baru dengan lembaga lain merupakan prioritas bagi Nasyiah saat itu. Nasyiah mengembangkan kerja sama dengan Pinbuk (Pusat Inkubasi Bisnis Usaha Kecil), PT Indofood, Yayasan Primagama, dan PT Texmaco untuk memberikan pilihan yang luas dan dukungan untuk usaha para anggotanya di masa depan. Untuk mengkoordinasikan jaringan bisnis yang semakin berkembang yang dimiliki oleh anggota-anggota Nasyiah, baik secara pribadi ataupun kelembagaan, Nasyiah meluncurkan BUANA (Badan Usaha dan Amal Nasyiatul 'Aisyiyah) di bawah Departemen Hubungan Sosial Ekonomi yang diketuai oleh Wahyu Heniwati (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2003d; 2001c). Sebagai konsekuensinya dan dengan dukungan Nasyiah, musyawarah organisasinya di setiap tingkatan juga menjadi ajang bagi para anggota untuk melakukan transaksi bisnis dan kontrak. Dengan demikian, musyawarah atau pertemuan Nasyiah juga berfungsi layaknya pasar raya.

Selama tahun-tahun ini, Nasyiah sudah tentu banyak juga berurusan dengan politik formal. Meski di masa lalu Nasyiah menarik diri dari karut-marut politik, namun sekarang Nasyiah menganggap lembaga politik sebagai arena yang dapat digunakan untuk memajukan kepentingan gender perempuan muda. Dengan demikian, kita mulai melihat fenomena masuknya aktivis Nasyiah ke lembaga-lembaga politik, seperti partai politik, Komisi Nasional Perempuan, Badan Pengawas Pemilu (Bawaslu), dan Komisi Pemilihan Umum (KPU) di tingkat lokal. Pada kongresnya di Jakarta yang berlangsung pada 2003, Nasyiah menyelenggarakan seminar nasional "Visi Kepemimpinan Politik Nasional tentang Keperempuanan", yang dalam seminar itu M. Amien Rais, Abdurrahman Wahid, dan Marwah Daud Ibrahim berperan sebagai pembicaranya (mereka adalah calon presiden dan wakil presiden dalam Pemilu 2004), dan Chusnul Maryah, seorang perwakilan dari KPU (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2004b).

Pada Pemilu 2004, dalam lingkungan Pimpinan Pusat Nasyiah saja terdapat 8 perempuan yang mewakili 4 partai politik yang berbeda yang besaing untuk mendapatkan kursi di DPRD dan DPR. Meski kepentingannya dalam urusan politik semakin bertambah, secara organisatoris Nasyiah tetap menjaga netralitasnya ketika berurusan dengan partai politik, karena ada 6 partai politik yang didukung oleh para anggota Nasyiah. Trias Setiawati, Ketua Pimpinan Pusat Nasyiah pada 2000–2004 menjelaskan:

Karena banyak aktivis Nasyiah yang tertarik untuk berpartisipasi dalam politik yang mewakili kepentingan partai politik yang berbeda, maka Nasyiah berupaya menjaga hubungan persaudarian dan mengurangi ketegangan akibat perbedaan garis politik yang mereka ambil ketika mereka berada dalam lingkup Nasyiah. Kami berupaya menjembatani komunikasi dan dialog, dan kesatuan pandangan-pandangan mereka dalam hal memajukan suara perempuan di partai politik mereka masing-masing. Kami menyelenggarakan sejenis *talk show* publik dengan para calon legislatif (di DPRD dan DPR) dari Nasyiah, acara itu kami selenggarakan di Yogyakarta dan tempat-tempat lain. Kami juga menegaskan bahwa aktivis Nasyiah yang terjun dalam partai politik manapun tidaklah mewakili Nasyiah. Kami pernah menegur salah satu anggota kami yang mencantumkan alamat kantor Nasyiah dalam kartu anggota partai politik; Nasyiah tidak menyetujui tindakan-tindakan semacam itu karena ia ingin menjaga netralitasnya (wawancara dengan Trias Setiawati, 20-05-2004).

Pada 2004 hingga 2008, sebagian besar tahun-tahun tersebut tersebut berada di luar lingkup kajian ini. Menurut rencana jangka panjangnya, Nasyiah harus bisa menciptakan program untuk perempuan muda yang memiliki lingkup dan dampak internasional. Beberapa hubungan dan kerja sama dengan lembaga asing atau internasional dikembangkan oleh Nasyiah di tahun-tahun sebelumnya. Misalnya, pada 2001 Sri Hastuti Puspitasari mewakili Nasyiah dalam Indonesia-Japan Youth Program (Program Pemuda Indonesia-Jepang) yang disponsori oleh pemerintah Jepang. Antara 2003 dan 2004, ada tiga anggota Pimpinan Pusat Nasyiah, yaitu Siti Nurhidayati, Trias Setiawati, dan Siti Rusdiati, yang terpilih untuk berpartisipasi dalam sebuah program yang disebut Indonesia-Australia Young Muslim Leaders Exchange (Pertukaran Pemimpin-pemimpin Muda Muslim Indonesia-Australia) yang disponsori oleh pemerintah Australia. Rahmawati, Sekretaris Umum Pimpinan Pusat Nasyiah periode 2000–2004, berpartisipasi dalam *short course* “Islam dan Globalisasi” di Oxford pada 2003 yang disponsori oleh British Council, dan menghadiri *short course* lainnya tentang hak asasi manusia di Paris pada 2004 yang disponsori oleh Duta Besar Perancis di Jakarta. Mewakili Nasyiah, Rahmawati menyajikan sebuah makalah dalam kongres yang diselenggarakan oleh National Democratic Institute di Istanbul. Pada Mei–Juli 2005, Wahyu Heniwati mewakili Nasyiah dalam *short course* tentang “Gender Mainstreaming and Analysis” (Pengarusutamaan dan Analisis Gender) yang disponsori oleh AusAID dan Kementerian Pemberdayaan Perempuan di Universitas Flinders, Adelaide. Nasyiah juga ditunjuk oleh British Council untuk menjadi rekanannya dalam menyelenggarakan ASEAN Youth Camp (Kamp Pemuda ASEAN) dalam jangka waktu tiga tahun, dari 2004 hingga 2007 (Pimpinan

Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2004b:5–6).

Langkah penting lainnya dalam rangka menambah kemampuan dan kesempatan perempuan untuk terjun dalam forum-forum internasional adalah dengan membangun kerja sama dengan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sejak awal 2003. Hasilnya banyak menguntungkan Nasyiah, baik secara organisatoris maupun individu. Selain mereka yang mewakili Nasyiah dalam berbagai forum internasional seperti yang telah disebutkan di atas, ada juga sejumlah perempuan Nasyiah yang mengikuti kursus bahasa Inggris kemudian mendapatkan beasiswa untuk bersekolah di luar negeri.

Sementara beberapa pemimpin muda [laki-laki] Muhammadiyah dari Pemuda Muhammadiyah dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah belakangan ini menunjukkan minat untuk membentuk partai politik independen sebagai partai alternatif bagi para anggota Muhammadiyah selain PAN, para anggota Nasyiah masih terus konsisten menolak gagasan pendirian hubungan formal dengan partai politik (*Tempointeraktif* 09-12-2004; 13-12-2004; *Suara Merdeka*, 13-12-2004). Nasyiah lebih mengkehendaki untuk menempatkan dirinya sebagai kelompok penekan dalam pertarungan politik nasional ketimbang mengekor kepada satu partai politik. Dalam mempromosikan, menyebarkan, dan memperkuat gagasannya pada Muktamar Nasyiah ke-10 yang diadakan di Surakarta pada 9–11 Desember 2004, Nasyiah dengan sengaja memilih tema “Memperkuat Peranan Nasyiah dalam Pembuatan Kebijakan di Indonesia”. Nasyiah mendorong para anggotanya khususnya dan semua perempuan Indonesia umumnya, baik secara perorangan atau pun kelompok, untuk menjadi aktor aktif dalam mengembangkan opini publik, menuntut perlakuan adil untuk semua warga negara. Para anggota Nasyiah diminta memperhatikan kebijakan publik yang dikeluarkan oleh lembaga-lembaga pemerintahan di setiap tingkatan dari ranting hingga pusat sesuai dengan kapasitasnya masing-masing, dan meminta mereka menolak kebijakan-kebijakan yang mengandung elemen-elemen ketidakadilan gender (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2004a). Dalam hal keagamaan, Nasyiah menekankan pentingnya menjaga kesalehan sosial dengan cara memerhatikan kepentingan-kepentingan orang lain dalam kebijakan publik, selain juga kesalehan perorangan dan ketaatan kepada Allah yang diwujudkan melalui ibadah dan shalat.

Muktamar menyoroiti beberapa persoalan strategis perempuan yang sempat menjadi perhatian Nasyiah pada periode 2004–2008 di bawah kepemimpinan Evi Sofia Inayati dan Widiyastuti, masing-masing sebagai ketua dan sekretaris terpilih Nasyiah pada saat itu. Karena banyak keluarga tidak mampu menjangkau pendidikan formal atau menemukan pekerjaan formal, Nasyiah berpikir bahwa ia harus mengembangkan program-

program praktis yang dapat mendongkrak kesempatan dan kemampuan perempuan dalam bidang pendidikan dan ekonomi. Partisipasi politik harus diimplementasikan tidak hanya dengan terjun ke dalam partai politik, namun yang lebih penting adalah dengan mengembangkan budaya kepedulian terhadap kebijakan politik. Selain itu, Mukhtamar Nasyiah ke-10 juga meluncurkan rencana 15 tahun untuk mentransformasikan Nasyiah menjadi “Pusat Pembelajaran untuk Keluarga” (PPK). Agenda utama PPK terdiri dari konsep keluarga sakinah yang sudah direvisi, pencegahan dan penghapusan kekerasan dalam rumah tangga, pengaturan ulang program-program untuk putri di Jamiyatul Athfal juga menyediakan sumber-sumber pembelajaran yang menyenangkan dan kursus-kursus baca tulis, seni, dan aktivitas kebudayaan untuk pelajar sekolah menengah atas di Tajmilul Akhlak dan kelompok Thalabus Saadah (Pimpinan Pusat Nasyiatul ‘Aisyiyah, 2005a).

Meskipun Pimpinan Pusat Nasyiah banyak mencurahkan usahanya untuk merealisasikan ambisi program keumatan atau internasionalnya, Nasyiah di tingkat akar rumput berpikir dengan cara yang berbeda. Di Mukhtamar Nasyiah ke-9 yang diselenggarakan di Makassar pada 1999 (dan diulangi lagi di Surakarta pada 2004) diberitakan bahwa perempuan Nasyiah di tingkatan akar rumput mengalami kesulitan dalam menyesuaikan program nasional Nasyiah dengan konteks lokal. Misalnya, banyak anggota Nasyiah di berbagai desa belum familiar dengan teori-teori dan pendekatan-pendekatan feminis atau persoalan HIV/AIDS yang sedikit demi sedikit diperkenalkan oleh pimpinan pusat. Sebagian besar Nasyiah di tingkatan lokal mengutarakan kesulitan yang mereka hadapi dalam mengimplementasikan program-program yang terkait dengan persoalan kebangsaan dan keumatan. Dengan demikian, untuk memecahkan kesenjangan problem lokal-pusat, mukhtamar sepakat membuat kompromi dan penyesuaian. Meskipun para pemimpin Nasyiah di setiap tingkatan dari ranting hingga pusat masih berkewajiban untuk menggalakkan tiga program pertama, yaitu kaderisasi, kemubalighatan, dan motivator mubalighat (pembangunan masyarakat), dua program terakhir—misalnya program kebangsaan dan keumatan—hanya diwajibkan untuk pimpinan pusat (Pimpinan Pusat Nasyiatul ‘Aisyiyah, 1999a:7).

Meski gagal dalam mengimplementasikan internasionalisasi program di tingkatan kepemimpinan lokal, kemampuan Nasyiah pada 1985 untuk meramalkan peranan-peranan yang mungkin dipegang oleh perempuan muda untuk dua puluh tahun ke depan masih dianggap sesuatu yang luar biasa. Fakta itu diperkuat dengan kenyataan bahwa hanya ada sedikit LSM perempuan di Indonesia yang memiliki program jangka panjang semacam

itu. Belum lagi pada saat itu (tahun 1980-an) Orde Baru dengan ideologi gendernya yang sifatnya “menjajah” perempuan masih berada dalam puncak kekuasaannya. Setidaknya Nasyiah telah mengutarakan dukungan untuk perempuan muda agar terjun dalam masalah publik, tidak hanya di tingkatan lokal dan nasional melainkan juga di tingkat internasional.

Menurut saya, salah satu alasan mengapa Nasyiah pada akhirnya tidak berhasil menjalankan program nasional dan internasional saat itu adalah karena para anggota Nasyiah berasal dari kelompok elite—bias tidak resmi yang sulit disangkal oleh Nasyiah. Meski proposal program jangka panjang sudah disetujui dalam muktamar, gagasan untuk merengkuh forum-forum internasional sepertinya tidak menyabang dari proses *bottom-up*; program-program itu justru dikembangkan oleh perempuan muda di Pimpinan Pusat Nasyiah yang kebanyakan merupakan mahasiswi di Yogyakarta dan Jakarta. Menurut saya, sulit bagi Nasyiah di tingkatan akar rumput untuk secara tiba-tiba mengkonseptualisasikan peran-peran besar untuk perempuan seperti itu, khususnya setelah mereka bergelut dengan program-program internal selama dua puluh tahun (1965–1985)—sebagaimana yang telah dibahas di Bab V. Bagian berikutnya akan melukiskan lebih lanjut bagaimana aktivis Nasyiah di tingkat akar rumput di tiga pulau yang berbeda mengamati dan mengimplementasikan kebijakan resmi Nasyiah yang dikeluarkan oleh Pimpinan Pusat Nasyiah. Dengan cara seperti apa dan sejauh mana gagasan putri yang berarti atau kaum perempuan ideal yang islami, berpengetahuan luas, dan merdeka secara ekonomi, sadar politik, dan mampu memberikan sumbangan nasional dan internasional (seperti yang digagas oleh Pimpinan Pusat Nasyiah) ditafsirkan oleh para pemimpin Nasyiah di tingkatan lokal?

Nasyiah Jawa, Sumatra, dan Sulawesi: sebuah perbandingan singkat

Sebagai putri dalam keluarga Muhammadiyah, Nasyiah juga mendukung organisasi ayahnya dalam mengkampanyekan pemurnian Islam untuk menciptakan masyarakat Muslim yang sebenar-benarnya sebagaimana yang ditetapkan dalam AD/ART-nya selama bertahun-tahun (Peacock, 1978; Pimpinan Pusat Nasyiatul ‘Aisyiyah, 1976; 1988; 2003a). Dalam sejarah awalnya Nasyiah mengalami berbagai tekanan yang muncul akibat hubungan dekatnya dengan ideologi puritan ketika berurusan dengan berbagai tradisi lokal, khususnya yang berhubungan dengan harapan peran bagi anak perempuan dalam budaya Jawa. Bab III menunjukkan bagaimana selama akhir masa kolonial, Nasyiah—dengan menggunakan

dalil-dalil agama—berpetualang ke ranah-ranah yang terlarang bagi anak-anak perempuan Jawa dari kalangan rakyat, yaitu bersekolah, mendirikan kelompok, dan terjun dalam persoalan sosial di muka publik, dan kemudian di masa-masa berikutnya menebarkan ideologi perempuan muda ke pulau-pulau lain. Meski umumnya fenomena perempuan yang bersekolah dan berorganisasi tidak lagi dilihat sebagai “dosa sosial” oleh masyarakat Indonesia, belakangan ini Nasyiah menjumpai rintangan yang berbeda sebagai akibat dari konseptualisasinya tentang keputrian Islam. Saya sekarang akan menelisik bagaimana konsep mengenai keputrian Islam yang diangkat oleh Nasyiah pada 1985 dan yang telah diikhtisarkan di bab-bab sebelumnya diimplementasikan dalam program-program praktis oleh para anggota Nasyiah kontemporer di Jawa, Sumatra, dan Sulawesi. Juga hingga sejauh mana program-program itu dibingkai dalam nilai-nilai keislaman dan budaya lokal.

Perempuan Islami dan etika busana

Nasyiah merupakan salah satu pendorong terjadinya perubahan penampilan fisik dari perempuan muda Indonesia. Dalam bidang khusus ini, Nasyiah berupaya untuk lebih mendekatkan perempuan kepada etika keislaman daripada kepada tradisi leluhur. Melalui program pengkaderannya, DANA, Nasyiah memperkenalkan dan mendekatkan anggotanya kepada ajaran Islam tentang keperempuanan. Salah satu perubahan paling nyata dalam bidang penampilan fisik adalah pemakaian kerudung. Gambar aktivitas-aktivitas Nasyiah dari waktu ke waktu jelas menunjukkan bagaimana semakin banyak anggota Nasyiah mengenakan kerudung (lihat Lampiran D).

Dalam proses transformasi di bidang ini, dibandingkan dengan Nasyiah Sumatra dan Sulawesi, proses pemakaian kerudung bagi Nasyiah di Jawa, pada umumnya, berjalan lebih lambat. Nasyiah Sumatra dan Sulawesi memiliki tingkat konsistensi yang tinggi dalam pemakaian kerudung (sebagaimana yang ditampilkan dalam gambar-gambar yang saya pelajari). Menurut saya, hal itu disebabkan karena perempuan di dua daerah itu (Sumatra dan Sulawesi) dipengaruhi oleh pergerakan Islam yang kuat, khususnya oleh pergerakan radikal Darul Islam yang muncul di Sumatra dan Sulawesi Utara setelah kemerdekaan (van Dijk, 1981; Peeters, 1997), dan oleh tuntutan penerapan hukum Islam yang dilancarkan belakangan ini (Bruinessen, 2004:44). Para aktivis Nasyiah di Sumatra Barat dan Sulawesi Selatan dianggap sebagai pelopor [pemakaian kerudung] di masing-masing

daerah mereka.³ Selain itu, pakaian tradisional perempuan Sumatra Barat, yaitu baju kurung, selaras dengan konsep busana islami. Di dua daerah itu pemakaian kerudung dianggap sebagai tanda komitmen seorang perempuan kepada Islam. Di Jawa, pengkaitan kerudung dengan tingkat kesalehan bukanlah premis yang kuat; dengan kata lain, meski seorang perempuan muda tidak mengenakan jilbab (atau kerudung), namun ia masih bisa dianggap perempuan Nasyiah yang baik, dan religius.

Foto-foto para anggota Nasyiah pada 1970-an dan 1980-an yang ditampilkan pada Lampiran D menunjukkan bahwa mereka tidak mengenakan kerudung yang komplit; beberapa dari mereka mengenakan pakaian tradisional perempuan, yaitu kebaya dan jarik, sedangkan lainnya mengenakan pakaian perempuan gaya Barat yang menutupi hingga lutut. Mereka mengenakan kerudung hanya ketika mereka menghadiri pelantikan atau kongres (muktamar). Seragam Nasyiah untuk kelompok angklung dan *marching band* di Kotagede di Yogyakarta pada 1980-an tidak dilengkapi dengan kerudung—hal itu dapat dilihat di Lampiran D. Seragam Nasyiah terdiri dari blus lengan panjang yang berwarna putih dan rok batik sepanjang lutut; kerudung baru ditambahkan kepada seragam Nasyiah pada pertengahan 1990-an.

Pun demikian gambar-gambar para aktivis Nasyiah yang mengenakan pakaian Jawa tidak ditemukan lagi di album Nasyiah pada 1990-an dan 2000-an yang saya pelajari. Pakaian paling populer di kalangan anggota Nasyiah di tahun-tahun belakangan ini adalah jubah lengan panjang, atau rok panjang dan sebuah jilbab, yang tidak ditemukan dalam gambar-gambar anggota Nasyiah pada 1970-an–1980-an, namun sekarang dikenakan oleh banyak anggota Nasyiah di Jawa. Sebaliknya, selama kunjungan lapangan, saya mengamati bahwa para pemimpin Nasyiah baik di Sumatra Utara maupun di Sulawesi Selatan selalu mengenakan jubah lengan panjang yang longgar dan rok panjang daripada celana panjang atau celana jeans di rapat-rapat formal, sedangkan di Jawa saya menjumpai beberapa anggota Nasyiah mengenakan celana jeans dengan model yang *fashionable*.

Pada tanwir di Jakarta, ketika tata tertib tanwir dibicarakan, seorang perwakilan dari Sumatra menyarankan agar dalam tata tertib harus ada butir yang menyatakan bahwa semua peserta tanwir diwajibkan

³ Untuk tujuan konsolidasi organisasi, Nasyiah mengelompokkan kepemimpinan wilayah menjadi tiga zona kewilayahan: zona 1 mencakup Aceh, Sumatra Utara, Sumatra Barat, Riau, Kepulauan Riau, Jambi, Bengkulu, Sumatra Selatan, dan Lampung. Zona 2 meliputi Jawa Barat, Banten, DKI Jakarta, Jawa Tengah, DI Yogyakarta, Jawa Timur, Bali, Nusa Tenggara Barat, Kalimantan Barat, dan Kalimantan Selatan. Zona 3 melingkungi provinsi-provinsi lainnya di Indonesia.

mengenakan pakaian islami. Beberapa peserta mempertanyakan apa yang ia maksud dengan pakaian islami, sedangkan peserta lainnya memintanya untuk naik ke podium dan memperlihatkan bagaimana ia berpakaian. Sang perwakilan membantah bahwa jubah panjang dan rok panjang yang ia kenakan bukanlah pakaian islami. Kebanyakan peserta tidak setuju dengan sarannya, dan ketua sesi memutuskan bahwa menurutnya semua peserta sudah berpakaian dengan sopan, sehingga ia tidak perlu secara eksplisit menetapkan kode busana untuk para peserta tanwir dalam tata tertib.

Kasus-kasus semacam itu jelas menunjukkan bahwa perempuan Nasyiah di berbagai daerah yang berbeda memegang pandangan yang berbeda pula sehubungan dengan keharusan dan definisi pakaian Islam untuk mengidentifikasi tingkat kesalehan perempuan muda. Pimpinan Pusat Nasyiah mengajak para anggota untuk terjun dalam wacana ini, namun di waktu yang bersamaan ia juga mengkampanyekan gaya pakaian yang sederhana dan sopan. Dalam hal berpakaian dengan sederhana dan sopan, Nasyiah dengan jelas menunjukkan bahwa pemakaian kerudung atau jilbab lebih diutamakan ketimbang pakaian yang pendek-pendek, misalnya blus tanpa lengan, rok pendek, dan celana pendek. Meskipun tidak ada perangkat disipliner yang digunakan oleh Nasyiah sehubungan dengan etika busana, saya tidak menjumpai seorang pun pemimpin Nasyiah di ketiga daerah itu (Jawa, Sumatra, Sulawesi) yang mengenakan pakaian terbuka dalam kegiatan mereka di muka publik. Bahkan kelompok olahraga Nasyiah di Yogyakarta mengenakan celana panjang dan kaos berlengan panjang atau berlengan pendek; beberapa di antara mereka mengenakan jilbab sedangkan lainnya tidak.

Meski mereka tidak terlalu banyak mengaitkan kesalehan perempuan dengan pemakaian jilbab, aktivis Nasyiah Jawa dan aktivis Nasyiah Sumatra dan Sulawesi sama-sama bersemangat dalam mempromosikan tradisi-tradisi Islam kepada perempuan muda di daerah mereka. Salam dalam Islam yang berbunyi *assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh*, menggantikan salam tradisional Jawa seperti *sugeng enjang* (selamat pagi), *sugeng ndalu* (selamat malam), dan *kula nuwun* (permisi) ketika memasuki rumah seseorang. Seperti Nasyiah di daerah-daerah lain, Nasyiah Jawa sering kali mengucapkan *kalimah thoyyibah* seperti *subhanallah*, *alhamdulillah*, *astaghfirullah*.

Keterikatan dengan Islam dan budaya lokal

Kepatuhan Nasyiah kepada nilai-nilai islami tidak mengurangi penghargaannya kepada etika lokal. Sebaliknya, banyak ajaran dan etika

Islam yang disebarakan oleh Nasyiah justru segaris dengan budaya lokal dan juga menggunakan konteks lokal. Karena Nasyiah didirikan di Jawa, dan Pimpinan Pusat Nasyiah pun selalu dipimpin oleh perempuan Jawa, maka sudah tentu norma-norma Jawa lebih banyak diserap oleh Nasyiah ketimbang norma-norma dari budaya lain di Indonesia. Tradisi-tradisi Jawa seperti penghargaan terhadap senioritas, keharmonisan, kesetiaan, gotong-royong, dan etika sosial lainnya dilihat sesuai dengan Islam. Karenanya, hal-hal di atas diadopsi dalam lingkungan Nasyiah. Cara para pemimpin Nasyiah bercengkrama dan bersikap di banyak kesempatan menunjukkan bahwa mereka terikat erat dengan budaya Jawa. Misalnya mereka akan dengan mudahnya menggunakan bahasa Jawa tingkat tertentu sesuai dengan lawan bicara dan siapa yang mereka bicarakan; mereka tidak pernah menawarkan sesuatu kepada orang lain dengan menggunakan tangan kiri dan mereka selalu merunduk ketika mereka berjalan di depan orang.

Sebaliknya, tingkatan normatif Nasyiah Sumatra dan Sulawesi tidak menentang pengadopsian nilai-nilai “islami” Jawa. Pada praktiknya, penghargaan terhadap senior dan kesetiaan kepada organisasi memang bermacam-macam. Kebanyakan perempuan Nasyiah Jawa biasanya tidak mengkirtik seniornya secara langsung di hadapan orang lain karena mereka menghargai sang senior. Mereka tidak mengacungkan jari kepada sesama anggota ketika mereka berargumentasi. Para aktivis Nasyiah Sumatra memiliki ekspresi rasa hormat yang berbeda dengan aktivis Nasyiah Jawa. Ketika ada seorang perwakilan dari Sumatra mengacungkan jari kepada pemimpin Nasyiah dalam sebuah sesi pada Muktamar Nasyiah ke-9 pada 2000, muncullah kegelisahan. Seorang anggota Nasyiah Jawa bersungut, “Adalah hal yang memalukan jika aktivis Nasyiah tidak memiliki tata krama.” Kelihatannya, menurutnya, seorang aktivis Nasyiah yang baik harus memiliki tata krama, namun tata krama yang dimaksud adalah tata krama yang sesuai dengan tradisi Jawa. Insiden kesalahpahaman kadangkala mengganggu kepaduan emosional dan aliran komunikasi organisasi.

Meski Nasyiah memandang bahasa Indonesia sebagai bahasa resminya, namun bukan berarti Nasyiah sepenuhnya merangkul budaya Melayu (sebagai budaya yang mendasari bahasa Indonesia) yang tidak memiliki strata kebahasaan seperti yang dimiliki oleh bahasa Jawa. Perempuan Nasyiah yang terbiasa dengan atmosfer Jawa dalam beberapa kesempatan dibuat keheranan dengan cara perwakilan Sumatra membicarakan suatu masalah: mereka langsung menjurus, terus terang, dan keras. Misalnya, dalam lingkungan Nasyiah sangatlah tidak biasa jika seseorang berkampanye untuk dapat menduduki jabatan di Pimpinan Pusat, namun di Muktamar Nasyiah ke-9 pada 2000 di Jakarta, seorang

perwakilan dari Sumatra melakukan hal itu dan ia berhasil mendapatkan kursi di Pimpinan Pusat. Sudah tentu tindakannya mengejutkan anggota Nasyiah dari Jawa.

Di musyawarah wilayah Nasyiah di Sumatra Utara, saya juga menyaksikan ada dua perempuan yang berdebat secara terbuka untuk memperoleh jabatan ketua pimpinan wilayah. Biasanya, salah satu yang mendapatkan suara terbanyak akan terpilih menjadi ketua. Kali ini anggota Nasyiah yang lebih tua (ia mendapatkan perolehan suara terbanyak dua) yang ingin maju menjadi ketua. Anggota Nasyiah yang lebih muda yang mendapatkan suara terbanyak terlihat canggung karena ia juga ingin menjabat. Kemudian anggota yang lebih tua meminta anggota yang lebih muda untuk memberikan jabatan ketua kepadanya karena usianya pada musyawarah wilayah berikutnya akan melampaui 40 tahun, sehingga kesempatan ini adalah kali terakhirnya untuk dapat memimpin Nasyiah, sedangkan anggota yang lebih muda itu akan mendapatkan banyak kesempatan untuk menjadi Ketua Pimpinan Wilayah Nasyiah Sumatra Utara karena ia masih sangat muda (pada 2001 umurnya baru 24 tahun). Anggota yang lebih muda akhirnya mempersilahkan anggota yang lebih tua untuk menjadi ketua pimpinan wilayah. Di Pimpinan Pusat Nasyiah di Yogyakarta permintaan langsung untuk mendapatkan posisi ketua tidak pernah terlontar dari peserta, apa yang terjadi dalam Muktamar Nasyiah pada 1990, 1995, dan 2000 agak berkebalikan: beberapa perempuan yang mendapatkan suara terbanyak memberikan “hak” mereka kepada orang lain karena mereka takut jika mereka tidak dapat melayani Nasyiah dengan baik, dan “hak” itu diberikan kepada mereka yang mendapatkan suara terbanyak kedua.⁴

Budaya Nasyiah di Sulawesi sampai batas tertentu menyerupai budaya Nasyiah di Jawa dalam hal penghormatannya terhadap senioritas, kesetiaan, dan harmoni. Para anggota tidak bersaing untuk mendapatkan jabatan dalam pimpinan wilayah. Sabrina menjelaskan perasaan gelisah yang ia hadapi tatkala ia terpilih sebagai ketua Pimpinan Wilayah Nasyiah Sulawesi Selatan sebagai berikut.

Ketika saya terpilih, saya baru saja lulus dari Universitas Hasanuddin. Saya belum mendapatkan pekerjaan formal yang tetap. Bagaimana saya dapat

⁴ Pada Muktamar Nasyiah ke-7 pada 1990 di Yogyakarta Diah Siti Nuraini mendapatkan suara terbanyak, namun ia menawarkan tampuk kepemimpinan kepada Siti Noordjannah Djohantini. Pada Muktamar Nasyiah ke-8 pada 1995 di Aceh Djohantini yang mendapatkan suara terbanyak meminta Nuraini untuk menjabat. Pada Muktamar Nasyiah ke-9 di Jakarta, Mahasri Shobahiya yang mendapat suara terbanyak memberikan jabatan ketua kepada Trias Setiawati yang mendapatkan suara terbanyak kedua (wawancara dengan Diah Siti Nuraini, 19-08-2003). Empat perempuan di atas adalah perempuan Jawa.

berpikir untuk mengelola organisasi jika saya sendiri masih mencari sumber penghidupan? Pendahulu saya, sejauh yang saya tahu, sudah memiliki karier yang stabil ketika mereka memimpin Nasyiah. Selain itu saya disibukkan oleh latihan anggar untuk kompetisi daerah dan nasional. Namun teman-teman saya mendukung saya karena kami ingin mempercepat regenerasi dalam Nasyiah, dan dalam Nasyiah kepemimpinannya bersifat kolegal bukan individual (wawancara dengan Sabrina, 17-9-2003).

Mengenai masalah pemilihan ketua pimpinan wilayah, Pemimpin Wilayah Nasyiah Sulawesi Selatan menjelaskan betapa Nasyiah di Sulawesi memiliki kecocokan dengan Nasyiah di Jawa.

Seperti orang Jawa, kami tidak meminta jabatan, namun kami akan memikul tanggung jawab jika kami dipercaya untuk mengemban jabatan. Kami bahkan biasanya tidak mempercayai seseorang yang meminta jabatan. Sehubungan dengan keengganan yang disebutkan oleh Sabrina, hal itu dapat dipahami. Seperti yang mungkin Anda tahu, kami di Nasyiah tidak menerima bayaran dalam bentuk uang untuk usaha kami dalam mengelola sesuatu, justru di beberapa kasus kami malah nombok. Namun kami siap melakukan itu karena itu adalah bagian dari ibadah kami (wawancara dengan Faida Azuz, 18-9-2003).

Selain mempertahankan etika lokal, Nasyiah juga terlibat dalam sejumlah aktivitas budaya. Dalam ambil bagian di aktivitas-aktivitas itu Nasyiah berupaya untuk menghindari elemen-elemen yang dapat menyalahi konsep tauhid dalam Islam. Para informan saya, para anggota Nasyiah di Sumatra dan Sulawesi menjelaskan bahwa pada umumnya mereka tidak menjalankan upacara tradisional yang tidak disetujui oleh Islam. Menurut mereka, berbagai selamatan Jawa (Geertz, 1976; Akbar, 1980; Koentjaraningrat, 1984) tidaklah islami dan merupakan beban bagi orang-orang miskin. Pesta perjamuan yang berdasar pada agama dan budaya yang diselenggarakan oleh para anggota Nasyiah atau keluarga mereka di dua daerah (Jawa dan Sulawesi Selatan) utamanya adalah dalam bentuk *aqiqah*, sunatan, dan pernikahan (walimahan).

Para aktivis Nasyiah Jawa tidak terlalu kaku dalam hubungannya dengan upacara selamatan. Meski Nasyiah tidak pernah mengadakan acara itu secara resmi, namun para anggotanya mengadakan sejumlah acara ritual untuk menggantikan selamatan. Berbagai upacara selamatan dimodifikasi dan diberi nama-nama dan muatan yang berbeda yang mencerminkan unsur-unsur islami. Misalnya selamatan untuk kelahiran anak disebut sebagai *aqiqah*, selamatan untuk pernikahan diganti *walimatul 'ursy*, sunatan, pindahan rumah, kelulusan dari universitas, mendapatkan kenaikan pangkat,

membuka toko baru, sembuh dari sakit keras, keberangkatan haji, atau peristiwa-peristiwa bahagia lainnya disebut sebagai *tasyakur* atau *syukuran*; dan peringatan kematian dinamai *pangetan wafat*.

Tatkala saya melaksanakan penelitian saya di Yogyakarta, saya diundang untuk menghadiri empat upacara keagamaan dan budaya yang berbeda oleh empat pemimpin dan anggota Nasyiah di tingkat lokal, yaitu untuk kelahiran anak, menempati rumah baru, sunatan, dan *nyetaun* (peringatan setahun kematian dari ibu sang penyelenggara). Di empat kesempatan itu, saya mendapati bahwa dalam banyak hal upacara itu berbeda dari pola selamat yang umum ditemui di Jawa, dan dibumbui dengan “nuansa” islami.⁵ Dalam *syukuran* pindah rumah dan peringatan kematian, setelah sambutan pembuka oleh tuan rumah, kami diminta untuk mengkatamkan Al-Qur’an,⁶ sedangkan dalam acara *aqiqah* dan sunatan kami tidak membaca Al-Qur’an melainkan mendengarkan ceramah. Semua upacara ditutup dengan doa khusus sesuai dengan masing-masing acara, yang dipimpin oleh seorang ustaz. Laki-laki dan perempuan hadir di empat upacara itu dan duduk bersama dalam satu ruangan; laki-laki di satu sisi dan perempuan di sisi lainnya. Makanan yang disuguhkan adalah gabungan antara resep tradisional dan “makanan Barat”—misalnya *steak* daging, sosis, sup krim, salad buah dan yoghurt, roti-rotian, dan minuman ringan tersedia di acara sunatan dan pindah rumah. Tidak ada pembakaran kemenyan atau sesaji yang dipersembahkan kepada roh atau hantu yang dipercayai oleh banyak orang Jawa sebagai makhluk yang menempati tempat-tempat tertentu atau hadir dalam peristiwa tertentu (Geertz, 1976:16–29). Dalam upacara *aqiqah*, orang tua bayi mengurbankan dua kambing bahkan jika mereka memiliki anak perempuan.⁷ Dalam upacara itu, para tamu tidak diberikan berkat untuk dibawa pulang, hal itu hanya terjadi pada upacara peringatan kematian di mana tuan rumah juga memberi serta Al-Qur’an, sebuah sajadah, dan sebuah jam dinding untuk masing-masing hadirin. Sang tuan rumah mengatakan bahwa hadiah itu merupakan *shodaqoh jariyah* dari ibu mertuanya yang meninggal setahun yang lalu. Ia berharap hadiah itu akan berguna bagi kami dan memberikan pahala kepada yang meninggal.

⁵ Untuk penjelasan yang lebih rinci mengenai upacara di kalangan masyarakat Jawa lihat Geertz (1976).

⁶ Sang tuan rumah memberikan banyak salinan yang berisikan berbagai juz dalam Al-Qur’an. Al-Qur’an memuat 30 juz. Masing-masing orang membaca juz yang berbeda. Dengan begitu maka seluruh Al-Qur’an dapat dibaca dalam waktu yang relatif singkat (sekitar 20–40 menit).

⁷ Menurut arus utama hukum Islam, orang tua harus menyembelih 2 kambing jika bayinya berkelamin laki-laki dan 1 kambing jika si bayi berkelamin perempuan.

Saya mendapat kesan bahwa para aktivis Nasyiah Sumatra lebih kritis terkait pesta perjamuan untuk peringatan hari kematian ketimbang aktivis Nasyiah Sulawesi dan Jawa. Dalam pelatihan kader dan ketika teologi Islam dibahas, para anggota Nasyiah Sumatra mengkritik anggota Nasyiah Jawa karena menyelenggarakan upacara untuk memperingati orang meninggal meskipun upacara itu telah dimodifikasi. Bagi beberapa anggota Nasyiah permasalahan semacam itu dilihat sebagai hal yang amat serius karena bersinggungan dengan konsep tauhid, sedangkan beberapa anggota lain tidak melihat sedemikian rupa. Kelompok yang terakhir melihat bahwa upacara semacam itu tidak menyalahi teologi Islam karena niat dan metode dalam melaksanakan upacara telah dimodifikasi sehingga sesuai dengan ajaran Islam.

Festival budaya yang dirayakan oleh para anggota Nasyiah di seluruh Nusantara berpusat pada hari raya-hari raya Islam, misalnya maulud, isra' mi'raj, nuzulul Qur'an, dan dua hari raya Idul Fitri dan Idul Adha. Hari nasional yang biasanya juga dirayakan secara bebas oleh Nasyiah di manapun itu adalah Hari Ibu pada 22 Desember dan Hari Kartini pada 21 April. Mengenai hari nasional penting lainnya, seperti Hari Kemerdekaan 17 Agustus dan Sumpah Pemuda pada 28 Oktober, Nasyiah biasanya merayakan dengan elemen-elemen masyarakat lainnya. Penghargaan Nasyiah terhadap hari-hari itu sebetulnya menyimbolkan kesetiaan mereka yang berlapis tiga, yaitu untuk kepentingan Islam, perempuan muda, dan masyarakat Indonesia secara luas. Semangat para anggota Nasyiah untuk melaksanakan festival-festival budaya yang berhubungan dengan peristiwa penting dalam Islam menunjukkan bahwa kecintaan mereka terhadap Islam semakin tumbuh meski tanpa sedikit pun menurunkan jiwa nasionalisme mereka. Pilihannya untuk merayakan Hari Ibu dan Hari Kartini menunjukkan kesetiaan Nasyiah kepada perjuangannya untuk memajukan kepentingan gender perempuan.

Di tahun-tahun belakangan ini, karakter Nasyiah yang Jawasentris dalam hal preferensi etika berangsur-angsur menyusut. Perempuan muda yang belajar di universitas, bepergian dari satu pulau ke pulau lainnya semakin terbuka pada referensi etika sosial yang lebih luas: mulai dari etika sosial Islam, budaya lain, hingga perspektif gender. Alhasil, mereka membawa wawasan dan praktik baru itu ke dalam Nasyiah ketika mereka bergabung di organisasi, dan hal itu membantu membentuk Nasyiah menjadi lebih "nasional" dalam artian menciptakan keseragaman dalam organisasi.

Program-program populer dan gambaran lokal tentang putri yang berarti

Pengajian selalu menjadi program paling populer dalam Nasyyah, tidak hanya di Jawa melainkan juga di Sumatra dan Sulawesi. Pada 1990-an Doorn-Harder menjabarkan pengajian sebagai lokus yang memfasilitasi perempuan Muhammadiyah untuk dapat menjaga tradisinya dalam memahami ajaran-ajaran Islam. Meski pengamatannya dalam masalah tertentu dapat dianggap benar, namun ia gagal memahami keuntungan lain yang dinikmati oleh perempuan dari pengajian. Bagi Nasyyah, pengajian merupakan “titik pertemuan” strategis bagi perempuan Muslim untuk menyampaikan aspirasi-aspirasi mereka dalam atmosfer yang bersahabat dan kekeluargaan, dan juga merupakan arena yang dapat digunakan oleh perempuan untuk mendapatkan pelatihan informal dalam pidato juga kepemimpinan. Meski Doorn-Harder juga berpendapat bahwa khotbah yang disampaikan dalam pengajian di lingkungan Muhammadiyah hanyalah pesan yang diulang-ulang sehingga keseluruhan proses pengajian menjadi sejenis “ritualisasi aktivitas, perilaku, dan pidato”, (1999:4) sebaliknya, saya justru menjumpai fenomena yang berbeda dalam Nasyyah.

Di beberapa cabang Nasyyah di Yogyakarta, pengajian Nasyyah diselenggarakan melalui kerja sama dengan Pemuda Muhammadiyah. Dalam banyak kesempatan, dua organisasi itu bekerjasama dalam menyelenggarakan pengajian di masjid atau musola di lingkungan sekitar, namun dalam beberapa kesempatan pengajian juga diselenggarakan di rumah para anggota, sekolah-sekolah Muhammadiyah, kantor-kantor Nasyyah, atau taman-taman publik. Format dari masing-masing pengajian pun berbeda, meski yang paling lazim adalah ceramah dan diskusi. Saya menghadiri pengajian yang diselenggarakan oleh sebuah cabang di Yogyakarta yang berformat pengulasan buku atau diskusi buku, yaitu buku tentang perempuan dan Islam yang ditulis oleh dua penulis yang berbeda—yaitu KH Moenawar Cholil dengan bukunya *Nilai Wanita* dan buku terjemahan karya Ashgar Ali Engineer *Hak-hak Perempuan dalam Islam*—didiskusikan dan diperbandingkan. Di lain waktu, pengajian diselenggarakan dalam bentuk kompetisi cerdas cermat pengetahuan mengenai keagamaan yang didiskusikan pada pengajian sebelumnya. Para peserta berasal dari beberapa kelompok yang mewakili ranting-ranting Nasyyah di satu daerah. Hadiah yang diberikan adalah sabun mandi, pasta gigi, deterjen, dan deodorant yang disediakan secara cuma-cuma oleh seorang pemimpin Nasyyah yang memiliki toko.

Khotbah yang disampaikan dalam pengajian Nasyyah bervariasi dan tidak selalu berulang; topiknya berkisar mulai dari teologi Islam dan

rukun Islam, hingga hak-hak perempuan, persoalan sosial-ekonomi dan lingkungan. Pembahasan isu-isu terkini dalam lingkungan Nasyiah adalah salah satu dampak langsung dari penyebaran program nasional dakwah dan motivator mubalighat yang diluncurkan oleh Pimpinan Pusat Nasyiah pada 1990 (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1994a; 1992d). Seorang pemimpin Nasyiah dari pimpinan daerah Nasyiah melukiskan prosesnya sebagai berikut.

Kami diberikan panduan dari Nasyiah⁸ yang mengatur bagaimana pengajian yang kami selenggarakan harus membahas Islam tidak hanya dari sudut pandang teologis, namun juga harus mengaitkan nilai penting dan relevansi Islam dengan kehidupan sehari-hari, serta menyentuh isu-isu terkini. Karena kami tidak yakin akan hal itu maka kami mengundang beberapa pembicara dari pimpinan wilayah atau Pimpinan Pusat Nasyiah untuk membicarakan dan memberi contoh. Sekarang kami tahu apa yang harus kami lakukan. Teori-teori feminis diperkenalkan kepada kami baru-baru ini, dan kami selalu menggunakan istilah bernuansa islami ketimbang istilah Inggris; bagaimanapun juga, kami tidak paham bahasa Inggris. Saya mendapatkan pengetahuan itu dari pengajian, pelatihan, dan seminar yang diselenggarakan oleh Nasyiah dan organisasi-organisasi lainnya. Saya juga mulai membaca buku-buku tentang feminisme karena sebelumnya saya tidak pernah tertarik dengan hal itu sehingga saya harus mengejar ketertinggalan pengetahuan. Saya rasa gagasan-gagasan feminis sebetulnya adalah hal yang biasa; tentang masalah ekonomi misalnya, sama persis dengan apa yang kami lakukan dan pikirkan sejauh ini. Namun tentu kami tidak setuju dengan pandangan feminisme yang mempromosikan lesbianisme, merendahkan peran keibuan, meniru laki-laki dan semacamnya. Untuk melawan pandangan itu kami mempromosikan konsep keluarga sakinah (wawancara, 27-7-2003).

Nasyiah di Jawa membahas permasalahan ekonomi dalam pengajian mereka dalam volume yang lebih besar dari yang dilakukan saudari mereka di Sumatra dan Sulawesi.⁹ Perempuan dari kasta kawula di Jawa dan Sumatra terbiasa bekerja di sawah atau pasar demi mendapatkan sesuap nasi. Tradisi perempuan yang mencari nafkah sangat disetujui dan bahkan dibenarkan oleh Nasyiah dengan menggunakan dalil-dalil Islam, hal itu tidak hanya berlaku bagi perempuan miskin, namun juga perempuan yang mendapatkan dukungan

⁸ Panduan yang dimaksudkan adalah Petunjuk Pelaksanaan Dakwah Terpadu Nasyiatul Asiyiyah yang disebarkan oleh Nasyiah (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1992e).

⁹ Saya tidak memiliki banyak kesempatan menghadiri pengajian Nasyiah di Sumatra dan Sulawesi sebanyak di Jawa. Ketika saya menanyakan pemimpin Nasyiah di Sumatra dan Sulawesi mengenai topik hangat dalam pengajian mereka, tidak ada satu pun dari mereka yang menyebutkan masalah ekonomi.

finansial yang cukup dari keluarga atau suami mereka. Nasyiah berpendapat bahwa perempuan yang merdeka secara ekonomis memiliki kesempatan yang lebih baik untuk dapat hidup mandiri, menghindari kemiskinan, memberikan pendidikan yang lebih baik kepada anaknya, lebih banyak memberi zakat dan sedekah, membantu orang lain, dan mempersiapkan diri untuk menghadapi peristiwa tak terduga di masa depan atau selama kehidupan pernikahan mereka, seperti meninggalnya sang suami atau orang tua, dan kemungkinan juga perceraian (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1998; 2001c:3-4). Menurut Nasyiah, Nabi Muhammad diberitakan pernah berkata bahwa pendapatan terbaik adalah pendapatan dari hasil keringat sendiri. Pekerjaannya di masa lalu sebagai penggembala dan pedagang, juga keberhasilan bisnis istrinya, Khadijah, sering kali disinggung dalam pengajian sebagai bukti-bukti lain bahwa kewirausahaan sangat didorong oleh Islam. Dengan demikian sikap Nasyiah terhadap praktik tradisional perempuan yang memperoleh pendapatannya semakin mendapat makna dan nilai penting dalam perspektif Islam dan feminis; dan hal itu dikampanyekan oleh Nasyiah kepada para anggota dan simpatisannya utamanya melalui pengajian. Dalam hal ini, Nasyiah menggunakan forum tradisional dan familiar berupa pengajian untuk membahas permasalahan-permasalahan kontemporer dan feminis yang dihadapi oleh perempuan muda.

Selain pengajian, guna mendorong perempuan muda untuk memperbaiki pengetahuan dan praktik ajaran Islam, Nasyiah sering kali menyelenggarakan kompetisi, dan kompetisi itu biasanya diadakan pada Ramadan atau pada saat berlangsungnya festival-festival Islam. Kompetisi-kompetisi yang paling umum digelar oleh Nasyiah di Jawa, Sumatra, dan Sulawesi adalah pembacaan dan hafalan Al-Qur'an, wudhu, shalat berjamaah, merawat mayit perempuan (dari memandikan hingga mensholatkannya), pidato di muka publik, membaca puisi, kompetisi cerdas cermat, penulisan cerita pendek atau esai, paduan suara dan nasyid. Kompetisi populer lainnya yang berorientasi nonkeagamaan adalah memasak, merangkai bunga, menciptakan busana Muslim, tata rias pengantin, olahraga, sandiwara, dan tertib/kelengkapan administrasi.¹⁰ Hadiah yang ditawarkan pun beragam, biasanya buku tentang agama dan keperempuanan, buku-buku administratif organisasi dan perlengkapan, serta jilbab.

Segaris dengan minatnya dalam membahas permasalahan ekonomi dalam pengajian, dibandingkan Nasyiah Sumatra dan Sulawesi, Nasyiah Jawa menunjukkan minat yang lebih besar dalam mengikuti pelatihan

¹⁰ Wawancara dengan pemimpin Nasyiah di Yogyakarta, 27-07-2003.

kewirausahaan. Para perempuan Nasyiah Jawa tidak terlalu antusias dalam menyelenggarakan atau menghadiri sesi pelatihan seperti hubungan masyarakat, jurnalisme, dan pendidikan politik. Fenomena ini merupakan warisan dari situasi pada 1970-an; Nasyiah Yogyakarta selalu mengagumi jiwa kewirausahaan dan selalu tertarik untuk membantu perempuan muda untuk mencapai kemandirian ekonomi sebagaimana yang dijelaskan pada Bab V. Akan tetapi sejak 2000, secara organisatoris Nasyiah mulai melangkah maju dengan memfasilitasi pendirian hubungan bisnis antarpengusaha dalam Nasyiah sendiri dan membantu mereka mengakses dukungan eksternal dalam hal finansial dan jaringan melalui BUANA, seperti yang telah disinggung di bab sebelumnya. Laporan *Profil BUANA* yang diterbitkan oleh Departemen Sosial Ekonomi pada 2003 mengungkapkan semangat Nasyiah Jawa dalam berbisnis: dari 67 perusahaan Nasyiah yang dilaporkan, 56 di antaranya dijalankan oleh Nasyiah di Jawa, 4 di Sumatera, 2 di Kalimantan, 3 di Sulawesi, dan 2 di Nusa Tenggara Barat. Bisnis yang mereka dirikan berkisar mulai dari menyediakan jasa catering, industri rumahan, garmen, sulam-menyulam, dan kerajinan tangan hingga menyediakan penitipan anak, keuangan syariah,¹¹ hingga agen perjalanan serta jasa-jasa lainnya (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2003d). Meski kita dapat berpendapat bahwa Nasyiah di luar Jawa tidak melaporkan amal usaha mereka kepada pimpinan pusat, namun laporan masih menunjukkan bahwa para anggota Nasyiah di Jawa berhasrat menjalin hubungan bisnis lebih lanjut dengan pihak lain dengan melaporkan profil-profil usaha dan kepentingan mereka, sedangkan yang lain tidak melakukan hal itu.

Berbeda dari aktivis Nasyiah Jawa, saudari mereka di Sumatera lebih tertarik dengan sesi pendidikan politik (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1995a). Menegaskan laporan-laporan tertulis yang diajukan oleh Nasyiah Sumatera dalam sidang tanwir, sekelompok perwakilan Sumatera Utara memberi tahu saya pada saat makan siang ketika sidang tanwir 2003 bahwa sejak Pemilu 1999 pada umumnya minat aktivis Nasyiah Sumatera pada politik praktis semakin bertumbuh. Inisiatif Pimpinan Pusat Nasyiah untuk melaksanakan pengajian politik pada 1999 disambut dengan hangat. Di Sumatera Utara, beberapa perempuan bertanding untuk mendapatkan kursi di DPRD dan lembaga politik lainnya, seperti Komisi Pemilihan Umum,

¹¹ Keuangan syariah menghilangkan elemen praktik riba atau bunga dalam semua bentuknya karena diyakini dua hal itu akan melahirkan eksploitasi. Keuangan syariah menggunakan konsep partisipasi dalam usaha, memanfaatkan uang dalam asas bagi untung dan rugi. Untuk informasi lebih lanjut mengenai perbankan syariah lihat Iqbal (2005), Maurer (2005), dan Saeed (1999).

dan Badan Pengawas Pemilu. Mereka mengembangkan taktik untuk menempatkan perwakilan mereka dalam KNPI (Komisi Nasional Pemuda Indonesia) LSM-LSM ternama lainnya di Medan, seperti PKBI (Persatuan Keluarga Berencana Indonesia), dan LBH (lembaga bantuan hukum). Aktivis Nasyiah Sumatra Utara menyadari bahwa mereka memiliki akses yang cukup mudah untuk dapat berkomunikasi dengan beberapa partai politik di sana, khususnya PAN, PPP, dan PBB. Juga ada beberapa insiden yang di sana banyak perempuan memanfaatkan Nasyiah untuk dapat memperoleh jabatan yang tinggi dalam badan-badan atau partai politik tertentu.¹²

Para perempuan Nasyiah di Sulawesi sepertinya lebih tertarik mengembangkan kemampuan mereka dalam hubungan masyarakat dan jurnalisme. Dari berbagai laporan mereka, jelas terlihat bahwa Nasyiah di semua provinsi di Sulawesi lebih banyak menyelenggarakan sesi pelatihan hubungan masyarakat ketimbang kewirausahaan (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1995a). Banyak aktivis Nasyiah di Sulawesi Tengah dan Sulawesi Selatan adalah wartawan atau penulis reguler dalam surat kabar lokal, dan juga sebagai pembawa acara di stasiun radio atau televisi. Di Makassar selalu ada sejumlah aktivis Nasyiah yang memandu program di stasiun televisi dan radio. Ketika seseorang mengundurkan diri dari pekerjaannya maka ia akan mengusulkan perempuan Nasyiah lainnya untuk mengisi posisi yang ia tinggalkan. Rekomendasi mereka sejauh ini selalu disetujui.¹³ Misalnya, Ida dan Suci yang pernah memandu program islami di stasiun televisi lokal selama bertahun-tahun ketika saya bertemu mereka, dan Nurhayati yang pernah menjadi wartawan dan pembawa acara di stasiun radio lokal.

Dalam urusan keluarga dan masalah pernikahan, Nasyiah Jawa menunjukkan kepentingan gender yang relatif lebih besar jika dibandingkan dengan Nasyiah di Sulawesi dan Sumatra. Masalah-masalah itu sudah sering kali dibahas dalam pengajian atau di seminar yang dihadiri oleh audiens yang besar di banyak kota di sekitar Jawa, hal itu didokumentasikan dalam laporan Nasyiah untuk muktamar (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1995a). Dengan adanya beberapa dokter sebagai anggotanya (beberapa di antara mereka bahkan menjadi ketua di cabang-cabang tertentu), tidaklah mengejutkan apabila Nasyiah Jawa menaruh perhatiannya kepada permasalahan kesehatan umum dan reproduktif perempuan, dan juga hak-hak mereka. Meski usia keanggotaan dalam Nasyiah berkisar dari

¹² Diskusi dengan perwakilan dari Sumatra Utara yang menghadiri Sidang Tanwir Nasyiah pada Juli 2003 di Jakarta.

¹³ Wawancara dengan Ida dan Suci, dua pemimpin Nasyiah di Sulawesi Selatan yang memandu acara di stasiun TV lokal station, 18-09-2003.

17 hingga 40 tahun (putri berusia 12–16 tahun disebut sebagai *anggota tunas*), kebanyakan anggota berusia 20-an tahun; dengan demikian usia tersebut merupakan usia pernikahan yang ideal jika dilihat dari kacamata standar sosial. Sesi pelatihan dalam membangun keluarga sakinah menarik banyak aktivis Nasyiah di seluruh Jawa. Seorang pemimpin Nasyiah di Jawa juga membicarakan untuk membentuk sebuah kontak jodoh.

Sekarang ada sejumlah saudari kita di Nasyiah yang belum menikah meski mereka telah mendekati akhir usia 20-an dan awal 30-an. Mungkin mereka tidak merasa khawatir, maksud saya, mereka merasa baik-baik saja. Namun saya sendiri merasa bahwa kami harus melakukan sesuatu untuk membantu saudari-saudari kita dalam menemukan pasangan hidup. Pernikahan adalah sunah dan sesuai dengan kodrat kita, sehingga kita harus berusaha untuk mengikuti Nabi. Karena saudari-saudari Nasyiah kita sangat sibuk membangun karier mereka, menjalankan organisasi, maka mereka tidak memiliki waktu untuk bergaul dengan laki-laki. Anda pun tahu, laki-laki Jawa biasanya merasa canggung ketika mendekati perempuan Nasyiah yang terlihat pintar, mandiri, dan kaya. Di sisi lain, kami juga menjumpai bahwa banyak anggota Pemuda Muhammadiyah yang belum menikah. Menurut saya kenapa kita tidak mempertemukan mereka saja? Saya sering kali memberitahu mereka, maksud saya adalah laki-laki, bahwa perempuan Nasyiah adalah jenis perempuan yang baik untuk dinikahi; mereka terlihat “penyendiri” namun sebetulnya mereka adalah perempuan yang sopan, penyayang, dan peduli. Itu benar kan? Kami di Nasyiah selalu menomorsatukan keluarga kami. Jika kami pergi ke muktamar atau rapat kami membawa serta anak kami. Karena saya pernah membantu beberapa teman dalam menemukan pasangan hidup mereka, maka saya dipanggil dengan sebutan *mak comblang*. Jika Anda pergi ke Makassar Anda akan menemukan banyak pemimpin Nasyiah di sana yang belum menikah (wawancara, 15-9-2003).

Pengamatannya berkenaan dengan pemimpin-pemimpin Nasyiah di Makassar memang benar, hal itu berlaku di beberapa titik penelitian lapangan saya. Kebanyakan pemimpin Nasyiah di Sulawesi Selatan pada sekitar 2000-an masih melajang, dan mereka memiliki karier yang stabil dalam pekerjaan formal, yaitu seperti dosen di universitas, guru di sekolah menengah atas, pegawai di kantor pemerintahan. Mengomentari pengamatan yang dilakukan oleh saudarinya dari Jawa tentang penundaan pernikahan oleh aktivis Nasyiah di Sulawesi Selatan, Ida menyadari itu dan berkata:

... Memang benar, fakta bahwa aktivis Nasyiah akan menunda pernikahan mereka seakan sudah seperti tradisi, jika misalnya kami membandingkan diri kami dengan aktivis Nasyiah Jawa. Bahkan di Makassar kami terkadang bergurau tentang diri kami sendiri; kami berkata bahwa NA adalah singkatan dari *nona abadi* ketimbang *Nasyiatul 'Aisyiyah* (seraya tertawa). Saya tidak tahu mengapa. Mungkin tradisi lokal kami tentang mahar merupakan faktornya. Jika kami melihat kepada senior

kami di Nasyiah, mereka menikah di pertengahan usia 30-an, namun sejauh ini mereka dinikahi oleh laki-laki yang stabil dan mapan. Maksud saya baik perempuan dan laki-laki sudah memiliki karier yang baik dan ekonomi yang sehat. Untuk diri saya sendiri, saya hanya menikmati apa yang saya miliki sekarang. Saya tidak khawatir dengan status lajang saya (wawancara, 18-9-2003).

Tradisi pemberian mahar yang mahal kepada perempuan kemungkinan adalah faktor yang signifikan. Basira (nama samaran), seorang anggota Nasyiah memberi penjelasan lebih lanjut kepada saya terkait masalah mahar di Sulawesi Selatan.

Ketika saya menikah beberapa tahun yang lalu, selentingan-selentingan negatif dan kuat mengenai pernikahan saya mencuat. Pernikahan saya dalam banyak hal memang berbeda dari tradisi Sulawesi Selatan. *Pertama*, suami saya usianya lebih muda dari saya; *kedua*, suami saya membayarkan mahar yang lebih rendah dari yang umumnya diberikan oleh laki-laki kepada istri mereka;¹⁴ *ketiga*, pernikahan kami tidak dirayakan dengan cara yang lazim; kami hanya mengundang sekitar seratus tamu. Khalayak mengira bahwa kami mendapat “kecelakan”, misalnya saya hamil di luar nikah, karenanya saya hanya diberikan mahar yang murah dan sebuah pesta pernikahan kecil-kecilan. Orang tua kami berkata bahwa apa yang kami lakukan sudah sesuai dengan Islam, tidak ada yang salah dengan hal itu, sehingga kami pun “jalan terus”. Susunan pernikahan kami memang berbeda dari tradisi lokal namun tidak berlawanan dengan ajaran Islam. Kami hanya terdiam; orang tidak tahu bahwa saat itu kami sedang menghemat uang karena kami sedang membangun rumah kami sendiri, dan saya ditawarkan beasiswa untuk sekolah di Australia, dan suami saya akan menyusul saya ke sana. [Pada saat itu] kami membutuhkan banyak modal finansial (wawancara, 20-11-2003).

Sepertinya acara yang melibatkan dua jenis kelamin tidak banyak dipraktikkan oleh anggota Nasyiah di Sumatra dan Sulawesi jika dibandingkan dengan Nasyiah di Jawa. Adalah praktik yang umum di Jawa jika Nasyiah mengadakan pengajian atau aktivitas lainnya bersama Pemuda Muhammadiyah. Di Kotagede, Yogyakarta, Angkatan Muda Muhammadiyah yang terdiri dari Nasyiah, PM, IMM, IPM, HW, dan Tapak Suci bekerja sama dalam banyak aktivitas, seperti olahraga, sandiwara, sesi pelatihan, *short course*, seminar, kerja sosial, pengajian, mengumpulkan sedekah, dan shalat berjamaah.

¹⁴ Menurut Basira, laki-laki Sulawesi Selatan dari kalangan biasa akan memberikan sekitar Rp 50.000.000 sebagai mahar bagi istri mereka. Suaminya memberinya mahar kurang dari Rp 40.000.000. Penjelasan juga didukung oleh seorang mahasiswa Muslim asal Makassar yang memberi tahu saya bahwa ia perlu bekerja sambil bersekolah supaya ia dapat menyimpan uang untuk membayar mahar istrinya kelak.

Dari perbandingan yang terpisah antara ketika pimpinan wilayah Nasyiah, yang meliputi beberapa kebiasaan dan pandangan mengenai permasalahan perempuan, jelas terlihat bahwa terdapat beberapa perbedaan meski juga ada beberapa kesamaan. Nasyiah Sumatra dan Sulawesi lebih menekankan pentingnya pemakaian jilbab sebagai simbol kesalehan perempuan, sedangkan Nasyiah Jawa tidaklah demikian. Citra putri yang berarti utamanya diimplementasikan oleh Nasyiah Sumatra dalam bentuk kehadiran perempuan dalam lembaga politik, sedangkan Nasyiah Sulawesi menganggap bahwa kemampuan mereka dalam bermain peran dalam karier profesional dan memiliki pengaruh di media lokal sebagai hal yang penting. Bagi kebanyakan perempuan Nasyiah, bayangan tentang kaum perempuan yang merdeka dalam masalah ekonomi adalah hal yang lebih penting. Semua jenis kepentingan yang berbeda dari masing-masing Nasyiah di ketiga bidang, yaitu politik, hubungan masyarakat, dan jurnalisme, juga keberdayaan ekonomi atau kewirausahaan, dipenuhi oleh Pimpinan Pusat Nasyiah melalui pengembangan sesi pelatihan informalnya (Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 2003b:30–31; 2003f:15–20). Dengan mengingat aliran resiprokal yang berisi ekspresi kepentingan, dari lokal ke pusat dan sebaliknya, dan perumusan program baik di tingkatan lokal dan nasional, maka kita dapat menyimpulkan bahwa Nasyiah sarat dengan elemen demokrasi, dan juga adanya otonomi yang dinikmati oleh Nasyiah di tingkat lokal.

Kesimpulan

Aktifis Nasyiah memutuskan untuk mengambil jalur yang berbeda dari yang diambil oleh beberapa LSM perempuan lainnya dalam mempromosikan konsep peran-peran perempuan muda di Indonesia. Nasyiah lebih memilih menjaga identitasnya sebagai organisasi berbasis anggota ketimbang sebagai organisasi skala kecil. Untuk menjalankan organisasi, di tingkatan formal Nasyiah lewat AD/ART-nya dengan jelas menentukan struktur organisasi, secara vertikal dan horizontal, dan membuat lembaga musyawarah sebagai tautan penghubung antara elemen-elemen organisasi itu. Adanya lapisan kepemimpinan dan bagian dalam Nasyiah sering kali membuat aliran gagasan dan komunikasi berjalan dengan lamban. Namun demikian, permasalahan semacam itu dapat dipecahkan, karena pada tataran praktis kerja organisasi tidak selalu seperti yang dituliskan di atas kertas. Para anggota dapat dengan mudahnya bertemu dan berbicara dengan para pemimpin di acara-acara informal sebagaimana yang telah disinggung di bagian awal bab ini. Meski Nasyiah terlihat sangat formal, namun pada praktiknya ia justru informal dan luwes.

Dalam membayangkan peran ideal bagi perempuan muda, Nasyiah mempromosikan transformasi budaya daripada menyebarkan cara-cara legal dan politik. Nasyiah memproyeksikan dan membayangkan berbagai peran bagi perempuan muda, mulai dari pengembangan harga diri perempuan dan keterlibatan perempuan dalam aktivisme sosial, untuk menggalakkan partisipasi aktif perempuan dalam urusan sosial-politik nasional maupun internasional. Bayangan kaum perempuan semacam itu jelas menyimpang dari ideologi keperempuanan yang digalakkan oleh Orde Baru yang pada pertengahan 1980-an berada di puncak kekuatannya. Dengan mengambil sikap yang cerdas, Nasyiah berhasil mengartikulasikan konsep keputrian yang berbeda [dari yang digariskan oleh pemerintah] tanpa mengganggu keharmonisan sosial dan kestabilan politik. Nasyiah menampik ideologi keperempuanan yang membatasi peran-peran perempuan hanya pada ranah reproduktif dan domestik seperti yang didorong oleh beberapa kiai islamis; namun demikian Nasyiah menghormati perempuan yang menjalankan tugas semacam itu.

Meski Pimpinan Pusat Nasyiah sudah mengembangkan berbagai program untuk mengimplementasikan ideologi keperempuanannya, cabang-cabang Nasyiah di tingkat lokal tidak dapat dengan mudahnya mengimplementasikan seluruh program itu. Alih-alih “menyalin” resep-resep yang diberikan oleh pimpinan pusat, para pemimpin Nasyiah di tingkat lokal malah dengan kreatifnya memilih dan mengembangkan program-program yang mereka anggap paling sesuai, paling diinginkan, dan dapat dikelola. Contohnya, aktivis Nasyiah Jawa sangat antusias pada program-program kewirausahaan, sedangkan di Sumatra mereka tertarik pada politik, dan aktivis Nasyiah Sulawesi tertarik pada jurnalisme dan hubungan masyarakat. Praktik-praktik itu sekali lagi menunjukkan kelenturan dan toleransi Nasyiah terhadap perbedaan, yang memberi ruang kepada perempuan lokal untuk mengartikulasikan aspirasi mereka dalam lingkup kebijakan organisasi.

Sebagai organisasi sukarela yang berbasis keanggotaan dan berdikari, untuk menjaga keberadaan praktik-praktik, dan kesatuan organisasinya Nasyiah tidak menerapkan perangkat disipliner organisasi dengan ketat. Nasyiah justru menekankan pentingnya kedisiplinan diri dan menyediakan jasa bagi perempuan muda seperti yang dibutuhkan di konteks sosial masing-masing, dan membingkai mereka dalam bidang keagamaan. Kepemimpinan Nasyiah selalu menggunakan dalil-dalil Islam untuk menjaga anggotanya agar mereka ikhlas membagi atau mengorbankan waktu, energi, dan harta benda mereka untuk kepentingan Islam, memperbaiki kehidupan perempuan muda, dan masyarakat luas.

Dalil-dalil Islam dan pengharapan akan pahala menjadi pendorong dan daya tarik bersama bagi kebanyakan perempuan Nasyiah di berbagai daerah yang berbeda.

PENUTUP

Dalam bab-bab sebelumnya, saya telah menyajikan penyelidikan saya terhadap dinamika internal Nasyiah dalam mengonseptualisasikan ideologi keperempuanan yang ideal dalam jangka waktu 1965 hingga 2005. Berdasar pada pertimbangan bahwa Nasyiah selalu mengaku sebagai organisasi Islam yang dikhususkan untuk perempuan muda Indonesia, saya menganalisis wacana Nasyiah dalam mengonseptualisasikan kepentingan gender, dalam ijtihad mengenai masalah tentang perempuan dan menjaga identitas nasional dalam konteks sosio-politik Negara Indonesia. Dalam bagian Penutup ini, saya akan mengikhtisarkan pendapat-pendapat saya dalam menanggapi pertanyaan-pertanyaan pokok berikut ini, “Bagaimana cara perempuan Nasyiah mendefinisikan dirinya sendiri sebagai perempuan muda?” “Bagaimana perempuan Nasyiah mengonseptualisasikan ideologi keperempuanan yang ideal dengan menggunakan Islam interpretatif sebagai wacana pemberdayaan bagi perempuan Indonesia?” Pada Bab I saya juga dengan singkat berspekulasi mengenai tantangan apa yang kemungkinan akan dihadapi oleh Nasyiah di masa depan.

Ada beberapa cara dalam mengategorikan organisasi perempuan Indonesia sebagaimana yang ditunjukkan oleh para ilmuwan yang meneliti topik tersebut (Wieringa, 1999; Blackburn, 2004; Mukhtar, 1999; Martyn, 2005; Suryochondro, 1984). Selain dapat digolongkan berdasarkan identitas gender dan nasionalisnya, organisasi perempuan juga dapat dikelompokkan berdasarkan ciri-ciri lainnya seperti usia, status pernikahan, agama, ras, ideologi politik, profesi, pendidikan, atau keanggotaan, sebagaimana telah dibahas pada Bab I dan II. Apa cara terbaik untuk mengategorikan Nasyiah? Kajian yang saya lakukan menyimpulkan bahwa ada beberapa identitas yang terus-menerus hadir dalam tataran ideologis dan praksis

perjuangan Nasyiah, yaitu Islam, perempuan muda, dan nasionalisme Indonesia. Nasyiah telah dengan konsisten menetapkan AD/ART-nya yang menyebutkan bahwa organisasi bermaksud untuk memuliakan kepentingan Islam, perempuan muda, dan masyarakat Indonesia. Kriteria yang diusulkan oleh peraturan keanggotaan Nasyiah jelas menunjukkan ke dalam kelompok mana Nasyiah tergolong, dan seberapa besar volume keanggotaan yang ia cari: yaitu perempuan Muslim Indonesia yang berusia antara 17 hingga 40 tahun, yang sepakat dengan tujuan organisasi. Nasyiah menamakan putri berusia 12 hingga 16 tahun sebagai anggota tunas.

Meski Nasyiah terus-menerus menegaskan kesetiiaannya yang berlapis tiga, konsep operasional kaum perempuan muda Indonesia yang islami telah bergeser dari waktu ke waktu dan berpindah ke tangan-tangan aktivis Nasyiah. Banyak faktor yang tidak diragukan lagi memengaruhi pergeseran konseptualisasi ini; pun demikian mengingat pengalaman Nasyiah dalam skema nalar yang diikhtisarkan pada Bab I, saya menemukan bahwa empat pengaruh besar adalah kebijakan gender negara, perubahan sosial-ekonomi, kaum feminis sekuler, dan Salafi. Perubahan sosial dan demografis yang berjalan dengan cepatnya terbukti amat memengaruhi pergeseran citra dan harapan peran perempuan muda. Perbaikan dan heterogenitas latar belakang pengetahuan aktivis Nasyiah yang mencakup pengetahuan agama dan ilmu-ilmu pengetahuan sekuler memungkinkan aktivis Nasyiah untuk dapat terjun dalam perdebatan mengenai masalah keislaman, dan membuat keputusan-keputusan independen dalam masalah gender dari perspektif Islam. Nasyiah tidak memihak kekuatan manapun yang bertarung dalam ihwal ideologi gender di Indonesia. Aktivis Nasyiah menunjukkan bahwa sikap moderat, keseimbangan, dan harmoni adalah pertimbangan-pertimbangan yang penting dalam menempatkan organisasi [ke dalam golongan tertentu].

Mendefinisikan Kaum Muda Indonesia: pengalaman Nasyiah

Sejak awal, Nasyiah memang dimaksudkan untuk memuliakan perempuan muda. Karena konsep masa muda ditafsirkan secara berbeda-beda oleh agen-agen yang berbeda dalam konteks sosial yang berbeda pula. Dengan mempertimbangkan dampak kebijakan-kebijakan Indonesia pascakemerdekaan mengenai sekolah, pemuda-pemudi Indonesia, fokus kajian saya adalah pada permasalahan apa konsep ideal yang berlaku bagi perempuan muda Nasyiah sendiri, dan bukan mengenai konsep pemuda yang diajukan oleh agen-agen lainnya. Pada Bab III dan IV saya berargumen bahwa konseptualisasi Nasyiah tentang perempuan muda telah berkembang utamanya untuk membedakan dirinya dari organisasi “ibu”nya, ‘Aisyiyah.

Selama akhir masa kolonial hingga awal kemerdekaan Indonesia, ketika Nasyiah masih menjadi bagian dalam 'Aisyiyah, dua kriteria digunakan untuk membedakan keanggotaan dua organisasi itu, yaitu usia dan status pernikahan. Kajian saya menunjukkan bahwa pada praktiknya dalam membedakan Nasyiah dari 'Aisyiyah, status pernikahan selalu lebih efektif ketimbang usia. Nasyiah diperuntukkan bagi putri yang belum menikah yang berusia antara 7 hingga 18 tahun. Terlepas dari usianya, seorang perempuan yang sudah menikah diharapkan bergabung dengan 'Aisyiyah, organisasi yang diperuntukkan bagi perempuan dewasa. Adalah lazim bagi masyarakat Indonesia untuk menikahkan putri mereka segera setelah mereka mendapatkan menstruasi pada awal usia belasan; dan pernikahan memang dianggap oleh masyarakat Indonesia sebagai ritus yang mengubah putri menjadi perempuan [dewasa].

Sebaliknya, setelah mendapatkan otonomi dan AD/ART-nya sendiri, Nasyiah mencirikan masa muda dengan cara yang berbeda. Status pernikahan yang masih dianggap oleh sebagian besar masyarakat Indonesia sebagai penanda transformasi dari masa remaja ke masa dewasa tidak lagi relevan di mata Nasyiah. Meski AD/ART 'Aisyiyah tidak menyebutkan usia keanggotaan, Nasyiah justru secara eksplisit menyebutkan hal itu. Perbedaan besar dalam pengaturan batas usia maksimal dalam keanggotaan Nasyiah dari 18 tahun pada masa kolonial menjadi 40 tahun pada masa reformasi (tepatnya pada 2000) menunjukkan bagaimana gambaran kaum perempuan muda dengan dramatisnya diubah dan diperluas. Kebijakan-kebijakan pemerintah mengenai pendidikan, industrialisasi, kesehatan, pengendalian tingkat kelahiran, maupun juga penerapan usia minimal untuk menikah bagi perempuan dan laki-laki sangat memengaruhi penundaan usia pernikahan di kalangan perempuan muda. Penambahan usia keanggotaan menunjukkan bahwa banyak perempuan muda di Nasyiah yang ingin lebih lama terlibat dalam kehidupan organisasi. Kebijakan semacam itu sudah tentu memberi dampak negatif bagi proses kaderisasi di Nasyiah. Kebijakan yang serupa juga diambil oleh Fatayat NU. Dalam Kongres Fatayat NU ke-13 pada Juli 2005 ia menyetujui penambahan usia keanggotaan dari 40 tahun menjadi 45 tahun, kelihatannya hal itu dilakukan untuk mengakomodir kepentingan para pendukung Maria Ulfah Anshor yang terpilih kembali untuk memimpin Fatayat NU 5 tahun lagi.

Gagasan lain yang mencirikan keanggotaan Nasyiah di masa kontemporer ini, sebagaimana yang telah disinggung pada Bab IV, memperlihatkan perspektif organisasi dalam hubungannya dengan ekspresi sosial kaum muda dalam bentuk semangat perempuan untuk menghadapi

tantangan baru. Tantangan paling penting yang dihadapi oleh Nasyiah—sebagaimana yang telah disajikan dalam buku ini—adalah penerapan perspektif gender dalam merumuskan program-program organisasi. Kriteria itu tidak disebutkan dalam AD/ART Nasyiah, namun umum diketahui dan diakui oleh para anggota, khususnya mereka yang hidup di kawasan perkotaan di Jawa. Hal ini disebabkan karena selama 1990-an Nasyiah dan 'Aisyiyah memegang pandangan yang berbeda terkait dengan pengadopsian gagasan feminis kontemporer. Para anggota Nasyiah dengan bersemangat “berkelana” di luar aktivitas tradisional dan konvensional serta pendekatan mereka terhadap masalah-masalah perempuan, sedangkan 'Aisyiyah masih enggan bereksperimen dengan metode-metode dan perspektif-perspektif baru dalam mengembangkan program-program mereka. Hal di atas menjawab pertanyaan kita tentang mengapa di satu sisi ada perempuan yang berusia 20-an tahun yang lebih memilih bergabung dengan 'Aisyiyah, sedangkan di sisi lain perempuan yang sudah menikah dan berusia akhir 30-an justru terus berkiprah dalam Nasyiah.

Dari perspektif politik organisasi, gambaran dan karakteristik baru keanggotaan Nasyiah sudah tentu mencerminkan kelompok perempuan muda mana yang mendominasi proses pembuatan kebijakan organisasi di tingkatan nasional. Memang benar bahwa setelah membaca catatan biografis singkat dari para pemimpin Nasyiah di masa lalu dan di masa sekarang saya menemukan bahwa semua pemimpin Nasyiah di Pimpinan Pusat Nasyiah antara 1985 dan 2005 merupakan mahasiswa atau lulusan universitas. Kebanyakan dari mereka berasal dari perkotaan dan masyarakat kelas menengah. Fenomena yang dijumpai dalam Nasyiah ini sejalan dengan pendapat Blackburn (2004) dan Robinson (1997) yang menyatakan bahwa pergerakan perempuan di Indonesia dikendalikan oleh perempuan kelas menengah. Di antara seluruh perempuan Indonesia hampir selalu mereka yang sudah menikah dan berasal dari masyarakat kelas atas dan menengahlah yang dapat mengakses sumber daya sosial yang langka dan dapat memengaruhi para pembuat kebijakan di kantor-kantor pemerintahan.

Karena Nasyiah tumbuh subur di kawasan perkotaan, maka para pemimpinnya merupakan sebagian kecil perempuan yang dapat menikmati fasilitas sosial yang langka yang diberikan oleh pemerintah Indonesia dari waktu ke waktu. Oleh karenanya, perempuan muda itu mengembangkan sebuah visi keputrian berdasar pada realitas subjektif dan pengharapan mereka. Pandangan Nasyiah mengenai ideologi keperempuanan (yang dibahas pada Bab VII) dan program-programnya dari waktu ke waktu (setelah menjadi organisasi otonom), dibahas di sepanjang isi buku tentu dirancang untuk

melayani kepentingan perempuan perkotaan tersebut. Nasyiah menunjukkan minat untuk mengurus permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh perempuan papa dan tidak terdidik yang hidup di kawasan pedesaan dan daerah-daerah terpencil, kelompok yang paling dirugikan dalam masyarakat Indonesia. Kebanyakan dari mereka terjebak dalam pernikahan di bawah umur, poligami, atau dipaksa menekan kontrak kerja yang tidak aman di dalam dan luar negeri, prostitusi, perdagangan manusia untuk tujuan seksual (*sexual trafficking*) (Cameron, 2002; Hugo, 2002; Robinson, 2000b; Blackburn, 2004), dan sejauh ini Nasyiah tidak memiliki agenda atau program yang jelas untuk menanggulangi masalah-masalah tersebut.

Tentang pertanyaan “Seberapa nasionaliskah perempuan di Nasyiah?”, saya menyajikan analisis saya pada Bab VII dengan perspektif kesetiaan terhadap kebudayaan lokal dan untuk melegitimasi otoritas politik. Sejak masa kolonial, aktivis Nasyiah selalu mengusung semangat nasionalisme. Komitmen untuk memperbaiki kualitas hidup masyarakat Indonesia selalu ditempatkan dalam AD/ART di samping komitmen terhadap kepentingan Islam dan perempuan muda. Sebagaimana telah dibahas pada bab-bab sebelumnya, aktivis Nasyiah berhasil mengimplementasikan ajaran-ajaran Islam dalam bingkai nilai-nilai, etika, dan kebudayaan lokal. Mereka menyampaikan seruan Islam melalui aktivitas-aktivitas kebudayaan yang dikembangkan oleh masyarakat sekitar seperti karawitan, angklung, dan sandiwara tradisional. Lagu kebangsaan “Indonesia Raya” selalu dinyanyikan dalam setiap pertemuan Nasyiah dan diikuti dengan pelantunan lagu organisasi “Nasyiah Bersimbul Padi”. Hari-hari nasional yang penting seperti Hari Kemerdekaan RI, Sumpah Pemuda, Hari Kartini, dan Hari Ibu, selalu dirayakan oleh para anggota Nasyiah di seluruh Nusantara.

Ideologi Gender Nasyiah: kaum perempuan yang Islami, feminis, dan nasionalis

Sebagaimana disajikan pada Bab III yang membahas mengenai perkembangan awal Nasyiah selama masa kolonial, jelas terlihat bahwa kajian saya dalam buku ini menegaskan bahwa kesetiaan Nasyiah yang berlipat tiga sangat mengurat akar dalam sejarahnya di masa lampau. Meski mereka selalu mengakui Islam sebagai sumber bagi etika dan nilai organisatorisnya dalam mengarahkan perjuangannya, pemahaman dan penafsiran perempuan Nasyiah terhadap ajaran Islam telah bergeser dari waktu ke waktu, khususnya yang berhubungan dengan masalah-masalah gender. Perempuan Nasyiah mengartikulasikan tuntutan mereka untuk

memajukan kehidupan perempuan muda melalui penonjolan budaya-budaya Islam dan lokal. Beberapa warisan yang paling utama dari perjuangan awal Nasyiah adalah kemampuan perempuan mengakses ilmu agama dan menggunakan kesempatan hak yang baru mereka peroleh ini untuk menuntut hak-hak lainnya, seperti membentuk kelompok pengajian atau kelompok belajar ilmu agama lainnya, menyelenggarakan shalat berjamaah, dan bereksperimen dengan cara-cara baru dalam menyampaikan ajaran-ajaran Islam melalui keterlibatan dalam kehidupan kebudayaan, seperti mendirikan kelompok olahraga, paduan suara, musik, dan sandiwara. Semangat nan membara dalam memperjuangkan hak asasi perempuan dan mengeksplorasi batas kapasitas-kapasitas perempuan dari perspektif Islam sepertinya mulai meredup beberapa dekade kemudian, khususnya selama 1960-an hingga 1980-an, ketika Orde Baru dengan kuatnya mengendalikan politik, agama, dan pergerakan perempuan.

Nasyiah merasakan perubahan rezim politik yang dimulai oleh kudeta berdarah 1965. Pergeseran besar dalam hal pola pikir Orde Baru yang berkaitan dengan politik Islam dan politik perempuan menjadi faktor penentu dalam usaha peredaman militansi para aktivis perempuan. Selama tahun-tahun transisional itu, Nasyiah mengambil kebijakan yang fokus kepada permasalahan internal dan menjadi tidak terlalu progresif dalam membicarakan masalah keagamaan perempuan jika dibandingkan dengan dekade-dekade sebelumnya. Meskipun demikian, Nasyiah memainkan peran penting lainnya dan peran sosial dalam melestarikan ruang wacana independen bagi putri Islam yang belum menikah yang sampai sekarang belum diakui, serta memfasilitasi rekonsiliasi sosial dan proses pemulihan selama tahun-tahun pasif di bawah Orde Baru. Dengan memainkan perannya sebagai organisasi sosial-keagamaan nonpolitik, aktivis Nasyiah menyediakan berbagai arena untuk para putri dari anggota partai politik yang bertikai (PKI), militer, dan Muslim pada khususnya, untuk dapat terjun dalam aktivitas-aktivitas organisasi seperti pengajian, olah raga, paduan suara, dan aktivitas-aktivitas budaya lainnya. Para aktivis Nasyiah merasa memiliki tugas untuk membawa “putri-putri komunis” pulang ke lingkungan Islamnya. Kebijakan-kebijakan Nasyiah yang seperti itu (yang sepertinya tidak banyak mengusung ide-ide politik dan feminis) akan lebih dihargai ketika kita mengingat betapa terpecah dan traumanya masyarakat Indonesia akibat peristiwa 1965.

Lebih lanjut—sebagian disebabkan oleh ketakutannya akan kembalinya kaum perempuan yang militan sebagaimana yang diusung oleh Gerwani (Wieringa, 2002)—rezim Orde Baru mengonseptualisasikan

sebuah citra perempuan yang ideal, yaitu perempuan sebagai istri atau ibu yang tunduk patuh. Orde Baru memprioritaskan pendirian organisasi istri dan tidak memiliki agenda untuk perempuan yang belum menikah, kecuali untuk menggalakkan pendidikan wajib. Status pernikahan dilihat sebagai sebuah jalan normatif dan tujuan akhir perempuan Indonesia untuk mencapai pengakuan sosial dan politik dari negara. Sejak akhir 1980-an (kelihatannya karena dipengaruhi oleh tekanan internasional), rezim Orde Baru tidak lagi dapat mengesampingkan suara kaum feminis dan kelompok-kelompok lain, termasuk Muslim, yang menuntut perlakuan lebih baik terhadap perempuan dan demokratisasi. Kaum feminis itu mengembangkan argumen mereka dengan bersandar pada pemikiran sekuler dan kemudian dengan tajam mengkritisi Dharma Wanita dan PKK, yaitu dua organisasi yang dengan taatnya menganut ideologi gender Orde Baru. Meskipun begitu, mereka gagal menawarkan jalan alternatif untuk kawula perempuan di tingkatan akar rumput dan di daerah-daerah terpencil begitu kelompok perempuan yang paling ekstensif, yaitu PKK, kehilangan popularitasnya sebagian karena keberhasilan kampanye yang dilancarkan kaum feminis.

Para anggota Nasyiah, meski sangat menghormati peran-peran keistrian dan keibuan, juga membayangkan peran-peran yang lebih variatif bagi perempuan muda. Menurut Nasyiah pernikahan bukan satu-satunya cara yang dapat memungkinkan perempuan mencapai kehidupan yang berarti, dan pernikahan tidak dapat menghalangi perempuan dalam mengejar mimpi-mimpi mereka yang lain. Tidak ada satu pun perempuan Nasyiah yang saya temui dalam penelitian lapangan saya yang berpendapat bahwa perempuan hanya dapat melaksanakan peran-peran domestik dan reproduktif, tidak ada pula yang berpendapat bahwa agama melarang perempuan untuk bekerja di luar rumah. Sebaliknya, melalui program-programnya yang beragam, para anggota Nasyiah terus-menerus menunjukkan perlunya perempuan beraktivitas di muka publik. Sebagaimana telah disinggung di bab sebelumnya, melalui kehidupan dan aktivitas sosial mereka sendiri, perempuan muda Nasyiah mulai bekerja dalam sejumlah proyek pemberdayaan perempuan muda di masing-masing daerah mereka, pendidikan informal, keterampilan hidup, politik formal, ekonomi, jurnalisme, dan lain-lain, selain juga membangun karier mereka sendiri. Tema yang mereka pilih untuk Mukhtar Nasyiah ke-10 pada Desember 2004, yaitu “Memperkuat Peran Nasyiah dalam Pembuatan Kebijakan Publik di Indonesia”, menunjukkan keseriusan mereka terhadap pemberdayaan perempuan.

Sejak 1990-an, seiring dengan semakin melemahnya peran negara dalam mengarahkan wacana gender publik, aktor-aktor sosial lain menjadi semakin terang-terangan dalam memperdebatkan ideologi keperempuan. Pada Bab VI ditunjukkan bahwa bagi Nasyiah kekuatan yang paling menantang adalah kaum feminis sekuler di satu sisi dan Salafi ekstrem di sisi lain. Feminis sekuler mengkampanyekan kesetaraan total hak perempuan, dan berupaya untuk mengembangkan gagasan mereka tentang wacana gender di luar bingkai agama. Sebaliknya golongan Salafi mengajarkan bahwa hubungan gender yang ideal adalah yang dulu dipraktikkan oleh umat Islam di Arab pada abad VII. Tentang masalah semacam itu (yaitu masalah-masalah seperti kepemimpinan politik perempuan, pendidikan, perkembangan karier, dan kepemilikan harta milik), Nasyiah cenderung dekat dengan pendirian feminis; namun mengenai masalah lain seperti moralitas pribadi, legitimasi hubungan seksual, pandangan Nasyiah mendekati dengan golongan islamis.

Kemampuan Nasyiah dalam mempertimbangkan gagasan-gagasan yang dipertentangkan oleh berbagai pihak dan membangun hubungan atau dialog—betapapun terbatasnya—dengan berbagai kelompok dimungkinkan oleh keberadaan dua faktor. *Pertama*, adalah identitas ganda Nasyiah: sebagai organisasi keputrian, Nasyiah memiliki saluran untuk berkomunikasi dengan organisasi feminis lainnya, dan sebagai organisasi Islam, ia dapat berkomunikasi dengan kelompok-kelompok Islam lainnya. *Kedua*, perbaikan dan penambahan pengetahuan Nasyiah, serta modal sosial dan manusia menyebabkan Nasyiah dapat mengambil posisi independen dalam perdebatan gender ini. Berkebalikan dengan pandangan feminis sekuler, aktivis Nasyiah menjelaskan bahwa kecintaannya terhadap Islam dapat menjadi wacana pembebas (*emancipating discourse*). Juga berkebalikan dengan ketakutan yang umumnya dipegang oleh elemen Salafi, perempuan Nasyiah berhasil membuktikan bahwa keterlibatan mereka dengan feminisme tidak merusak kesetiaan mereka terhadap Islam. Nasyiah juga memastikan bahwa kesetiaannya terhadap Islam tidak mengurangi jiwa nasionalisme. Kelompok feminis sekuler dan Salafi tidak memiliki sumber daya sosial dan kelenturan seperti yang dimiliki Nasyiah.

Kerugian yang diderita Nasyiah karena mengambil posisi seperti itu adalah bahwa ia dapat dianggap *tidak terlalu feminis* oleh para aktivis feminis, tidak se-*islami* seperti yang diharapkan oleh golongan Salafi, dan kemungkinan juga *tidak terlalu nasionalistik* di mata organisasi perempuan nasionalis seperti Kowani, Dharma Wanita, dan PKK. Meskipun demikian, dengan identitas ganda dan latar belakang yang plural, Nasyiah sudah tentu

berada dalam posisi yang strategis untuk menjembatani komunikasi antara kelompok-kelompok yang berbeda dan untuk lebih lanjut mengembangkan wacana feminis di Indonesia.

Dalam mengonseptualisasikan kepentingan gender, perempuan Nasyiah—sesuai dengan pandangan feminis sekuler—menolak perbedaan antara ranah privat-domestik dan publik, peran reproduktif dan produktif, selain juga mereka menolak gagasan kodrat perempuan yang membatasi perempuan hanya kepada peranan domestik dan reproduktif. Sebaliknya, golongan Salafi menekankan bahwa perempuan harus berkonsentrasi kepada peran domestik dan reproduktif, sedangkan laki-laki adalah pihak yang tepat untuk menjalankan peranan ihwal publik dan produktif.

Tidak seperti LSM perempuan Indonesia yang mencurahkan usaha mereka pada baik kepentingan gender strategis maupun praktis (Mukhtar, 1999), Nasyiah mengembangkan program-program untuk dapat melayani kepentingan keduanya tanpa membedakan kepentingan gender praktis dan strategis sebagaimana yang dibahas di dalam buku ini. Penelitian saya mengusulkan bahwa Nasyiah sepertinya percaya bahwa pranata keluarga dapat diubah menjadi arena politik bagi kekuatan perempuan dan perlawanan mereka terhadap ideologi-ideologi yang tidak diinginkan. Asas keluarga sakinah yang dipegang oleh Nasyiah dan disebarakan secara merata ke seluruh pelosok Nusantara jelas menunjukkan kepercayaan tersebut. Selain itu, Pimpinan Pusat Nasyiah periode 2004–2008 juga memperkuat usaha Nasyiah dalam menyebarkan ideologi keluarga sakinah. Akhir-akhir ini, kampanye Nasyiah tentang keluarga sakinah menekankan kepada penghapusan kekerasan dengan mendirikan pusat bantuan bagi perempuan yang membutuhkan konsultasi dan konseling. Dengan demikian, para aktivis Nasyiah menolak dikotomi antara ranah domestik dan publik. Tidak seperti LSM-LSM feminis yang memprioritaskan perjuangan mereka untuk mencapai hak individu perempuan, Nasyiah justru menggunakan penafsiran ajaran-ajaran Islam, berupaya menimpali tugas-tugas laki-laki yang mereka lupakan dan hak-hak perempuan yang tak diindahkan dalam hubungan sosial-kontraktual antarkeduanya, seperti pernikahan, kepemilikan harta, dan urusan-urusan sosial lainnya.

Pendekatan Nasyiah dalam memberdayakan perempuan dengan menggunakan pranata keluarga mendapatkan banyak dukungan dan diterima secara luas oleh para anggotanya di tingkatan akar rumput dan diterima pula oleh kaum laki-laki. Salah satu pencapaian terpenting bagi Nasyiah adalah pengakuan Muhammadiyah tentang pentingnya menggunakan perspektif gender dalam menafsirkan ajaran-ajaran Islam tentang hubungan sosial.

Karena para aktivis Nasyiah sudah memperoleh pengetahuan keagamaan, sejak 1995 Muhammadiyah setuju mengundang beberapa aktivis Nasyiah untuk memikul tanggung jawab di Majelis Tarjih Muhammadiyah. Lebih lanjut, meski masih ada beberapa anggota Muhammadiyah yang dengan kerasnya menyuarakan penolakan kehadiran perempuan dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah di setiap tingkatan, Mukhtamar Muhammadiyah ke-45 pada awal Juli 2005 memutuskan untuk memberikan perempuan hak pilih dan hak untuk dipilih. Penegasan semacam itu sudah tentu merupakan langkah yang menggembirakan dan apresiatif yang bahkan pada saat itu belum diambil oleh NU.

Dalam menjelaskan pergeseran ideologi islamisme dan keputrian (atau keperempuanan) yang diadopsi oleh perempuan Nasyiah, buku ini menunjukkan bahwa perilaku perempuan muda Nasyiah dapat dilihat sebagai cerminan dari status perempuan Muslim mereka yang dinamis, kreatif, dan kompleks yang setara dengan laki-laki di hadapan Allah yang berlaku dalam konteks keindonesiaan guna menciptakan masyarakat Islam yang makmur sebagaimana yang ditetapkan dalam AD/ART Nasyiah.

Menakar Masa Depan Nasyiah

Dalam upaya menakar masa depan Nasyiah, khususnya dalam hal tantangan apa yang kemungkinan besar akan dihadapi Nasyiah dan strategi apa yang dapat memberi banyak manfaat bagi Nasyiah, pada bagian ini saya akan memanfaatkan apa yang dinyatakan Susan Blackburn (2004:226–330) sebagai tiga kekuatan penting yang memengaruhi proses pemberdayaan perempuan di Indonesia. Dalam hubungan dengan proyek-proyek pemberdayaan perempuan di Indonesia pada abad XXI, tiga kekuatan utama yang diajukan Blackburn adalah *demokratisasi*, *desentralisasi*, dan *globalisasi*. Masing-masing dari ketiga kekuatan itu menciptakan berbagai peluang dan rintangan yang berbeda bagi Nasyiah dalam usahanya menjaga kepribadian dan kesetiiaannya yang berlapis tiga baik secara internal maupun eksternal.

Sebagaimana sudah ditunjukkan di bab sebelumnya, perilaku organisasi Nasyiah selalu dipengaruhi oleh perubahan sosial-politik skala besar di Indonesia, dan di masa depan dinamika sosial eksternal itu tetap akan menjadi kekuatan besar yang dapat memengaruhi organisasi. Meski di beberapa daerah Nasyiah menjalankan asas-asas demokrasi sejak sebelum berdirinya Negara Indonesia. Meskipun demikian, euforia proses demokratisasi yang sedang berjalan sekarang banyak memengaruhi

situasi internal Nasyiah. Dalam beberapa tahun belakangan, para anggota Nasyiah berani mengekspresikan ketidaksetujuan mereka dan menyuarakan pandangan yang berbeda di dalam dan di luar organisasi. Cara mereka menyampaikan pendapat dan ide mereka sifatnya lebih langsung dan gamblang, cara-cara itu tidaklah lazim bagi Nasyiah Jawa. Misalnya, pada Mukhtamar Nasyiah ke-10 2004, para anggota mengkritisi laporan akhir yang disajikan oleh anggota pimpinan pusat demisioner, dan tidak dengan mudahnya menerima dan menyetujuinya. Perwakilan Nasyiah Jawa Timur menganggap Pimpinan Pusat Nasyiah periode kepemimpinan 2000–2004 gagal merealisasikan agenda dan tanggung jawabnya. Para anggota juga dengan kritis mempertanyakan kriteria orang-orang yang dapat menjabat di pimpinan pusat yang kebanyakan diemban oleh mereka yang berbasis di sekitar Yogyakarta dan Jakarta (wawancara dengan Wahyu Heniwati, 10-5-2005).

Bab VII menunjukkan bagaimana para aktivis Nasyiah di daerah-daerah yang berbeda, seperti di Jawa, Sumatra, dan Sulawesi, menegosiasikan program-program mereka agar selaras dengan kepentingan para anggotanya yang sangat heterogen, dan mempertahankan kebijakan jalan tengahnya dalam mendekati terhadap masalah-masalah gender. Di tahun-tahun berikutnya gelombang tantangan semacam itu akan lebih besar seiring dengan semakin meningkatnya kekuasaan pemerintah lokal berkat adanya kebijakan desentralisasi. Kepemimpinan Nasyiah di tingkat lokal sepertinya akan menuntut lebih banyak otoritas karena hingga kini struktur hierarkis Nasyiah mengikuti struktur pemerintahan negara. Ketika sebuah provinsi pecah menjadi dua, Nasyiah pun merestrukturisasi diri, namun demikian tidak ada evaluasi yang saksama untuk menguak apakah struktur organisasi semacam itu dapat mendukung efektivitas dan efisiensi tujuan organisasi. Bertambahnya jumlah pimpinan wilayah dan daerah Nasyiah tidak dibarengi dengan penambahan keanggotaan dan dukungan organisasi. Kecenderungan ini memperlihatkan bahwa Nasyiah masih lemah dalam hal pengelolaan masalah-masalah itu, yaitu masalah seperti struktur, dan hubungan dengan negara dan penyandang dana lokal. Pertanyaan-pertanyaan yang mengikuti adalah “Akankah demokratisasi dan desentralisasi memecah Nasyiah?” dan “Bagaimana Nasyiah akan menopang jaringannya yang luas di masa depan?”

Kekuatan demokratisasi dan desentralisasi sepertinya merupakan tantangan potensial bagi masa depan dan keseragaman Nasyiah di beberapa daerah. Pada Mukhtamar Nasyiah ke-10 pada Desember 2004, Nasyiah menegaskan bahwa ia akan tetap menjadi organisasi berbasis

keanggotaan dan akan mempertahankan jaringan luasnya. Nasyiah tidak merasa perlu mereformasi model organisasi menjadi model organisasi jenis LSM yang skalanya lebih kecil, lebih independen, dan tidak berbasis pada keanggotaan, sebuah keinginan yang sebelumnya pernah dinyatakan oleh Fatayat NU (wawancara Badriyah Fayumi, 31-7-2003). Pilihan Nasyiah untuk mempertahankan keanggotaannya yang luas dapat membuka celah baru bagi organisasi di masa depan, hal itu akan saya jelaskan di bawah.

Seiring dengan akan semakin kencangnya hembusan angin segar demokratisasi dan desentralisasi di masa depan, maka sangat tidak mungkin bagi Nasyiah untuk memaksakan keseragaman program dan tindakan kepada semua cabang Nasyiah di seluruh Nusantara; selain itu, hal tersebut juga tidak perlu dilakukan karena perempuan muda bukanlah entitas yang homogen. Dari beberapa program nasional skala besar yang dikembangkan oleh Pimpinan Pusat Nasyiah periode sebelumnya hanya beberapa yang dapat diimplementasikan di tingkatan akar rumput dalam model yang relatif seragam, yaitu pelatihan kepemimpinan kader, mubalighat, dan sesi pelatihan keluarga sakinah, hal itu telah kita lihat bersama di Bab VI dan VII. “Paket-paket” pelatihan lainnya seperti kewirausahaan, jurnalisme, hubungan masyarakat, pendidikan pemilih (dalam pemilu), dan motivator mubalighat atau pembangunan masyarakat menyedot minat golongan aktivis Nasyiah yang berbeda di daerah-daerah yang berbeda dengan intensitas yang berbeda pula. Tingkat keseragaman dalam hal kepraktisan dan keatraktifan program-program itu lebih rendah dari yang telah disebutkan sebelumnya. Apa yang sudah dilakukan oleh Ketua Nasyiah periode 2004–2008 dalam rangka memperkuat komitmen organisasi untuk mendasarkan agendanya dalam memberdayakan perempuan muda melalui pembentukan keluarga sakinah dapat menjadi sesuatu yang menguntungkan. Dengan begitu Nasyiah menegaskan eksistensinya di masa depan dengan memperkuat program-program yang terbukti menarik dukungan khalayak, salah satu program yang paling penting adalah keluarga sakinah. Dengan keanggotaannya yang luas dan jaringan nasionalnya, dan dengan proses berjalannya demokratisasi dalam jagat perpolitikan Indonesia, Nasyiah memiliki kesempatan untuk membangun opini massa terkait masalah-masalah gender tertentu dan mempromosikan ideologi gendernya sebagaimana yang mewujud dalam konsep keluarga sakinah.

Kepatuhan Nasyiah terhadap Islam sepertinya merupakan pilihan yang tepat untuk menyedot dukungan dari putri Islam. Kajian dalam buku ini sudah tentu menggambarkan Islam sebagai salah satu identitas penting yang dapat menyatukan dan dipegang oleh seluruh perempuan Nasyiah di seluruh

Nusantara, dan sehingga dengan menggunakan skema nalar Islam dalam memahami berbagai masalah, maka aktivis Nasyiah dapat bersatu dengan organisasi perempuan Muslim lainnya seperti Fatayat NU dan Pemuda Persis, dan membedakan mereka dari LSM-LSM skala kecil. Kuatnya keislaman, persaudarian, perdamaian, dan harmoni yang menubuh dalam Nasyiah menjaga agar perempuan aktivis di Nasyiah dapat tetap solid meski tawaran dari berbagai LSM perempuan menghampiri mereka, hal itu juga ditegaskan oleh responden saya. Kelihatannya, Nasyiah menawarkan sebuah lingkungan dan atmosfer sosial yang berbeda dengan LSM perempuan lainnya kepada para aktivis perempuan Muslim itu.

Ada juga tantangan terhadap bagaimana cara Nasyiah di kemudian hari megorientasikan dirinya untuk dapat melayani kesetiiaannya yang belapis tiga, akankan mereka lebih condong kepada feminis, Islam, atau nasionalis. Sebagaimana yang ditunjukkan oleh Blacburn (2004:228), sesaat setelah Hukum Otonomi diimplementasikan pada 2000, beberapa pemerintahan lokal mulai mempromosikan pengadopsian hukum syariah dan peraturan yang disebut *antimaksiat* yang di dalamnya perempuan menjadi objek pengawasan ketat dan dibatasi pergerakannya. Meski dalam tataran teologis Nasyiah setuju pentingnya penggalakan akhlak karimah dan memerangi amoralitas bersama-sama dengan para elite berpengaruh di pemerintahan daerah, namun Nasyiah perlu memperjelas apa pandangan dan argumen spesifik yang berlaku dalam masalah sekusial itu. Dalam rangka menanggapi tuntutan itu, penting bagi Nasyiah untuk berbicara masalah keagamaan dengan sebuah perspektif gender baik di tataran teologis maupun praksis. Kemampuan Nasyiah menerapkan pola pikir yang sama dalam menanggapi agen-agen sekuler lain yang mempertanyakan validitas moralitas lokal, tradisional, dan Islam pun dapat mendukung langkah Nasyiah untuk mengambil jalan tengah dan menunjukkan keseimbangan dan harmoni di masa depan.

Di masa globalisasi ini, perempuan muda Indonesia dapat dengan mudahnya mengakses dan terjun ke dalam wacana gender di dunia virtual bersama dengan ribuan agen yang menyebarkan ideologi keperempuanan yang berbeda di seluruh dunia. Jenis wacana gender yang dihadapi oleh Nasyiah akan lebih bervariasi dan menantang seiring dengan semakin banyaknya aktor dan penyandang dana asing yang berpartisipasi secara aktif dalam pertarungan wacana gender. Kekuatan globalisasi memfasilitasi berjalannya pertukaran ide dan kontak dalam skala internasional, dan sampai batas tertentu menghilangkan batas-batas geografis, sosial, dan politik yang berlaku di tengah-tengah masyarakat internasional. Proses

globalisasi sudah tentu memengaruhi Nasyiah. Sejak akhir 1990-an, hubungan Nasyiah dengan pihak-pihak dan lembaga-lembaga asing telah semakin intensif. Kerja sama yang dibangun oleh Nasyiah dengan Asia Foundation, the British Council, AVI, AusAID, dan berbagai duta besar asing memungkinkan Nasyiah untuk dapat lebih jauh bergerak seiring selangkah dengan aktor internasional dan gagasan yang baru. Dilihat dari pemaparan buku ini dapat disimpulkan bahwa sepertinya Nasyiah bersemangat menghadapi tantangan baru, dan sikap ini tentu akan memperkaya horizon dan jaringan organisasi serta tidak akan menyebabkan Nasyiah kehilangan kepribadian sebagaimana yang ditakutkan oleh kaum ekstremis Islam.

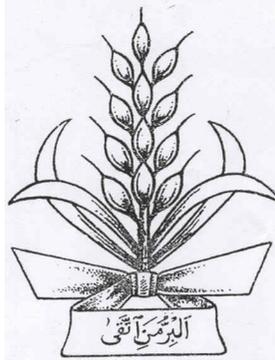
Menurut prediksi Blackburn (2004:229), masalah-masalah seperti ketertarikan seksual, lesbianisme, aborsi, pernikahan beda agama bagi perempuan Muslim, dan pemerkosaan akan semakin banyak dihadapi oleh perempuan Indonesia di masa depan. Meski di dekade-dekade sebelumnya masalah lesbianisme dan ketertarikan seksual tidak muncul ke permukaan dan menjadi masalah publik, namun masalah-masalah seperti itu akan menjadi masalah yang panas di tahun-tahun ke depan seiring dengan semakin banyaknya golongan masyarakat kelas menengah yang mengkampanyekan isu tersebut atas dasar hak asasi manusia dari perspektif sekuler (Robinson, 1997:157–158). Sebagai organisasi putri Islam, Nasyiah berada dalam posisi langsung untuk dapat menjawab masalah-masalah semacam itu. Bagaimana konsep ideologis Nasyiah tentang keluarga sakinah membicarakan persoalan kontroversial semacam itu adalah pertanyaan yang ingin dilancarkan oleh baik feminis sekuler Indonesia dan kaum islamis. Sekali lagi, seberapa suksesnya Nasyiah menjaga keseimbangan antara dua kelompok tersebut dalam menanggapi masalah-masalah gender adalah hal yang penting bagi masa depan sebagai organisasi perempuan dan Islam.

Sejauh ini Nasyiah berhasil menarik ratusan ribu putri Islam dari latar belakang yang beragam, yaitu dari mereka yang berpendidikan tinggi, aktivis perempuan profesional hingga anggota biasa. Kepentingan kelas-kelas kelompok yang berbeda dilayani oleh Nasyiah lewat berbagai agenda di sejumlah departemen dan program. Sepertinya, Nasyiah akan membutuhkan komisi-komisi internal dan semi-independen yang baru—yang berbeda dari departemen-departemen yang sudah ada—untuk menangani berbagai masalah yang terjadi di dalam Nasyiah, guna menjaga keseimbangan antara anggota yang menuntut *transformasi cepat* dan mereka yang lebih menyukai *transformasi lamban*. Meski kelompok kedua merupakan mayoritas, namun justru kelompok pertamalah—dengan

pandangan progresifnya—yang biasanya mendapatkan kursi di pimpinan pusat. Cara untuk mengakomodir dua jenis anggota itu adalah persoalan lain yang akan terus-menerus dihadapi oleh Nasyiah. Mengolah kesetiannya kepada Islam, kaum perempuan muda, dan nasionalisme Indonesia adalah usaha yang dapat digunakan untuk mempererat kelas-kelas dan kelompok-kelompok yang ada di dalam Nasyiah. Identitas islami, sebagai salah satu kekuatan penyatu yang paling kuat dalam Nasyiah, kemungkinan perlu diberi perhatian lebih lanjut, dan lebih merangkul makna dan penafsiran bagi perempuan muda Indonesia. Kecintaan Nasyiah yang kuat terhadap Islam tentu akan menarik minat perempuan muda lainnya, karena agama dipercaya dapat banyak menawarkan kepastian di tengah-tengah masa-masa penuh kebingungan yang disebabkan oleh globalisasi.

LAMPIRAN A

Makna Lambang Nasyiatul 'Aisyiyah



Simbol utama yang berbentuk tangkai padi dipilih karena bagi masyarakat Indonesia padi melambangkan karakter yang baik. Beras merupakan makanan rakyat Indonesia dan karakternya adalah semakin berisi maka semakin merunduklah tangkai padi itu. Dengan demikian perempuan Nasyiah diharapkan dapat menjaga kerendahan hatinya dan menghindari kesombongan di situasi dan kondisi apapun. Dua belas butir padi menyimbolkan seperangkat etika Nasyiah yang diambil dari ajaran-ajaran KH Mas Mansur yaitu (1) tauhid, (2) keterbukaan pikiran, (3) budi pekerti, (4) introspeksi, (4) kesatuan, (5) keadilan, (6) kebijaksanaan, (7) musyawarah, (8) kerja keras, (9) disiplin, dan (10) menjaga persaudarian internal dan eksternal.

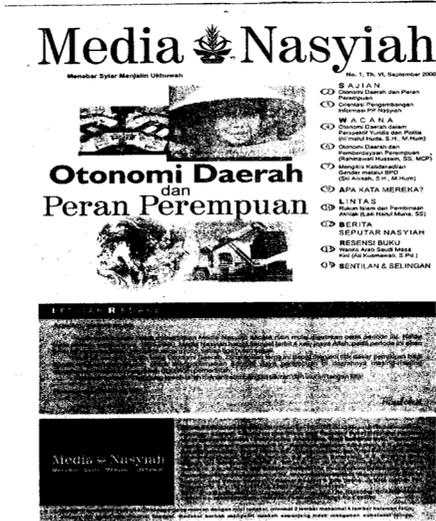
Empat daun yang bersilangan melambangkan bahwa perempuan Nasyiah rela mengemban usaha yang dulu dijalankan oleh pendahulu mereka.

Pita di bawah butir padi melambangkan semangat yang baik, optimisme, dan kebahagiaan dalam menjalankan tugas-tugas organisasi.

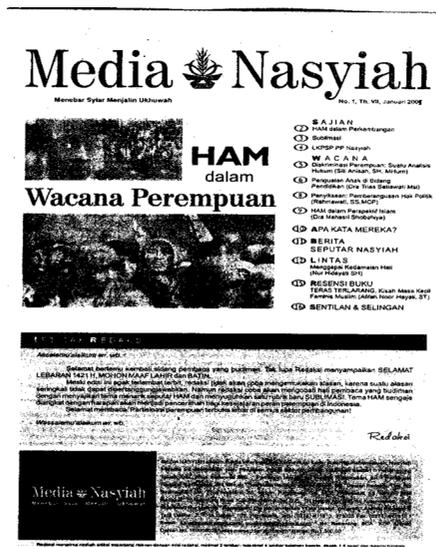
Motto di dalam pita, "*albirru manit taqa*", diambil dari Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 179 dan berarti "kebajikan adalah bagi orang yang selalu bertakwa".

LAMPIRAN B

Contoh Buletin-buletin Nasyiatul Aisyiyah, Media Nasyiah



Otonomi daerah dan Peran Perempuan, September 2000.



Hak Asasi Manusia dalam Wacana Perempuan, Januari 2001.



Potret Buram Buruh Anak: ritus kekerasan terhadap anak,



Peran Nasyiatul 'Aisyiyah dalam Pembuatan Kebijakan, Desember 2004.

LAMPIRAN C

Contoh *sticker-sticker* yang memperlihatkan komitmen dan pendirian Nasyiah tentang masalah-masalah tertentu yang disebarikan ke para anggota dan masyarakat (Didapatkan penulis ketika melaksanakan penelitian lapangan pada Juni-Oktober 2003)



LAMPIRAN D

Contoh aktivitas-aktivitas Nasyiah dan bagaimana cara berpakaian para anggotanya berganti dari waktu ke waktu

(Sumber-sumber foto: koleksi pribadi milik anggota-anggota Nasyiah dan dari koleksi organisasi Nasyiah)



1. Pelantikan sebuah Pimpinan Cabang 'Aisyiyah di Yogyakarta pada 1970-an.

Di sini para anggota Nasyiah mengenakan seragam organisasi (kebaya krem dan kudung coklat muda) dan jarik.



2. Para anggota Nasyiah cabang Yogyakarta mementaskan gamelan pada Milad Pemuda Muhammadiyah ke-47 pada 1979

Gambar ini memperlihatkan bagaimana perempuan Nasyiah Jawa merangkul kesenian lokal sebagai bagian dari ekspresi keislamannya. Pembauran dua jenis kelamin dalam pertunjukan seni semacam ini lazim ditemui di Jawa.



3. Kompetisi pidato untuk putri-putri usia sekolah yang diselenggarakan oleh sebuah cabang Nasyiah di Yogyakarta pada 1970-an

Kompetisi semacam itu merupakan salah satu program paling populer bagi kaum putri, dan diadakan pada hari libur sekolah atau dalam merayakan hari besar Islam dan nasional.



4. Para anggota Nasyiah belajar cara memandikan jenazah perempuan, 1980-an

Di gambar itu perempuan yang berbaring di atas meja berperan sebagai jenazah.



5. Pementasan korps musik angklung Nasyiah pada Milad Muhammadiyah ke-67 pada 1979



6. Pertunjukkan korps musik angklung dan *marching band* di festival Idul Fitri pada 1980-an.

Di mata anggota Nasyiah Yogyakarta angklung dan *marching band* adalah hal yang populer, selain gamelan. Seragam dua kelompok musik itu tidak mencakup kudung.

Kudung hanya dimasukkan sebagai seragam kelompok musik pada 1990-an.



7. Para anggota Nasyiah menjual makanan kecil untuk mengumpulkan dana pada hari raya Idul Fitri, 1980-an



8. Sebuah sesi pelatihan di Nasyiah DANA pada 1990-an.

Sejak 1990-an pengenaaan jilbab di kalangan anggota Nasyiah semakin tumbuh. Tidak ada lagi anggota dalam acara itu yang terlihat mengenakan kudung.



9. Anggota Pimpinan Pusat Nasyiah periode 1985–1990.

Perempuan yang duduk di tengah adalah Ibu Maesarah Hilal, salah satu pionir Nasyiah pada masa prakemerdekaan.

Dalam foto ini beberapa pemimpin Nasyiah mengenakan kudung sedangkan lainnya mengenakan jilbab.



10. Seminar pendidikan politik, pemilihan umum, dan kepemimpinan masa depan yang diselenggarakan oleh Nasyiah pada 2004.



11. Sebuah pertunjukan yang dibawa oleh perempuan muda Nasyiah dalam milad Nasyiah pada 2003.
Pertunjukan drama dan sandiwara juga diminati oleh para anggota Nasyiah.



12. Rahmawati, mantan sekretaris umum Nasyiah, memberikan presentasi dalam sebuah rapat internal Nasyiah pada 2004.



13. Sebuah sesi pertemuan oleh Komisi F dalam Muktamar Nasyiah ke-10 pada 2004.



14. Para anggota Pimpinan Pusat Nasyiah periode 2000–2004. Mereka ini adalah mahasiswa atau lulusan universitas.



15. Para anggota membahas draf amandemen AD/ART Nasyiah dalam Muktamar Nasyiah ke-10 pada 2004.



16. Perempuan muda menghadiri pendidikan pemilu yang diselenggarakan oleh Nasyiah pada 2004.



17. Para anggota memberikan suara mereka dalam pemilu Nasyiah dalam Mukhtamar Nasyiah ke-10 pada 2004. Untuk menjamin kerahasiaan, di antara bilik-bilik mini diberi sekat.



18. Sebuah diskusi yang dilakukan dalam Mukhtamar Nasyiah ke-10 pada 2004.



19. Lomba menggambar dan mewarnai untuk anak yang diselenggarakan oleh Nasyyah bersama dengan 'Aisyiyah pada 2005. Lomba itu diadakan di Kebun Binatang Yogyakarta.



21. Seorang anggota menyampaikan pendapatnya di sebuah sesi dalam Mukhtamar Nasyyah ke-10 pada 2004.

Kebanyakan delegasi Nasyyah untuk Mukhtamar mengenakan seragam organisasi terbaru yang terdiri dari baju krem dengan ornamen berupa lambang Nasyyah dan jilbab.



21. Seorang anggota memainkan biola dalam sesi Gelar Seni dalam Muktamar Nasyiah ke-10 pada 2004

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 1995. "Pendekatan teologis dalam memahami Muhammadiyah", dalam *Intelektualisme Muhammadiyah*, disunting oleh Kelompok Studi Lingkaran. Bandung: Mizan.
- _____. 1997. "Perkembangan pemikiran Islam dalam Muhammadiyah: perspektif Tarjih pasca Muktamar Muhammadiyah ke 43". dalam *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah*, disunting oleh N.M. Musawir. Yogyakarta: Lembaga Pustaka dan Dokumentasi PP Muhammadiyah.
- _____. 2001. "Muhammadiyah's experience in promoting civil society on the eve of the 21st century", dalam *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, disunting oleh M. Nakamura, S. Siddique and O.F. Bajunid. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Abdullah, Taufik dan Sharon Siddique (peny.). 1986. *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Abdurrahman, Asjmuni. 2003. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Achmad, Nur, dan Pramono U. Tanthowi. 2000. *Muhammadiyah "Digugat": Reposisi di Tengah Indonesia yang Berubah*. Jakarta: Kompas.
- Adeney, Frances S. 2003. *Christian Women in Indonesia: A Narrative Study of Gender and Religion*. New York: Syracuse.
- Adrina, dan Kristi Purwandari. 1998. *Hak-hak reproduksi perempuan yang terpasung, Seri kesehatan reproduksi, kebudayaan dan masyarakat*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan bekerja sama

- dengan Program Kajian Wanita Universitas Indonesia dan The Ford Foundation.
- Afshar, Haleh (peny.). 1996. *Women and Politics in the Third World*. London and New York: Routledge.
- Afshar, Haleh. 1998. *Islam and Feminism: An Iranian Case-study*. New York: Palgrave.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 2000. *Wanita dan Gender dalam Islam*. Jakarta: Lentera.
- Aiko, Kurasawa. 1990. "Japanese educational policy in Java 1942-1945", *Journal of the Japan-Netherlands Institute* II: 178-192.
- Akbar, Muhammad Ali. 1980. *Perbandingan Hidup Secara Islam dengan Tradisi di Pulau Jawa*. Bandung: al-Ma'arif.
- Alfian. 1989. *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*. Yogyakarta, Indonesia: Gadjah Mada University Press.
- Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.
- Arberry, Arthur J. 1982. *The Koran Interpreted*. Cambridge: Oxford University Press.
- Arivia, Gadis. 1991. "Mengemansipasikan Pikiran Perempuan Masa Sekarang". *Kompas*, Juni 8, hlm. 2.
- Arraiyyah, Hamdar M. 2002. "Prof. Dr. Siti Chamamah Soeratno: Mengabdikan melalui pendidikan, organisasi dan karya tulis", dalam *Pemuka Agama Perempuan: Pemikiran dan Karyanya*, disunting oleh H.M. Arraiyyah dan R. Anwar. Jakarta: Badan Litbang Departemen Agama RI.
- Aryani, Sekar Ayu et.al. 2004. *Pengarusutamaan Gender dalam Kurikulum di IAIN*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan McGill-CIDA.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. 1974. *Koleksi Hadits-hadits Hukum*. Vol.4. Bandung: Ma'arif.
- Aspinall, Edward. 1995. *Student Dissent in Indonesia in the 1980s*. Working Paper. Clayton VIC: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

- _____. 1999. "The Indonesian student uprising of 1998", dalam *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia*, disunting oleh A. Budiman, B. Hartley dan D. Kingsbury. Clayton, VIC: Monash Asia Institute, Monash University.
- Bacharah, Samuel B., dan Edward J. Lawler. 1998. "Political alignment in organizations: contextualization, mobilization and coordination", dalam *Power and Influence in Organizations*, disunting oleh R.M. Kramer dan M.A. Neale. London: Sage Publications.
- Badran, Margot. 1985. *Feminist, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1991. "Competing agenda: feminists, Islam and state in 19th and 20th century Egypt", dalam *Women, Islam and the State*, disunting oleh D. Kandiyoti. London: Macmillan.
- Bakti, Andi Faisal. 2000. *Islam and Nation Formation in Indonesia: from Communitarian to Organizational Communications*. Jakarta: Logos.
- Baried, Siti Baroroh. 1986. "Islam and the modernization of Indonesian women", dalam *Islam and Society in Southeast Asia*, disunting oleh T. Abdullah dan S. Siddique. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Bartky, Sandra Lee. 1995. Agency: what's the problem? In *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*, disunting oleh J. K. Gardiner. Urbana: University of Illinois Press.
- Barton, Greg. 1994. "The impact of neo-modernism on Indonesian Islamic thought: the emergence of a new pluralism", dalam *Democracy in Indonesia 1950s and 1990s*, disunting oleh D. Bourchier dan J. Legge. Clayton, VIC: Centre of Southeast Asian Studies.
- _____. 1996. "The liberal, progressive roots of Abdurrahman Wahid's thought", dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity*, disunting oleh G. Barton dan G. Fealy. Clayton VIC: Monash Asia Institute.
- _____. 2002. "Islam and politics in the new Indonesia", dalam *Islam in Asia: Changing Political Realities*, disunting oleh J.F. Isaacson dan C. Rubenstein. New Brunswick: Transaction Publishers.
- _____. 2004. *Indonesia's Struggle: Jama'ah Islamiyah and the Soul of Islam*. Sydney: UNSW Press.
- Barton, Gregory James. 1995. *The Emergence of Neo-Modernism, a*

- Progressive, Liberal Movement of Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wachid 1968-1980.* A thesis submitted to the Department of Asian Languages and Studies, Monash University, Clayton, VIC.
- Benda, Harry J. 1958. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945.* The Hague: W. van Hoeve.
- Bennet, Linda Rae. 2005. *Women, Islam and Modernity: Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia.* New York: RoutledgeCurzon.
- Blackburn, Susan, dan Sharon Bessell. 1997. "Marriageable age: political debates on early marriage in twentieth century Indonesia", *Indonesia* (63, April): 104-141.
- Blackburn, Susan (peny.). 2001. *Love, Sex and Power: Women in Southeast Asia.* Melbourne: Monash University Press.
- Blackburn, Susan. 1994. "Gender interests and Indonesian democracy", dalam *Democracy in Indonesia 1950s and 1990s*, disunting oleh D. Bourchier dan J. Legge. Clayton, VIC: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- _____. 1999. "The 1999 election in Indonesia: where were the women?", dalam *Pemilu: the 1999 Indonesian Election*, disunting oleh S. Blackburn. Clayton, VIC: Monash Asia Institute.
- _____. 2004. *Women and the State in Modern Indonesia.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Boland, B.J. 1971. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia.* The Hague: Martinus Nijhoff.
- Bourchier, David dan Vedi R. Hadiz (peny.). 2003. *Indonesian Politics and Society: A Reader.* London and New York: Routledge Curzon.
- Bowen, John R. 2003. *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Brenner, Suzanne A. 1998. *The Domestication of Desire: Women, Wealth and Modernity in Java.* Princeton: Princeton University Press.
- Bright, Jennifer. 1999. *Who is co-opting who? Historical perspective on the family planning policy in Indonesia.* Paper read at the AAS Conference, in Boston, MA.

- Bruinessen, Martin van. 2004. "Post Soeharto Muslim engagements with civil society and democratization", dalam *Indonesia in Transition: Rethinking Civil Society, Region and Crisis*, disunting oleh H. Samuel dan H.S. Nordholt. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Buchory, Binny dan Ifa Soenarto. 2000. "Dharma Wanita: an asset or a curse?", dalam *Indonesian Women: The Journey Continues*, disunting oleh M. Oey-Gardiner dan C. Bianpoen. Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.
- Burhani, Ahmad Najib. 2005. "Perempuan dan Liberalisme di Muhammadiyah", <http://www.islamlib.com/id/index/php?page=article&id=853>. Accessed 10.10.2005.
- Burhanuddin, Jajat, dan Ahmad Baedowi (peny.). 2003. *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan PPIM IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Burhanuddin, Jajat, dan Oman Fathurahman (peny.). 2004. *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan PPIM IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- _____. peny. 2002. *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan PPIM IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Bustaman-Ahmad, Kamaruzmasa. 2004. *Wajah Baru Islam di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.
- Cameron, Lisa. 2002. "Women and the labour market during and after the crisis", dalam *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, disunting oleh K. Robinson dan S. Bessell. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Cote, Joost. 1995. *On Feminism and Nationalism. Kartini's letters to Stella Zeehandelaar 1899-1903*. Clayton VIC: Monash Asia Institute, Monash University.
- Cribb, Robert. 2002. "Unresolved problems in the Indonesian killings of 1965-1966", *Asian Survey* XLII, No. 2 (July/August): 550-580.
- Damami, Mohammad. 2000. *Akar Gerakan Muhammadiyah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Djajadiningrat-Nieuwenhuis, Madelon. 1987. "Ibuisism and priyayization: path to power", dalam *Indonesian Women in Focus: Past and*

- Present Notions*, disunting oleh E. Locher-Scholten dan A. Niehof. Dordrecht-Holland: Foris Publication.
- Djamil, Fathurrahman. 1994. *Ijtihad Muhammadiyah dalam Masalah-masalah Fiqh Kontemporer*. A thesis submitted to IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- Djaya, Ashad Kusuma dan Ki Guna Asmara. 2004. *Asamaragama Wanita Jawa: Spiritualitas dan Pesona Seksualitas dalam Kearifan Tradisional*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Doumato, Eleanor Abdella. 2003. "Education in Saudi Arabia: gender, jobs and the price of religion", dalam *Women and Globalization in the Arab Middle East: Gender, Economy and Society*, disunting oleh E.A. Doumato dan M.P. Posusney. Boulder, Colorado: Lynne Peinner Publishers.
- Dwyer, Cynthia Brown. 1983. "Women imprisoned in the kingdom of Mullahs", dalam *Women and Revolution in Iran*, disunting oleh G. Nashat. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini et.al. 2002. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga bekerja sama dengan McGill-CIDA dan Pustaka Pelajar.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2000. "Kajian gender di perguruan tinggi Islam di Indonesia: catatan dari PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", dalam *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Islam*, disunting oleh K. Hidayat dan H. Prasetyo. Jakarta: Ditbinperta Depag RI.
- Effendi, Bachtiar. 2003. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Eldridge, Philip. 1990. "NGOs and the state in Indonesia", dalam *State and Civil Society in Indonesia*, disunting oleh A. Budiman. Clayton, VIC: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Eliraz, Giora. 2004. *Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism and the Middle East Dimension*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Engineer, Asghar Ali. 2000. *Hak-hak Perempuan dalam Islam (The Rights of Women in Islam)*. Diterjemahkan oleh F. Wajidi. Yogyakarta: LSPAA.
- _____. 2004. *Pembebasan Perempuan*. Diterjemahkan oleh Agus Nuryatno. Yogyakarta: LKiS.
- Evans, Judith. 1995. *Feminist Theory Today: An Introduction to Second Wave Feminism*. London: Sage Publication.

- Fananie, Zainuddin dan Atiq Sabardila. 2000. *Sumber Konflik Masyarakat Muslim Muhammadiyah-NU: Perspektif Keberterimaan Tahlil*. Surakarta: Muhammadiyah University Press and The Asia Foundation.
- Fatah, Eep Saifullah. 1994. *Masalah dan Prospek Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Fealy, Gregory John. 1998. *Ulama and Politics in Indonesia: A History of NU 1952-1967*. A thesis submitted to Monash University, Australia.
- Feillard, Andree. 1996. "Traditionalist Islam and the army in Indonesia's New Order: the awkward relationship", dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity*, disunting oleh G. Barton dan G. Fealy. Calyton VIC: Monash Asia Institute.
- Fernea, Elizabeth Warnock. 1998. *In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey*. New York: Anchor Books.
- Foley, Rebecca C. 2001. *The Challenge of Contemporary Muslim Women Activists in Malaysia*. A Thesis submitted to the School of Political and Social inquiry, Monash University, Australia.
- Forum Kajian Kitab Kuning. 2003. *Wajah Baru Relasi Suami Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjajn*. Yogyakarta: LKiS dan FK3.
- Gamble, Sarah. 2001. "Introduction", dalam *The Routledge Companion to Feminism and Post Feminism*, disunting oleh S. Gamble. London and New York: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hadiz, Vedi R. 1992. *Politik, Budaya dan Perubahan Sosial: Ben Anderson dalam Studi Politik di Indonesia*. Jakarta: Gramedia dan Yayasan SPES.
- Hafidz, Wardah. 1994. "Feminisme sebagai *counter culture*", *Ulumul Qur'an*. Vol. V (no. 5 and 6).
- Hallaq, Wael B. 2004. "Can the shari'ah be restored?", dalam *Islamic Law and the Challenge of Modernity*, disunting oleh Y.Y. Haddad dan B.F. Stowasser. Walnut Creek, CA: Altamira.
- Hamid, Edy Suandi, M. Dasron Hamid, dan Sjafrin Sairin. 2000. *Rekonstruksi Gerakan Muhammadiyah pada Era Multiperadaban*. Yogyakarta: UII Press.

- Haraway, Donna J. 1988. "Situated knowledge: the science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective", *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Harding Sandra, peny. 1987. *Feminism and Methodology: Social Science Issues*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Harris, Anita. 2004. *Future Girl: Young Women in the Twentieth Century*. New York and London: Routledge.
- Harun, Lukman. 1986. *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Harun, M. Shaleh dan Abdul Munir Mulkhan. 1986. *Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila sebagai Asas Tunggal: Sebuah Kajian Informatif Pandangan NU-Muhammadiyah*. Yogyakarta: Aquarius.
- Hassan, Muhammad Kamal. 1982. *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajar Malaysia.
- Hassan, Riffat. 1990. "Teologi perempuan dalam tradisi Islam", *Ulumul Qur'an*. Vol. I (No.4).
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hekman, Susan. 1995. Subjects and agents. Dalam *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*, disunting oleh J. K. Gardiner. Urbana: University of Illinois Press.
- Hidayat, Komaruddin dan Hendro Prasetyo (peny.). 2000. *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Islam*. Jakarta: Ditbinperta Depag RI.
- Hook, Bell. 1981. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- _____. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Centre*. Boston: South End Press.
- Hooker, M.B. 2003. *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa*. Crows Nest, NSW: Allen&Unwin.
- Hugo, Graeme. 1992. "Women on the move. Dalam *Gender and Migration in Developing Countries*, disunting oleh S. Chant. London: Belhaven Press.
- _____. 2002. "Women's international labour migration", dalam *Women*

- in Indonesia: Gender, Equity and Development*, disunting oleh K. Robinson and S. Bessell. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- IAIN Sunan Ampel. 1970. *Lustrum ke 1 IAIN Sunan Ampel 5 Djuli 1965-1970*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.
- IAIN Sunan Kalidjaga. 1968. *Sewindu Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalidjaga Jogjakarta 1960-1968*. Djogjakarta: IAIN Sunan Kalidjaga.
- IMM. 1997. *Anggaran Dasar Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah*. Yogyakarta: Bagian Humas, Dokumentasi dan Perpustakaan PP Muhammadiyah.
- IRM. 1992. *Anggaran Dasar Ikatan Remaja Muhammadiyah*. Yogyakarta: PP Ikatan Remaja Muhammadiyah.
- IPPNU. 2000. *Sejarah Perjalanan IPPNU Ikatan Putra-Putri nahdlatul Ulama*. Jakarta: PP IPPNU.
- Iqbal, Munawar dan Philip Molyneux. 2005. *Thirty Years of Islamic Banking: History, Performance and Prospect*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ismail, Nurjannah. 2003. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS.
- Istiadah. 1995. *Muslim Women in Contemporary Indonesia: Investigating Paths to Resist the Patriarchal System*. Working Paper. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Jabali, Fuad dan Jamhari. 2002. *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos.
- Jainuri, Ahmad. 1981. *Muhammadiyah Gerakan Reformasi Islam di Jawa Pada Awal Abad Dua Puluh*. Surabaya: Bina Ilmu.
- _____. 2002. *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat.
- James, Pierre. 1990. "State theories and New Order Indonesia", dalam *State and Civil Society in Indonesia*, disunting oleh A. Budiman. Clayton, VIC: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Jayawardena, Kumari. 1986. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books.
- Ka'bah, Rifyal. 1999. *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*. Jakarta: Universitas Yarsi.

- Kabeer, Naila. 1991. "The quest for national identity: women, Islam and the state of Bangladesh", dalam *Women, Islam and the State*, disunting oleh D. Kandiyoti. London: Macmillan.
- Kalibonso, Rita Serena. 1999. "The gender perspective: a key to democracy in Indonesia", dalam *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia*, disunting oleh A. Budiman, B. Hartley dan D. Kingsbury. Clayton, VIC: Monash Asia Institute, Monash University.
- Kamali, Muhammad Hashim. 1999. "Law and society: the interplay of revelation and reasons in the shari'ah", dalam *The Oxford History of Islam*, disunting oleh J.L. Esposito. Oxford: Oxford University Press.
- Kandiyoti, Deniz. 1991. "End of empire: Islam, nationalism and women in Turkey", dalam *Women, Islam and the State*, disunting oleh D. Kandiyoti. London: Macmillan.
- Karam, Azza M. 1998. *Women, Islamism and the State: Contemporary Feminism in Egypt*. London: Macmillan Press.
- Karim, Muhammad Rusli. 1986. *Muhammadiyah dalam Kritik dan Komentar*. Jakarta: Rajawali.
- Karim, Muhammad Rusli, Sujarwanto, dan Haedar Nashir. 1990. *Muhammadiyah dan Tantangan Masa Depan : Sebuah Dialog Intelektual*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Kazemzadeh, Masoud. 2002. *Islamic Fundamentalism, Feminism, and Gender Inequality in Iran under Khomeini*. Lanham, Maryland: University Press of America.
- Khilmiyah, Akif. 2003. *Menata Ulang Keluarga Sakinah: Keadilan Sosial dan Humanisasi Mulai dari Rumah*. Yogyakarta: Pondok Edukasi.
- Klute, Marianne. 2001. "Women against violence: a spectator's view on political change within and initiated by Indonesian women's movement", dalam *Violence in Indonesia*, disunting oleh I. Wessel and G. Wimhofer. Hamburg: Abera-Verl.
- Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Kompas. 2004. "Menyosialisasikan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam," (11 Oktober).
- _____. 2005. "Pendapat dan Pemikiran Baru tentang Perempuan di dalam Muslimah Reformis," (28 February).
- KOWANI. 1978. *Sejarah Setengah Abad Pergerakan Wanita Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

- Kuntowijoyo. 1993. "Arah pengembangan organisasi wanita Islam Indonesia: kemungkinan-kemungkinannya", dalam *Wanita Islam dalam kajian Tekstual dan Kontekstual*, disunting oleh L. Marcoes-Natsir dan J.H. Meuleman. Jakarta: INIS.
- Kuntowijoyo dkk. 1995. "Menggerakkan kembali khittah Muhammadiyah sebagai organisasi sosial keagamaan", dalam *Intelektualisme Muhammadiyah*, disunting oleh Kelompok Studi Lingkaran, Yogyakarta, Indonesia. Bandung: Mizan.
- Kutoyo, Sutrisno. 1998. *Kiai Haji Ahmad Dahlan dan Persyarikatan Muhammadiyah*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Lembaga Demografi Universitas Indonesia. 1972. *Beberapa Keuntungan Sosial Ekonomi karena Reduksi Fertilitas*. Jakarta: Fakultas Ekonomi, Universitas Indonesia.
- Locher-Scholten, Elsbeth. 2000. *Women and the Colonial State: Essays on Gender and Modernity in the Netherlands Indies 1900-1942*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Locher-Scholten, Elsbeth dan Anke Niehof (peny.). 1987. *Indonesian Women in Focus: Past and Present Notions*. Dordrecht-Holland: Foris Publication.
- Lyons, Lenore. 2004. *A State of Ambivalence: The Feminist Movement in Singapore*. Leiden: Brill.
- Mackie, Jamie. 1994. "Politics", dalam *Indonesia's New Order: the Dynamics of Socio-economic Transformation*, disunting oleh H. Hill. St Leonard, NSW: Allen&Unwin.
- Mahasin, Aswab. 1990. "The santri middle class: an insider's view", dalam *The Politics of Middle Class Indonesia*, disunting oleh R. Tanter dan K. Young. Clayton, VIC: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Mahendra, Yusril Ihza. 1999. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Jama'at-i-Islami (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina.
- Majlis Tarjih PP Muhammadiyah. 1972. *Adabul Mar'ah fil Islam*. Yogyakarta: PP Muhammadiyah.
- _____. 1980. *Bayi Tabung dan Pencangkakan Organ dalam Sorotan Hukum Islam: Keputusan Tarjih Muhammadiyah ke 21 di Klaten*. Yogyakarta: Persatuan.

- Manderson, Lenore. 1980a. *Women, Politics and Change in the Kaum Ibu UMNO, Malaysia 1945-1972*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- _____. 1980b. "Rights and responsibility, power and privilege: women's roles in contemporary Indonesia", dalam *Kartini Centenary: Indonesian Women Then and Now*, disunting oleh A.T. Zainu'ddin et al. Clayton, VIC: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Marcoes-Natsir, Lies. 1992. "The female preacher as a mediator in religion: a case-study in Jakarta and West java", dalam *Women and Mediation in Indonesia*, disunting oleh S. van Bemmelen et al. Leiden: KITLV Press.
- _____. 2000. "Aisyiyah: between worship, charity and professionalism", dalam *Indonesian Women: The Journey Continues*, disunting oleh M. Oey-Gardiner and C. Bianpoen. Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.
- _____. 2002. "Women's grassroots movement in Indonesia: a case-study of the PKK and Islamic women's organisations", dalam *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, disunting oleh K. Robinson dan S. Bessell. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Martono, Soemarsaid. 1968. *State and Statecraft in Old Java: A Study of Later Mataram Period 16th to 19th Century*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.
- Martyn, Elizabeth. 2005. *Women's Movement in Postcolonial Indonesia: Gender and Nation in a New Democracy*. New York: RoutledgeCurzon.
- Mas'udi, Masdar F. 1997. *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikif Pemberdayaan*. Bandung: Mizan.
- Maurer, Bill. 2005. *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Megawangi, Ratna. 1994. "Feminisme menindas peran ibu rumah tangga", *Ulumul Qur'an*. Vol. V (No. 5 dan 6).
- Mernissi, Fatima dan Riffat Hassan. 1995. *Setara di Hadapan Allah: Relasi Perempuan dan Laki-laki dalam Islam Pasca Patriarkhi*. Yogyakarta: Yogya Prakarsa.

- Mernissi, Fatima. 1991. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Diterjemahkan oleh M.J. Lakeland. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. 1993. *The Forgotten Queens of Islam*. Diterjemahkan oleh M.J. Lakeland. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 1997. *Beyond the Veil: Sex dan Kekuasaan*. Surabaya: al-Fikr.
- Moghadam, Valentine M. 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Changes in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Moghadam, Valentine M., peny. 1994. *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. London: Zed Books.
- _____. 1994. *Identity, Politics and Women. Cultural Reassertions and Feminism in International Perspective*. Boulder: Westview.
- Moghissi, Haideh, peny. 2005. *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. 3 vols. London: Routledge.
- Mohanty, Chandra T. 1991. "Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourse", dalam *Third World Women and the Politics of Feminism*, disunting oleh C.T. Mohanty, A Russo dan L. Torres. Bloomington: Indiana University Press.
- Molyneux, Maxine. 1986. "Mobilization without emancipation? Women's interests, state and revolution", dalam *Transition and Development: Problems of Third World Socialism*, disunting oleh R.R. Fagen, C.D. Deere dan J.L. Coraggio. New York: Monthly Review Press.
- _____. 1998. "Analysing Women's Movement", *Development and Change* 29: 219-245.
- Muhammad Husein dan F.A. Kodir. 2001. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS.
- Mulia, Siti Musdah. 1999. *Pandangan Islam tentang Poligami*. Jakarta: LKAJ, Solidaritas Perempuan dan The Asia Foundation.
- _____. 2004. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan.
- Mulkhan, Abdul Munir. 1990a. *Warisan Intelektual K.H. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah*. Yogyakarta: Percetakan Persatuan.
- _____. 1990b. *Pemikiran Kyai Haji Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara.
- _____. 2000. *Menggugat Muhammadiyah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

- Mulkhan, Abdul Munir, dan Sukrianto. 1990. *Pergumulan Pemikiran dalam Muhammadiyah*. Yogyakarta: Sipress.
- Mukhotib, MD, peny. 2002a. *Ketika Pesantren Membincang Gender*. Yogyakarta: YKF dan The Ford Foundation.
- _____. peny. 2002b. *Menghapus Poligami, Mewujudkan Keadilan*. Yogyakarta: YKF dan The Ford Foundation.
- _____. peny. 2002c. *Menolak Mut'ah dan Sirri: Memberdayakan Perempuan*. Yogyakarta: YKF dan The Ford Foundation.
- Mukhtar, Darmiyanti. 1999. *The Rise of the Indonesian Women's Movement in the New Order State*. A Thesis submitted to Murdoch University, Perth, Western Australia.
- Murniati, Nunuk Prasetyo. 1998. *Gerakan Anti Kekerasan Terhadap Perempuan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Muslikhati, Siti. 2004. *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Najmabadi, Afsaneh. 1991. "Hazards of modernity and morality: women, state and ideology in contemporary Iran", dalam *Women, Islam and the State*, disunting oleh D. Kandiyoti. London: Macmillan.
- _____. 1998. "Feminism in an Islamic Republic: "years of hardship, years of growth", dalam *Islam, Gender and Social Change*, disunting oleh Y.Y. Haddad dan J.L. Esposito. Oxford: Oxford University Press.
- Nakamura, Hisako. 1983. *Divorce in Java: a Study of the Dissolution of Marriage among Javanese Muslims*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Nakamura, Mitsuo. 1983. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Nashat, Guity. 1983. "Women in the ideology of Islamic Republic", dalam *Women and Revolution in Iran*, disunting oleh G. Nashat. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Nashir, Haedar. 1998. "Perilaku Politik Elit Muhammadiyah di Pekajangan." Tesis Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia.
- Nasution, Khoiruddin. 2002. *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: INIS.

- Nelson-Kuna, Julie, dan Stephanie Riger. 1995. "Women's agency in psychological contexts", dalam *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*, disunting oleh J. K. Gardiner. Urbana: University of Illinois Press.
- Noer, Deliar. 1978. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Oebaya, Farida. 1980. "Pengalaman Muhammadiyah dalam melaksanakan program Keluarga Berencana/Kependudukan". Paper dalam *Temukarya Integrasi Program Kependudukan dan Keluarga Berencana ke Dalam Kegiatan Wanita Muslim Indonesia*, Jakarta.
- Oey-Gardiner, Mayling, dan Carla Bianpoen (peny.). 2000. *Indonesian Women. The Journey Continues*. Canberra: The Australian National University, Research School of Pacific and Asian Studies.
- Oey-Gardiner, Mayling, dan Riga-Adiwoso Suprpto. 1996. "Indonesia", dalam *Women, Education and Development in Asia: Cross-National Perspectives*, disunting oleh G. C. L. Mak. New York and London: Garland Publishing.
- Parawansa, Khofifah Indar. 2002. Institution building: an effort to improve Indonesian women's role and status. In *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, disunting oleh K. Robinson dan S. Bessell. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Peacock, James L. 1978. *Purifying the Faith. The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. California: the Benjamin/Cummings Publishing Company.
- Peeters, Jeroen. 1997. *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religious di Palembang 1821-1942*. Jakarta: INIS.
- Pikiran Rakyat*. 2005. "Perempuan Ingin Masuk Pengurus, Sidang Tanwir Pilih PP Muhammadiyah," (02 Juli).
- _____. 2005. "Jalan Din Makin Mulus," (07 Juli).
- Pimpinan Pusat Aisyiyah. 1994. *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Aisyiyah.
- _____. 2000a. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga 'Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Aisyiyah.
- _____. 2000b. *Keluarga Sakinah (Suplemen)*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Aisyiyah.

- Pimpinan Pusat Muhammadiyah. 1982. *Qaidah Organisasi Otonom*. Yogyakarta: Majelis Pustaka, PP Muhammadiyah.
- Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah. 1976. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1988. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1990. *Laporan PP Nasyiatul Aisyiyah pada Mukhtamar Nasyiatul Aisyiyah VII di Yogyakarta*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1992a. *Keputusan Musyawarah Nasional I PP Nasyiatul Aisyiyah periode 1990-1995*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1992b. *Pembinaan Akhlak dalam Keluarga*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1992c. *Kerangka Acuan Kajian Keagamaan dan Kewanitaan Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1992d. *Pedoman Umum Program Muballighat Motivator Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1992e. *Petunjuk Pelaksanaan Dakwah Terpadu Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1994a. *Laporan Pelaksanaan Pilot Proyek Muballighat Motivator Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1994b. *Laporan Pasca Musyawarah Nasional pada Rapat Pleno Pimpinan*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1995a. *Laporan Wilayah pada Mukhtamar Nasyiatul Aisyiyah VIII di Banda Aceh, 5-10 Juli 1995*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1995b. *Keputusan Musyawarah Nasional Nasyiatul Aisyiyah II Periode 1990-1995*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1996a. *Program Persiapan Keluarga Sakinah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1996b. *Riwayat Singkat Nasyiatul Aisyiyah dan Khittah Perjuangannya*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1996c. *Tanfidz Keputusan Sidang Tanwir I Nasyiatul Aisyiyah Periode*

- 1995-2000. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1998. *Pedoman Umum Dakwah Terpadu Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1999a. *Tanwir II Nasyiatul Aisyiyah dengan Rangkaian Lokakarya dan Pelatihan Pengembangan Sumberdaya Perempuan, Makassar 24-28 Oktober 1999*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1999b. *Riwayat Singkat Nasyiatul Aisyiyah, Khittah Perjuangannya dan Kepribadian*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 1999c. *Materi Pendidikan Politik bagi Perempuan Pemilih*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2001a. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2001b. *Tanfidz Keputusan Muktamar ke 9 Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2001c. *Panduan Departemen Sosial Ekonomi Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2002. *NAPZA: Panduan untuk Muballigh, Motivator dan Orangtua*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2003a. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2003b. *Panduan Departemen Kader Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2003c. *Sistem Perkaderan Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2003d. *Profile Badan Usaha Nasyiatul Aisyiyah (BUANA)*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2003e. *NAPZA: Deteksi Dini Penyalahgunaannya*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2003f. *Silabi Pelatihan Nasyiatul Aisyiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2004a. *Konferensi Pers Muktamar X Nasyiatul Aisyiyah dan Sikap Nasyiatul Aisyiyah berkaitan dengan Situasi Politik Nasional, 4 November 2004*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.

- _____. 2004b. *Laporan Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah pada Sidang Tanwir III di Surakarta, 8 Desember 2004*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2004c. *Laporan Pertanggungjawaban Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah pada Mukhtar Nasyiatul Aisyiyah X, 9-11 Desember 2004 di Surakarta*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2005a. *Tanfidz Keputusan Mukhtar Nasyiatul Aisyiyah X, 9-11 Desember 2004 di Surakarta*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- _____. 2005b. *Gerakan Nasional Peduli Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga untuk Mewujudkan Keluarga Sakinah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Nasyiatul Aisyiyah.
- Porter, Donald J. 2002. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London: RoutledgeCurzon.
- PP Fatayat NU. 1984. *Keputusan-keputusan Kongres ke IX Fatayat Nahdlatul Ulama, 8-12 Desember 1984 di Paiton, Probolinggo, Jawa Timur*. Jakarta: PP Fatayat NU.
- PP Muslimat NU. 1979. *Sejarah Muslimat NU*. Jakarta: PP Muslimat NU.
- Prasetyo, Hendro et al. 2002. *Islam and Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan PPIM IAIN Jakarta.
- Puar, Yusuf Abdullah. 1989. *Perjuangan dan Pengabdian Muhammadiyah*. Jakarta: Pustaka Anantara.
- Rahajo, Yulfita. 1980. Women in the workforce. Dalam *Kartini Centenary: Indonesian Women Then and Now*, disunting oleh A.T. Zainu'ddin et al. Clayton, VIC: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rainharz, Shulamit. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramazanoglu, Caroline, dan Janet Holland. 2002. *Feminist Methodology: Challenges and Choices*. London: Sage Publication.
- Robinson, Kathryn M. 1986. *Stepchildren of Progress: The Political Economy*

- of Development in an Indonesian Mining Town*. Albany: State University of New York Press.
- _____. 1997. "Indonesian women: a survey of recent development", *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 31 (no.2, December): 141-162.
- _____. 1998. "Love and sex in an Indonesian mining town", dalam *Gender and Power in Affluent Asia*, disunting oleh K. Sen dan M. Stivens. London: Routledge.
- _____. 2000a. "Indonesian women from *Orde Baru* to *Reformasi*", dalam *Women in Asia: Tradition, Modernity and Globalisation*, disunting oleh L. Edwards dan M. Roces. St Leonard: Allen&Unwin.
- _____. 2000b. "Gender, Islam and nationality: Indonesian domestic servants in the Middle East", dalam *Home and Hegemony: Domestic Service and Identity Politics in South and Southeast Asia*, disunting oleh K.M. Adams and S. Dickey. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- _____. 2001. "Gender, Islam and culture in Indonesia", dalam *Love, sex and Power*, disunting oleh S. Blackburn. Melbourne: Monash University Press.
- _____. 2004. "Islam, gender and politics in Indonesia", dalam *Islamic Perspectives on the New Millennium*, disunting oleh V. Hooker dan A. Saikal. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Sadli, Saparinah. 2002. Feminism in Indonesia in an international contexts. Dalam *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, disunting oleh K. Robinson dan S. Bessell. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Saeed, Abdullah. 1999. *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*. Leiden, The Netherlands: E.J. Brill.
- Sairin, Winata. 1995. *Gerakan Pembaruan Muhammadiyah*. Jakarta: Pustaka Sinar harapan.
- Salam, Solichin. 1965. *Muhammadiyah dan Kebangunan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mega Jakarta.
- Salim, Arskal, dan Azyumardi Azra (peny.). 2003. *Shari'ah and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Samson, Allan. 1985. "Indonesian Islam since the New Order", dalam

- Readings on Islam in Southeast Asia*, disunting oleh A. Ibrahim, S. Siddique dan Y. Husain. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Seidman, Irving. 1998. *Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Researchers in Education and Social Sciences*. New York: Teachers College, Columbia University.
- Sen, Krishna. 1998. "Indonesian women at work: reframing the subject", dalam *Gender and Power in Affluent Asia*, disunting oleh K. Sen dan M. Stevens. London: Routledge.
- _____. 1999. "Women in the move", *Inside Indonesia* 58 (April-June): 14-15.
- Setiawati, Nur Aini. 1985. *Sejarah Nasyiatul Aisyiyah di Kauman 1919-1965*. A thesis submitted to Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia.
- Shehadeh, Lamia Rustum. 2003. *The Idea of Women in Fundamentalist Islam*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Shihab, Alwi. 1998. *Membendung Arus: Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Sinar Harapan*. 2005. "Soal Counter Legal Draft KHI: Masyarakat Harus Belajar Berbeda Pendapat." 19 February.
- _____. 2005. "Pelarangan Counter Legal Draft atas KHI; Menteri Agama Dinilai Langgar Hak Intelektual." 23 February.
- Smith, Doroty E. 1987. "Women's perspective as a radical critique of sociology", dalam *Feminism and Methodology*, disunting oleh S. Harding. Indianapolis: Indiana University Press.
- Sodik, Mochamad (peny.) 2004. *Telaah Ulang Wacana Seksualitas*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan McGill-CIDA.
- Soebadio, Haryati dan Saparinah Sadli. 1990. *Kartini Pribadi Mandiri*. Jakarta: Gramedia.
- Soebardi, S. 1976. "The Place of Islam", dalam *Studies in Indonesian History*, disunting oleh E. McKay. Carlton VIC: Pitman.
- Soeroto, Sitisoesmandari. 1979. *Kartini: Sebuah Biografi*. Jakarta: Gunung Agung.
- Sonbol, Amira El-Azhary (peny.). 2005. *Beyond Exotic: Women's History in Islamic Society*. New York: Syracuse University Press.

- Spellberg, Denise A. 1994. *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of 'Aisha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.
- Steenbrink, Karel A. 1974. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. Jakarta: LP3ES.
- _____. 1993. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*. Amsterdam: Editions RodopiB.V.
- Stowasser, Barbara. 1994. *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1998. "Gender issues and contemporary Qur'an interpretation", dalam *Islam, Gender and Social Change*, disunting oleh Y.Y. Haddad dan J.L. Esposito. Oxford: Oxford University Press.
- Suara Merdeka*. 2004. "Mayoritas Warga NA Menolak Pendirian Partai Muhammadiyah," (13 Desember).
- Subadio, Maria Ulfah, dan Tapi Omas Ihromi. 1983. *Peranan dan Kedudukan Wanita Indonesia: Bunga Rampai Tulisan-tulisan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Sudewa, A. 1992. "Wanita Jawa: antara tradisi dan transformasi", dalam *Citra Wanita dan Kekuasaan (Jawa)*, disunting oleh B. Susanto. Yogyakarta: Kanisius dan Lembaga Studi Realino.
- Sudibyoprono, R. Rio. 1991. *Ensiklopedi Wayang Purwa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Sukma, Rizal. 2003. *Islam in Indonesian Foreign Policy*. New York: RoutledgeCurzon.
- Sullivan, Norma. 1994. *Masters and Managers: A Study of Gender Relations in Urban Java*. St Leonards NSW: Allen&Unwin.
- Suryakusuma, Julia. 2004. *Sex, Power and Nation; An Anthology of Writings 1979-2003*. Jakarta: Metafor Publishing.
- _____. 1996. The state and sexuality in New Order Indonesia. Dalam *Fatasizing the Feminine in Indonesia*, disunting oleh L. J. Sear. Durham and London: Duke University Press.
- Suryochondro, Sukanti. 1984. *Potret Pergerakan Wanita Indonesia*. Jakarta: Rajawali.
- Susanto, Budi. 1992. "Kuasa dan politik perempuan: budi bahasa di pasar Yoga", dalam *Citra Wanita dan Kekuasaan (Jawa)*, disunting oleh B. Susanto. Yogyakarta: Kanisius dan Lembaga Studi Realino.

- Suwarno. 2000. *Muhammadiyah, Islam dan Runtuhnya Orde Baru (Studi tentang Perubahan Perilaku Politik Muhammadiyah Periode 1995-1998)*. A thesis submitted to Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia.
- Sya'roni, Mazmur. 2001. "Umami Rahun: tokoh perempuan kharismatik di Selog, Lombok Timur", dalam *Pemuka Agama Perempuan: Pemikiran dan Karyanya*, disunting oleh H.M. Arraiyyah dan R. Anwar. Jakarta: Badan Litbang Departemen Agama RI.
- Syaifulloh. 1997. *Gerak Politik Muhammadiyah dalam Masyumi*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Syamsiyatun, Siti. 2004. "The origin of Nasyyatul Aisyiyah: Organising for articulating religious-based womanhood in pre-independent Indonesia", dalam *Asia Examined: Proceedings of the 15th Biennial Conference of the ASAA, 2004, Canberra, Australia*, disunting oleh Robert Cribb. Canberra: Asian Studies Association of Australia (ASAA) & Research School of Pacific and Asian Studies (RSPAS), ANU <coombs.anu.edu.au/ASAA/conference/proceedings/Syamsiyatun-HM-ASAA2004.pdf>.
- Syamsuddin, M. Din. 1991. *Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order*. A thesis submitted to the University of California Los Angeles, Los Angeles.
- Takariawan, Cahyadi. 2003. *Fiqih Politik Perempuan*. Solo: Era Intermedia.
- Tempointeraktif*. 2004. "Muktamar Nasyyatul Aisyiyah Bahas Partai Baru Muhammadiyah," (09 Desember).
- _____. 2004. "Nasyyatul Aisyiyah Tolak Muhammadiyah Dirikan Partai," (13 Desember).
- Ulumul Qur'an*. 1994. "Membongkar mitos-mitos tentang perempuan: feminisme dalam perdebatan", Vol. V (No. 5 dan 6).
- _____. 1994. "Wawancara dengan Riffat Hassan: feminisme dalam Al-Qur'an", Vol. V (No. 3).
- Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- UNDP. 2000. *Human Development Report 2000*. Oxford: Oxford University Press for the UNDP.
- United Nations. 1998. *Women in Indonesia: A Country Profile*. New York: United Nations Publication.

- Van Dick, C. 1981. *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Van Doorn-Harder, Nelly. 1999. "Between rhetoric and reality: Aisyiyah women coping with modernization and change", Paper di AAS Conference 1999 in Boston, MA.
- Van Langenberg, Michael. 1990. "The New Order State: language, ideology, hegemony", dalam *State and Civil Society in Indonesia*, disunting oleh A. Budiman. Clayton VIC: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Vreede-De Stuers, Cora. 1960. *The Indonesian Woman, Struggles and Achievements*. The Hague: Mouton.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wahid, Abdurrahman. 1986. "The Nahdlatul Ulama and Islam in present day Indonesia", dalam *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, disunting oleh T. Abdullah, S. Siddique. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Weiss, Anita M. 1998. The slow yet steady path to women's empowerment in Pakistan. Dalam *Islam, Gender and Social Change*, disunting oleh Y.Y. Haddad, dan J.L. Esposito. Oxford: Oxford University Press.
- West, Candace dan Sarah Fenstermaker. 1993. "Power, inequality and the accomplishment of gender: an ethnomethodological view", dalam *Theory on Gender, Feminism on Theory*, disunting oleh P. England. New York: Walter de Gruyter.
- White, Sally Jane. 2004. "Reformist Islam, Gender and Marriage in Late Colonial Dutch East Indies, 1900-1942." Tesis The Australian National University, Canberra.
- Widiyastuti. 2004. "Kemandirian Nasyiatul Aisyiyah". *Republika* (8 Desember).
- Wieringa, Saskia. 1988. "Aborted feminism in Indonesia: a history of Indonesian socialist feminism", dalam *Women's Struggles and Strategies*, disunting oleh S. Wieringa. Aldershot: Gower Publishing Company.
- _____. 1995. "The Politization of Gender Relations in Indonesia: The Indonesian Women's Movement and Gerwani until the New Order State." Thesis Institute of Social Sciences, The Hague.

- _____. 1998. "Rethinking Gender Planning: A Critical Discussion of the Use of the Concept of Gender", *Working Paper*. The Hague: Institute of Social Sciences.
- _____. 1999. *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia (The Politization of Gender Relations in Indonesia. Women's Movement and gerwani until the New Order State)*. Diterjemahkan oleh H. Setiawan. Jakarta: Garba Budaya dan Kalyana Mitra.
- _____. 2002. *Sexual Politics in Indonesia*. The Hague: Institute of Social Studies and Palgrave Macmillan.
- Wolf, Diane L. 1992. *Factory Daughters: Gender, Household Dynamics, and Rural Industrialization in Java*. Berkeley: University of California Press.
- Wright, Lorna and Virginia Crockett-tellei. 1995. "Women in management in Indonesia", dalam *Competitive Frontiers: Women Managers in a Global Economy*, disunting oleh N. J. Adler dan D. N. Izraeli. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Business.
- Wyn, Johanna dan Rob White. 1997. *Rethinking Youth*. St Leonards NSW: Allen&Unwin.
- Yatim, Usman. 1993. *Muhammadiyah Dalam Sorotan*. Jakarta: Bina Rena Pariwara.
- Yunanto, S. 2003. *Militant Islamic Movements in Indonesia and Southeast Asia*. Jakarta: Freidrich-Ebert-Stiftung dan The Ridep Institute.
- Zada, Khamami. 2002. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju.

INDEKS

A

- Abdurrahman Wahid 16, 49, 53, 64,
212, 268
Achyar Anies 80
Ahmad Azhar Basyir 154, 180
Ahmad Dahlan (Kiai Dahlan) iv, 9, 24,
69, 72, 92, 116, 117, 276, 278
Alfian 2, 8, 9, 25, 26, 71, 79, 267
Alimatul Qibtiyah 181
Amien Rais 180, 195, 212
Amin Abdullah vii, 30, 115, 124, 125,
129, 180, 192
Amina Wadud 28, 29, 42, 169
Asia Foundation 12, 63, 121, 272,
278

B

- Badan Pengawas Pemilu (Bawaslu)
212, 229
Badan Usaha dan Amal Nasyiatul
'Aisyiyah 212
Bariyah Fayumi 196
Baroroh Baried 104, 143
Blackburn, Susan vii, 13, 50, 51, 52,
102, 104, 108, 110, 111, 155,
187, 235, 238, 239, 244, 269,
284

C

- Chamim Ilyas 181
Cholifah viii, 92, 116, 137, 142, 145,
146, 147, 151, 161, 162, 176,
177, 178, 179, 209, 210
Chusnul Mariyah 212

D

- Dalalah viii, ix, 81, 83, 85, 86, 87, 88,
89, 91, 93, 94, 95, 102, 106,
109
Dewi Sartika 78
Dharma Wanita 50, 57, 58, 65, 109,
148, 149, 150, 158, 241, 242,
270
Diah Siti Nuraini 92, 93, 94, 112, 113,
116, 128, 130, 137, 151, 179,
180, 211, 221
Din Syamsuddin 9, 130, 197

E

- Engineer, Ashgar Ali 169, 170, 181,
225, 271
Evi Sofia Inayati 92, 117, 129, 137,
189, 196, 214

F

- Fachruddin 91, 116

Faida Azus 151
Farhah Ciciek 64, 175
Fatayat NU xi, 37, 40, 41, 57, 61, 63,
87, 125, 128, 138, 139, 140,
156, 157, 174, 175, 196, 237,
246, 247, 283
Fazlur Rahman 28, 42
Ford Foundation 12, 63, 195, 267,
279
Forum Kajian Kitab Kuning 74, 175,
272
Forum Kajian Teks Klasik Islam 64
Fujinkai 90, 99, 100

G

Gabungan Organisasi Wanita (GOW)
147
Garut 74
Gerakan Pemuda Islam (Germuis) xi,
145
Gerakan Wanita Indonesia (Gerwani)
14, 37

H

Hadijah 103, 106
Hamim Ilyas 180
Hasnah 159, 160, 161
Hassan, Riffat 169, 170, 176, 273,
277, 287
Hayinah 153
Hindia-Belanda 84, 100
Hizbul Wathan xi, 118

I

Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah
(IMM) xi, 114, 118, 119, 214,
274
Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM)
xi, 63, 114, 118, 119, 124, 138
Ikatan Putri-Putri Nahdlatul Ulama
138
Indonesia iv, v, vi, vii, viii, xi, xii, xiii,

xv, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11,
12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20,
21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30,
33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42,
43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60,
61, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 71,
73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82,
86, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 97,
99, 100, 101, 102, 103, 104,
106, 107, 108, 109, 110, 111,
114, 115, 117, 118, 126, 130,
132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 140, 144, 145, 146, 147,
148, 152, 153, 154, 155, 157,
158, 160, 161, 162, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 175, 176,
177, 180, 181, 182, 183, 184,
185, 187, 189, 193, 194, 196,
198, 199, 201, 202, 206, 209,
210, 211, 213, 214, 215, 217,
218, 220, 224, 229, 232, 235,
236, 237, 238, 239, 240, 241,
243, 244, 246, 247, 248, 249,
250, 266, 267, 268, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 276,
277, 279, 280, 283, 284, 285,
286, 287, 288, 289

International Centre for Islam and
Pluralism 174
Isti'anah 189, 196

J

Jakarta viii, 3, 41, 42, 52, 60, 64, 69,
104, 172, 173, 174, 175, 212,
213, 216, 218, 220, 221, 229,
245, 266, 267, 268, 270, 271,
272, 273, 274, 275, 276, 277,
278, 279, 280, 283, 284, 285,
286, 287, 289
Jawa v, xv, 7, 11, 47, 70, 71, 72, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 85,
86, 89, 90, 94, 95, 102, 103,

109, 110, 116, 117, 125, 126,
136, 137, 140, 141, 143, 146,
147, 201, 202, 203, 205, 211,
216, 217, 218, 219, 220, 221,
222, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231, 232, 233,
238, 245, 254, 267, 271, 274,
275, 283, 286

K

Kalimantan 84, 103, 218, 228
Kartini 72, 76, 77, 78, 89, 96, 224,
239, 270, 277, 283, 285
Keluarga Berencana xii, 50, 53, 54,
56, 58, 62, 65, 95, 111, 143,
163, 189, 229, 280
Kementerian Pemberdayaan Perem-
puan 213
Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia
(KAMI) xi, 145
Kesatuan Aksi Pemuda dan Pelajar
Indonesia (KAPPI) 145
Koalisi Perempuan Indonesia 175
Komisi Nasional Perempuan 212
Komisi Pemilihan Umum 212, 228
Komite Nasional Pemuda Indonesia
(KNPI) xi, 210
Kongres Wanita Indonesia (Kowani)
144, 147, 153
Kuntowijoyo 5, 77, 78, 125, 276

L

Lathifah Iskandar 113, 175
Lembaga Kajian Agama dan Gender
175
Lies Marcoes-Natsir 5, 13, 57

M

Madrasah Mu'allimaat Muhammadi-
yah 11, 88, 94, 102, 103, 106,
116
Madrasah Mu'allimin Muhammadi-

yah 102

Madrasah Za'imat Muhammadiyah
103
Madura 84, 90, 110
Mahasri Shobahiya 221
Majelis Tarjih dan Pengembangan Pe-
mikiran Islam Muhammadiyah
(Majelis Tarjih) 115
Makassar 84, 103, 122, 164, 183,
196, 215, 229, 230, 231, 282
Malang 79, 114, 126, 129, 138, 194,
197
Marwah Daud Ibrahim 212
Marxis 14, 60, 145
Megawati Sukarnoputri 16
Mernissi, Fatima 6, 23, 77, 169, 277,
278
Muhammadiyah iii, iv, v, vi, viii, xi,
xii, xiv, xv, 1, 2, 3, 8, 9, 10, 11,
12, 14, 16, 18, 22, 24, 26, 30,
48, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90,
91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 133, 138, 149, 150,
153, 154, 155, 156, 157, 159,
160, 161, 164, 168, 174, 179,
180, 183, 187, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 202, 207, 210, 211,
214, 216, 225, 230, 231, 243,
244, 254, 256, 266, 267, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 276,
278, 279, 280, 281, 283, 284,
285, 286, 287, 289
Muslimat NU 37, 40, 41, 57, 61, 62,
87, 125, 126, 128, 146, 157,
174, 175, 196, 199, 283

N

- Nahdlatul Ulama (NU) xi, 8, 40, 61, 125, 128, 138, 140, 190, 268, 272, 274, 283, 288
- Nakamura, Hisako 5, 9, 10, 11, 12, 71, 73, 83, 92, 191, 266, 279
- Nakamura, Mitsuo 5, 9, 10, 11, 12, 71, 73, 83, 92, 191, 266, 279
- Nasaruddin Umar 12, 181
- Nasyiatul 'Aisyiyah (Nasyiah) i, iii, iv, v, vi, viii, xi, xiii, xiv, xv, 1, 2, 9, 14, 21, 67, 69, 78, 80, 82, 87, 90, 92, 95, 99, 101, 104, 105, 107, 112, 122, 134, 137, 138, 140, 149, 156, 177, 180, 184, 185, 188, 189, 196, 201, 204, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 250, 252
- National Democratic Institute 213

O

- Orde Baru xiii, 8, 15, 16, 17, 19, 27, 37, 38, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 65, 67, 87, 95, 109, 111, 133, 134, 135, 143, 144, 145, 148, 150, 152, 157, 158, 162, 163, 168, 176, 202, 209, 215, 233, 240, 241, 267, 284, 287
- Orde Lama 36, 87

P

- Partai Komunis Indonesia (PKI) xi, xii, 37, 99
- Partai Muslim Indonesia (Parmusi) 157
- Partai Persatuan Pembangunan (PPP) xii, 160
- Pasuruan 84
- Peacock, James 8, 9, 24, 69, 70, 71,

73, 216, 280

- Pekajangan 74, 84, 279
- Pembinaan Kesejahteraan Keluarga (PKK) xii
- Penolong Kesengsaraan Oemoem 73
- Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) 64
- Persatuan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI) 229
- Persatuan Wanita Republik Indonesia (Perwari) 154
- Puan Amal Hayati (PUAN) 64, 174, 175
- Pusat Inkubasi Bisnis Usaha Kecil 212
- Pusat Pembelajaran untuk Keluarga (PPK) 215
- Pusat Penelitian Nasyiah 211
- Putri Mardika 73, 87

R

- Rahima Centre Training for Information on Islam and Woman's Rights Issues 175
- Rahmawati 123, 127, 128, 182, 183, 184, 196, 197, 198, 213, 259
- Ratna Megawangi 169
- Rifka Annisa Women's Crisis Centre 64, 174, 175
- Robinson, Kathryn 13, 51, 54, 111, 238, 239, 248, 270, 274, 277, 280, 283, 284

S

- Sabrina Hidayat 151
- Sapa Tresna 25, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 78
- Seinendan 90
- Siswa Praya Wanita (SPW) v, 69, 86
- Siti Badillah 91
- Siti Bariyah 91
- Siti Busyra 91, 92
- Siti Chamamah viii, 88, 89, 92, 93, 104, 105, 107, 114, 115, 116,

121, 122, 127, 128, 129, 137,
144, 149, 155, 163, 180, 194,
267

Siti Dalalah ix, 91
Siti Dawiesah 104
Siti Dawimah 91
Siti Musdah Mulia 175, 183, 196
Siti Noordjannah Djohantini 92, 116,
124, 175, 179, 221
Siti Nurhidayati 213
Siti Ruhaini Dzuhayatin 12, 30, 114,
121, 169, 174, 180, 189
Siti Rusdiati 213
Siti Wadingah 91
Siti Walidah (Nyai Ahmad Dahlan) 69,
71, 91
Somodirdjo 70
Sri Hastuti Puspitasari 213
Suara 'Aisyiyah (SA) 120
Suara Muhammadiyah (SM) iii, iv, vi,
120
Sulawesi viii, xv, 84, 123, 151, 183,
201, 202, 203, 205, 216, 217,
218, 219, 220, 221, 222, 224,
225, 226, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 245
Sulisowati 92
Sumatra xv, 83, 84, 103, 151, 201,
202, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 222, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 231, 232, 233, 245
Surakarta 5, 68, 83, 125, 209, 215,
272, 283
Syenendan 90
Syu'bah Asa 169

T

Tapak Suci Putra Muhammadiyah
118
Trias Setiawati 92, 113, 117, 128,
137, 140, 141, 180, 212, 213,
221
Tuty Suciati 183

U

Universitas Gadjah Mada 52, 92, 104,
116, 294
Universitas Hasanuddin 221
Universitas Indonesia 52, 267, 276
Universitas Islam Indonesia 92, 117,
180
Universitas Islam Negeri Yogyakarta
116, 117
Universitas Muhammadiyah Yogya-
karta 180, 214
Universitas Sarjana Wiyata 180

W

Wahyu Heniwati 117, 212, 213, 245
Wanita Katolik 100
Wanita Utomo 73
Wardah Hafidz 169
Wawan Gunawan 181
Widiyastuti 211, 214, 288

Y

Yayasan Alifah 63, 181
Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF)
xii, 40, 63, 175
Yayasan Padi Surya 63
Yayasan Rahima 64
Yogyakarta viii, 5, 7, 11, 12, 25, 40,
52, 59, 63, 64, 70, 73, 77, 79,
81, 82, 83, 85, 88, 92, 102,
103, 105, 109, 116, 117, 119,
124, 125, 127, 141, 146, 157,
159, 160, 162, 164, 172, 174,
175, 180, 181, 194, 202, 204,
207, 210, 213, 214, 216, 218,
219, 221, 223, 225, 227, 228,
231, 245, 254, 255, 256, 266,
267, 270, 271, 272, 273, 274,
275, 276, 277, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 285, 286, 287,
294

Z

Zainah Anwar 181

Zam'ah Dimiyati 90, 102

TENTANG PENULIS



Siti Syamsiyatun, M. A. Ph. D. merupakan seorang ilmuwan yang pakar dalam bidang kajian Islam dan gender. Selain menjadi Direktur Indonesian Consortium for Religious Studies di Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, ia juga menjadi staf pengajar tetap di Fakultas Dakwah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan juga menjadi dosen tamu di beberapa universitas baik di dalam maupun luar negeri. Ia mendapatkan gelar M.A dari Universitas McGill Kanada pada 1998. Sedangkan pada 2006 ia menyelesaikan pendidikan doktoralnya di Universitas Monash di Australia dengan disertasi berjudul “Serving Young Islamic Women: the dynamic of the development of gender discourse in *Nasyiatul Aisyiyah 1965–2005*” yang diterjemahkan menjadi buku ini.