

Gerakan Perempuan Nahdlatul Ulama dalam Transformasi Pendidikan Politik

Sri Roviana

Mitra Wacana Women Crisis Center Yogyakarta

e-mail: rovianamitra@yahoo.com

DOI: 10.14421/jpi.2014.32.403-424

Diterima: 10 Oktober 2014

Direvisi: 22 November 2014

Disetujui: 19 Desember 2014

Abstract

'NU' that is an Islamic organization in Indonesia is the largest organization in terms of quantity (number of followers). This can be seen from the followers. There is a amount of 56% of the population of the Islamic religion in Indonesia, or 88,7% of the total populations of Indonesia, or there is a amount of 237,7 millions of Indonesian people. The women's movement of NU, Muslimat and Fatayat NU, are the largest Muslim organization in Indonesia. Education in Islamic Boarding School (pesantren) as, reading 'Kitab Kuning' with teaching methods of 'sorogan' and 'bandongan' are often held in NU pesantren. Fatayat and Muslimat have been being active in the Indonesian political movements since Indonesian independence. This study is the explanation of their social movements which have been being done by them in several countries. Their particular social movements that have been done, are religious movements.

Keywords: *NU, Muslimat, Fatayat, 'Pesantren'.*

Abstrak

'NU' yang merupakan ormas Islam di Indonesia, adalah ormas terbesar dalam hal kuantitas (jumlah pengikutnya). Hal ini dapat dilihat dari pengikutnya. Ada sejumlah 56 % dari penduduk beragama Islam di Indonesia, atau sejumlah 88,7 % dari total penduduk Indonesia, atau sejumlah 237,7 juta orang. Gerakan perempuan NU, Muslimat dan Fatayat, merupakan ormas Islam terbesar di Indonesia. Pendidikan pesantren dengan model membaca kitab kuning dengan metode *sorogan* dan *bandongan* sering diselenggarakan di pesantren NU. Fatayat

dan Muslimat aktif dalam gerakan politik Indonesia sejak Indonesia merdeka. Kajian ini merupakan penjelasan gerakan sosial yang dilakukannya di beberapa negara. Secara khusus gerakan sosial yang dilakukan adalah *religious movement*.

Kata Kunci: NU, Muslimat, Fatayat, Pesantren

Pendahuluan

NU sebagai ormas Islam di Indonesia, merupakan ormas terbesar dalam hal kuantitas (jumlah pengikutnya), sebab mencapai 56 % dari penduduk beragama Islam di Indonesia, yang mencapai 88,7 % total penduduk Indonesia, 237,7 juta jiwa (BPS, 2010). Dari jumlah yang demikian besar tersebut, tentu memperhatikan NU sebagai sebuah gerakan kultural, sekaligus gerakan politik menarik untuk dicermati sebab kontribusinya demikian banyak di Indonesia sejak sebelum merdeka sampai sekarang pasca reformasi, bersama Muhammadiyah dan Sarekat Islam serta Persis, sebagai ormas Islam mainstream.

Kita dapat memperhatikan bahwa kehadiran NU dalam politik juga bisa dikatakan sangat intensif sejak Pemilu Indonesia yang pertama, tahun 1955, dengan hadirnya Partai NU yang memperoleh suara 12,2 % dibandingkan dengan Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) yang hanya memperoleh 7,5 %. Suara politik NU hanya kalah dengan Masyumi yang mencapai 26,5 %, kalah dengan Partai Nasionalis Indonesia pimpinan Soekarno. Namun yang menarik adalah bahwa suara politik NU tetap merupakan suara politik umat Islam yang terus bertahan sampai pemilu-pemilu berikutnya semasa rezim politik Orde Baru, sejak Pemilu 1971, sebab tahun 1960-1969, Indonesia tidak menyelenggarakan Pemilihan Umum. Sejak tahun 1971, suara politik NU kemudian dialihkan kepada Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sebagai partai hasil fusi dari partai Islam semacam Masyumi, Parmusi, Sarekat Islam dan NU sendiri.

Sejak tahun 1971 sampai 1996, suara politik NU dihibahkan pada PPP, sekalipun tentu saja sebagian aktivis politik NU memberikan suaranya pada Golkar, dan mungkin saja Partai Demokrasi Indonesia (PDI), belum lagi nanti setelah reformasi berlangsung maka suara politik NU tersebar ke berbagai partai politik di Indonesia pasca reformasi. Suara politik NU sangat mewarnai politik NU, apalagi di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid, sebagai Ketua Umum PBNU selama empat periode, sejak tahun 1984-1996, setelah akhirnya digantikan KH. Hasyim Muzadi dalam pemilihan Ketua Umum PBNU di Kediri. Sebagai pengganti Abdurrahman Wahid, KH Hasyim Muzadi memimpin PBNU dua periode, setelah akhirnya tergantikan oleh KH Said Aqil Sirodj ketika Mukhtamar NU di Makassar 2010, lima tahun yang lalu.

Memperhatikan dinamika politik NU diatas, maka kajian yang menempatkan Muslimat dan Fatayat sebagai bagian dari dinamika politik NU di Indonesia perlu tersentuh, karena yang banyak dikaji adalah perilaku politik laki-laki, bukan perempuan dalam politik yang muncul dalam kajian akademik- ilmiah, padahal kita ketahui aktivis Muslimat dan Fatayat memiliki potensi yang sangat besar dalam dinamika politik Nasional. Sebut saja Khofifah Indar Parawansa, kini Menteri Sosial era Jokowi-JK merupakan Ketua PP Muslimat yang terlibat aktif dalam politik sejak Partai Kebangkitan Bangsa berdiri tahun 1999, bahkan menjadi Menteri Pemberdayaan perempuan era pemerintahan Abdurrahman Wahid. Khofifah menjadi ikon politik Muslimat yang paling berhasil dibandingkan dengan aktivis perempuan Muslimat yang bertebaran di seantero nusantara.

Kita juga dapat memperhatikan hadirnya Ermalena, Mantan Ketua Umum Fatayat NU, yang akhirnya menjadi anggota dewan DPR RI dari Partai Kebangkitan Bangsa, juga merupakan kader perempuan NU yang piawai dalam dunia politik. Ermalena, demikian berkibar dengan PKB di senayan, dengan pelbagai aktivitas pemberdayaan yang dilakukan pada kaum muslimat di lingkungan NU, serta membuat berbagai macam lembaga kesehatan dan ekonomi di lingkungan NU di seantero nusantara. Lebih dari 100 lembaga kesehatan NU didirikan di berbagai kabupaten termasuk Yogyakarta, Jawa Timur dan Jakarta, selain Makassar.

Belum lagi Musdah Mulia, salah satu ketua Muslimat NU (DPP Muslimat) bersama Khofifah Indar Parawansa. Sekalipun tidak masuk dalam struktur politik PKB dan menjadi anggota parlemen, namun Musdah Mulia memberikan kontribusi yang demikian signifikan terhadap perkembangan wacana politik dan keislaman di Indonesia. Aktivitasnya di lembaga Forum Kajian Gender Departemen Agama (Kementrian Agama RI) bersama Nasaruddin Umar, telah turut serta mempengaruhi pergulatan wacana Islam dan keadilan gender dalam NU. Salain di FKG Depag, Musdah Mulia juga aktif sebagai penggerak dalam reformasi Kompilasi Hukum Islam yang mengajukan apa yang dinamakan *Counter Legal Drafting* (CLD) yang diajukan oleh Departemen Agama RI, yang dipandang menyudutkan kaum perempuan di Indonesia. Gagasan Musdah Mulia kerap menjadi rujukan kaum feminis muslim Indonesia yang progresif.

Selain, Musdah, kita ketahui ada Masruchah, yang pernah menjadi Sekretaris Jendral Koalisi Perempuan Indonesia (KPI) menggantikan Nursyahbadi Katjasungkana. Masruchah sebelum menjadi Sekjen KPI adalah aktivis Fatayat dari DIY, pegiat Lembaga Kajian Pengembangan Sumber Daya Manusia (LKPSM-NU DIY) dan aktivis KPI Wilayah DIY sebagai Sekretarisnya. Masruchah memang tidak aktif di PKB seperti teman lainnya, namun pengaruhnya dalam gerakan perempuan melalui KPI sangat jelas dalam wajah politik perempuan Indonesia.

KPI memiliki mazhab politik yang terbilang progresif, untuk tidak mengatakan “radikal dan liberal” sebab KPI mengusung tema-tema yang sangat bersentuhan dengan negara dan perempuan di Indonesia.

Saat ini, Masruchah menjadi salah satu anggota Komisioner Komisi Perempuan Indonesia, dengan agenda yang sangat jelas berhubungan dengan masalah politik nasional dan tentu saja politik umat Islam khususnya perempuan. Bersama dengan putri cendekiawan Soedjatmoko, Kemala Chadrakirana, Masruchah menjelma menjadi aktivis perempuan berlatar belakang NU yang dapat dikatakan sangat progresif dalam memperjuangkan isu-isu kesetaraan gender dan keadilan terhadap perempuan di dalam politik Indonesia.

Kita juga dapat melihat sosok Nursyahbani Katjasungkana, aktivis perempuan yang pernah mendirikan dan memimpin KPI selama dua periode sejak berdirinya (1998-2002). Nursyahbani yang juga aktivis politik dari Partai Kebangkitan Bangsa dan pernah menjadi anggota DPRD di Provinsi DKI Jakarta bahkan, Nursyahbani adalah salah satu ketua DPW PKB DKI era Abdurrahman Wahid. Nursyahbani, sekalipun tidak secara resmi menjadi pengurus Fatayat NU tetapi sejak semula kedekatannya dengan Abdurrahman Wahid membuatnya “terpikat dengan NU dan Fatayat” sehingga aktivitas politiknya selalu identik dengan perempuan politik dari NU. Hal ini tentu saja menambah daftar panjang aktivis Muslimat dan Fatayat yang terlibat dalam politik nasional melalui ormas gerakan perempuan NU. Gerakan perempuan NU dengan demikian sangat dekat dengan aktivitas politik nasional yang sampai saat ini terus mengalami dinamika internal dan juga eksternal tetapi Muslimat dan Fatayat tetap dapat bertahan dan memberikan kontribusinya.

Permasalahan yang Dihadapi Kaum Perempuan

Sebagaimana telah dipaparkan di atas, Muslimat dan Fatayat NU yang merupakan bagian tak terpisahkan dari NU di Indonesia merupakan salah satu ormas terbesar yang bertujuan mengembangkan paham Islam moderat, Islam *rahmatan lil ‘alamin* dalam bingkai Islam *ahlusunnah waljamaah*, Islam *salafus salih* sehingga akan berhubungan langsung dengan paham-paham ke-Islaman lain dan paham politik suatu negara yang berkembang. Oleh sebab itu, disana akan dapat kita lihat bersama tentang bagaimana hubungan antara Muslimat, Fatayat sebagai ormas NU dengan negara sebagai sebuah rezim politik. Di dalamnya mungkin terdapat ketegangan keberagaman meski belum sampai pada tingkat anarkisme yang massif. Wacana populer yang didukung argumentasi para peneliti ataupun pengamat ahli selalu menjelaskan dan beralih bahwa agama hanya dipolitisasi atas konflik-konflik yang ada. Namun jawaban dari pertanyaan kritisnya bukanlah pada

problem “politisasi” agama, tetapi mengapa agama memberi ruang bagi politisasi yang melahirkan konflik?

Dalam indikasi tertentu sering kita bertemu dengan menguatnya sentimen *religious nasionalism* dan *ethno nasionalism* yang sedang berproses dan mengkristal. Urusan NU dan politik telah banyak disinggung dalam berbagai macam penelitian, seperti M. Ali Haedar, dalam *Fikih Politik NU, 1994*, menjelaskan tentang hubungan NU dengan Politik, tetapi belum menjelaskan secara detail terkait Muslimat dan Fatayat dalam politik Indonesia.

Dengan latar belakang sebagaimana dikemukakan diatas, sebenarnya yang selama ini mengemuka sebagai permasalahan kaum perempuan Indonesia pada umumnya dan di kalangan umat Islam, NU khususnya adalah, mengapa gerakan keagamaan perempuan dalam NU, yakni Muslimat dan Fatayat kurang mampu memberikan kontribusi yang kuat dalam perubahan rezim politik di Indonesia, sejak era Orde Baru sampai reformasi, padahal demikian banyak aktivitas yang dilakukan oleh kaum perempuan NU.

Dari pertanyaan di atas, penulis melihat bahwa faktor keberagaman tidak seharusnya, dalam bahasa Rumadi¹, disekularisasi dalam memahami akar gerakan keagamaan yang dikembangkan Muslimat dan Fatayat dan hubungannya dengan kondisi rezim politik di Indonesia pada umumnya. Hal ini ini dikarenakan agama, sebagaimana Geertz² katakan, telah membentuk suatu struktur psikologis dalam benak manusia yang membentuk pandangan hidupnya, yang menjadi sarana individu atau kelompok individu yang mengarahkan tingkah laku. Pada posisi inilah Fatayat dan Muslimat menempati ruang strategis untuk dilihat dalam kontribusinya dalam gerakan perempuan Indonesia dalam konteks transisi politik dibawah rezim otoriter dan transisi politik.

Teori Gerakan Sosial Keagamaan

Sebelum dibahas mengenai beberapa hal berkaitan dengan konsep gerakan keagamaan, sebelumnya dalam pembahasan ini terlebih dahulu dijelaskan konsep gerakan sosial, di mana gerakan keagamaan sendiri tidak terlepas dari gerakan sosial atau menjadi salah satu bagian dari gerakan sosial. Secara umum gerakan sosial memiliki definisi yang luas karena beragamnya ruang lingkup yang dimilikinya. Menurut Giddens³, gerakan sosial adalah suatu upaya kolektif untuk mengejar suatu kepentingan bersama; atau gerakan melakukan mencapai tujuan bersama melalui

¹ Rumadi, *Gerakan Perempuan Keagamaan di Indonesia*, dalam *Akar Sosial Civil Society di Indonesia*, (Jakarta: Inces, 2012), hlm. 123.

² Clifford Geertz, *After the Fact, Satu Antropolog Tiga Negara*, (Yogyakarta: LkiS, 1992), hlm. 72.

³ Anthony Giddens, *Social Theory the Left and Right*, (USA: MIT, 1993), hlm. 32.

tindakan kolektif (*collective action*) di luar lingkup lembaga-lembaga yang mapan. Sejalan dengan ini, pengertian yang hampir sama diungkapkan oleh Tarrow⁴ yang memposisikan gerakan sosial sebagai politik perlawanan yang terjadi ketika rakyat biasa yang bergabung dengan para kelompok masyarakat yang lebih berpengaruh, menggalang kekuatan untuk melawan para elit, pemegang otoritas, dan pihak-pihak lawan lainnya.

Bahkan lebih lanjut, Tarrow mengungkapkan bahwa, tindakan yang mendasari politik perlawanan adalah aksi kolektif yang melawan (*contentious collective action*). Tindakan kolektif bisa mengambil banyak bentuk, yang singkat maupun yang berkelanjutan, terlembagakan atau cepat bubar, membosankan atau dramatis. Pada umumnya tindakan kolektif berlangsung dalam institusi ketika orang-orang yang bergabung di dalamnya bertindak untuk mencapai tujuan bersama. Aksi kolektif memiliki nuansa perlawanan ketika aksi dilakukan oleh orang-orang yang kurang memiliki akses ke institusi-institusi untuk mengajukan klaim baru atau klaim yang tidak bisa diterima oleh pemegang otoritas atau pihak-pihak lainnya yang berlawanan.⁵

Sejalan dengan hal tersebut, Rhys H. Williams⁶ mendefinisikan gerakan sosial sebagai berikut “*Social Movements are socially shared activities and beliefs directed toward the demand for change in some aspect of the social order. To the narrow: a social movement is a formally organized group that acts consciously and with some continuity to promote or resist change through collective action*”.

Berdasarkan definisi ini, gerakan sosial merupakan gerakan terorganisir yang memiliki cita-cita dan tujuan “melakukan” ataupun “menolak” perubahan secara sadar, kontinyu, dan kolektif terhadap beberapa aspek tertentu dalam tata sosial yang ada. Meyer dan Staggenborg, secara spesifik, mendefinisikan gerakan sosial sebagai gerakan yang menantang atau melawan institusi negara, di mana ia terlibat dalam proses interaksi antara gerakan-gerakan sosial dan perubahan sosial itu sendiri. Untuk penyajian dalam studi ini, peneliti menekankan bahwa relasional gerakan keagamaan tidak hanya berhubungan dengan *apparatus* negara, namun juga berkorelasi dengan konteks struktural dalam kompleksitas sosial, ekonomi, dan politik. Dalam banyak kasus, gerakan keagamaan memiliki ketersinggungan dengan agenda-agenda maupun isu-isu sosial yang terkait dengan kepentingan dan hak publik masyarakat. Dengan kerangka ini, gerakan keagamaan mempunyai kekuatan untuk mengartikulasikan kesadaran politik dalam ruang publik tanpa

⁴ Sidney Tarrow, *Social Movement in the Power*, (Sage Publication, 1984), hlm. 24.

⁵ Fadillah Putra, *Gerakan Demokrasi dan gerakan Sosial di Indonesia*, (Malang: Pustaka Pelajar dan Averoes, 2006), hlm. 45.

⁶ Marty dan Appleby, *Social Movement: Critique Method and Issues*, (USA, 1994), hlm. 786.

harus melalui mekanisme politik praktis. Ulrich Beck⁷ mengategorikan model ini sebagai gerakan sub politik (*sub-politics*), atau dalam pengertian lain sebagai gerakan politik non-parlemen.

Adapun dalam studi Hobsbawm⁸ gerakan sosial, mencakup segala sesuatu mulai dari kerusuhan yang sifatnya sementara hingga pada organisasi perlawanan yang permanen mulai dari organisasi politik, organisasi masyarakat hingga organisasi mafia. Pada sisi lain, substansi dari studi ini, secara lebih umum nilai dari istilah yang digunakan, adalah terfokusnya perhatian pada karakteristik (misalnya kepemimpinan kharismatik) yang sama-sama menjadi ciri khas dalam proses keberlangsungan sebuah gerakan keagamaan.

Dari acuan konsep kharisma ini dipakai untuk menganalisa fenomena gerakan keagamaan non mainstream yang kita sebut radikalisme Islam. Oleh karena itu, dalam studi ini dipakai pula sebagai kerangka acuan dan analisis yaitu konsep 'kharisma'. Konsep ini diambil dan dikembangkan oleh Max Weber dari para ahli sejarah gereja dan digunakan untuk kajian-kajian politik. Weber mendefinisikan karisma sebagai mutu tertentu yang melekat pada kepribadian seseorang yang menyebabkan ia dianggap sangat luar biasa dan diperlakukan orang sebagai seseorang yang dikaruniai kekuatan supranatural (gaib), seorang manusia super atau setidaknya-tidaknya mempunyai kekuatan atau kualitas sangat istimewa.⁹ Konsep ini menggambarkan tentang daya tarik seorang pemimpin politik atau agama untuk menarik para pengikut atau untuk menjadi objek pemujaan. Di mana kepemimpinan kharismatik ini dapat mempengaruhi sebuah gerakan keagamaan yang juga menjadi fokus kajian tulisan ini.

New Religious Movement

Selain konsep yang dikemukakan sebelumnya, *new religious movement* atau gerakan keagamaan baru sebagai bagian yang tidak terlepas dari gerakan sosial keagamaan diambil sebagai konsep analisis utama. Gerakan keagamaan baru merupakan suatu gagasan yang berusaha menerjemahkan ide-ide keagamaan menjadi kekuatan transformatif untuk menumbuhkan struktur dan tatanan sosial yang baru dan lebih baik; partisipatif, terbuka dan emansipatoris.¹⁰ Dalam pengertian ini, ia merupakan suatu cita-cita yang sangat menjunjung tinggi harkat dan harga diri kemanusiaan. Gerakan keagamaan dalam bingkai paradigma transformatif ini memang jalan yang paling manusiawi untuk mengubah sejarah umat kehidupan

⁷ Ulrich Beck, *Modernization and the Risk Society*, (USA: Sage Publication, 1994), hlm. 22.

⁸ Edmund Burke, *History and Social Theory*, (Burke: Pinguin Books, 2003), hlm. 133.

⁹ *Ibid.*, hlm. 133.

¹⁰ Dawam Rahardjo, *Gerakan Keagamaan dan Civil Society*, (Jakarta: LSAF dan The Asia Foundation, 1999), hlm. 12.

manusia. Sebab, dalam proses ini yang berlaku adalah pendamping dan bukan pengarahan, apalagi pemaksaan. Sejalan dengan definisi konsep ini, agama diharapkan berani tampil dalam setiap keadaan, bukan saja untuk menunjukkan hal-hal yang positif, tetapi juga hal-hal yang negatif.

Perjuangan nilai-nilai keagamaan dalam gerakan keagamaan merupakan doktrin yang diyakini berasal dari Tuhan. Ia merupakan stok moral dan daya imperatif yang bersifat transenden. Secara sosiologis, nilai-nilai keagamaan tersebut seringkali berfungsi sebagai cara hidup (*way of life*), pandangan dunia (*world view*), dan bahkan paradigma (*paradigm*), yang selalu memberikan orientasi atau kerangka acuan normatif mengenai bagaimana manusia bertindak dan memahami realitas kehidupannya. Dalam hal ini, kelompok gerakan seperti Muslimat dan Fatayat sebenarnya dalam mengaktualisasikan nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan sehari-hari tidak berbeda jauh dengan gerakan keagamaan lainnya, namun yang menarik adalah gerakan ini memiliki kultur politik yang tampaknya kuat sebagaimana NU dengan Partai Kebangkitan Bangsa. Nilai agama berfungsi sebagai kontrol dari semua sisi kehidupan dalam masyarakat.

Berbagai macam konsep yang telah dikemukakan oleh para peneliti sebelumnya, namun guna memfokuskan dan mempermudah analisis terhadap obyek yang diteliti, misalnya istilah *New Religious Movements*,¹¹ *Cults* dan *Normal religion*, kemudian istilah *Marginal Religion* yang dipakai oleh Julia Howell, sekte, aliran kepercayaan dan lain sebagainya. Dalam kaitannya dengan kajian disertasi ini maka cenderung dipilih istilah *gerakan keagamaan* sebagai konsep yang dipakai sebagai analisis. Meskipun gerakan itu sendiri merupakan salah satu komunitas gerakan keagamaan baru (*new religious movement*), akan tetapi konsep ini masih cukup luas cakupannya dan sifatnya lebih universal, dan belum ada pendefinisian yang cukup jelas, sehingga pemilihan istilah *gerakan sosial keagamaan* dirasa lebih tepat untuk menjelaskan fenomena Muslimat dan Fatayat NU dalam kaitannya dengan perubahan politik Indonesia kontemporer sekarang.

Dalam perkembangan studi tentang gerakan sosial maupun gerakan keagamaan, dihasilkan beberapa strategi. Dalam pandangan Suharko¹², terdapat banyak strategi atau taktik gerakan sosial yang bisa dipakai untuk mencapai tujuan-tujuan dari gerakan sosial. Setidaknya terdapat empat variasi strategi yang memuat garis besar pengertian dan kaidah umum strategi gerakan sosial keagamaan yaitu; isolasi politik (*low profile strategy*), strategi pelapisan (*layering*), strategi advokasi (*advocation*), dan keterlibatan kritis (*critical engagement*), tetapi untuk fokus kajian

¹¹ Michael Dawson, *New Religious Movements*, (Sage, 2003); Beckford, *Cults dan Normal religion*, (USA, 2003).

¹² Suharko, *Gerakan Sosial dan Masyarakat Sipil*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 17.

dalam penelitian ini hanya dipakai dua strategi yang mana strategi tersebut menjadi representasi dari gerakan sosial yang ingin dikaji.

Adapun strategi yang dimaksud adalah, *pertama, low profile strategy* yang menurut Fisher berfungsi sebagai strategi 'isolasi politik', di mana sebuah konteks politik yang refresif dan efektif untuk menghindari kooptasi dari pemegang kekuasaan yang otoritarian. Dalam hal ini, aktor gerakan sosial secara sadar memutuskan untuk mengisolasi diri atau menghindari hubungan dengan agen-agen negara. Ruang untuk mengisolasi diri biasanya ditemukan di tingkat lokal di mana aktor berbasis komunitas aktif dalam rangka mengembangkan atau mengorganisasikan kelompok sosial berdasarkan sumber daya lokal.

Kedua, strategi pelapisan yang sesuai untuk organisasi gerakan sosial yang beroperasi di negara-negara berkembang. Fowler sebagai perumus strategi gerakan sosial model ini menyebutnya sebagai *layering*. Strategi seperti ini, sangat membatasi aktivitas otonom di luar pemerintah. Pelapisan adalah pengembangan penyediaan pelayanan yang berorientasi kesejahteraan yang sebenarnya berisikan metode dan aktivitas yang berorientasi pemberdayaan dan transformasi sosial. Dengan strategi ini, gerakan sosial atau gerakan keagamaan seperti dalam kasus Muslimat dan Fatayat NU bisa menghindarkan diri dari aksi dan intervensi langsung dari pihak-pihak lawan mereka. Pihak lawan atau pihak di luar komunitas atau kelompok gerakan sosial melihatnya sebagai upaya peningkatan kesejahteraan, sedangkan pihak yang berada di dalam melihatnya sebagai metode pemberdayaan yang kompleks.

Fenomena gerakan sosial keagamaan memang menarik kalangan akademisi. Sebagai lanjutan dalam perkembangan gerakan sosial, muncul istilah *subaltern* yang dipopulerkan oleh Gayatri Spivak, yaitu sebuah gerakan sosial yang dilakukan oleh kelompok-kelompok yang cenderung marginal dalam pengaruh masyarakat dominan. Gerakan *subaltern* merupakan gerakan perlawanan terhadap kelompok dominan yang menghasilkan ideologi baru yang berbeda dengan *mainstream*.¹³ Dalam kaitannya dengan gerakan perempuan NU, dalam hal ini Muslimat dan Fatayat dan sebagainya sebenarnya merupakan gerakan yang memiliki jalur ideologi keagamaan Islam yang resmi atau *mainstream*, sekalipun sebagai sebuah gerakan seringkali berbeda perspektif dalam mengusung tema-tema social keagamaan yang menjadi perhatiannya. Disitulah seringkali gerakan social keagamaan pun tidak ubahnya seperti kelompok *subaltern*. Gerakan mereka merupakan gerakan subordinasi yang mencoba keluar dari dominasi keagamaan Islam *mainstream*. Ideologi dan praktik keagamaan mereka dicap sebagai penyimpangan dan akan mengacaukan keimanan nasional umat muslim Indonesia. Dalam hal ini, selalu ada pemosisian dalam konstruksi identitas yang melibatkan hubungan-hubungan

¹³ Gayatri Spivak, dalam Morton, *Social Movement and Society*, (USA, 2005), hlm. 158-159.

sosial antara yang dominan dan yang terdominasi.¹⁴ Labelisasi penyimpangan dan pengacauan keimanan tersebut menjadi sebuah istilah yang terlalu hiperbolik, karena sesungguhnya mereka bukan komunitas agama yang agresif dalam melakukan aktivitas keagamaannya. *Subaltern* di sini secara krusial dalam pandangan Spivak, merupakan kelompok pada posisi tanpa identitas.¹⁵

Sebagai lanjutan perkembangan teori gerakan sosial, Gerakan Sosial Baru (GSB) lahir untuk melengkapi Gerakan Sosial Lama. Istilah Gerakan Sosial Baru atau *New Social Movement* (NSM) menunjuk pada fenomena gerakan sosial yang berkembang sejak pertengahan 1960-an. GSB Sendiri sebagai perkembangan terkini dari konsep gerakan sosial hadir untuk mengoreksi prinsip, strategi, aksi ataupun pilihan ideologis yang digunakan gerakan sosial di masa sebelumnya. Gerakan sosial baru merupakan citra cermin sebuah masyarakat baru yang menandakan adanya kebutuhan akan sebuah paradigma baru tentang aksi kolektif, sebuah model kebudayaan alternatif dalam masyarakat, dan kesadaran baru dari gerakan-gerakan untuk menopang masa depan suatu masyarakat.¹⁶ Sejalan dengan ini, Habermas menawarkan konsep gerakan sosial baru yang menitik-beratkan resistensi terhadap kekuatan dominan sistemik. Dalam hal ini, dijelaskan darimana asal mula sebuah gerakan dan dampak struktural apa yang akan ditimbulkan.¹⁷

Transformasi Sosial Rezim Politik

Transformasi dalam bahasa Inggris berasal dari kata *transform*. Kata ini berarti mengubah sesuatu ke bentuk lain atau mengubah suatu kondisi dan sifat tertentu menjadi kondisi atau sifat yang lain. Adakalanya, perubahan tersebut terjadi dalam organisasi masyarakat pada waktu tertentu¹⁸, atau terjadi dalam hubungan orang per orang, kelompok, organisasi, dan kultur masyarakat pada waktu tertentu. Perubahan dapat terjadi melalui proses alamiah atau disengaja, tergantung masyarakat atau institusi yang ada.¹⁹ Transformasi sekaligus mencakup tiga unsur dalam prosesnya yaitu perbedaan, adanya identitas tertentu, dan bersifat historis yang terikat pada konteks.²⁰

Sesuatu yang berubah dalam transformasi adakalanya terjadi hanya sebagian, terbatas ruang lingkungnya, tanpa menimbulkan akibat besar terhadap unsur lain

¹⁴ Wening Udasmoro, "Perempuan dalam Diskursus Ruang Publik", *Jurnal Humaniora*, UGM: FIB, 2010: 6.

¹⁵ *ibid.*, hlm. 476.

¹⁶ Zuly Qodir, *Gerakan Sosial Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 245.

¹⁷ Benn Agger, *Social Theory and New Perspective*, (Sage Publication, 2008), hlm. 356-357.

¹⁸ Piort Stomka, *Sociology of Social Change*, (USA, 2007), hlm. 5.

¹⁹ Husein Alatas, *Social Theory and Postcolonial Theory: Asian Perspective*, (Singapore: NUS, 2012), hlm. 42-43.

²⁰ Zaeny, *Gerakan Keagamaan di Indonesia*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005), hlm. 12.

dari sebuah sistem. Transformasi sosial merupakan perubahan pola perilaku, hubungan sosial, lembaga dan struktur sosial pada waktu tertentu. Oleh karena itu, transformasi merupakan suatu proses perubahan atau pembaharuan cara, bentuk, model, strategi maupun pendekatan dalam lingkup waktu tertentu.²¹ Penekanan transformasi sebagaimana beberapa pendapat di atas terletak pada materi yang berubah, identitas, dan waktu. Dalam konteks Papua, perubahan terjadi khususnya pada hubungan masyarakat baik antara orang asli Papua sendiri maupun antara masyarakat asli dengan pendatang. Hal ini terkait dengan identifikasi penduduk asli (Kristen) dan pendatang (Islam) yang berlanjut pada hubungan yang bernuansa keagamaan.

Dengan demikian, yang dimaksud dengan transformasi sosial rezim politik dalam kaitannya dengan gerakan Muslimat dan Fatayat dalam penelitian ini adalah perubahan ekspresi keberagaman masyarakat NU. Oleh karena itu, yang dimaksud transformasi sosial rezim politik adalah bermakna adanya dua kerangka sekaligus, yang tidak bisa dipisahkan secara ketat, yakni *pertama*, transformasi mengenai bagaimana budaya dalam NU sebagai induk ormas Islam Muslimat dan Fatayat bernegosiasi dengan negara sehingga berpengaruh pada perilaku keagamaan dan politik Muslimat dan Fatayat NU yang dibentuk oleh agama-agama baru yang kini mereka yakini dan gilasan budaya modern yang menerpanya (sosial, ekonomi, politik, teknologi, gaya hidup dan sebagainya). Sementara hendak dapat dikaji secara mendalam dalam hal sebaliknya, yaitu bagaimana Muslimat dan Fatayat NU bernegosiasi dengan ke-Indonesiaan dan modernitas dalam kerangka transformasi rezim politik pasca reformasi 1998.

Transformasi rezim politik seringkali terjadi karena adanya desakan-desakan yang sifatnya massif dari masyarakat sebagai “lawan politik” rezim yang tengah berkuasa. Perlawanan Petani Banten misalnya, seperti dikemukakan Sartono Kartodirjo, menunjukkan bahwa rezim politik yang tengah berkuasa dihadang oleh kekuatan masyarakat yang menjadi lawan-lawan politiknya. Masyarakat melakukan penghadangan dan gerakan protes atas kebijakan yang dijalankan sebab dianggap menindas masyarakat, yakni terkait kebijakan membayar pajak tanah dan hasil panen terhadap colonial Belanda.²²

Hal serupa juga dikemukakan oleh Kuntowijoyo, ketika mengkaji transformasi sosial masyarakat petani di Jawa Timur yakni di Madura dan Jawa Tengah, Klaten khususnya. Kuntowijoyo menjelaskan bahwa masyarakat santri Madura yang berkultur petani merasa tertindas oleh kebijakan kolonial Belanda sehingga mereka melawan. Demikian pula petani-petani tebu di sekitar Klaten

²¹ Piort Stomka, *Sociology of Social Change*, (USA, 2007), hlm. 5.

²² Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1997), hlm. 298.

bagian Utara, melakukan perlawanan kepada kolonial karena kebijakan tanam paksa oleh Belanda atas masyarakat petani di Jawa. Singkat kata, transformasi sosial rezim politik itu akan sangat erat hubungannya dengan “perlawanan” disamping juga radikalisasi; sehingga Kuntowijoyo menyebutnya dengan istilah radikalisasi petani Jawa.²³ Dalam hal ini, Fatayat dan Muslimat, juga melakukan transformasi politik pada ummatnya.

Penelusuran Literatur Gerakan Perempuan

Disertasi Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Rezim Gender Muhammadiyah : Kontestasi Gender, Identitas dan Eksistensi*, UGM, 2012, membahas tentang persoalan gender mainstream dalam tubuh Muhammadiyah yang disinyalir mengalami perubahan dari progresif menjadi konservatif. Hal itu disebabkan karena pengaruh struktur kepemimpinan dan social politik di luar Muhammadiyah yang terus berubah. Ruhaini menyebutkan bahwa dalam Muhammadiyah telah terjadi gerakan “radikalisasi” pemahaman ke-Islaman yang mengarah pada konservatif, yang menempatkan perspektif gerakan perempuan kurang memiliki ruang secara luas.

Disertasi Alimatul Qibtiyah, tentang *Gender Mainstream in Aisyiyah, Flinders, University, 2012*. Disertasi ini mengemukakan bahwa wacana gender mainstream dalam ormas Islam Perempuan Muhammadiyah sebenarnya menunjukkan adanya keragaman perspektif dan keragaman model, dari yang paling konservatif sampai yang progresif dalam Ormas Islam perempuan Muhammadiyah. Qibtiyah kemudian memetakan wacana *gender mainstream* dalam Islam menjadi aktivis feminis muslim radikal, konservatif, moderat dan progresif dalam kategori pengembangan wacana isu gender dan Islam. Sekalipun tidak membahas persoalan perempuan NU, namun menarik sebagai inspirasi dan perbandingan.

Disertasi M. Ali Haedar, *Fikih Politik NU: Tinjauan Fikih Siyasah dalam Politik Indonesia, 1994*. Kajian Ali Haedar merupakan kajian fikih politik yang menempatkan NU dalam kultur politik asyariyah dan Syafiiyah yang berkultur kebangsaan atau sekarang populè dalam istilah NU dalam kajian nation state, yakni NU (Islam) sejalan dengan Pancasila, sehingga umat Islam NU tidak perlu melakukan aktivitas-aktivitas yang “radikal” dengan negara. Posisi NU sebagai ormas Islam yang berkultur Asy’aria dan Syafi’iyah secara fikih telah memiliki koridor yang relative mapan jika dibandingkan dengan kelompok-kelompok Islam yang muncul belakangan, seperti HTI, MMI, FPI dan seterusnya yang “menentang Pancasila” sebagai dasar negara di Indonesia. Dimensi historis dari politik NU dikaji dalam perspektif fikih politik yang berkultur Syafi’iyah dan Hanbaliyah selain

²³ Kuntowijoyo, *Radikalisasi Petani*, (Yogyakarta: Benteng, 1994), hlm. 34; Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 342.

Imam Mazhab yang lainnya. Berbeda dengan Muhammadiyah yang mengaku tidak bermadzhab dalam berpolitik dan berpaham keislaman kecuali pada al-Quran dan sunnah.

Disertasi, Djohan Effendy, *Renewal Islam Without Breaking Tradition*, Deakin University, 2010. Kajian Djohan Effendy ini merupakan kajian yang paling mutakhir dalam kaitannya dengan wacana NU di Indonesia semasa Orde Baru sampai reformasi. Dibawah Abrurrahman Wahid, Masdar Farid Masudi, dan lainnya NU hadir sebagai ormas Islam pembaruan yang tidak bertabrakan dengan kondisi actual di dalam NU sendiri sebagai “penjaga tradisi lokal”. Istilah Pribumisasi Islam” dan “Kontekstualisasi Islam” dan “Lokalitas Islam” dan keindonesiaan menempatkan NU sebagai ormas Islam yang tidak bertabrakan sama sekali dengan Islam yang datangnya dari Timur Tengah sebab NU mampu hadir ditengah masyarakat dengan kultur Islam yang khas Nusantara. Djohan Effendi menyatakan gerakan perubahan dan pembaruan yang dilakukan NU menemukan jalannya yang sangat elegan dan kritis, namun tidak melakukan perombakan yang frontal atas tradisi-tradisi yang selama ini telah dikembangkan NU. Namun sekali lagi dalam konteks gerakan perempuan Djohan Effendy pun tidak memberikan porsi pembahasan yang memadai sebagai bagian dari ormas Islam terbesar di Indonesia.

Disertasi, Asep Salahuddin, *Komunikasi Politik NU di Indonesia*, UI 2009. Kajian Asep Salahudin tentang NU dan Politik sebenarnya hendak mengatakan bahwa NU telah berupaya semaksimal mungkin ketika harus berhubungan dengan kekuasaan di Indonesia. Oleh sebab itu sebagian pengamat dan orang diluar NU seringkali melihat NU sebagai ormas Islam yang kurang konsisten dengan apa yang telah menjadi keputusannya. NU sering dituduh oportunistis oleh para pengamat dan orang di luar NU, namun menurut Asep Salahudin disitulah sebenarnya strategi komunikasi politik yang dilakukan NU untuk berhadapan dengan rezim politik Indonesia sehingga NU tetap bisa bertahan dengan baik sampai sekarang. NU tidak pernah dituduh akan melakukan makar sekalipun seringkali sangat kritis terhadap rezim politik kekuasaan.

Kajian Martin van Brunenisen, *NU dan Wacana Kekuasaan*, 1994. Kajian yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen ini memberikan gambar yang konprehensif tentang wacana keagamaan, dan social yang dikembangkan zaman Abdurrahman Wahid menjadi ketua PBNU bersama KH Ahmad Sidiq sebagai Rais Syuriah NU, yang mengusung kepemimpinan kaum muda NU bermazhab progresif. Abdurrahman Wahid sebagai aktivis LSM dan gerakan sosial memberikan dampak yang sangat luar biasa pada kepengurusan NU dibawah kepemimpinannya. Tema tentang ekonomi NU, bank syariah, kesetaraan gender, gerakan sosial pesantren mendapatkan porsi yang sangat memadai sehingga sebagian kiai “sepuh” seperti

Idham Khalid sempat menyerang Abdurrahman Wahid sebagai “agen asing” yang akan merusak NU dari dalam, sebab kita ketahui bahwa Idham Khalid adalah musuh politik Abdurrahman Wahid dalam rezim politik Orde Baru. Idham Khalid di PPP sedangkan Abdurrahman Wahid sekalipun tidak masuk di Golkar sangat dekat hubungannya dengan dewan Pembina Golkar, Presiden Soeharto dan anak sulungnya, Siti Hardiyanti Indra Rukmana lebih dikenal dengan sebutan “Mbak Tutut”.

Disertasi, Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan, 2006*. Kajian Endang Turmudi memberikan penjelasan pada kita bahwa Kiai-Kiai NU yang berada di basis-basis NU memiliki hubungan yang sangat erat dengan pasang naik dan turunnya politik Indonesia. Kiai NU yang menjadi pengurus NU di Wilayah dan Daerah berbasiskan NU memiliki “magis-magis politik” yang seringkali menjadi kartu mati para politisi di daerah. Oleh karena itu, para politisi daerah akan senantiasa berhubungan dengan kiai NU untuk mendapatkan dukungan politik ketika perpolitikan di daerah digelar seperti dalam Pilkada maupun dalam Pemilihan Kepala Desa seperti terjadi Jombang dan Kediri sebagaimana dikatakan Turmudzi. Disini kiai NU sering dikatakan melakukan “perselingkuhan dengan politik lokal” karena antara kiai NU dengan para politisi memang menjalin hubungan yang sangat dekat untuk saling mendapatkan keuntungan secara politis bahkan secara ekonomis dan juga secara tradisi. Kiai mendapatkan keuntungan secara sosial politik dan keagamaan.

Kajian yang dilakukan *Ruhaini Dzuhayatin, dkk, Rekonstruksi Metodologis: Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam, PSW UIN, 2002*; memperlihatkan kecenderungan wacana tentang Islam dan gender yang masih “timpang”, dimana perempuan sebagai penduduk mayoritas penganut Islam di Indonesia masih berada dalam kultur politik dan pemahaman keislaman yang kurang berimbang. Hal itu terjadi sejak dari pemahaman fikih ulama salaf sampai dengan ulama kontemporer seperti banyak penafsir Islam di Timur Tengah bahkan di Indonesia. Terdapat beberapa kajian tentang kedudukan Islam yang moderat tetapi jumlahnya sangat sedikit bahkan cenderung tidak dihitung sebagai kajian yang mencukupi tentang posisi perempuan dalam Islam di Indonesia. Kajian tentang kesetaraan gender dalam Islam tidak mendapatkan tempat yang layak untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali sebagai sebuah kajian akademik di Indonesia. Kajian tentang posisi perempuan seperti Fatayat dan Muslimat, seperti juga Aisyiyah dan Nasyyatul Aisyiyah kurang mendapatkan porsi yang berimbang dengan pembahasan kaum lelaki.

Disertasi, *Nasarudin Umar, Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Quran, 1998*, merupakan kajian ilmiah yang menempatkan perempuan secara setara

dengan laki-laki. Namun demikian kajian Nasaruddin Umar tidak secara spesifik mengkaji kehadiran Muslimat dan Fatayat sebagai organ dan *agency* yang turut serta menyumbangkan analisis dan wacana tentang kesetaraan gender dalam dunia politik kaum muslim di Indonesia. Kajian Nasaruddin Umar lebih memfokuskan pada berbagai argument ilmiah dari kajian tafsir al-Qur'an yang menempatkan perempuan setara dengan laki-laki, kecuali dalam beberapa hal yang sifatnya disebut sebagai kodrati, *nature bukan nurture*, buatan atau rekayasa sosial.

Catatan Perjuangan Politik Perempuan, Jurnal Perempuan (nomor 63), tahun 2013, yang diterbitkan oleh Yayasan Jurnal Perempuan memberikan laporan yang sangat menarik untuk disimak. Dalam laporannya dikatakan bahwa selama ini gerakan perempuan dalam politik memiliki dilemma yang sangat kuat. Gerakan perempuan dalam politik akan dituduh merebut posisi laki-laki ketika aktif dalam arena publik. Sementara jika gerakan perempuan tidak aktif dalam politik posisi perempuan akan senantiasa marginal karena struktur politik kita tidak memberikan ruang yang leluasa pada kaum perempuan. Hal ini disebabkan perspektif politik kita adalah *male perspective* bukan *female perspective*. Inilah dilemma yang sangat kuat dalam tubuh perempuan yang terlibat dalam politik Indonesia sepanjang pasca kemerdekaan, tahun 1945 sampai saat ini.

Oleh karena itu, dibutuhkan strategi baru dan pengemasan isu yang baru sehingga kaum perempuan mampu masuk dalam arena politik tanpa harus mendapatkan perlawanan yang keras dari kaum laki-laki dan struktur politik yang *male perspective*. Perjuangan semacam ini ternyata tidak mudah dilakukan oleh gerakan perempuan termasuk dari kalangan perempuan NU, muslimat maupun fatayat NU.

Jurnal Perempuan nomor 32, *Perempuan dan Fundamentalisme*, memberikan laporan bahwa banyak persoalan perempuan seperti kekerasan terhadap perempuan lahir karena gerakan-gerakan yang mengatasnamakan agama tertentu termasuk Islam maupun Kristen di Indonesia bahkan di dunia. Dari sana kaum perempuan seringkali terpuruk karena tafsir-tafsir yang dilakukan oleh kelompok tertentu dalam agama adalah tafsir yang menempatkan perempuan sebagai "pinggiran" sehingga perempuan terus marginal sekalipun dalam beberapa kasus perempuan memiliki peran yang aktif dalam perdamaian di negaranya masing-masing seperti di Sudan, Pakistan, Indonesia maupun Filipina.

Kajian dalam jurnal perempuan memberikan gambaran bahwa fundamentalisme agama sebenarnya memberikan "kerangkeng" pada perempuan untuk aktif dalam aktivitas perdamaian sekaligus aktivitas politik seperti ditunjukkan oleh Zuhairi Misrawi dalam *Fundamentalisme: Memenjarakan Perempuan*, hal.

65. Zuhairi melaporkan bahwa banyak tradisi tafsir teks al-Qur'an yang kurang memberikan ruang pada perempuan untuk aktif dalam perdamaian di masyarakat termasuk dalam politik praktis.

Jurnal Perempuan *Perempuan Politisi*, nomor 81 tahun 2014. Dalam jurnal ini dilaporkan bahwa banyak perempuan mencoba “keberuntungan” sehingga mencalonkan diri menjadi calon anggota legislative di tingkat pusat (DPR RI). Terdapat beberapa aktivis perempuan yang mencalonkan dirinya menjadi Caleg dan terpilih, tetapi sebagian lagi tidak terpilih seperti Binni Bintarty Buchori misalnya, Caleg DPR RI dari Partai Golkar, Nurul Arifin (Partai Golkar) juga tidak terpilih. Demikian pula dengan Ratna Batara Munthi caleg PDI Perjuangan tidak terpilih pada Pileg 2009, sementara Eva Kusuma Sundari caleg PDI Perjuangan terpilih pada Pileg 2009 tetapi tidak terpilih pada Pileg 2014. Sedangkan Rieke Dyah Pitaloka terpilih pada Pileg 2009 dan Pileg 2014.

Berdasarkan pengalaman lapangan seperti itu, maka gerakan perempuan yang aktivis perempuan mengorganisir dirinya dengan kuat sehingga kontribusi dalam politik Indonesia kontemporer diharapkan dapat maksimal. Cara-cara lama mereka tinggalkan menuju cara baru yakni mengorganisasi kaum perempuan untuk memiliki kepekaan politik berbasis keadilan gender dari Sabang sampai Merauke (Papua).

Memperhatikan kajian yang telah dilakukan terhadap wacana Islam dan Perempuan, serta wacana NU dan Politik, maka dapat dikatakan bahwa tipologi kajian tersebut berada dalam wilayah: *pertama*, menempatkan NU sebagai agen gerakan perubahan wacana social keagamaan di dalam konteks negara Indonesia yang mayoritas berpenduduk muslim namun tidak menjadikan Islam sebagai dasar negaranya. Disertasi M. Ali Haedar menempatkan NU dalam konteks negara kebangsaan yang bersifat “moderat” bukan Islam radikal sebagaimana kelompok ormas Islam yang muncul pasca reformasi seperti Majelis Mujahidin, Hizbut Tahrir Indonesia maupun Front Pembela Islam (FPI).

Kedua, kajian tentang NU dalam kaitannya dengan politik Indonesia adalah mengkaji paham-paham keIslaman yang dikembangkan NU sebagai ormas terbesar di Indonesia, bukan pada ormas yang lain di dalam NU seperti Muslimat dan Fatayat, padahal dua ormas Islam berkultur NU ini memiliki jamaah yang sangat besar sebagaimana NU dianut di Indonesia. Oleh sebab itu, kajian tentang NU dan politik yang tidak melibatkan Muslimat dan Fatayat sebenarnya kurang memberikan ruang pada ekspresi politik perempuan NU di Indonesia. Disertasi Djohan Effendy berada dalam ruang diskursus tentang wacana Islam dengan masalah-masalah yang sangat luas di Indonesia.

Ketiga, kajian tentang komunikasi politik NU dan politik dilakukan oleh Asep Salahudin, namun lebih banyak membahas soal komunikasi NU dengan rezim politik bukan ormas perempuan NU dalam kaitannya dengan politik Indonesia. Selain, Asep Salahuddin, Endang Turmudi, juga mencoba mengkaji hubungan Kiai NU dengan politik kekuasaan semasa orde baru di Indonesia. Dalam kajiannya, baik Asep Salahuddin maupun Endang Turmudi lebih cenderung mengatakan bahwa sikap politik NU terhadap rezim politik di Indonesia memang “pasang surut”, tergantung iklim politik yang mempengaruhinya. NU kadang tampak moderat, akomodatif, tetapi kadang “keras” dan non kompromis, terutama zaman Abdurrahman Wahid menjadi Ketua Umum PBNU selama empat periode sejak tahun 1985 sampai 1996. Kondisi NU benar-benar mampu memainkan peran sebagai ormas ke-Islaman yang besar sekaligus mengkritik negara, sehingga negara sekalipun tampak marah dengan Abdurrahman Wahid, tetapi tetap membutuhkan NU sebagai “partner politiknya”.

Keempat, tipologi kajian tentang perempuan dalam Islam, khususnya gerakan perempuan NU tidak menjadi fokus disebutkan dominannya kajian tentang NU dalam arti makro sebagai ormas Islam, diposisikan dengan negara (rezim politik) Indonesia yang melakukan politik pasang surut, dan kadang politik belah *bamboo* terhadap Islam di Indonesia. Istilah “ekrtem kanan” yang alamatkan pada gerakan-gerakan Islam politik, dan “ekrtem kiri” yang dialamatkan pada gerakan non ke-Islaman yang kritis sehingga dituduh “komunis” menempatkan ormas Islam sebagai pesakitan dan gerakan perlawanan atas negara. Disitu posisi gerakan perempuan benar-benar kurang mendapatkan tempat sebagai kajian akademik yang dilakukan para pengkaji Islam di Indonesia, baik dari kalangan Islam Indonesia, sarjana muslim Indonesia maupun sarjana asing yang disebut sebagai Islamisit atau kaum orientalis yang mengkaji tentang Islam Indonesia, seperti Martin van Bruneisen, Karel Steenbrink, Howard M. Fidersphil, maupun Greg Fealy dan Greg Barton yang mengkhususkan diri pada pengkajian NU di Indonesia.

Transformasi Pendidikan Politik Perempuan

Setelah diselidiki secara *literature* tentang perempuan dalam politik tampak disana bahwa gerakan perempuan sangat dibutuhkan untuk melakukan perumbakan perspektif politik yang berwajah laki-laki menjadi politik adil gender, yakni adil secara proporsional antara jenis kelamin (laki-laki dan perempuan) sekaligus adil secara paradigma politik yang terselenggaranya politik yang ramah, empati dan *affirmative* terhadap kaum terpinggirkan khususnya perempuan yang selama ini selalu menjadi korban politik laki-laki. Tidak boleh lagi perpolitikan Indonesia merupakan politik yang male design dan male perspective sebab hal itu akan melumpuhkan gerakan perempuan dalam politik. Jika sudah demikian maka yang

sesungguhnya terjadi adalah adanya penindasan atas perempuan sebagai bagian dari warga negara yang sah untuk berpolitik dan berperan aktif serta maksimal dalam politik nasional.

Tidak boleh lagi politik gender diterapkan di Indonesia sebagaimana terjadi pada zaman orde baru yakni bahwa mereka mendefinisikan pemberdayaan perempuan sebagai pelestarian kekuasaan, dengan membentuk Dharma Wanita (yang beranggota para istri PNS) dan membentuk PKK yang anggotanya adalah ibu rumah tangga yang dipimpin istri pejabat dalam sebuah kabupaten, kota atau provinsi sampai kecamatan. Tidak ada satupun organisasi perempuan yang bersuara keras dan menjadi perimbangan organisasi-organisasi perempuan di tingkat pusat, provinsi maupun kota/kabupaten. Dari sana jelas sekali bahwa aktivitas perempuan dalam politik tidak lain dan tidak bukan kecuali pelanggaran kekuasaan orde baru yang sangat sentralistik seperti kita perhatikan saat Soeharto berkuasa selama lebih dari 32 tahun lamanya di Indonesia. (Partini, 2014: 47)²⁴

Namun demikian pada masa transisi politik (karena reformasi politik yang berlangsung), perempuan Indonesia pun masih banyak yang marginal jika dibandingkan dengan jumlah perempuan yang sangat besar di Indonesia. Perempuan Indonesia mencapai 55 % jumlah penduduk Indonesia, hanya saja yang banyak adalah mereka yang berumur lansia dan anak-anak karena tingkat bertahan hidup antara laki-laki dan perempuan lebih memungkinkan yang berjenis kelamin perempuan.

Berdasarkan Undang-Undang Kesenjangan dan Keadilan Gender sesuai dengan Inpres tahun 2009 nomor 9 sebenarnya Perempuan diberi ruang dalam politik terutama dalam *quota* calon anggota legislative mencapai 30 % namun sayangnya seringkali partai politik hanya menjadikannya strategi partai agar tidak mengalami diskualifikasi maka dicalonkan perempuan, sekalipun pada nomor-nomor yang tidak strategis dan daerah pemilihan yang “kering perspektif perempuannya” sehingga kemungkinan terpilih sangat rendah, namun partai tetap dapat ikut pemilu legislative karena telah memenuhi batas minimal 30 % dari *quota* yang dianjurkan oleh Undang-Undang Politik tahun 2009. Berlakunya perspektif politik laki-laki sebenarnya menunjukkan bahwa politik dan demokrasi kita adalah demokrasi yang buta terhadap keadilan gender yang masih berpihak pada superioritas laki-laki.

Guna membangun transformasi politik yang buta keadilan gender menuju politik adil gender maka hal-hal yang harus dilakukan adalah pemberdayaan perempuan agar “melek politik” dan “melek demokrasi politik” dalam ranah public. Perempuan harus diberi pengetahuan dan ruang untuk turut serta dalam

²⁴ Partini, “Partisipasi Politik Perempuan dari Inklusif ke Eksklusif”, *Jurnal Perempuan*, 2014: 47.

pengambilan keputusan public seperti membuat pembangunan indeks kemajuan masyarakat pada level paling rendah sampai tertinggi di Pusat. Perempuan harus pula dididik dan diberdayakan agar memiliki kepekaan dan kemampuan menjadi pemimpin partai politik, atau menjadi anggota partai politik yang aktif sehingga mampu melakukan perubahan dan “mewarnai partai politik”. Perempuan tidak bisa hanya menjadi anggota pasif serta anggota musiman atau hanya nama dalam struktur tetapi tidak pernah terlibat aktif dalam kepemimpinan partai politik seperti terjadi bertahun-tahun di Indonesia.

Selain itu agar perempuan memiliki peran transformasi politik hal yang tidak bisa ditinggalkan juga adalah perempuan jika sudah masuk dalam partai politik harus berani mencalonkan dirinya menjadi calon anggota legislative baik tingkat Kabupaten/kota, provinsi ataupun pusat (DPR) sehingga dapat berperan dalam pembuatan kebijakan seperti menyusun Undang-Undang yang berpihak pada perempuan. Selain itu perempuan legislative harus berani juga menjadi pemimpin panitai khusus PANSUS untuk merevisi atau menyusun draft undang-undang atau Peraturan Pemerintah Pusat dan daerah sehingga posisi perempuan yang semula marginal dapat menjadi *centre* (pusat) dalam pusaran kekuasaan yang selama ini *male perspective*. Perempuan di legislative harus berani menciptakan iklim persaingan dengan anggota-anggota legislative laki-laki yang mendominasi kursi parlemen. Tentu saja pekerjaan persaingan bukanlah pekerjaan ringan, membutuhkan stamina dan kemampuan berdiplomasi serta negosiasi politik agar perempuan mampu menjadi pendorong keadilan gender.

Transformasi politik dari *male perspective* menjadi *female perspective* akan terjadi ketika terjadi komunikasi yang intensif antar aktivis perempuan, aktivis gerakan perempuan termasuk perempuan dalam ormas, perempuan politisi di dewan perwakilan rakyat (daerah atau pun pusat), serta pengorganisasi secara massif yang bersifat lintas partai politik serta lintas organisasi perempuan yang memiliki cita-cita memberdayakan perempuan dalam politik sebagai bagian dari pendidikan politik perempuan Indonesia.

Seperti dikemukakan oleh Eko Sri Budi Wardani, bahwa perempuan dalam politik memiliki posisi yang sangat strategis jika perempuan mampu mengelola berbagai macam potensi yang dimilikinya sehingga posisi tawar perempuan akan mampu memengaruhi kebijakan negara atas ketidakadilan politik pada perempuan. Berbagai macam kebijakan negara yang sering bias gender akan mendapatkan perubahan ketika para politisi perempuan dapat berbuat banyak dalam pemerintahan dan parlemen. Salah syaratnya adalah perempuan itu “melek politik” serta memiliki kemampuan dalam merancang kebijakan. Disini pula sebenarnya posisi gerakan perempuan akan memberikan sumbangan konkret dalam perubahan

atau transformasi politik rezim tertentu yang saat ini didominasi politik laki-laki yang bias gender.²⁵

Simpulan

Gerakan perempuan yang berbasiskan keagamaan seperti Fatayat dan Muslimat sebenarnya memiliki posisi yang sangat strategis sebagai pelaku perubahan politik. Namun sampai saat ini berdasarkan *survey literature* yang telah dikemukakan diatas, tampaknya baik Muslimat ataupun Fatayat belum mampu berperan maksimal dalam transformasi politik karena berbagai macam persoalan yang membelitnya diantaranya adalah perempuan sendiri yang masih banyak “belum melek politik” dan berbagai persoalan internal organisasi yang membelitnya.

Kharisma kyai dan nyai yang begitu besar, menjadi rujukan dalam amal shalih keagamaan, seperti pengajian, istighosah, kataman, khaul kyai, ziarah. Selain itu kyai dan nyai dijadikan tempat konsultasi menyelesaikan problem riil di masyarakat, seperti pernikahan, perceraian, pembagian waris, perkelahian antar kampung. Namun jamaah yang menjadi bagian dari NU tidak memiliki kepekaan politik sebagaimana yang diperankan oleh kyai dan nyai, bahkan ummat seringkali hanya dijadikan komoditas politik pada saat pemilu dan pemilukada.

Persoalan-persoalan tidak berdayanya perempuan dari Muslimat dan Fatayat memberikan pendidikan politik pada jamaah NU perempuan dan jamaah NU laki-laki karena sebagian laki-laki NU setengah hati memberikan dukungan politik pada perempuan. Sebagian laki-laki yang berlatar belakang kyai dan nyai kurang memberikan ruang gerak pada para perempuan penggerak di kalangan Muslimat atau pun Fatayat. Kecenderungan ini terjadi karena sebagian kyai dan nyai NU masih berpandangan bahwa politik adalah dunia laki-laki bukan dunia perempuan karena politik identik dengan “dunia hitam” dan kotor.

Perempuan politisi dan penggerak di NU memiliki keterbatasan peran karena sebagian kyai masih cenderung menggunakan pola pikir dan sikap patriarkhi, dimana kepemimpinan perempuan hanya dapat diterima sebagai wacana, namun sulit diterima dalam politik riil. Pemikiran Khofifah Indar Parawansa, Masruchah, Musdah Mulia, Ermalena, Nursyahbani Katjasungkana, dapat diterima di kalangan aktivis berlatarbelakang NU dan diluar NU, namun justru dikalangan *mainstream* NU, khususnya kyai dan nyai tradisional belum sepenuhnya menerima.

²⁵ Eko Sri Budi Wardani, “Gerakan Perempuan : Mengawal Kebijakan Berkeadilan Gender”, *Jurnal Perempuan*, (84) 2014.

Rujukan

- Agger, Benn, *Social Theory and New Perspective*, Sage Publication, 2008.
- Alatas, Husein, *Social Theory and Postcolonial Theory: Asian Perspective*, Singapore: NUS, 2012.
- Beck, Ulrich, *Modernization and the Risk Society*, USA: Sage Publication, 1994.
- Beckford, *Cults dan Normal religion*, USA, 2003.
- Burke, Edmund, *History and Social Theory*, Pinguin Books, 2003.
- Dawson, Michael, *New Religious Movements*, Sage, 2003.
- Dzuhayatin, Ruhaini, dkk., *Rekonstruksi Metodologis: Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, UIN Sunan Kalijaga: Pusat Studi Wanita (PSW), 2002.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, *Rezim Gender Muhammadiyah : Kontestasi Gender, Identitas dan Eksistensi*, Disertasi, Yogyakarta: UGM, 2012.
- Effendy, Djohan, *Renewal Islam Without Breaking Tradition*, Deakin University, 2010.
- Gayatri Spivak, dalam Morton, *Social Movement and Society*, USA, 2005.
- Geertz, Clifford, *After the Fact, Satu Antropolog Tiga Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1992.
- Giddens, Anthony, *Social Theory the Left and Right*, MIT, USA, 1993.
- Haedar, M. Ali, *Fikih Politik NU: Tinjauan Fikih Siyasah dalam Politik Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1994.
- Kartodirjo, Sartono, *Pemberontakan Petani Banten*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1997.
- Kuntowijoyo, *Radikalisasi Petani*, Yogyakarta: Bentang, 1994.
- Marty dan Appleby, *Social Movement: Critique Method and Issues*, USA, 1994.
- Misrawi, Zuhairi, "Fundamentalisme : Memenjarakan Perempuan", *Jurnal Perempuan*, 2013.
- Partini, "Partisipasi Politik Perempuan dari Inklusif ke Eksklusif", *Jurnal Perempuan*, 2014.

- Putra, Fadillah, *Gerakan Demokrasi dan gerakan Sosial di Indonesia*, Malang: Pustaka Pelajar dan Averoes, 2006.
- Qibtiyah, Alimatul, *Gender Mainstream in Aisyiyah*, Disertasi, Flinders University, 2012.
- Qodir, Zuly, *Gerakan Sosial Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Rahardjo, Dawam, *Gerakan Keagamaan dan Civil Society*, Jakarta: LSAF dan The Asia Foundation, 1999.
- Rumadi, "Gerakan Perempuan Keagamaan di Indonesia", dalam *Akar Sosial Civil Society di Indonesia*, Jakarta: Inces, 2012.
- Salahuddin, Asep, *Komunikasi Politik NU di Indonesia*, Jakarta: Universitas Indonesia, 2009.
- Sri Budi Wardani, Eko, "Gerakan Perempuan : Mengawal Kebijakan Berkeadilan Gender", *Jurnal Perempuan*, (84) 2014.
- Stomka, Piort, *Sociology of Social Change*, USA, 2007.
- Suharko, *Gerakan Sosial dan Masyarakat Sipil*, 2006.
- Tarrow, Sidney, *Social Movement in the Power*, Sage Publication, 1984.
- Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Udasmoro, Wening, "Perempuan dalam Diskursus Ruang Publik, jurnal *Humaniora*", UGM: FIB.
- Umar, Nasarudin, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Van Brunenisen, Martin, *NU dan Wavana Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Veny, Adriana, "Catatan Perjuangan Politik Perempuan", *Jurnal Perempuan* (63) 2013.
- Wahyuni Nafis, Muhammad dalam Andito, *Atas Nama Tuhan*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Zaeny A., *Gerakan Keagamaan di Indonesia*, Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.