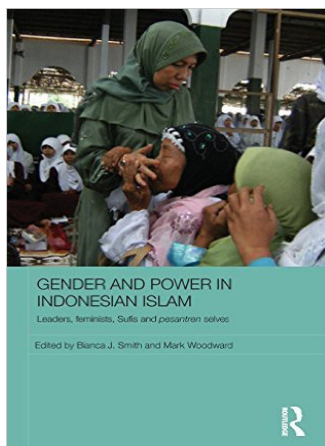


RELASI GENDER DAN KEKUASAAN DALAM ISLAM INDONESIA

Yuberti
IAIN Raden Intan Lampung
yuberti_iain@yahoo.co.id



- Judul : Gender and Power in Indonesian Islam, Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves
- Editor : Bianca J. Smith dan Mark Woodward
- Penerbit : Routledge, London and New York
- Tahun Terbit : 2014
- Tebal Buku : 206 halaman

Abstrak

Tulisan ini merupakan review atas buku yang berjudul Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves yang diedit oleh Bianca J. Smith dan Mark

Woodward terbitan Routledge, London and New York tahun 2014. Sesuai judulnya, buku ini mengkaji seputar gender dan perkembangan peran perempuan di Indonesia, dalam hal kepemimpinan, politik keagamaan, feminisme, sufisme dan pengaruhnya di Indonesia, khususnya dunia pesantren. Tentu saja, buku ini memiliki daya pikat tersendiri karena “berani” mengungkap tema wacana di ruang yang kerap anti terhadap isu-isu gender, yakni pesantren. Ibarat menantang harimau di kandangnya. Namun demikian, berbeda dengan kajian gender yang ditulis oleh orang Barat pada umumnya, buku ini tentu saja merupakan protagonis dan tidak memusuhi Islam sebagaimana karya-karya para orientalis Barat selama ini. Selain itu, buku ini juga melibatkan penulis-penulis lokal. Tidak seperti kebanyakan penulis Barat lainnya yang menyampaikan data kajian keislaman Indonesia secara pribadi dalam arti ditulis sendiri. Ini merupakan pendekatan baru dalam gelombang kajian orientalisme kekinian yang tentunya juga menambah muatan obyektif kajian keislaman yang dihadirkan. Namun demikian, kajian keislaman yang berkuat seputar perempuan dalam buku ini masih terasa mono-paradigma meski ditulis oleh pihak Timur (Indonesia) dan Barat. Sebab, paradigma gender yang digunakan untuk menampilkan kesan keberpihakan Islam terhadap perempuan sekaligus praktik keterlibatan perempuan di ranah politik kepemimpinan dan sufisme di Lombok dan Aceh masih berangkat dari paradigma gender ala Barat. Padahal, dengan versi pendekatan gender khas dalam negeri, gender versi tanah air lebih mendemonstrasikan kemampuan seorang perempuan untuk setara daripada upaya melakukan perlawanan terhadap dominasi laki-laki sebagaimana yang digaungkan oleh wacana gender versi Barat.

Kata Kunci: *Gender, feminisme, gerakan emansipasi wanita, pesantren*

Abstract

THE GENDER RELATIONS AND POWERS OF ISLAM IN INDONESIA: This paper is a review of a book entitled *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, edited by Bianca J. Smith and Mark Woodward published by Routledge, London and New York in 2014. This book examines the surrounding gender and development of the role of women in Indonesia, in terms of leadership, religious politics, feminism, mysticism and its influence in Indonesia, especially the world of boarding schools. This book is brave enough to revealed the theme about the issue of gender namely in pesantren. Like

challenge the tiger in its cage. However, in contrast to gender studies written by Westerners in general, this book is certainly a protagonist and not hostile the Moslem such as the masterpiece of the Western people over the years. In addition, the book also involves some local writers. Most other Western writers submit data Indonesian Islamic studies in private in the sense of self-written. This is a new approach in the study of the contemporary orientalism which increases the load Islamic studies objectively. However, Islamic studies who stuck around women in this book still feel mono-paradigm though written by the East side (Indonesia) and the West side. Therefore, the gender paradigm is used to show the impression of partiality Islam against women at the same time which is practiced in the involvement of women on the political sphere leadership and Sufism in Lombok and Aceh which still depart from the paradigm of Western gender. In fact, the version of the typical domestic and gender approach demonstrated that women has the balance position with men and women can take the fight against the men domination as the echo from the western version idea about the gender.

Keywords: *Gender, feminisme, gerakan emansipasi wanita, pesantren*

A. Pendahuluan

Diskursus seputar perempuan sudah sejak beberapa dekade menjadi topik yang senantiasa diminati oleh berbagai kalangan, dan kajiannya pun telah berkembang pesat. Hal ini merupakan gelombang anti klimaks terhadap teori dan praktik kajian yang selama ini menjadikan perempuan sebagai pihak yang inferior bila diperhadapkan dengan posisi laki-laki yang selama ini memegang status quo sebagai pihak superior. Oleh karena itulah, dalam rangka membentuk arus baru yang lebih sensitif terhadap perempuan, maka berbagai kajian, seminar nasional dan internasional telah diselenggarakan. Pun demikian, banyak karya tulis sudah diterbitkan, semuanya membahas permasalahan yang luas berkaitan dengan perempuan, mulai dari agama, politik, ekonomi, sosial, kesehatan, budaya dan pendidikan. Konferensi internasional yang berlangsung di Mesir pada tahun 1993 dan konferensi perempuan dunia yang diselenggarakan PBB di Beijing memberikan pengaruh yang berarti terhadap dunia khususnya

Indonesia atas kepedulian terhadap pemenuhan hak-hak kaum perempuan. Pada bagian lain, terbitnya buku-buku tentang perempuan dari hasil kajian, penelitian seperti *Family and Gender*, begitu juga *Male Order* telah memberikan sumbangsih besar terhadap paradigma studi perempuan yang lebih khusus.

Hingga sejauh ini, buku-buku yang mengangkat tema perempuan, feminisme, gender sangat banyak di pasaran, tetapi mungkin akan sedikit berbeda jika tema tentang perempuan yang diangkat mengambil latar lingkungan khusus seperti pesantren. Dan, salah satu buku penting dan terbaru yang mengupas bagaimana wacana dan praksis gender di lingkungan pesantren adalah buku yang berjudul *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves* yang diedit oleh Bianca J. Smith dan Mark Woodward terbitan Routledge, London and New York tahun 2014.

Selama ini, pesantren yang menganut kultur patriarki dalam sistem keluarga dicitrakan membatasi gerak perempuan dalam kehidupan sosial mereka. Selain itu, tradisi Arab-sentris dalam setiap kajian keilmuan yang dikembangkan, termasuk tentang posisi tawar perempuan di pesantren telah demikian mengakar kuat, sehingga kajian-kajian studi Islam seperti hukum dan yang lainnya selalu terikat pada tradisi itu. Indikator untuk mengukur lemahnya citra perempuan di kalangan pesantren misalnya ketika pemahaman tekstual terhadap nash “laki-laki pemimpin perempuan” merupakan pemahaman umum yang semakin memperkuat anggapan bahwa kaum perempuan menjadi pihak yang termarginalkan.

Margareth L. Anderson, salah seorang tokoh dari kelompok *feminis* radikal beranggapan bahwa lemahnya posisi perempuan sehingga berimbas pada kerap kali mereka menjadi obyek ketidakadilan dalam masyarakat memang sebagian besar disebabkan oleh pemahaman keagamaan yang didukung oleh ayat-ayat yang tampak bias. Ia menilai bahwa ketidakadilan itu bahkan mendapat legitimasi “suci” berbasis teologis (agama) sehingga pada tataran ini agama justru dijadikan “biang kerok”

atas terjadinya ketidakadilan terhadap perempuan.¹ Di sisi lain, menurutnya, faktor budaya pun kemudian ikut memberikan andil yang sejalan dan bersinergi dengan pembenaran palsu agama yang semakin melemahkan *bargaining power* (posisi tawar) perempuan di hadapan laki-laki. Tidak berhenti sampai di situ, negara seolah secara sengaja ikut melanggengkan perilaku ketidakadilan terhadap perempuan dalam bentuk *legal law* yang diberlakukan dalam masyarakat. Sebagai konsekuensi riil dari semua kenyataan itu, perilaku ketidakadilan terhadap perempuan semakin mengakar karena dukungan “legitimasi” dari agama, budaya dan negara sekaligus.² Realitas inilah yang kemudian merangsang cendekiawan muslim untuk membangun ulang pemahaman keagamaan yang secara khusus terkait dengan relasi laki-perempuan dalam Islam. Sebab, bagi peresensi sendiri, disadari atau tidak, pemahaman keagamaan yang tepat dalam menempatkan posisi laki-perempuan yang seimbang merupakan langkah pertama dan fundamental yang harus dilakukan. Ayat-ayat dan hadis-hadis yang sering digunakan untuk melemahkan posisi perempuan wajib dikaji ulang dan direkonstruksi demi terbentuknya relasi laki-perempuan yang lebih *fair* dan egaliter. Tafsiran dan pemahaman yang cenderung bias dan memihak pada laki-laki *an sich* seyogyanya dikaji ulang agar agama tidak selalu dijadikan “kambing hitam” atas perilaku keliru masyarakatnya.

Pernyataan dalam ayat suci Al-Qur’an yang kerap kali disetir secara tendensius untuk melemahkan perempuan misalnya Q.S An-Nisa (4): 34 yang menyatakan, “*al-rijal qawwamun ‘ala an-nisa’*” (laki-laki adalah pelindung perempuan). Konsekuensi sebagai pelindung, laki-laki harus mendapatkan “lebih” daripada perempuan. Oleh karenanya, dalam banyak ayat Al-Qur’an lainnya,

¹ Margaret L. Anderson, *Thinking About Women: Sociological Perspective on Sex and Gender*, (Boston, MA: Perlson, 2006), hal. 96.

² Lemahnya posisi tawar perempuan dari sudut pandang agama, budaya bahkan negara inilah yang kemudian melahirkan “emosi ruang” yang selama ini terlalu sempit diberikan pada pihak perempuan. Pada tataran lebih lanjut “emosi ruang” ini pula yang kemudian memaksa wacana kesetaraan posisi dan hubungan baru antara laki-laki dan perempuan di ruang privat maupun publik. Untuk lebih detailnya dapat dilihat dalam Atun Wardatun, *Negosiasi Ruang*, (Mataram: PSW IAIN Mataram, 2007), 112-116.

perempuan selalu dihargakan “setengah” dari laki-laki. Contoh kasus yang umum misalnya dalam ayat tentang kesaksian dan warisan, dimana satu saksi laki-laki setara kualitas kesaksiannya dengan kesaksian dua orang perempuan. Kasus lain juga dalam kasus warisan perempuan mendapat setengah dari bagian utuh laki-laki. Pemahaman tak seimbang terhadap ayat yang sekilas tampak bias itu kemudian diperparah lagi dengan hadis yang menyatakan bahwa *perempuan itu tercipta dari tulang rusuk laki-laki*, dan hadis yang berbunyi “*sekali-kali tidak akan beruntung suatu kaum (umat) jika dipimpin oleh seorang perempuan*”. Ayat dan hadis di atas tentu saja semakin menguatkan adagium bahwa perempuan selayaknya berada pada posisi informal, terlahir dengan kodrat ter-sub-ordinate dari laki-laki.³ Lebih parahnya, dogma/ajaran yang sedemikian itu secara paten dituliskan di lembaran kitab kuning yang justru dijadikan sebagai referensi dalam transformasi pendidikan Islam khususnya di kalangan pesantren secara turun-temurun. Akibatnya sulit memisahkan mana ajaran Islam tentang relasi laki-perempuan yang sesungguhnya dan yang terkontaminasi oleh akal pikiran manusia yang bersifat sosiologis-historis.⁴

Pada sisi yang lain, dalam banyak ayat Al-Qur’an, Allah secara tegas menyatakan bahwa nilai laki-perempuan adalah sama di hadapan-Nya. Dalam Q.S Al-Hujurat (49): 13 misalnya Allah

³ Dalam pandangan Fatima Mernissi hadis-hadis yang “menganaktirikan” dan mendikreditkan pihak perempuan disebutkan sebagai hadis-hadis missogini. Fatima Mernisi, *Menengok Kontroversi Peran Wanita dalam Politik*, terj. Tim Penerjemah Dunia Ilmu, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hal. 12-16. Lihat juga penjelasan dalam buku, Fatima Mernisi, *Islam dan Antologi Ketakutan Demokrasi*, (Yogyakarta: LkiS, 1994). Namun penelitian hadis-hadis missogini yang dilakukan Fatima Mernissi mendapat kritik tajam dari Nurwahid dalam bukunya, Nurwahid, *Kajian atas Kajian Dr. Fatima Mernissi tentang Hadis Mosogini dalam Membincang Feminisme*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hal. 3-35.

⁴ Agama dan budaya memang merupakan dua elemen yang tidak bisa dipisahkan namun dapat dibedakan. Agama bersifat primer dan budaya merupakan bagian (*subordinate*) dari agama. Tidak dibenarkan mencampuradukkan agama dan budaya. Namun demikian, antara agama dan budaya dapat saling meneguhkan sekaligus berdialektika pada sisi-sisi yang bukan termasuk hal yang bersifat mutlak dalam Islam seperti ibadah dan akidah. Lebih lanjut dapat dilihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 36-37.

menegaskan bahwa yang membedakan laki-perempuan hanyalah kualitas kemanusiaannya, yakni takwa. Allah juga menegaskan agar laki-laki bersikap lemah lembut kepada perempuan. Allah juga mendeskripsikan relasi laki-perempuan dalam konteks yang saling melengkapi dan seterusnya. Hanya saja, menurut Nurhilaliati dan M. Noor dalam penelitian mereka, sebagian besar kaum muslim lebih mengedepankan dan bahkan telah merasa nyaman dengan lebih memilih ayat-ayat yang “mendiskreditkan” perempuan dan meninggalkan ayat dan sunnah/hadis Nabi SAW yang mengagungkan perempuan.⁵ Anehnya, bukan hanya kaum laki-laki, sebagian besar kaum perempuan terutama yang ada di lingkungan pesantren pun menyerah dan ikut menikmati “takdir” mereka sebagai manusia nomor dua di bawah dominasi laki-laki.

Oleh karena kuatnya tradisi patriarkhi dan pola transformasi keilmuan yang lebih Arab-sentris di pesantren, maka pesantren sebagai institusi pendidikan tertua di Indonesia selama ini merupakan institusi pendidikan yang masih “tebal” dan ”anti” terhadap berbagai wacana seputar gender sehingga tidak banyak disoroti dan sedikit diabaikan terutama dalam kajian feminisme. Kajian dan “suara” feminis muslim Indonesia bahkan hampir tidak pernah muncul dan didengar publik. Paling tidak, bagi Bianca J. Smith, ada tiga alasan mengapa feminis muslim di Indonesia tidak banyak diketahui. *Pertama*, akademisi Indonesia lebih terbiasa menulis menggunakan bahasa arab dan bahasa mereka sendiri dari pada bahasa Inggris. Ini sebagai wujud ketidakberhasilan penetrasi budaya barat terutama ketika belanda menjajah Indonesia. Para cendekiawan Indonesia lebih memilih bahasa lokal seperti melayu dan juga bahasa Arab sebagai bahasa akademis. *Kedua*, kalangan feminis lebih aktif dalam dunia praktis dari pada dunia akademis. *Ketiga*, Arab-sentris dan perspektif barat dalam Studi Islam lebih umum digunakan sehingga mengabaikan feminis muslim non-Arab dalam wacana feminisme.⁶

⁵ Nurhilaliati dan M. Noor, “Relasi Laki-Perempuan dalam Rumah Tangga: Studi tentang Teks dan Wacana Khutbah Nikah di Kota Mataram, Nusa Tenggara Barat”, *Laporan Penelitian* pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (LP2M) IAIN Mataram, 2011, hal. 4, 12.

⁶ Bianca J. Smith dan Mark Woodward (Eds.), *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves* (London and

Dalam buku setebal 206 halaman ini, Bianca J. Smith dan Mark Woodward menjelaskan bahwa pemahaman tentang perempuan yang termarginalkan pada dasarnya merupakan produk zaman kolonial belanda.⁷ Bagi keduanya, Snouck Hurgronje menjadi Arsitek politik belanda ketika itu yang menanamkan pemahaman bahwa perempuan adalah kaum termarginal. Snouck menggunakan sumber dari ajaran Islam sendiri yang diajarkan di pesantren-pesantren. Pada konteks inilah kemudian muncul sebuah pertanyaan, apakah benar kultur patriarki pesantren membatasi kaum perempuan? Pembicaraan perempuan dan pesantren tidak bisa dilakukan hanya dengan melihat kulit dan bungkusnya saja. Berdasar pada pertanyaan inilah buku ini muncul sebagai sebuah kajian feminisme dan pesantren yang ingin menjelaskan bahwa perempuan dalam pesantren tidak seperti anggapan pada umumnya sebagai bentuk klarifikasi dari tuduhan seperti yang dilakukan Snouck.

Secara umum, buku ini terdiri dari empat bagian. Bagian pertama ditulis oleh Bianca J. Smith, Asna Husin dan Eka Srimulyani menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan dalam pesantren yang ada di Lombok dan Aceh. Bab ini juga menjelaskan tentang perbedaan cara yang digunakan para feminis di Lombok dan Aceh. Bagian kedua memetakan kelompok politik keagamaan dalam otoritas dan kepemimpinan seorang perempuan dalam sebuah gerakan tarekat. Dalam bab ini, Smith dan Widiyanto menyelidiki ke dalam kehidupan sufi dan mistik perempuan yang memiliki otoritas spiritual di tengah doktrin patriarkal. Pada bagian ketiga, Saipul hamdi dan Inayah Rohmaniyah mulai memasuki wawasan dari dua perbedaan pesantren yang begitu mencolok. Muslim Progresif dan Feminis Fundamentalis sebagai tanggapan feminisme Barat tentang pembebasan perempuan. Dan bagian empat, bagian terakhir menfokuskan pada kajian seksualitas yang ditulis oleh Mark Woodward, Inayah rohmaniyah dan Mustaghfiroh Rahayu.

New York: Routledge, 2014), hal. 34-36.

⁷ *Ibid.*, hal. 40.

B. Perempuan dan Kepemimpinan dalam Pesantren

Pesantren pada dasarnya merupakan institusi yang eksklusif untuk kaum laki-laki. di Indonesia, terutama pada pesantren yang konservatif, pendidikan pada perempuan sangat terbatas. Perempuan dalam hal ini santri masih menerima pelajaran dari guru laki-laki. Di sini tampak bias pada pendidikan perempuan. Tetapi hal itu tidak terjadi secara keseluruhan di setiap pesantren. Saat ini di beberapa wilayah perempuan juga memegang kendali posisi sebagai pemimpin. Pada Bagian pertama buku ini, Smith dan Hamdi menjelaskan sebuah *Madrasah* (sebutan pondok pesantren di daerah Lombok) yang dikelola dan dipimpin oleh seorang perempuan.⁸

Smith dan Hamdi sangat pandai menjelaskan Madrasah ini. Pembaca diajak mengenal pesantren yang dikelola dan dijalankan oleh perempuan, dari tenaga pengajar, manajemen pesantren dan lainnya. Tidak hanya itu, pembaca juga diajak berkenalan dengan tokoh perempuan yang memimpin madrasah tersebut. Siti Raehanun, di Wilayah Lombok Timur Nusa Tenggara Barat, dijelaskan secara singkat keluarganya dan jenjang pendidikan yang ia tempuh sebelum ia memulai memimpin Pesantren Putri yang di mandatkan oleh ayahnya, Maulana Syaikh Tuan Guru Kyai Haji Zaenuddin Abdul Madjid, pendiri Nahdlatul Wathan, sebuah organisasi lokal terbesar di Lombok. Raehanun tidak hanya memimpin sebuah institusi pendidikan pesantren, ia juga masih aktif dalam kegiatan masyarakat. Kelompok gerakan sufisme dan spiritualitas yang dimiliki menjadi bentuk legitimasi kekuatan posisinya sebagai *Leader* di wilayahnya.⁹

Berbeda dengan Smith dan Hamdi, Asna Husin mengajak kita untuk menyeberang pulau hingga ke ujung barat Indonesia yaitu Aceh. Pesantren di Aceh biasa disebut dengan Dayah. Istilah ini berasal dari Zawiyah dalam bahasa Arab yang memiliki arti ruangan khusus. Asna Husin juga menjelaskan kepemimpinan perempuan di Aceh khususnya dalam pesantren. Asna mengajak

⁸ *Ibid.* Lihat terutama pemaparan yang ditulis oleh Saiful Hamdi dan Inayah Rohmaniyah pada Bagian Ketiga.

⁹ *Ibid.*

pembaca berkenalan dengan Rahimun dan Umu Hasinah, seorang santri yang menjadi guru di sebuah pesantren. Tidak hanya mengajar, Rahimun dan Umu menjadi penggerak dari aktifitas santri putri, mereka tidak hanya diajak untuk mempelajari teori-teori feminisme dan yang lainnya tapi juga lebih mengutamakan kegiatan praktis pelatihan dan bakti-bakti sosial dari pada hanya berkeliling dalam dunia teori. Bentuk nyata dalam tindakan memberikan bukti bahwa perempuan tidak hanya diam dan berlindung di bawah laki-laki.¹⁰

Kedua wilayah antara Lombok dan Aceh cukup memberikan gambaran bahwa pesantren juga memberikan *space* yang luas bagi kaum perempuan untuk berkembang dan memberi sumbangsih dalam beragama dan berindonesia. Pada tulisan terakhir di bagian pertama, Eka Srimulyani memaparkan berbagai tantangan perempuan.¹¹ Eka menjelaskan tantangan perempuan yang sudah mulai bersentuhan dengan dunia politik, ekonomi, karir, dan pendidikan. Tantangan hidup yang semakin kompleks mengharuskan kajian tentang perempuan yang semakin luas dan lebih kontekstual. Dalam tulisannya Eka menjelaskan bahwa peran itu banyak diambil oleh para alumni dayah yang sudah melalui kehidupan dalam politik. Mereka kembali masuk dalam dunia dayah dan memberikan interpretasi baru dalam memberi pemahaman tentang perempuan. Bukan Arab-sentris yang lebih memarginalkan kaum perempuan dan berbeda dengan perspektif barat dalam memandang perempuan.

Secara umum, berdasarkan paparan data yang diuraikan dalam buku ini, maka tampak bahwa baik Bianca J. Smith, Saiful Hamdi, Asna Husin dan Eka Srimulyani menyajikan fakta keterlibatan perempuan di ruang publik yang selama ini bagi kebanyakan pihak tergolong zona “terlarang” bagi perempuan. Pada dasarnya, bagi peresensi sendiri, penyampaian fakta keterlibatan perempuan di ruang publik tersebut hanyalah pengecualian di tengah-tengah dominasi kaum laki-laki pada zona publik yang selama ini dinikmati dan diyakini merupakan ketetapan agama.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

Padahal, dalam lintasan fakta sejarah, dalil pembenaran atas monopoli laki-laki di ruang publik merupakan dalil yang rapuh. Sebab, sesungguhnya Islam sejak awal tidak pernah membedakan laki-laki dan perempuan, apalagi melakukan diskriminasi. Islam justru datang menjadi rahmat dan menjadi juru selamat kaum perempuan dari hegemoni dan kekangan laki-laki di era Jahiliyyah. Faktanya, Islam seperti yang ditunjukkan oleh Nabi SAW bahkan menganjurkan kaum perempuan agar mampu mengaktualisasikan dirinya dalam ranah publik. Hal tersebut misalnya tampak sebagaimana peran Siti Khodijah yang secara langsung dilibatkan untuk membantu dakwah Nabi dan Siti Aisyah yang senantiasa setia mendampingi Nabi dalam menjalankan risalahnya sejak masih muda.

Namun demikian, tidak dapat disangkal bahwa isu seputar keterlibatan perempuan dalam ranah publik, yakni sebagai seorang pemimpin, merupakan salah satu persoalan sensitif yang akan terus mewarnai dinamika umat Islam. Pro-kontra atas hal ini memang cukup pelik. Pihak yang mendukung peran perempuan dalam wilayah publik mengajukan argumentasi bahwa syarat untuk menjadi pemimpin tidak terletak pada jenis kelamin laki-laki atau perempuan. Akan tetapi terletak pada kemampuan dan seberapa besar kepercayaan masyarakat terhadap seseorang tersebut. Sedangkan pihak yang tidak rela tampuk kepemimpinan diberikan kepada perempuan menyandarkan diri pada sebuah hadits riwayat Imam Bukhari yang artinya “*Tidak akan bahagia suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada seorang perempuan*”. Dengan pemahaman tekstual terhadap hadis ini mayoritas Ulama klasik, sesuai dengan keadaan dan konteks zaman ketika itu yang dilingkupi oleh budaya patriarkhis yang kental, membatasi peran perempuan dalam menduduki sebuah jabatan. Mereka sepakat bahwa secara normatif, perempuan tidak boleh menjadi pemimpin, kepala negara atau kepala pemerintahan. Selain berpegang pada hadis tersebut, argumentasi yang diajukan biasanya juga mengacu ayat Q.S. An-Nisa’ (34) yang sudah disinggung di awal. Dalam ayat ini, pihak yang menentang tampilnya perempuan sebagai pemimpin biasanya memahami bahwa laki-laki adalah *qawwam* atas perempuan, dikarenakan Allah telah melebihkan sebagian

mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka (laki-laki) memberikan nafkah dari harta mereka.¹²

Mengenai wacana pemimpin perempuan dalam hukum Islam sendiri, sebagaimana yang tersebar dalam beberapa kitab fiqih, para ahli hukum Islam, terutama golongan konservatifnya, lebih berpendapat bahwa laki-laki lebih pantas memangku jabatan pemimpin daripada kaum perempuan. Ironisnya, hampir seluruh ahli fiqh melarang keterlibatan perempuan sebagai pemimpin dengan menyandarkan diri, salah satunya, pada sebuah hadits riwayat Imam Bukhori tersebut di atas yang menyatakan bahwa “*tidak akan beruntung, sebuah bangsa yang menyerahkan segala urusannya kepada wanita*”. Disamping itu, mereka juga mengajukan argumen pendukung bahwa perempuan adalah makhluk yang kurang akalunya, tidak kuat fisiknya dan labil mentalnya.¹³

Mayoritas Ulama, memahami hadits tersebut secara tekstual, sehingga tidak mengherankan jika mereka berpendapat bahwa secara normatif, perempuan tidak boleh menjadi pemimpin. Dalam hal ini Zussiana Eli Triantini dengan menyitir pendapat Hamim Ilyas yang mensinyalir bahwa munculnya analisis tekstual (*harfiyah*) yang terjadi pada abad pertengahan, tidak terlepas dari adanya pemahaman bahwa bahasa itu milik publik, dan konsekwensinya, masyarakat yang menjadi pendengar dianggap paham. Maka tidak heran jika teks hadits *lan yufliha* (“sekali-kali tidak akan beruntung...”) pada hadis tersebut tersebut tidak diberi pemaknaan lain dan dibiarkan apa adanya. Adapun dalam konteks kekinian, bahasa telah menjadi milik privat atau individu. Akibatnya, pemaknaan terhadap sebuah teks mensyaratkan untuk juga melihat konteksnya.¹⁴ Bagi Agus Moh. Najib, pandangan

¹² Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta:LKiS dan Rahima, 2001), hal. 146.

¹³ Abdul Jalil, dkk., *Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh Dengan Kekuasaan*, (Yogyakarta; LKiS; 2000), hal. 73.

¹⁴ Zussiana Eli Triantini, *Pemimpin Perempuan dalam Pemerintahan: Studi Terhadap Hadis Riwayat Abu Bakrah Tentang Kepemimpinan Perempuan*, disampaikan pada Konferensi Hukum dan Penghukuman, Program Studi Kajian Wanita (Kajian Gender) Program Pascasarjana Universitas Indonesia bekerjasama dengan Komnas Perempuan, Jakarta, 28

yang tekstual ini sangat memengaruhi cara pandang masyarakat muslim di dunia, termasuk di Indonesia. Ratu-ratu dalam sejarah Islam, termasuk di Aceh misalnya, selalu diserang oleh lawan-lawan politiknya dengan senjata fatwa dari para Ulama yang menyatakan ketidakabsahan kepemimpinan mereka, bukan karena ketidakmampuan mereka atau karena mereka tidak disukai oleh rakyatnya, tapi lebih dikarenakan mereka adalah perempuan.¹⁵

Dalam masalah peran perempuan untuk menjadi pemimpin sebuah Negara, ulama sekaliber Wahbah az- Zuhaili pun misalnya, berpendapat bahwa laki-laki merupakan syarat seorang imam (kepala negara), dan hal itu merupakan kesepakatan (*ijma'*) para Ulama' ahli Fiqh. Pada kesempatan lain ia juga mengatakan: "Tidak sah perempuan menduduki jabatan *al-Imamamah al-uzhma* (kepala Negara) dan gubernur. Nabi SAW, Khulafa' ar- Rosyidin dan penguasa-penguasa sesudahnya juga tidak pernah mengangkat perempuan menjadi hakim dan gubernur (*wilayah balad*)".¹⁶ Wahbah az-Zuhaili berpendapat bahwa perempuan betapapun memiliki keistimewaan yang tidak dipunyai laki-laki, tetapi untuk menjabat kepemimpinan tertinggi suatu Negara beliau menaruh keberatan lantaran teks hadits *lan yufliha* tersebut.¹⁷

Ulama' lain yang tidak mempersilakan perempuan menjadi pemimpin adalah Imam al- Haramain al- Juwaini (478/1085) yang menyatakan bahwa para Ulama' telah berijma' dimana perempuan tidak boleh menjadi Imam dan Hakim. Ia sendiri tidak menguraikan alasannya.¹⁸ Hampir senada dengan al-Juwaini, Muhammad Rasyid Ridha (1935) mengutip pendapat at-Taftazani menyatakan bahwa syarat-syarat Imam (Kepala Negara/Pemerintahan) itu adalah Mukallaf, muslim, adil, merdeka, laki-laki, mujtahid,

November 2010 s/d 1 Desember 2010, hal. 11

¹⁵ Agus, Moh. Najib, *Kepala Negara Perempuan Dalam Perspektif Hadits*, Jurnal Musawa, Vol. 3, No. 1, Maret 2004. hal. 9

¹⁶ Wahbah Az- Zuhaili, *Al- Fiqh Al- Islamiy Wa Adillatuh*, juz VIII, (Beirut: Dar al-Kutb, 1997), hal. 6179 dan juz VII hal. 5937. Penjelasan tentang pendapat Wahbah Az- Zuhaili ini juga diuraikan oleh Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan...*, hal. 145-146.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Syamsul Anwar, *Masalah Wanita Menjadi Pemimpin dalam Perspektif Fiqh Siasah*, dalam Jurnal Al- Jami'ah No. 56 Tahun 1994, hal. 36

berani bijaksana, cakap, sehat inderawi dan dari kalangan Quraisy. Selanjutnya Rasyid Ridha juga mengutip syarat-syarat Imam yang dikemukakan oleh Ulama'-ulama' Hanafiyyah, yaitu muslim, laki-laki, merdeka, berakal, berani dan dari kalangan Quraisy.¹⁹

Sementara itu, dari deretan ulama' fiqh yang ada, terdapat beberapa ulama klasik yang pendapatnya diluar *mainstream* dan relatif "lebih maju" mengenai kebolehan perempuan menduduki suatu jabatan, salah satu diantaranya adalah Ibnu Hazm. Ditengah mayoritas ulama yang tidak memperbolehkan perempuan menduduki jabatan publik, ia justru menyatakan bahwa tidak ada larangan dalam Islam bagi seorang perempuan untuk menduduki jabatan apapun, selain khalifah atau kepala negara.²⁰ Selain itu, Imam Abu Hanifah juga mengizinkan perempuan menjabat sebagai hakim, meskipun ia masih membatasi pada persoalan hukum perdata saja dan tidak pada masalah pidana.²¹

Adapun Ulama' yang memperbolehkan secara mutlak bagi perempuan untuk menduduki semua jabatan publik termasuk menjadi kepala negara adalah Imam Jarir at-Tabari. Mengomentari pendapat at-Tabari tersebut, Imam al-Mawardi dalam kitab *Al-Ahkam as-Sulthoniyyah* langsung memvonis sebagai pendapat yang *syadz* dan menentang *ijma'*.²² Tokoh lain yang mendukung perempuan menjadi pemimpin atau kepala negara adalah Muhammad Al-Ghazali²³ dan Fatima Mernissi²⁴. Mereka beralasan, *matan* hadits yang diriwayatkan Abu Bakrah yang dijadikan landasan tersebut tidak dapat diterima, karena bertentangan dengan Q.S. an-Naml (27): 23, yang menggambarkan bahwa

¹⁹ *Ibid*, hal. 37

²⁰ Agus Moh. Najib, *Kepala Negara...*, hal. 1-2.

²¹ Abdul Jalil, dkk. *Fiqh Rakyat...*, hal. 73

²² *Ibid*.

²³ Muhammad Al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Baina ahl al-fiqh wa ahl Hadits*, (Beirut; Dar al-Shuruq, 1989), hal. 48-51

²⁴ Penjelasan lebih detail tentang pendapat Fatima Mernissi ini baca Fatima Mernissi, *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, (Oxford: Basil Blackwell, 1991). Selain itu baca juga Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, pula Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara Dihadapan Allah.*, Terj; Tim LSPPA, (Yogyakarta; LSPPA Dan Yayasan Prakarsa, 1996), hal. 184. Lihat juga penjelasan Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 2000), hal. 177.

seorang ratu pun, dalam hal ini adalah kesuksesan ratu Saba', dapat membawa kemajuan negeri dan kemakmuran rakyatnya. Disamping itu, menurut Mernissi, motif Abu Bakrah dalam mengemukakan hadits ini masih perlu dipertanyakan ulang.²⁵

Terjemahan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Bakrah tersebut adalah: “*Usamah bin Haitsam menceritakan kepada kami: ‘Auf menceritakan kepada kami dari al-Hasan (al-Bashri) dan Abu Bakrah. Ia mengatakan: Allah telah menyadarkan aku, melalui kalimat-kalimat yang yang aku dengar dari Rasulullah SAW, ketika aku hampir saja ikut terlibat dalam perang Jamal (unta). Yaitu ketika disampaikan kepada Nabi Saw bahwa bangsa Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai penguasa (raja/ratu) mereka. (Pada saat itu) Nabi mengatakan: Tidak akan pernah beruntung bangsa yang diperintah perempuan’*”.²⁶ Jika ditelusuri sebab-sebab munculnya hadits (*asbab al-wurud*) menurut Ahmad Ali Ibn Hajar al-‘Asqalani (W.852 H.) dalam karyanya *Fath al-Bari*, sebagaimana dikutip Said Aqiel Siradj, hadits tersebut bermula dari kisah Abdullah Ibnu Hudzafah, kurir Rasulullah Saw. yang menyampaikan surat ajakan masuk Islam kepada Kisro Anusyirwan, penguasa Persia yang beragama majusi. Ternyata ajakan tersebut dianggapi sinis dengan merobek-robek surat yang dikirim Nabi Saw. Dari laporan tersebut, Nabi Saw memiliki firasat bahwa imperium Persia kelak akan terpecah belah sebagaimana Anusyirwan merobek-robek surat tersebut. Tidak berapa lama, firasat itu terjadi, hingga akhirnya kerajaan tersebut dipimpin puteri Kisro yang bernama Buran. Mendengar realitas negeri Persia yang dipimpin wanita, Nabi Saw. mengomentari: *lan yufliha qoumun wallau amrahum imra’atan.*²⁷ Quraish

²⁵ Agus Moh. Najib, *Kepala Negara...*, hal. 9-10. Lihat pula Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara...*, hal. 185.

²⁶ Kutipan lengkap hadits dan terjemahannya diambil dari K.H.Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan...*, hal. 149. Lihat pula Imam Al-Bukhari, *Ash-Shahih*, juz IV (Beirut, Dar Ibnu Katsir; 1987), hal. 1610. nomor hadis 4163.

²⁷ Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan; Fiqh Demokratik Kaum Santri*, editor: Jauhar Hatta Hasan, (Jakarta; Pustaka Ciganjur; Cetakan pertama, Oktober 1999), hal. 8. Lihat pula Al-‘Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Hajar, *Fath al-Bari bi Syarhi Shahihi al-Bukhori*, Juz XIII, (Beirut, Darul Fikr, tanpa tahun), hal. 55-56.

Shihab menambahkan bahwa hadits ini khusus ditujukan kepada masyarakat Persia dan tidak kepada masyarakat umum dan dalam semua urusan.²⁸

Dalam analisa Said Aqiel, komentar Nabi tersebut jelas sangat argumentatif, karena kapabilitas Buran yang lemah di bidang kepemimpinan. Obyek pembicaraan Nabi bukanlah kepada seluruh wanita, akan tetapi hanya tertuju kepada Ratu Buran, puteri Anusyirwan yang kredibilitas kepemimpinannya sangat diragukan. Terlebih ditengah percaturan politik Timur Tengah saat itu yang rawan peperangan antar suku.²⁹ Dari aspek substansi nash, hadits tersebut juga bukan berupa kalimat larangan (*nahiy*), tapi hanya *khbariah* (berita). Karena itu, hukum haram (larangan) terhadap pemimpin atau kepemimpinan perempuan menjadi tidak memiliki signifikansi yang akurat. Tidak berlebihan jika kemudian Ibn jarir Al-Thabari menandakan, pemimpin (presiden) wanita bukanlah *mani'* (penghalang) dalam hukum Islam. Pendapat ini kemudian dikuatkan pula oleh sebagian ulama' Malikiyyah dalam memberikan legitimasi Ratu Syajaratud Dur di Mesir.³⁰

Dengan demikian, dilihat dari aspek dalil, hadis ini tidak cukup syarat dijadikan pelarangan keterlibatan wanita menjadi pemimpin. Karena menurut *ushul fiqh*, sebuah nash, baru dapat dikatakan menunjukkan larangan (pengharaman) jika memuat setidaknya hal-hal berikut. *Pertama*, secara redaksional, nash dengan tegas mengatakan haram. *Kedua*, nash dengan tegas melarangnya dalam bentuk *nahi*. *Ketiga*, nash diiringi oleh ancaman (*uqubah*). *Keempat*, menggunakan redaksi lain yang menurut gramatika bahasa arab menunjukkan tuntutan yang harus dilaksanakan. Adapun redaksi hadis *lan yufliha qoumun* tersebut tidak bisa diarahkan pada pelarangan (haram).³¹

Dalam melakukan interpretasi terhadap suatu nash, baik al-Qur'an maupun hadits, seringkali ulama menempuh salah satu dari dua cara yaitu memegang keumuman teks (*'umum al-lafdh*)

²⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Cet. VIII, (Bandung; Mizan, 1419 H/1998 M), hal. 314

²⁹ Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan...*, hal 8.

³⁰ *Ibid.*, hal. 8-9.

³¹ Abdul Jalil, dkk., *Fiqh Rakyat...*, hal. 74.

atau memegangi kekhususan sebab kemunculan teks tersebut (*khusus as-sabab*). Karena itu dikenal dua kaidah yang berbeda dalam memahami suatu *nash* yaitu;

(Yang dijadikan patokan adalah sisi general teks dan bukan kekhususan sebab kemunculan dari teks tersebut), dan
(Yang dijadikan patokan adalah aspek kekhususan sebab kemunculan dari teks tersebut, bukan sisi umumnya).³²

Menurut Agus Moh. Najib, memaknai hadits riwayat Abu Bakrah dengan perspektif kaidah yang pertama, maka pemaknaan yang muncul adalah kaum perempuan, sampai kapanpun, tidak akan pernah diperbolehkan menjabat posisi sebagai kepala negara atau pemimpin pemerintahan, karena akan membawa ketidak beruntungan atau kegagalan. Adapun jika memakai kaca mata kaidah yang kedua, maka interpretasi yang tampak adalah tidak ada larangan bagi perempuan untuk menjadi kepala negara, karena hadits tersebut berkaitan dengan sebab yang khusus, sehingga larangan Nabi tersebut hanya berlaku terhadap peristiwa yang dikomentari atau berlaku pada peristiwa yang mempunyai unsur-unsur yang sama dengan *asbab al-wurud* yang menyebabkan hadits tersebut disabdakan Nabi. Dengan demikian, menurutnya, hadits tersebut berarti bahwa siapapun, baik laki-laki maupun perempuan, yang memiliki sifat yang sama dengan *kisra* tersebut, yaitu tidak memiliki kapasitas dan kapabilitas untuk memimpin negara, maka ia tidak akan mampu menyejahterakan masyarakatnya.³³

Di pihak lain, dalam analisa Asghar Ali Engineer, ia secara tegas meragukan keshahihah hadis tersebut. Baginya, hadits diatas besar kemungkinan adalah hadits *Ahad*, yakni sebuah hadits yang diriwayatkan oleh segelintir sahabat dan tidak dikuatkan oleh riwayat yang lain. Padahal, prinsip yang dikenal, hadits *Ahad* tidak bersifat mengikat kepada kita dan tidak perlu dijadikan landasan tindakan. Dengan begitu, bagaimana mungkin hadits ini dijadikan pijakan dan dasar untuk membenarkan sebuah argumen bahwa perempuan tidak boleh menjadi seorang kepala Negara atau

³² Agus Moh. Najib, *Kepala Negara...*, hal. 10.

³³ *Ibid.*, hal. 10-11.

presiden?³⁴ Disamping itu sangat mungkin jika hadis ini adalah hadits palsu. Maulana Umar Ahmad Utsmani menunjukkan, hadis ini tidak ada sebelum perang Unta dimana ‘Aisyah, isteri Nabi, ikut terlibat didalamnya. Abu Bakrah, yang meriwayatkan hadis ini, baru mengingatnya setelah perang berkecamuk dan ‘Aisyah dianggap pimpinan tentara yang melawan Ali, yang telah dipilih sebagai Khalifah keempat. Abu Bakrah tidak mengingatnya sebelumnya, yang merupakan bukti yang cukup kuat dari fakta bahwa hadis ini dipalsukan dalam konteks perang ini.³⁵

Jika menelisik lebih jauh, hadits ini sebenarnya hampir dilupakan orang kalau saja Abu Bakrah, satu-satunya sahabat yang meriwayatkan hadits ini, tidak mengungkapkannya seperempat abad kemudian. Dari redaksi hadits diatas dapat dilihat secara tegas bahwa Abu Bakrah hampir saja dirinya ikut bergabung dengan kelompok ‘Aisyah R.A dan berperang melawan ‘Ali bin Abu Tholib pada peristiwa perang Jamal, kalau saja dia tidak teringat dengan hadits diatas. Dengan demikian, menurutnya, Sabda Nabi tersebut benar-benar bermanfaat dan menyelematkannya untuk tidak bergabung dengan kelompok ‘Aisyah, karena pada dasarnya Nabi melarang perempuan untuk menjadi pemimpin pemerintahan.³⁶ Karena pandangan dan pernyataan Abu Bakrah itulah, Fatima Mernisi, misalnya, mempertanyakan apa sesungguhnya motif yang mendorong Abu Bakrah untuk membongkar kembali Hadits ini dari relung-relung ingatannya, padahal hadits ini telah diucapkan Nabi sekitar 25 tahun sebelumnya. Ketika terjadi perang Jamal, kelompok ‘Aisyah menjadikan kota Bashrah sebagai pusat pertahanannya. Abu Bakrah merupakan salah seorang tokoh di kota ini dan seperti tokoh lainnya, ia berada dalam keadaan yang sulit; apakah akan bergabung dengan kelompok ‘Aisyah atau tidak. Setelah kelompok ‘Aisyah dapat dikalahkan, kelompok ‘Ali kemudian mengambil alih kota Bashrah dan siapa saja yang tidak bergabung dengan kelompok ‘Ali, maka harus mencari alasan untuk membenarkan tindakan mereka. Menurut Mernissi, dalam

³⁴ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Alih Bahasa; Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta:LSPPA, 2000), hal. 118

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Agus, Moh. Najib., *Kepala Negara...*, hal. 8

konteks inilah Abu Bakrah mengemukakan Hadits Nabi tersebut sebagai gambaran sikap oportunistiknya untuk-mengambil hati penguasa baru.³⁷

Pilihan hadits diatas ketika dipakai argumentasi untuk menolak pemimpin perempuan, menurut Zussiana Eli Triantini misalnya, tidak melihat pada kondisi sosiologis yang melatarbelakanginya. Pilihan tersebut mengesankan kuatnya prasangka laki-laki atas seorang perempuan dan ketidakpercayaan laki-laki atas kemampuan perempuan.³⁸

C. Sufisme dan Perempuan

Ketika Wahyu Datang Meskipun pada Seorang Perempuan. Begitulah judul yang ditulis oleh Bianca J. Smith dalam salah satu tulisannya di buku *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves* ini untuk menjelaskan otoritas perempuan dalam dunia sufisme. Wahyu disini tidak diartikan sebagai tanda kenabian dan semacamnya. Smith menegaskan bahwa penggunaan kata wahyu sebagai istilah komunikasi hamba dengan tuhan. Terlepas dari itu, Smith pada Bagian kedua buku ini mengajukan sebuah argumen bahwa seorang perempuan sangat mungkin untuk mewarisi atau memperoleh kekuatan spiritual di tengah kekuatan hegemoni laki-laki. Ilmu Hakikat dalam dunia sufisme tidak diwariskan secara eksklusif untuk orang laki-laki. Otoritas kepemimpinan perempuan dimana diterimanya wahyu telah diinterpretasikan dalam bentuk kekuatan dan status sosial baru.

Pada penjelasan ini Smith mengambil contoh tarekat Subud dan Sapta Dharma yang merupakan dua tarekat populer di Jawa dan Sasak (Lombok). Kedua tarekat ini terdapat periode ketika dipimpin oleh seorang perempuan sebagai pemegang otoritas spiritual dalam kelompok tarekat, seperti Ibu Siti Rahayu Wiryohudoyo (Subud) dan Sri Pawenang (Sapta Dharma). Peran Wahyu yang turun pada perempuan sangat penting sebagai bentuk

³⁷ *Ibid.*, hal. 8-9. Lihat pula Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara...*, hal. 190-195.

³⁸ Zussiana Eli Triantini, "Pemimpin Perempuan...", hal. 7.

legitimasi kekuatan dan otoritas dalam tarekat. Wahyu juga memberikan banyak kontribusi dalam memberikan interpretasi baru proses keislaman dan permasalahan gender.

Pembuktian akan munculnya perempuan dalam diskursus sufisme masih menimbulkan sebuah titik permasalahan. Otoritas dan kekuatan perempuan menjadi perhatian ketika dikaitkan dengan *Silsilah Tarekat*. Dominasi kekuatan laki-laki terutama pengaruh Arab-sentris yang begitu kuat dalam silsilah tarekat. Pada umumnya kepemimpinan tarekat diturunkan dan dilanjutkan dari laki-laki yang lebih tinggi ke keturunan laki-laki selanjutnya secara hirarkis. Hal ini disebabkan karena secara prinsip, silsilah merupakan struktur otoritas dalam sebuah tarekat berdasarkan jenis kelamin, maka dari itu diperlukan interpretasi baru untuk memahami silsilah dalam konteks yang lebih prinsip. Salah satu tawaran yang diberikan oleh Widiyanto pada bagian ini adalah cara pandang tarekat Subud dalam interaksi antara guru dan murid. Sikap egalitarian dalam tarekat subud menjadi salah satu tawaran sebagai salah satu perspektif baru dalam problem silsilah bagi kaum perempuan. Sikap egalitarian dan kuatnya pengaruh lokalitas menjadi poin penting untuk melihat masalah ini.

Pada dasarnya pembahasan tentang sufisme dan perempuan yang ditulis oleh Bianca J. Smith dan penulis lain seperti Widiyanto ini tidak terlalu berbeda arahnya dengan tema seputar perempuan dan kepemimpinan yang sudah diuraikan sebelumnya. Bagian ini juga ingin memotret bagaimana wajah perempuan dapat dilihat dalam hal keterlibatan mereka sebagai pemegang otoritas spiritual dalam kelompok tarekat, seperti ditunjukkan Ibu Siti Rahayu Wiryohudoyo (Subud) dan Sri Pawenang (Sapta Dharma). Pun demikian dalam hal silsilah Tarekat, hadirnya Tarekat Subud dan Sapta Dharma tersebut sekaligus mematahkan dominasi kaum laki-laki sebagai pemegang silsilah tarekat mayoritas.

D. Orientasi Gerakan Feminisme Pesantren

Pada bagian ketiga, pembaca diajak untuk mengenali perbedaan pesantren fundamentalis dan progresif. Pembaca diberikan kerangka besar untuk memahami perbedaan gerakan feminisme di Indonesia. Akan tetapi sebelum itu, Saipul Hamdi

dalam salah satu sub bab memperkenalkan pesantren Al-Muayyad Windan Mangkuyudan Surakarta sebagai model Pesantren baru yang mengembangkan Pusat Studi Perempuan di dalamnya. Pesantren ini dibangun untuk mengembangkan kader muslim yang berkualitas, tidak hanya bagi santri laki-laki, tetapi juga bagi santri perempuan terbukti dengan dibangunnya pusat Studi Perempuan di dalam pondok pesantren. Model pembelajaran juga dilakukan dengan dua model. Pertama, di ruang kelas seperti pendidikan secara umumnya dan kedua sekolah alam.

Pesantren Windan berbeda dengan Pesantren pada umumnya. Di Pesantren Windan tidak ada pengasuh perempuan (nyai/ibu) untuk santri perempuan. Kyai Dian Nafi' sebagai pengasuh sangat responsif dan terbuka terhadap santrinya, baik laki-laki atau perempuan. Mereka (para santri) bisa berkomunikasi dan berolahraga bersama begitu juga berkompetisi dalam debat dan diskusi di luar kelas. Peraturan ini bukanlah bentuk bebas karena pesantren juga memiliki aturan untuk membatasi para santri agar tidak ada kontak seksual sebelum menikah.

Perkembangan wacana perempuan di pesantren Al-Muayyad Windan Mangkuyudan Surakarta khususnya di Pusat Studi Perempuan dibawa oleh para santri yang notabene merupakan mahasiswa di berbagai Universitas di Surakarta, seperti UNS, UMS, dan STAIN Surakarta. Seorang guru perempuan sangat berperan dalam menjelaskan isu-isu feminisme. Dalam sebuah pesantren, pengetahuan seorang Kyai sangat diperlukan guna membentuk pemahaman utuh dan dalam bahasa Hamdi untuk medekonstruksi bangunan pemahaman tentang perempuan, mulai dari memahami ulang fikih klasik yang membicarakan tentang perempuan.

Pada bagian akhir buku ini pembaca diajak untuk lebih dekat dengan fenomena realitas yang menunjukkan eksploitasi kekuatan/otoritas pesantren. Hal ini ditunjukkan dalam kasus Syekh Puji dan Lutfiana. Pernikahan di bawah umur sebenarnya telah menyalahi aturan pemerintah namun masih tetap terjadi di masyarakat. Hal ini terjadi biasanya karena himpitan ekonomi terutama pada masyarakat pedalaman. Mereka menganggap anak perempuan mereka sebagai beban ekonomi sehingga menikah dini

menjadi jalan keluar bagi mereka, karena setelah menikah, anak mereka menjadi tanggung jawab suami. Hal ini juga seringkali terjadi di wilayah pesantren, dimana karismatik seorang kyai bahkan digunakan untuk mendapatkannya (istri muda).

Dengan demikian, pada dasarnya pada bagian ini Saipul hamdi dan Inayah Rohmaniyah mulai memasuki wawasan dari dua perbedaan pesantren yang begitu mencolok. Muslim Progresif dan Feminis Fundamentalists sebagai tanggapan feminisme Barat tentang pembebasan perempuan. Namun demikian, arah gerakan feminisme di dunia pesantren sebagaimana gambaran yang ditampilkan pada bagian ini bagi peresensi masih menggunakan basis mono-paradigma berupa paradigma gender *ala* Barat.

Bagi peresensi pribadi, basis paradigma yang digunakan beberapa penulis selain Bianca J. Smith dan Mark Woodward yang notabene merupakan penulis lokal dalam menggambarkan perkembangan wacana gender di pesantren seolah masih terkerangkeng pada anggapan bahwa keterlibatan perempuan di dunia pesantren dianggap sebagai bentuk perlawanan terhadap dominasi laki-laki selama ini. Pandangan pergerakan perempuan dalam mendapatkan bergerak dan memperoleh hak yang sejajar dengan kaum laki-laki ini dianggap lebih merupakan bentuk kebangkitan perempuan melawan “ketertindasan” yang disebabkan oleh dominasi kaum laki-laki, terutama dalam ruang publik sebagai pemimpin, pemimpin politik keagamaan atau pemimpin tarekat misalnya. Dengan begitu, terlihat bahwa fokus gambaran peran aktif perempuan di dunia pesantren yang disampaikan dalam narasi buku ini terkesan lebih diarahkan untuk menjawab bentuk perspektif barat atas isu-isu gender secara umum. Padahal, bagi orang Indonesia, gerakan feminis di Barat dianggap agak berbeda, bahkan sangat berbeda dengan gerakan atau id emansipasi wanita yang sudah lama tumbuh di Indonesia, sebelum merebaknya feminisme di Barat pada tahun 1960-an. Di Indonesia gerakan emansipasi wanita biasa dikaitkan dengan tokoh wanita Jawa R.A Kartini, yang selalu muncul dalam wujud seorang wanita Jawa dengan *gelung* dan pakaian kebaya tradisionalnya. Oleh karena itu pula, citra gerakan emansipasi wanita di Indonesia terasa lebih pas, lebih cocok dengan situasi di Indonesia. Emansipasi wanita

di Indonesia tidak menimbulkan kesan negatif di kalangan pria, walaupun juga tidak selalu diterima atau disetujui oleh setiap pria. Selain itu, gerakan emansipasi wanita di Indonesia, berbeda dengan feminisme ala Barat terutama tahun 1970-an juga tidak bersikap negatif atau memusuhi kaum pria.³⁹

Jika diamati secara lebih mendalam tulisan-tulisan kaum feminis Barat, ada kesan “khas” yang tentu saja sangat subyektif bahwa mereka “membenci” atau anti kaum pria, yang dianggap sebagai biang ketertindasan kaum wanita wanita. Lain halnya dengan gerakan emansipasi wanita, atau feminisme ala tanah air. Gerakan ini tidak terkesan “galak”. Tidak terasa semangat anti kaum laki-laki di dalamnya. Mungkin hal ini pula yang menyebabkan gerakan emansipasi ini tampak tidak terlalu radikal di mata sementara orang, dan hasil yang dicapai pun dianggap masih kurang optimal. Kekurangradikalan gerakan feminisme ini, dan sekaligus juga kekurang terorganisirannya, mungkin telah membuat sebagian wanita Indonesia kurang puas dengan hasil yang telah dicapai, sehingga kemudian memilih menggunakan istilah isu gender (baca: jender) biar terdengar “garang” selain untuk mencapai hasil yang lebih optimal.

Akibat penggunaan istilah impor tersebut, menyebabkan terasa asing gerakan emansipasi wanita baru ini bagi banyak orang Indonesia, termasuk wanita Indonesia sendiri. Oleh karena penggunaan istilah impor itu pula, barangkali yang menjadi penyebab munculnya penolakan-penolakan dari pihak kaum wanita sendiri terhadap gerakan emansipasi yang mengedepankan isu gender.⁴⁰ Besar kemungkinan penolakan tersebut bersumber

³⁹ Heddy Shri Ahims-Putra, “Gender dan Pemaknaannya: Sebuah Ulasan Singkat”, Jurnal Qawwam, Vol. 2, No. 1, tahun 2007, hal. 4-5.

⁴⁰ Dalam dasawarsa terakhir, kita di Indonesia umumnya semakin sering mendengar sebuah istilah baru, yang berkaitan dengan gerakan emansipasi kaum wanita, yakni gender. Apa yang dimaksud dengan gender yang kini ditulis atau dibaca dengan “jender” tidak banyak orang yang mengetahui makna kata ini, karena ia berasal dari bahasa asing, yakni bahasa Inggris. Pada beberapa kalangan, istilah ini sering dihubungkan dengan sesuatu yang negatif, karena terkait erat dengan gerakan emansipasi kaum wanita di Barat, yakni *feminis* (feminisme), yang para pendukungnya disebut dengan kaum feminis (*feminist*). *Ibid.*, hal. 4. Gender dalam bahasa Inggris berarti prokreasi atau ras dan jenis. Lihat Donna J. Haraway, “Gender for Marxist Dictionary: The

dari kekurangpahaman atas istilah baru ini, serta ide-ide yang melatarbelakangi munculnya gerakan yang memperjuangkan kesetaraan gender. Kesalahpahaman juga muncul karena jarang ada penjelasan yang cukup jernih dari para pendukung kesetaraan gender (*feminist*) itu sendiri, mengenai hal-hal yang berkaitan dengan gender serta istilah gender sebagai sebuah konsep ilmiah ataupun politis.⁴¹ Oleh karena itu, disinilah letak kesalahan yang bersifat fundamental, bahwa makna gender beserta segala ide gerakan feminis di tempat aslinya diterima apa adanya, termasuk istilah gender yang dibawa dan dikenal saat ini di Indonesia. Tidak heran jika demikian yang terjadi, maka gelombang pro-kontra tentang istilah gender di Indonesia diprediksi tidak akan pernah berhenti. Hal ini tentu akan sangat berbahaya jika tidak difilter dengan penjelasan utuh dan komprehensif. Sebab, bagi sebagian mereka yang belum mengenal pengertian gender dengan cukup lengkap, orientasi gerakan gender (emansipasi wanita) akan selalu dipandang sebagai suatu hal yang negatif, karena istilah gender merupakan istilah baru, bahkan tidak dikenal. Hal ini akan diperparah lagi ketika bersentuhan dengan ruang dan lingkungan pesantren yang sejak awal terkesan anti dengan istilah baru, tak dikenal apalagi berasal dari istilah Barat (baca: non muslim) seperti istilah gender. Secara otomatis, penggunaan istilah gender justru akan kontraproduktif jika digunakan untuk menyuarakan gerakan emansipasi wanita (gender) atau

Sexual Politics of a word”, dalam *Women, Gender, ad Religion*, ed. Elizabeth D. Gastelli (New York: Palgrave, 2001), hal. 5. Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata ini tidak ada, karena istilah ini baru-baru saja muncul di pasaran dunia. Dalam bahasa Inggris gender diberi makna klasifikasi benda atau kata ganti benda sebagai maskulin atau feminin; klasifikasi sosial; seks; gender laki-laki dan gender perempuan. Lihat juga A.S. Hornby, *Oxford Advance Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1989), hal. 512. Sementara itu, apabila dilihat pemaknaan gender dalam ilmu sosiologi maka ia merupakan sebuah konsep yang secara teoritis dimaknai berbeda dengan istilah jenis kelamin. Dalam pemakaiannya pada lingkup sosial, hampir semua teori tentang gender dan argumen yang dikemukakan oleh para ilmuwan didasarkan pada pembedaan yang bersifat konseptual antara jenis kelamin yang bersifat biologis dan gender yang bersifat sosiologis. Baca Inayah Rohmaniyah, *Konstruksi Patriarki dalam Tafsir Agama: Sebuah Jalan Panjang*, (Yogyakarta: Diandra, 2014), hal. 8.

⁴¹ *Ibid.*, hal. 5.

kemitrasejajaran relasi laki-perempuan. Oleh karena itulah, jika suara gerakan pembelaan terhadap perempuan/wanita hendak disuarakan atau diperkenalkan di lingkungan pesantren, maka ada baiknya istilah emansipasi wanita terasa lebih membumi dan khas Indonesia daripada mengimpor istilah gender (feminisme) yang sangat rentan untuk disalahpahami. Sebagaimana pelajaran emansipasi yang ditunjukkan R.A Kartini yang memang tidak menunjukkan kebencian terhadap kaum laki-laki, maka akan besar kemungkinan untuk diterima oleh masyarakat Indonesia, khususnya di lingkungan pesantren.

Terlepas dari itu semua, maka setelah berbagai iulasan/review di atas, buku ini sangat layak untuk dinikmati dan dijadikan sumber rujukan terutama bagi yang ingin mengetahui dan mendapatkan informasi tentang kajian feminisme di dunia pesantren. Buku ini cukup memberi gambaran sebenarnya bahwa dunia pesantren tidak selalu eksklusif bagi kaum laki-laki. Begitu juga *term* yang mengatakan bahwa perempuan menjadi kaum yang marginal menjadi begitu luntur dari sajian berbagai tulisan dalam buku ini.

E. Penutup

Salah satu kelebihan utama buku ini tentu saja merupakan karya yang tidak bersifat antagonis memusuhi Islam dengan kerap sengaja menampilkan sisi-sisi ajaran Islam yang dipelintir sebagaimana karya-karya para orientalis Barat selama ini. Buku ini adalah oase baru kajian Islam Indonesia kontemporer yang memiliki nilai lebih dengan melibatkan penulis-penulis lokal. Tidak seperti kebanyakan penulis Barat lainnya yang menyampaikan data kajian keislaman Indonesia secara pribadi dalam arti ditulis sendiri. Tentu saja ini merupakan pendekatan baru dalam gelombang kajian orientalisme kekinian yang tentunya juga menambah muatan obyektif kajian keislaman yang dihadirkan. Di sisi lain, menurut peresensi, buku-buku karya penulis barat yang berkolaborasi dengan penulis Timur (muslim) seperti buku ini memang sangat penting dilakukan sebagai bentuk perlawanan terhadap upaya-upaya sebagian kalangan yang ingin menjadikan Islam sebagai lawan Barat selanjutnya. Selain itu, dengan hadirnya

kajian keislaman yang ditulis bersama-sama dari kedua belah pihak Timur dan Barat akan membuka mata sebagian kalangan muslim radikal yang sementara terprovokasi untuk secara terbuka melakukan perlawanan terhadap Barat yang senyatanya lebih menampilkan kepentingan politik semata.

Namun demikian, kajian keislaman yang berkuat seputar perempuan dalam buku ini masih terasa mono-paradigma meski ditulis oleh pihak Timur (Indonesia) dan Barat. Peresensi memandang, paradigmat gender yang digunakan untuk menampilkan kesan keberpihakan Islam terhadap perempuan sekaligus praktik keterlibatan perempuan di ranah politik kepemimpinan dan sufisme di Lombok dan Aceh masih berangkat dari paradigma gender *ala* Barat. Hal ini misalnya terlihat pada bagian yang ditulis oleh Saiful Hamdi, Asna Husin dan Eka Srimulyani yang menyajikan fakta keterlibatan perempuan di ruang publik masih terkesan terbungkus dengan paradigma gender yang ditawarkan gender versi Barat. Padahal penjelasan tentang posisi dan peran perempuan dengan paradigma gender ala tanah air justru lebih bumi dan menampilkan potret gender Islami khas Indonesia yang tidak menimbulkan “goncangan” atau ingin melawan pihak laki-laki seperti yang ditampilkan oleh R.A Kartini sebagaimana telah disinggung di atas. Ini tentu berbeda dengan arah gerakan perempuan ala kaum feminis Barat yang senantiasa menjadikan pihak laki-laki sebagai biang ketertindasan mereka. Dan untuk itu, keterlibatan perempuan di ruang publik sebagaimana ditampilkan Saiful Hamdi dan kawan-kawan dalam buku ini terkesan lebih merupakan bentuk perlawanan untuk merebut wilayah kekuasaan dan monopoli laki-laki di ruang publik. Padahal, dengan versi pendekatan gender khas dalam negeri, keterlibatan kaum perempuan seperti itu lebih menampilkan sisi normal kemampuan “segelintir” perempuan yang jika memiliki level kesadaran dan kemampuan tertentu, maka pihak perempuan akan mampu mensejajarkan dirinya pada ruang-ruang yang selama ini didominasi laki-laki sekalipun yang memang sejak awal diberikan kesempatan untuk berkembang ke arah itu. Jadi, gender versi tanah air lebih mendemonstrasikan kemampuan seorang perempuan untuk setara daripada upaya melakukan perlawanan terhadap dominasi laki-

laki. Dalam bahasa yang berbeda, perjuangan kaum perempuan Indonesia seharusnya ditampilkan seperti upaya mendobrak pintu kesetaraan yang selama ini tertutup namun sebenarnya tidak terkunci. Tidak seperti perlawanan kaum perempuan versi Barat yang mengeneralisir upaya pergerakan kaum perempuan sebagai bentuk perlawanan atas monopoli laki-laki yang memang sengaja menutup dan mengunci rapat-rapat pintu kesetaraan.

Lebih dari itu, kehadiran buku ini jelas harus diapresiasi. Kesatu-paduan tampilan kajian Islam Timur dan Barat sebagaimana yang diusung penulis-penulisnya yang mengapresiasi peran perempuan yang berangkat dari keterlibatan nyata beberapa pigur perempuan di berbagai tempat di tanah air, khususnya di wilayah Lombok, Jawa dan Aceh, merupakan sumbangsih lebih buku ini. Untuk itu, buku ini merupakan referensi wajib para peminat dan pemerhati kajian keislaman kontemporer pada umumnya, kajian perempuan khususnya, *wa bi al-khusus* kajian perempuan muslim Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-‘Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Hajar, *Fath al-Bari bi Syarhi Shahihi al-Bukhori*, Juz XIII, Beirut, Darul Fikr, tanpa tahun.
- Al-Bukhari, Imam, *Ash-Shahih*, juz IV, Beirut, Dar Ibnu Katsir; 1987.
- Anderson, Margaret L., *Thinking About Women: Sociological Perspective on Sex and Gender*, Boston, MA: Perlson, 2006.
- Anwar, Syamsul, *Masalah Wanita Menjadi Pemimpin dalam Perspektif Fiqh Siasah*, dalam Jurnal Al- Jami’ah No. 56 Tahun 1994.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Al- Fiqh Al- Islamiy Wa Adillatuh*, juz VIII, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Alih Bahasa; Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta:LSPPA, 2000.
- Haraway, Donna J., “Gender for Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a word”, dalam *Women, Gender, ad Religion*, ed. Elizabeth D. Gastelli, New York: Palgrave, 2001.
- Heddy Shri Ahims-Putra, “Gender dan Pemaknaannya: Sebuah Ulasan Singkat”, Jurnal Qawwam, Vol. 2, No. 1, tahun 2007.
- Hornby, A.S., *Oxford Advance Learner’s Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Jalil, Abdul, dkk. *Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh Dengan Kekuasaan*, Yogyakarta; LKiS; 2000.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mas’udi, Masdar F., *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 2000.
- Mernisi, Fatima, *Islam dan Antologi Ketakutan Demokrasi*, Yogyakarta: LkiS, 1994.

- Mernisi, Fatima, *Menengok Kontroversi Peran Wanita dalam Politik*, terj. Tim Penerjemah Dunia Ilmu, Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.
- Mernissi, Fatima dan Riffat Hassan, *Setara Dihadapan Allah.*, Terj; Tim LSPPA, Yogyakarta; LSPPA dan Yayasan Prakarsa, 1996.
- Mernissi, Fatima, *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Muhammad Al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah Baina ahl al-fiqh wa ahl Hadits*, Beirut; Dar al-Shuruq, 1989.
- Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta:LKiS dan Rahima, 2001.
- Najib, Agus, Moh., *Kepala Negara Perempuan Dalam Perspektif Hadits*, Jurnal Musawa, Vol. 3, No. 1, Maret 2004.
- Nurhilaliati dan M. Noor, “Relasi Laki-Perempuan dalam Rumah Tangga: Studi tentang Teks dan Wacana Khutbah Nikah di Kota Mataram, Nusa Tenggara Barat”, *Laporan Penelitian pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (LP2M) IAIN Mataram*, 2011.
- Nurwahid, *Kajian atas Kajian Dr. Fatima Mernissi tentang Hadis Mosogini dalam Membincang Feminisme*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Rohmaniyah, Inayah, *Konstruksi Patriarki dalam Tafsir Agama: Sebuah Jalan Panjang*, Yogyakarta: Diandra, 2014.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an*, Cet. VIII, Bandung; Mizan, 1419 H/1998 M.
- Siradj, Said Aqiel, *Islam Kebangsaan; Fiqh Demokratik Kaum Santri*, editor: Jauhar Hatta Hasan, Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Smith, Bianca J. dan Mark Woodward (Eds.), *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, London and New York: Routledge, 2014.
- Triantini, Zussiana Eli, *Pemimpin Perempuan dalam Pemerintahan: Studi Terhadap Hadis Riwayat Abu Bakrah Tentang*

Yuberti

Kepemimpinan Perempuan”, disampaikan pada Konferensi Hukum dan Penghukuman, Program Studi Kajian Wanita (Kajian Gender) Program Pascasarjana Universitas Indonesia bekerjasama dengan Komnas Perempuan, Jakarta, 28 November 2010 s/d 1 Desember 2010.

Wardatun, Atun, *Negosiasi Ruang*, Mataram: PSW IAIN Mataram, 2007.