

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DI PESANTREN

Ibi Syatibi

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Diskursus tentang kepemimpinan perempuan di pesantren dapat dipandang sebagai fenomena baru. Di satu sisi merupakan salah satu embrio tampilnya ulama perempuan, di sisi lain memperlihatkan adanya berbagai faktor yang mempengaruhi dinamika kepemimpinan pesantren. Secara eksternal, kepemimpinan ulama perempuan muncul karena desakan modernisasi yang menimbulkan kesadaran di kalangan pesantren antara lain mengenai demokrasi, hak-hak asasi manusia dan emansipasi wanita atau feminisme. Pesantren dengan sendirinya didorong untuk merespons wacana perempuan dan sekaligus mempertimbangkan kembali pandangan-pandangan tradisionalnya yang cenderung berlawanan dengan gerakan perempuan.

Kata Kunci: *kepemimpinan, perempuan, pesantren*

A. Pendahuluan

Secara historis, eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang mengalami perkembangan pesat hingga kini di Indonesia tidak terlepas dari rangkaian sejarah yang sangat panjang. Proses pelembagaannya sudah dimulai ketika para pendakwah atau wali menyebarkan ajaran Islam pada masa awal sejarah Islam di Indonesia melalui masjid, surau, atau langgar.¹ Dalam perkembangannya kemudian, pesantren menjadi tempat pendidikan dan pengajaran agama Islam untuk mencetak ulama, kiai atau ustadz yang menjadi pemimpin keagamaan di masyarakat. Pada masa modern, perkembangan pesantren ditunjukkan antara lain dengan memadukan

¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 49-54. Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalnya* (Bandung: Trigenda Karya, 1993), hlm. 295. Hanun Asrohah, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 145-148.

sistem pendidikan sekolah, madrasah dan universitas. Pesantren pun akhirnya tidak menutup diri dari perkembangan gerakan dan wacana kontemporer seperti masalah-masalah demokrasi dan feminisme. Memperhatikan perkembangan itu, diakui oleh banyak kalangan bahwa kemampuan pesantren bertahan dan berkembang hingga sekarang menunjukkan kekuatannya untuk merespons perubahan masyarakat dari masa ke masa.²

Pesantren pada umumnya dipimpin oleh seorang figur kharismatik yang menjadi pusat dalam penentuan arah dan pengambilan kebijakan. Secara tradisional, adanya seorang tokoh yang biasa disebut kiai (ulama) merupakan aspek mutlak dalam sistem kepesantrenan, selain aspek siswa (santri), masjid, dan pondok. Meskipun secara formal terdapat organisasi dan struktur kepengurusan dalam pesantren, kehadiran dan pengaruh seorang tokoh pemimpin kharismatik itu tetap dipandang menonjol. Adapun kharisma seorang tokoh di lingkungan pesantren menurut Zamakhsyari Dhofier sedikitnya ditentukan oleh tiga faktor: keturunan, keluasan ilmu, dan ketaatan beribadah (spiritual). Tokoh pemimpin pesantren dalam praktiknya tidak saja bertanggung jawab dalam urusan pengelolaan pesantren, tetapi juga menjadi guru dan pembimbing spiritual serta panutan dan pemimpin informal bagi masyarakat sekitarnya.³

Bersamaan dengan pergeseran kurikulum, pesantren juga mengalami perkembangan dan perubahan dalam bidang kepemimpinan. Hal ini antara lain dapat diamati dari munculnya kepemimpinan pesantren yang diperankan oleh ulama perempuan kira-kira sejak awal dekade 90-an ini.⁴ Dalam masa yang sangat panjang, kepemimpinan pesantren khususnya di Jawa selalu identik dengan kepemimpinan kiai (ulama pria). Tetapi, belakangan ini sudah mulai muncul nama-nama

² Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 35-36.

³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren....*, hlm. 55-56.

⁴ Dalam sejarah pendidikan Islam di Indonesia dilaporkan bahwa tokoh perempuan yang cukup populer dalam mengembangkan pendidikan bagi kaum putri adalah Rangkayo Rahmah al-Yunisiah. Tokoh ini sudah mendirikan Madrasah Diniyah Putri di Minangkabau pada awal abad ke-20 sebagai bagian dari proses pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia. Namun demikian, di samping fenomena ini masih tetap langka hingga pertengahan abad 20, Rahmah al-Yunisiah lebih digambarkan sebagai seorang tokoh pendidikan madrasah yang sistem pengajaran dan pola kepemimpinannya berbeda dengan pendidikan pesantren.

ulama perempuan yang memiliki peran besar dalam mengatur dan mengembangkan pesantren. Bahkan tidak sedikit di antara mereka menjadi tokoh dalam kepemimpinan sosial dan politik dalam lingkup yang lebih luas, salah satunya adalah sebagaimana diperankan oleh Nyai Hj. Nafisah Sahal.

Tampilnya ulama perempuan dalam kepemimpinan pesantren dapat dipandang sebagai fenomena baru yang disebabkan oleh beberapa faktor. Secara eksternal, kepemimpinan ulama perempuan muncul karena desakan modernisasi yang menimbulkan kesadaran di kalangan pesantren antara lain mengenai demokrasi, hak-hak asasi manusia dan emansipasi wanita atau feminisme. Pesantren dengan sendirinya didorong untuk merespons wacana perempuan dan sekaligus mempertimbangkan kembali pandangan-pandangan tradisional yang cenderung berlawanan dengan gerakan perempuan. Kajian fiqh yang biasanya terkesan bias gender mengalami koreksi kritis dari dalam lingkungan pesantren sendiri.⁵ Meskipun melalui proses yang panjang dan bertahap, respons pesantren terhadap wacana perempuan itu mempengaruhi aspek-aspek lain dalam sistem pesantren. Tuduhan sebagian kalangan bahwa dunia pesantren dianggap kurang mengapresiasi kiprah dan peran perempuan dalam ranah publik tidak selamanya dibenarkan, karena ada sebagian kalangan ulama pesantren yang justru menempatkan perempuan sama dengan laki-laki baik sebagai makhluk Tuhan maupun kiprahnya dalam ranah sosial-politik.

B. Kesetaraan Gender Menurut Ulama Pesantren

Sebagaimana dikemukakan Gus Dur bahwa perempuan dan laki-laki pada dasarnya mempunyai derajat yang sama, memiliki persamaan hak, kewajiban dan kesamaan kedudukan.⁶ Ia mendasarkan pada konsep *al-kulliyah al-kebams* (lima prinsip umum) yang ada dalam Islam yaitu, hak dasar bagi keselamatan fisik, hak keselamatan keyakinan, kesucian keturunan dan keselamatan keluarga, hak keselamatan milik pribadi, dan hak keselamatan profesi atau pekerjaan.

⁵ Syafiq Hashim (edit.), *Menakar Harga Perempuan* (Bandung: MIZAN, 1999). Lily Zakiyah Munir (edit.), *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam* (Bandung: MIZAN, 1999).

⁶ Abdurrahman Wahid, "Islam dan Hak Asasi Manusia", dalam Lily Zakiyah Munir (ed.), *Memposisikan Kodrat* (Bandung: MIZAN, 1999), hlm. 35-36.

Kelima hak ini merupakan hak dasar yang dimiliki perempuan dan laki-laki secara bersama-sama. Dengan pandangan yang lebih kritis, Gus Dur merekomendasikan perlunya pendekatan kontekstualisasi terhadap khazanah pengetahuan keislaman yang telah ditulis para ulama di masa lampau, terutama menyoal tentang posisi dan peran perempuan. Tak terkecuali dengan berbagai produk hukum Islam yang tercermin dalam kitab fiqih yang cenderung memenangkan lelaki terhadap perempuan menurut Gus Dur perlu dikontekstualisasikan sesuai dengan waktu dan ruang.⁷

Senada dengan Gus Dur, KH. Sahal Mahfudh mengatakan bahwa manusia --laki dan perempuan-- pada dasarnya mempunyai kesamaan yang hakiki, yaitu sama-sama mempunyai hak dan kewajiban, serta terdiri dari ruh, jasad, akal, nafsu, dan perasaan. Kelima unsur tadi dalam kehidupan manusia saling mempengaruhi satu sama lainnya, yang kemudian dapat menumbuhkan dua kekuatan, yaitu: *qumwah 'amaliyah* dan *nadbariyyah* (kemampuan fisik dan intelektual).⁸ Dengan mengutip Dr. Bahai al-Khauili, Sahal berpendapat bahwa perempuan juga memiliki hak dan kewajiban-kewajiban, mempunyai kekhususan spiritual dan kemampuan yang tinggi, mempunyai kewenangan ekonomi dan merupakan partner dari laki-laki, memiliki kewenangan sosial, beribadah dan lainnya.

Dalam artikelnya yang lain, berjudul “Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fiqih”, Sahal mengatakan bahwa Islam sangat menjunjung tinggi hak-hak reproduksi perempuan.⁹ Dalam hal kehamilan dan kelahiran, Islam memandang empatik terhadap penderitaan kaum perempuan, terutama saat melahirkan. Tidak ada satu ayat Al-Quran pun yang melukiskan peristiwa kemanusiaan sepenting ayat tentang kehamilan dan kelahiran. Dalam Surah Luqman [31]: 14, Allah SWT berfirman,

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَاتَهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصْلَةٌ فِي عَامَيْنِ أَنْ أَشْكُرَ
لِي وَوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ

⁷ *Ibid*, hlm.36-41.

⁸ MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren Mencari Makna*, Marwan Ja'far (ed.), (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), hlm. 27.

⁹ Sahal Mahfudh, “Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fiqih”, dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Menakar Harga*, hlm.11-17.

Kami perintahkan kepada manusia untuk (berbuat baik) kepada kedua orang tuanya; ibunya telah mengandung dalam keadaan lemah di atas lemah, dan menyapihnya dalam usia dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada bapak-ibumu, hanya kepada-Kulah engkau kembali.

Ironisnya, beban berat seperti itu tidak banyak disadari oleh kaum bapak (laki-laki). Kaum bapak tidak pernah secara langsung menanggung beban reproduksi seberat kaum ibu. Tugas yang sangat berat inilah yang menyebabkan kepantasan apabila fiqih Islam mendudukan perempuan demikian pentingnya. Tidak hanya itu, fiqih juga memberikan keringanan-keringanan yang tidak diberikan kepada orang selainnya. Misalnya, ketika sedang mengandung, ibu diperkenankan tidak puasa demi menjaga kesehatan reproduksinya meskipun kemudian wajib *qadla* (mengganti puasa yang ditinggalkannya pada hari-hari di luar bulan Ramadhan). Bahkan fiqih tidak menuntut membayar *kifarat* (denda) puasa tersebut, apabila alasannya didasarkan kepada kesehatan badan ibu semata.

Ulama pesantren lainnya yang turut memberikan kontribusi pemikirannya mengenai kesetaraan gender adalah KH. Hussein Muhammad dan Masdar F. Mas'udi. Di samping ketokohnya yang populer di kalangan pesantren dengan pemikiran kritis dan progresif, keduanya menawarkan pendekatan kontekstual dalam memahami khasanah keilmuan klasik, terutama menyoal tentang relasi gender. Bagi mereka, tujuan pembicaraan tentang pola hubungan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam konteks kehidupan keluarga antara suami dan istri bukanlah untuk membalikkan posisi antar jenis kelamin, melainkan pada keadilan itu sendiri, yaitu menghilangkan dominasi. Keadilan di sini tidak identik dengan keserupaan. Keadilan, seperti dirumuskan Rasulullah SAW, adalah terpenuhinya hak bagi yang memilikinya secara sah. Dan hak pada saat yang sama, jika dilihat dari sudut pandang orang lain, adalah kewajiban. Oleh sebab itu, lanjut Masdar, siapa pun yang lebih banyak menunaikan kewajiban, atau yang memikul kewajiban lebih besar, dialah yang lebih memiliki hak lebih dibandingkan yang lain.¹⁰ Pemikiran feminisme Masdar seperti di atas,

¹⁰ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 179-181. Lihat juga Wawancara Marzuki Wahid dengan KH. Hussein

terutama yang berkaitan dengan hak reproduksi perempuan didasarkan pada pemahaman bahwa prinsip keadilan serta prinsip memperlakukan antara perempuan dan laki-laki atau suami-istri dengan *makruf* tidak terikat oleh ruang dan waktu; di mana pun dan dalam keadaan bagaimana pun, keadilan dan *mu'asyarah bi al-ma'ruf* antara perempuan dan laki-laki atau suami-istri mutlak harus ditegakkan.¹¹ Pemahaman seperti ini bertitik tolak dari reinterpretasi yang dilakukan Masdar terhadap konsep *qath'i* dan *zhanni*.¹² Menurutny, *qath'i* adalah ajaran yang bersifat universal dan mengatasi dimensi ruang dan waktu (mutlak). Sebut saja, misalnya, ajaran-ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu; kesetaraan manusia (tanpa memandang perbedaan kelamin, warna kulit, atau suku bangsa) di hadapan Allah. Juga ajaran tentang keadilan; persamaan manusia di depan hukum; tidak merugikan diri sendiri dan orang lain; kritik dan kontrol sosial; menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan; tolong menolong untuk kebaikan; yang kuat melindungi yang lemah; musyawarah dalam hal urusan bersama; dan lain-lain. Hal-hal demikian inilah yang menurut hemat penulis dipahami sebagai struktur peluang social-politik yang dapat berpotensi bagi siapa pun untuk melakukan perubahan dan perbaikan secara terus menerus terhadap lingkungannya. Tak terkecuali kepemimpinan perempuan di pesantren dalam hal ini dapat dipahami sebagai wahana dan sekaligus arena untuk mengekspresikan segala potensi keilmuan dan ketrampilan yang dimilikinya. Tanpa adanya ruang ekspresi yang berfungsi untuk pengembangan potensinya dapat ditengarai menjadi sesuatu yang mustahil, untuk tidak mengatakan kedap terhadap berbagai perubahan.

C. Kepemimpinan Pesantren: Ruang Optimalisasi Peran Sosial-Politik Perempuan

Pada dasarnya kepemimpinan tidak membedakan siapa pelakunya, apakah dilakukan oleh laki-laki atau perempuan. Bagi kedua-duanya berlaku persyaratan yang sama untuk menjadi pemimpin yang baik. Namun karena dalam perjalanan sejarah perempuan kurang

Muhammad, "Meraba 'Jenis Kelamin' Fiqh Perempuan", dalam *Gerbang*, Vol. 03, No. 08, Agustus-Oktober 2000, hlm. 140-142.

¹¹ *Ibid*, hlm. 30.

¹² *Ibid*, hlm. 25-40

mendapat kesempatan untuk menjalankan kepemimpinan dalam masyarakat, termasuk dalam hal ini adalah memimpin sebuah pesantren. Lingkungan pesantren yang menurut sebagian kalangan lebih mengapresiasi kalangan ulama laki-laki dalam perkembangannya memperlihatkan adanya dinamika yang menarik. Tampilnya ulama perempuan di berbagai pondok pesantren yang dipimpinya dapat dipandang sebagai fenomena baru bagi pertumbuhan kesetaraan gender di kalangan pesantren.

Sebagai seorang akademisi yang menaruh perhatiannya dalam bidang pengembangan pendidikan pesantren, Dr. Mastuhu memiliki pengamatan yang menarik dalam proses regenerasi di pesantren. Ia menyatakan bahwa seiring dengan kemajuan di bidang dan teknologi, kepemimpinan pesantren telah mengalami pergeseran yaitu, dari kepemimpinan yang kharismatik ke pemimpin pesantren yang rasional.¹³ Kepemimpin kharismatik menurutnya lebih bersandar pada kepercayaan bahwa kiai yang merupakan pemimpin pesantren dianggap mempunyai kekuasaan yang berasal dari Tuhan. Sementara itu, kepemimpinan pesantren yang rasional bersandar pada keyakinan dan pandangan santri atau jamaahnya bahwa kiai mempunyai kekuasaan karena ilmu pengetahuannya yang dalam dan luas.

Pergeseran kepemimpinan dari kharismatik ke rasional di kalangan pesantren yang ditunjukkan Mastuhu tersebut, di satu sisi memperlihatkan proses yang natural terjadi pada sebuah pondok pesantren, di sisi yang lain kurang memperlihatkan adanya pengakuan yang sama antara ulama laki-laki dan perempuan di tengah masyarakat pesantren. Predikat pemimpin sebuah pondok pesantren selama ini cenderung didominasi oleh ulama laki-laki, sementara sebutan ulama perempuan atau Nyai kurang mendapat apresiasi yang memadai. Hal ini pulalah yang melahirkan kesan bahwa perempuan seolah tak layak menjadi dan disebut ulama, sehingga tidak ada alasan untuk melibatkan perempuan dalam berbagai proses pengambilan keputusan keagamaan. Kenyataan yang tidak menguntungkan bagi pertumbuhan kesetaraan gender ini terjadi bukan dalam proses yang sederhana, melainkan

¹³ Lihat Mastuhu, "Gaya dan Suksesi Kepemimpinan Pesantren", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II.1990/1411H, No. 7, 88-97. Analisa Mastuhu ini didasarkan pada hasil penelitian yang ia lakukan di enam pondok pesantren sebagai sampel penelitiannya, yaitu Pesantren Modern Gontor, Pesantren Tebu Ireng, Pesantren Paciran, Pesantren Guluk-Guluk, Pesantren Blok Agung, dan Pesantren Sukorejo.

berlangsung sangat lama dan kompleks, melibatkan seluruh aspek kehidupan, sehingga seakan telah menjadi “kebenaran”. Oleh karena itu, menurut Azyumardi Azra, kesan umum ini agaknya perlu ditinjau kembali, karena sebenarnya di dalam sejarah Islam tercatat sejumlah tokoh-tokoh (intelektual) perempuan, yang ahli dan terkenal dalam pelbagai bidang kehidupan.¹⁴

Rekomendasi Azyumardi di atas menurut hemat penulis merupakan pintu masuk bagi dibukanya kembali ruang diskursus mengenai kepemimpinan perempuan dalam Islam secara umum. Setidaknya ada tiga sumber doktrin ajaran Islam yang melarang keterlibatan perempuan dalam bidang kepemimpinan yang masih dipegangi oleh kaum Muslim, antara lain (1) Q.S. an-Nisa’ [4]: 34, “*arrijalu qanwamuna ‘ala nisa’*” (laki-laki adalah pemimpin bagi kalangan perempuan); (2) Hadits yang menyatakan bahwa seandainya dibolehkan orang menyembah selain Tuhan, maka istri disuruh menyembah suaminya, ini tidak bisa dipahami bahwa suami adalah pemimpin/penguasa; dan (3) Hadits Nabi dari Ahmad, Bukhari, al-Nasa’i dan al-Tirmidzi yang menyatakan, “*lan yufliha qaumun wallau amarabum imra’atan*”, (tidak akan berbahagia suatu kaum yang menyerahkan suatu urusan kepada perempuan). Ketiga dalil ini saling berhubungan dalam memperkuat argumentasi ketidakbolehan perempuan dalam memegang kepemimpinan.

Q.S. al-Nisa’ [4]: 34, yang biasa dijadikan dalil untuk menolak hak kepemimpinan kaum perempuan khususnya, dan peranan publik perempuan pada umumnya, menurut Masdar F, Mas’udi, mengandung dua bias kelelakan sebagai berikut: *Pertama*, ayat itu turun dan disajikan oleh al-Qur’an dalam konteks kehidupan keluarga, bukan dalam konteks kehidupan masyarakat atau publik.¹⁵ Menyimpulkan ayat ini

¹⁴ Azyumardi Azra, “Membongkar Peranan Perempuan dalam Bidang Keilmuan”, dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Kepemimpinan Perempuan...*, hlm. 69.

¹⁵ Kata *arrijal* dalam ayat *arrijalu qanwamuna ‘ala an-nisa’* bukan berarti laki-laki secara umum, tetapi suami karena konsederan lanjutan ayat tersebut adalah “karena mereka (para suami) menafkahkan sebagian harta untuk istri-istri mereka”. Seandainya kata “laki-laki” adalah kaum pria secara umum, tentu konsiderannya tidak demikian. Lebih jauh lagi lanjutan ayat tersebut secara jelas berbicara tentang persoalan para istri dan rumah tangga. Lihat Said Agil al-Munawar, “Membongkar Penafsiran Surat an-Nisa ayat 1 dan 34”, dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam* (JPPR), hlm. 18.

untuk menempatkan perempuan di bawah dominasi laki-laki dalam segala urusan merupakan pendirian kelelakian yang melampaui batas. *Kedua*, bahkan jika dengan ayat ini kita membenarkan dominasi lelaki (suami) atas perempuan (istri) dalam kehidupan keluarga pun patut dipertanyakan.¹⁶

Para ahli tafsir menyatakan bahwa *qawwam* berarti pemimpin, pelindung, penanggung jawab, pendidik, pengatur, dan lain-lain yang semakna. *Tafsir Jalalain*, misalnya, menafsirkan kata-kata *qawwam(un)* dalam ayat ini sebagai *musallith(un)*, yang berarti menguasai atau mensultani.¹⁷ Al-Thabari menegaskan bahwa *qawwamun* adalah penanggung jawab (*abl al-qiyam*). Itu berarti bahwa laki-laki bertanggung jawab dalam mendidik dan membimbing istri agar menunaikan kewajibannya kepada Allah maupun kepada suami.¹⁸ Ibn ‘Abbas mengartikan *qawwamun* adalah pihak yang memiliki kekuasaan atau wewenang (*musallathun*) untuk mendidik wanita.¹⁹ Al-Zamakhsyari menekankan bahwa kata itu berarti kaum laki-laki berkewajiban melaksanakan *amar ma’ruf naby al-munkar* kepada wanita sebagaimana penguasa kepada rakyatnya.²⁰ Menurut Rashid Ridla, kata itu berarti pemimpin tetapi cara yang ditempuh bukanlah pemaksaan melainkan bimbingan dan penjagaan.²¹ Dalam nada yang sama, Muhammad Asad mengartikan *qawwamun* sebagai *to take-full care of* (menjaga sepenuhnya), karena menurutnya, *qawwamun* adalah bentuk intensif dari *qa’im*. Dan penjagaan itu meliputi fisik maupun moral.²² Tidak berbeda dari arti itu

¹⁶ Masdar F. Mas’udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung: MIZAN, 1997), hlm. 61.

¹⁷ Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tafsir al-Qur’an al-Adhimi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 76. Dalam mengartikan *qawwamun*, al-Baidhawi mengatakan bahwa lelaki (suami) menempati posisi pemimpin atas perempuan (istri) seperti halnya seorang penggembala atas gembalaannya. Lihat, al-Baidhawi, hlm. 111.

¹⁸ Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ayat al-Qur’an*, Jilid 14 (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), hlm. 57.

¹⁹ Ibnu ‘Abbas, *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn ‘Abbas*, Abu Tahir ibn Ya’qub al-Fayruzabadi (penyunting) (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 69. Dalam ungkapan yang sama; lihat juga Muhammad al-Nawai al-Jawi, *Marah Labid li Kasf Qur’an Majid*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 149.

²⁰ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyyaf*, Jilid I (Beirut: dar al-Fikr, 1977), hlm. 523.

²¹ Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, Jilid 5 (Beirut: dar al-Fikr, 1973), hlm. 68.

²² Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), hlm. 109.

ialah pendapat Abdullah Yusuf Ali. Ia menterjemahkan *qawwamun* sebagai pelindung.²³

Menurut Fazlur Rahman, ungkapan al-Qur'an: *Laki-laki adalah qawwamun atas perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian lain dan karena mereka (laki-laki) memberi nafkah dari sebagian hartanya* bukanlah perbedaan hakiki melainkan fungsional. Artinya, jika seorang istri di bidang ekonomi dapat berdiri sendiri, baik karena warisan maupun karena sendiri, dan memberikan sumbangan bagi kepentingan rumah tangganya, maka keunggulan suaminya akan berkurang karena sebagai seorang manusia ia tidak memiliki keunggulan dibandingkan dengan istrinya.²⁴ Sejalan dengan Fazlur Rahman, Amina Wadud Muhsin menyatakan bahwa kalimat *Laki-laki adalah qawwam atas perempuan* tidaklah dimaksudkan bahwa superioritas itu melekat pada setiap laki-laki secara otomatis sebab hal itu hanya terjadi secara fungsional, yaitu selama yang bersangkutan memenuhi kriteria al-Qur'an: memiliki kelebihan dan memberikan nafkah. Dan ini jelas tidak hanya berlaku bagi laki-laki melainkan juga bagi perempuan. Ayat itu sendiri tidak menyebut semua laki-laki otomatis superior atas perempuan. Yang dimaksudkan Kitab Suci adalah bahwa "*Allah telah melebihkan sebagian mereka laki-laki (ba'dhahum) atas sebagian yang lain*".²⁵ Dengan kata lain, berbeda dengan Asghar, Amina sebenarnya dapat menyetujui laki-laki menjadi pemimpin bagi perempuan dalam rumah tangga jika disertai dua keadaan: (1) jika laki-laki punya atau sanggup membuktikan kelebihannya; (2) jika laki-laki mendukung perempuan dengan menggunakan harta bendanya.

Sementara itu, menurut Asghar Ali Engineer, pernyataan al-Qur'an: *Laki-laki adalah qawwamun atas perempuan* sesungguhnya merupakan pengakuan bahwa dalam realitas sejarah, kaum perempuan pada masa itu sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap kewajiban perempuan. Sementara laki-laki menganggap dirinya sendiri

²³ Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an, Terjemah dan Tafsirnya*, Juz I s/d XV. Terjemahan oleh Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 190.

²⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, Ter. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 72.

²⁵ Amina wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*, Terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1992) m hlm. 93 dan 96.

lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan mereka mencari nafkah dan membelanjakannya untuk perempuan.²⁶

Apabila kesadaran sosial kaum perempuan sudah tumbuh, bahwa peran-peran domestik yang mereka lakukan harus dinilai dan diberi ganjaran yang serupa sesuai dengan doktrin yang diajarkan oleh al-Qur'an (lihat Q.S. al-Baqarah [2]: 21), bukan semata-mata kewajiban yang harus mereka lakukan, maka tentu perlindungan dan nafkah yang diberikan laki-laki terhadap mereka tidak dapat lagi dianggap sebagai keunggulan laki-laki, karena peran-peran domestik yang dilakukan perempuan, laki-laki harus mengimbangnya dengan melindungi dan memberi nafkah yang oleh al-Qur'an disebut sebagai *qawwam* itu. Dengan jalan pikiran seperti itu, Asghar menyatakan bahwa pernyataan *ar-rijal qawwamun 'ala an-nisa'* bukanlah pernyataan normatif, tapi pernyataan kontekstual. Dia membangun pendapatnya itu dengan menggunakan argumen struktur kalimat *arrijal qawwamun 'ala an-nisa*.

Al-Qur'an sama sekali tidak menegaskan superioritas atas dasar gender seperti kalangan konservatif memahaminya. Penegasan al-Qur'an bahwa laki-laki adalah *qawwamun* atas perempuan karena pihak pertama memberi nafkah kepada pihak kedua (*bima anfaqu min amwalihim*) menunjukkan superioritas itu tidaklah bersifat bawaan sejak lahir melainkan karena faktor kemampuan ekonomi. Kalau dasar superioritas itu adalah kemampuan ekonomi maka kelebihan laki-laki atas perempuan bersifat *kasbi*. Karena bersifat *kasbi* maka perempuan memperoleh peluang yang sama dengan laki-laki dalam memperoleh superioritas dalam keluarga maupun masyarakat. Jadi, basis superioritas laki-laki bukan karena perbedaan alami antara laki-laki dan perempuan, tetapi proses sosial tertentu. Kalangan Marxis, misalnya, memberi penjelasan bahwa superioritas laki-laki terjadi karena kaum ini menguasai ekonomi dan politik. Menurut pandangan ini, seandainya kaum perempuan merupakan kelompok penguasa ekonomi, posisi sub-ordinat tentu menimpa kaum laki-laki.²⁷

Rekontekstualisasi ajaran agama penting dilakukan untuk mengembalikan pemahaman al-Qur'an tentang perempuan yang bias

²⁶ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994), hlm. 62.

²⁷ Arief Budiman, *Pembagian Kerja secara Seksual* (Jakarta: Gramedia, 1982). Terutama dalam menyoal tentang teori peranan wanita dalam masyarakat.

kepada imaginasi para penafsir serta sejarah dan zamannya kepada pemahaman al-Qur'an secara adil. Ajaran al-Qur'an dalam bidang kemasyarakatan berintikan pada doktrin persamaan dan keadilan. Kedua doktrin inilah yang kerap direduksi oleh berbagai anasir kepentingan, sehingga pesan universalitas Islam yang memuat persamaan dan kesetaraan derajat laki-laki dan perempuan tenggelam seiring dengan kemauan zaman dan klaim mufasir. Jika kedua doktrin tersebut dipegang dan diinternalisasikan dalam berbagai sistem kehidupan, tidak mustahil keseimbangan hidup di dunia ini dapat tertata dan tertib mengikuti sunnatullah/hukum Tuhan.

D. Nyai Hj. Nafisah Sahal sebagai Figur Pemimpin Pesantren dan Aktor Sosial- Politik

Idealitas pemikiran di atas sejalan dengan ulama perempuan yang juga pemimpin pada sebuah pondok pesantren di Pati Jawa Tengah, Nyai Hj. Nafisah Sahal. Menurutnya, pandangan Islam terhadap perempuan ini seringkali bertendensi emosional dan apologetik. Pergulatan pemikirannya terkesan tidak menyetuh akar masalah dan realitas masyarakat. Menurut Nafisah, Allah SWT menciptakan manusia berbagai perbedaan baik bersifat individual maupun sosial. Termasuk wujud dari perbedaan individual ini adalah jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan. Sedangkan perbedaan sosial diwujudkan dalam bentuk bangsa dan etnis (suku). Namun dalam fungsi dan posisi masing-masing, mereka memiliki beberapa kesamaan, seperti adanya ikatan agama, ikatan ideologi, ikatan bangsa (suku), dan lain-lainnya. Dengan adanya ikatan tersebut bukan berarti perempuan tidak bisa melakukan kegiatan/aktifitasnya menjadi terhambat. Akan tetapi hal ini justru akan memberikan peluang kepada perempuan untuk mengambil alternatif terbaik dalam melakukan kreatifitasnya.

Ny. Hj. Nafisah Sahal Mahfudz (selanjutnya disebut Nafisah) adalah salah satu figur ulama perempuan dalam sebuah lembaga pendidikan Pesantren perempuan di Kajen, Pati, Jawa Tengah. Perempuan yang dilahirkan pada tahun 1946 di Jombang, bersuamikan seorang kyai yang kini dikenal sebagai cendekiawan Muslim, yaitu KH. Sahal Mahfudz yang menikah pada tahun 1968. Nafisah kecil, belajar di Madrasah Mu'allimat Jombang selama empat tahun. Dari sana, seiring dengan usianya yang menginjak remaja, ia dikirim dan disekolahkan ke

Institut Agama Islam Negeri (IAIN/ saat ini Universitas Islam Negeri) Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan mengambil konsentrasi di fakultas Syari'ah, setelah sebelumnya diterima di sekolah persiapan. Selain kuliah di IAIN, Nafisah mengikuti kursus bahasa Inggris mulai dari ia masih menjadi mahasiswa hingga menjadi sarjana. Selesai diwisuda, Nafisah segera kembali ke kampung halamannya, dan sekitar tahun 1972, ia mulai mengajar di Madrasah Mathali'ul Falah²⁸, di samping mengajar di sebuah Pesantren milik paman suaminya di daerah Kajen Margoyoso, Pati, Jawa Tengah.

Karir Nafisah dalam organisasi kemasyarakatan tergolong cepat dan sukses. Hal ini dapat dibuktikan dengan dipilihnya Nafisah sebagai Ketua Umum sebuah organisasi perempuan di bawah organisasi Nahdlatul Ulama (NU), yaitu Muslimat NU Cabang Pati, Jawa Tengah, pada tahun 1975. Sukses ini diikuti dengan suksesnya dalam bidang politik, yaitu dengan terpilihnya Nafisah sebagai anggota DPRD Tingkat I Jawa Tengah untuk periode 1977 sampai 1982. Khusus bidang kesehatan, Muslimat NU berhasil mendirikan sebuah Rumah Sakit Islam yang representatif yang terletak di desa Kajen, Margoyoso Pati, Jawa Tengah. Dengan bertindak sebagai ketua Yayasan dan dibantu oleh beberapa tenaga medis berlatar belakang Pesantren yang telah dipersiapkannya melalui sebuah pendidikan khusus di Surabaya, Nafisah telah melakukan berbagai kerja sama, di antaranya adalah kerja sama dengan BKKBN dalam program perbaikan gizi untuk masyarakat dan program pelayanan KB. Hingga saat ini ia juga masih aktif sebagai satu-satunya perempuan dalam unsur Dewan Perwakilan Daerah (DPD) RI dari Provinsi Jawa Tengah.

Dalam perannya di lingkungan pesantren, Nafisah memiliki sebuah pesantren perempuan yang bernama al-Badi'iyah. Dinamakan al-Badi'iyah karena "dinisbatkan" kepada nama ibu mertuanya, yaitu Ny. Badi'ah. Pesantren yang telah diasuh Nafisah sejak tahun 1972 ini didirikan atas keinginannya sendiri. Pada awalnya, keinginan Nafisah tersebut tidak diestui sang suami dengan pertimbangan profesionalisme. Baru pada suatu malam, ia mimpi bertemu dengan KH. Fattah (ayah kandung Nafisah) dan KH. Mahfudz Salam (ayah

²⁸ Madrasah ini didirikan oleh Mahfudz, ayah mertua Nafisah. Letak madrasah ini kurang lebih 500 meter, tidak jauh dari Pesantren. Di madrasah ini, Nafisah mengajar pelajaran *makbarij* dan *balaghah* di tingkat Tsanawiyah dan Aliyah.

mertua Nafisah). Mimpi ini kemudian dituturkan kepada sang suami sampai akhirnya ia mengizinkan niat agung istrinya. Dengan modal dana sebesar delapan ratus ribu rupiah, pesantren perempuan al-Badi'iyah akhirnya berdiri meskipun dalam bentuk sebuah *musholla*. Beberapa tahun kemudian, Nafisah berhasil membangun empat lokal sekaligus, masing-masing untuk tempat tinggal santri, dilanjutkan dengan pembangunan tiga buah lokal, masing-masing untuk kantor (satu lokal) dan tempat tinggal santri (dua lokal). Sebagai institusi pendidikan bagi kaum perempuan, Pesantren putri al-Badi'iyah bertujuan mendidik dan mempersiapkan anak didik menjadi anak yang “*shalehab* dan *akerom*”, yaitu memiliki pengetahuan luas, berbudi luhur, dan bertakwa kepada Allah SWT. Kehadirannya, merupakan fenomena baru dalam tradisi Pesantren karena berbeda dengan kebanyakan tradisi pesantren lain di Jawa pada umumnya yang eksklusif diperuntukkan bagi laki-laki.

Seperti halnya laki-laki, perempuan juga menempati posisi yang sama dalam kehidupan sosial karena sebagai makhluk sosial perempuan mempunyai tanggungjawab terhadap dirinya dan masyarakatnya. Perempuan sebagai sendi dasar bagi kehidupan masyarakat diharapkan dapat mencetak generasi penerus dan dapat mencurahkan perhatiannya terhadap pembinaan warga yang baik di lingkungan masyarakatnya. Dengan demikian, perempuan pada hakikatnya secara langsung telah memberikan sumbangan dan dampak positif bagi pembinaan moral masyarakat. Sementara itu, sebagai makhluk Allah, perempuan harus mengabdikan kepada-Nya sebagaimana juga laki-laki. Pengabdian makhluk kepada khaliqnya atau biasa disebut ibadah adalah juga merupakan kewajiban yang harus dilakukan perempuan sehingga dapat dipahami bahwa ia memiliki kebebasan seluas-luasnya, baik dalam masalah *ubudiyah* maupun sosial kemasyarakatan, baik dalam arti sempit maupun luas.²⁹

Mengenai peranan perempuan dalam keluarga, terutama berkaitan dengan hak dan kewajiban suami-istri, Nafisah membaginya sesuai dengan konsep Islam. Menurutnya, ada dua hal yang harus dipertimbangkan dalam hak suami sebagai pengelola keluarga (mencari

²⁹ Nafisah “*Wanita dalam Literatur Pesantren dan Konsep Wanita dalam Islam*”, di sampaikan pada forum *halqah* Pengasuh Pesantren di Seblak pada tanggal 31 Maret-2 April 1989.

nafkah), dan pemutusan hubungan pernikahan (*thalak*): (1) pemenuhan kewajiban seorang suami yang biasa dilakukan di luar rumah, menjadikan istri sebagai pemegang kekuasaan *de facto* atas berbagai kebijakan pengelolaan rumah tangga, apalagi secara kodrati perempuan memiliki kecenderungan watak yang menunjang dalam pelaksanaan tugas pembinaan kepribadian anak-anak; dan (2) hak yang berkaitan dengan pembinaan anggota keluarga (anak-anak) dalam hukum Islam (*fiqih*) lebih memilih pihak istri/ibu sebagai pelaksana, meskipun beban kewajibannya tetap berada di bawah tanggungjawab suami/ayah.³⁰

E. Kesimpulan

Dari paparan di atas setidaknya terdapat empat kesimpulan. *Pertama*, tampilnya ulama perempuan di pesantren telah memberikan kontribusi bagi pengembangan wacana kepemimpinan pondok pesantren yang selama ini lebih didominasi unsur ulama laki-laki. *Kedua*, sebagai sebuah wahana pengembangan keilmuan dan ketrampilan, kepemimpinan perempuan di pesantren meniscayakan adanya unsur kepemimpinan yang bersifat rasional dengan mendasarkan pada pendekatan kapasitas keilmuan. *Ketiga*, kiprah dan peran Nyai. Hj. Nafisah Sahal baik di lingkungan pesantren maupun ranah sosial-politik memperlihatkan adanya upaya yang sungguh-sungguh dalam memobilisasi sumber daya pengetahuan dan ketrampilan yang dimilikinya. *Keempat*, Nyai. Hj. Nafisah Sahal juga telah memberikan inspirasi terutama kepada ulama perempuan lainnya di kalangan pesantren dalam mengoptimalkan *political opportunity structure* (struktur peluang politik) saat ini yang muncul dalam upaya memantapkan proses demokratisasi, perlindungan HAM, penguatan emansipasi wanita atau feminisme.[]

³⁰ Nafisah, "Fiqih Perempuan dalam Keluarga", makalah disampaikan pada acara Pelatihan Fiqh al-Nisa di Pesantren Nurul Islam Jember, Jawa Timur, pada tanggal 18 Maret 1996.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbas, Ibnu, *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn ‘Abbas*, Abu Tahir ibn Ya’qub al-Fayruzabadi (penyunting), Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ali, Abdullah Yusuf, *Qur’an, Terjemah dan Tafsirnya*, Juz I s/d XV. Terj. Ali Audah, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Asad, Muhammad, *The Message of the Qur’an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- Asrohah, Hanun, *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Budiman, Arief, *Pembagian Kerja secara Seksual*, Jakarta: Gramedia, 1982.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- Hashim, Syafiq (ed.), *Menakar Harga Perempuan*, Bandung: Mizan, 1999.
- Jawi, Muhammad al-Nawai al-, *Marah Labid li Kasyf Qur’an al-Majid*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Mahalli, Jalal al-Din al- dan Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tafsir al-Qur’an al-Adbim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Mahfudz, A.M. Sahal, “Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fiqih”, dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Menakar Harga*, Bandung: Mizan, 1999.
- , *Pesantren Mencari Makna*, Marwan Ja’far (ed.), Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Mas’udi, Masdar F., *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Mastuhu, “Gaya dan Sukses Kepemimpinan Pesantren”, dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. II.1990/1411H, No. 7.
- Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalnya*, Bandung: Trigenda Karya, 1993.
- Muhsin, Amina wadud, *Wanita di dalam al-Qur’an*, Terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1992.

Kepemimpinan Perempuan Di Pesantren

- Munawar, Said Agil al-, “Membongkar Penafsiran Surat an-Nisa ayat 1 dan 34”, dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam* (JPPR).
- Munir, Lily Zakiyah (ed.), *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Mizan, 1999.
- Nafisah “*Wanita dalam Literatur Pesantren dan Konsep Wanita dalam Islam*“, di sampaikan pada forum *halqah* Pengasuh Pesantren di Seblak pada tanggal 31 Maret-2 April 1989.
- Nafisah, “*Fiqh Perempuan dalam Keluarga*”, makalah disampaikan pada acara Pelatihan Fiqh al-Nisa di Pesantren Nurul Islam Jember, Jawa Timur, pada tanggal 18 Maret 1996.
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Qur’an*, Terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983.
- Ridla, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Jilid 5, Beirut: dar al-Fikr, 1973.
- Steenbrink, Karel A., *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Thabari, Ibnu Jarir al-, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ayat al-Qur’an*, Jilid 14, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Wahid, Abdurrahman, “Islam dan Hak Asasi Manusia”, dalam Lily Zakiyah Munir (ed.), *Memposisikan Kodrat*, Bandung: Mizan, 1999.
- Wahid, Marzuki dengan KH. Hussein Muhammad, “Meraba Jenis Kelamin’ Fiqh Perempuan”, dalam *Gerbang*, Vol. 03, No. 08, Agustus-Oktober 2000.
- Zamakhsyari, Al-, *al-Kasyyaf*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1977.

