

Telaah Kritis Terhadap Dekonstruksi Bahasa Gender dalam Studi Islam

Henri Shalahuddin & Mohd. Fauzi bin Hamat

University Malaya Malaysia

henri_sa@yahoo.com

Abstrak

Makalah ini akan menelaah dekonstruksi bahasa gender yang diwacanakan oleh sarjana feminis Indonesia dalam studi Islam. Bahasa gender menurut perspektif feminis dipahamisebagai cara untukmewajarkan diskriminasi terhadap wanita, dan menandakan hubungan gender yang hierarkhi. Oleh sebab itu, bahasa gender perlu didekonstruksi karena ia tercipta berdasarkan budaya patriarkhal. Dekonstruksi bahasa gender dalam studi Islam adalah bertujuan untuk menonjolkan pemahaman Islam yang ramah wanita. Tetapi di sisi lain ia juga menghasilkan berbagai pandangan yang kontradiktif dengan prinsip-prinsip ajaran Islam dan makna kebahasaan yang terkandung dalamteks wahyu. Dalam kajian ini, penulis menggunakan metode analisis kandungan (*content analysis*) terhadap buku-buku, jurnal, dan latihan ilmiah dari sarjana feminis. Makalah ini merumuskan bahwapendapat sarjana feminis yang mengklaim terjadinya bias gender dalam studiIslam disebabkan oleh bahasa Arab al-Qur'anadalah tidak ilmiah dan tertolak.

Keywords: *Bahasa Gender; Budaya Patriarkhi; Studi Islam; Bahasa Wahyu.*

A. Pendahuluan

Dalam perspektif feminis, bahasa merupakan salah satu faktor untuk membangun pembedaan gender secara alami. Joan Wallach Scott mengemukakan pandangan bahwa bahasa gender telah mengartikulasikan hubungan kekuasaan antara laki-laki dan wanita. Scott menyarankan agar bahasa gender dianalisis

kembali, karena ia rentan digunakan sebagai cara untuk mewajarkan diskriminasi terhadap wanita, dan juga dipandang sebagai cara utama menandakan hubungan gender yang hierarkhis untuk maksud memonopoli kekuasaan politik, ekonomi dan budaya.¹ Ide diskriminasi wanita dalam bahasa gender merupakan salah satu pijakan utama feminis Muslim untuk menyelidik ulang tafsir-tafsir ulama klasik yang dianggap bias gender. Melalui dekonstruksi bahasa gender, para sarjana feminis berusaha menguraikan penafsiran yang ramah wanita terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

Makalah ini akan meneliti hakikat bahasa gender menurut perspektif feminis, dan penggunaannya dalam studi Islam. Kemudian penulis akan mengemukakan analisis kritis terhadap dekonstruksi bahasa gender dalam studi Islam.

B. Diskriminasi wanita dalam bahasa gender

Dalam bahasa gender, maskulinitas mewakili kekuatan, perlindungan, kemandirian, persahabatan, disiplin, persaingan, militerisme, agresif, dan kekejaman. Sementara femininitas menggambarkan kelemahan, kerapuhan, ketidakberdayaan, emosionalitas, pasif, domestikasi, pemeliharaan, daya tarik, kemitraan, berlebihan, dan godaan.²

Banyak dari kalangan feminis yang mengatakan bahwa bahasa wanita lebih lembut dan sopan berbanding bahasa laki-laki yang lebih tegas dan langsung. Menurut para ahli sosiolinguistik, struktur bahasa dan kosa kata yang digunakan oleh laki-laki dan wanita berbeda. Mereka berpendapat bahwa peransosial laki-laki dan wanita membawa perbedaan tersebut. Oleh karena itu salah satu kritikan feminis difokuskan kepada bahasa gender. Ini karena adanya perbedaan ungkapan bahasa yang seringkali membawa kerugian bagi wanita. Contoh penggunaan perkataan "jantan" senantiasa dirujuk sebagai istilah yang membanggakan, karena ia membawa maksud

¹ Joanne Meyerowitz, "A History of Gender", *The American Historical Review* 113, No. 5, The University of Chicago Press, (December 2008), p. 1347.

² *Ibid*, p. 1351.

keberanian dan kekuatan laki-laki. Manakala perkataan “betina” lebih membawa maksud yang tidak baik dan mengandung unsur-unsur penghinaan terhadap wanita. Di samping itu, terdapat bahasa gender yang membawa makna yang tidak baik terhadap wanita seperti, anak dara tua, gundik, pelacur dan sebagainya. Namun jarang di dengar bahasa gender yang membawa makna yang tidak baik bagi laki-laki.³

Laki-laki senantiasa disifatkan sebagai orang yang mempunyai kejantanan, keberanian dalam diri, dan sebagainya. Laki-laki juga dianggap lebih mempunyai kesetabilan, ketegasan, kematangan, dan mempunyai perandan tanggungjawab yang lebih penting atau lebih berat berbanding dengan wanita. Bahasa maskulin harus mencakup ciri-ciri utama seperti kekuatan, kegagahan, dan sebagainya yang membedakan antara kaum Adam dengan kaum Hawa. Ciri-ciri lain dalam bahasa maskulin yang digunakan laki-laki yaitu tidak boleh mempunyai sifat seperti wanita, berupaya menjadi seseorang yang sukses dan dikagumi banyak orang, mempunyai kekuatan tertentu serta mampu menghadapi semua tantangan dan persaingan dengan yakin dan bersungguh-sungguh.⁴

Sependapat dengan gagasan Nornis di atas, Nur Mukminatien berpendapat bahwa dalam masyarakat dan budaya yang menghargai kesetaraan gender, bahasa yang digunakan harus bahasa yang adil gender, bukan bahasa yang seksis (*sexist language*). Bahasa seksis mencerminkan adanya ketimpangan gender, karena bahasa seksis merupakan bahasa yang mengandung makna atau merepresentasikan identitas gender secara tidak adil, terutama dalam pemilihan kosa kata, sebutan/gelar, atau penggunaan pronomina generik maskulin. Seksisme pada hakikatnya merupakan suatu sistem keyakinan dan praktik yang menyokong dominasi laki-laki terhadap wanita atau ketidakadilan gender. Dalam bahasa Inggris, kaum feminis menuntut penggunaan kata yang memiliki makna inklusif yang

³ Saidatul Nornis Hj. Mahali, «Bahasa Gender», laman sesawang Bahasa dan Komunikasi, dicapai 3/02/2012, <http://www.scribd.com/8901090/d/19418279-Bahasa-Gender>

⁴ *Ibid.*

mewakili kedua jenis kelamin. Mereka menuntut penggunaan kata “chairperson” sebagai ganti “chairman”, sebutan “Ms” sebagai ganti sebutan “Mrs” atau “Miss”, seperti sebutan “Mr” untuk laki-laki yang sudah maupun belum menikah.⁵

Charlotte Krollokke dan Ann Scott Sorensen juga setuju bahwa dalam perspektif feminis, gaya bahasa dan komunikasi gender secara tidak disadari menimbulkan dominasi laki-laki dan menghasilkan perspektif negatif terhadap wanita. Bahasa gender telah mengokohkan bahwa dalam budaya patriarkhi, pengalaman laki-laki lebih diunggulkan daripada pengalaman wanita dan oleh karena itu, ia menjadi norma sosial. Dalam budaya patriarkhi, suara-suara wanita dibungkam, bahkan mereka diimejkan sebagai makhluk yang menyimpang, tertindas, dan dilupakan. Wanita dipaksa membungkam suara mereka dan harus menterjemahkannya ke dalam norma laki-laki. Maka dengan demikian bahasa dan komunikasi sangat penting dalam membentuk kehidupan berbasis gender, dan menghilangkan pengaruh patriarkhi terhadap makna yang terdapat dalam komunikasi. Disiplin ilmu feminis telah berusaha merevisi konsep bahasa dan komunikasi sehingga memberi pengaruh pada pembangunan gaya komunikasi yang standard dan adil gender.⁶

Pada tahun 1990, Emily Rosenberg mengatakan bahwa imej gender yang memihak maskulinitas, telah masuk ke dalam arena antarabangsa, dan mengesahkan dominasi dan ketergantungan dalam hubungan antarnegara. Dalam pandangan feminis, “maskulinisasi” negara akan melahirkan pemimpin yang cenderung menyukai peperangan dan kejahatan kemanusiaan, sebagaimana yang telah dilakukan Amerika melawan Spanyol, Filipina, Vietnam, dan lain-lain.⁷

⁵ Nur Mukminatien, “Hubungan Antara Bahasa dan Gender serta Implikasinya dalam Pembelajaran Writing”, Pidato Pengukuhan Guru Besar (Profesor) dalam Bidang Ilmu Teaching English as a Foreign Language pada Fakultas Sastra, Universitas Negeri Malang, (6 Mei 2010), Kementerian Pendidikan Nasional, Universitas Negeri Malang, p. 5-10.

⁶ Charlotte Krollokke dan Ann Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance*, (California: SAGE Publications, 2006), p. 156-157.

⁷ Joanne Meyerowitz, “A History of Gender”, p. 1350.

C. Dekonstruksi Bahasa Gender dalam studi Islam

Kelompok feminis di Indonesia mempercayai bahwa bias gender dalam studi Islam antara lain disebabkan oleh faktor bahasa. Mereka mengungkapkan bahwa wujudnya perbedaan ungkapan bahasa dalam teks-teks wahyu seringkali membawa kerugian bagi wanita. Ini karena bahasa Arab yang menjadi media bahasa al-Qur'an dan hadith dipercayai mengandung bias gender. Nasaruddin Umar, dalam disertasi beliau menguraikan bahwa salah satu faktor yang mengakibatkan bias gender dalam memahami al-Qur'an, yaitu adanya bias gender dalam bahasa Arab yang menjadi media untuk teks al-Qur'an. Berkenaan dengan bias gender dalam struktur bahasa Arab, Nasaruddin mengatakan:

“Bahasa Arab yang “dipinjam” Tuhan dalam menyampaikan ide-Nya sejak awal mengalami bias jender, baik dalam kosa kata (*mufradat*) maupun dalam strukturnya”.⁸

Nasaruddin berpendapat bahwa bahasa adalah budaya, dan setiap kosa kata (*mufradat*) mempunyai latar belakang budaya tertentu. Oleh itu al-Qur'an yang termaktub dalam bahasa Arab tidak terjamin mampu menguraikan “Ide” Allah. Nasaruddin menulis:

“Allah SWT menggunakan bahasa Arab sebagai simbol dalam mewujudkan Ide-Nya, dapat dipahami sebagai Pengguna atau Peminjam (*musta'mil/user*) bahasa Arab guna membumikan ide-ideNya. Transformasi setiap ide atau gagasan kedalam suatu simbol kebahasaan, senantiasa berhadapan dengan reduksi, distorsi, atau pengembangan, baik oleh struktur bahasa itu sendiri, maupun struktur budaya dan subyektivitas si pembaca. Tidak ada jaminan bahwa ide atau Gagasan Allah SWT 100% terwakili di dalam simbol bahasa Arab.”⁹

⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001), p. 277.

⁹ Nasaruddin Umar, “Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik”, dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al. , *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002), p. 113.

Selanjutnya Nasaruddin mempertanyakan siapa yang mengekspresikan wahyu al-Qur'an ke dalam bahasa Arab, malaikat Jibril atau Nabi Muhammad, katanya:

“Siapa sesungguhnya yang membahasa Arabkan al-Qur'an? Apa dari *sono*-nya, atau karena nabi yang akan menerimanya adalah orang Arab maka Jibril yang mentransformasikannya ke dalam bahasa Arab, atau wahyu yang terkadang turun dalam bentuk kode morse atau bunyi lonceng itu dirumuskan ke dalam bahasa Arab oleh Nabi Muhammad? Allahu a'lam”.¹⁰

Nasaruddin kemudian menguraikan contoh bias gender dalam tradisi kaedah bahasa Arab. Yakni, jikalau yang menjadi objek perintah adalah laki-laki dan wanita maka bentuk yang digunakan adalah maskulin (*mudhakkar*). Misalnya kewajiban mendirikan shalat cukup dikatakan: *aqami al-Shalah*, tidak perlu lagi dikatakan *aqimna al-Shalah wa Itaal-zakah*, karena ada kaedah yang mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan jikalau berkumpul di suatu tempat cukup dengan menggunakan bentuk maskulin dan secara otomatis perempuan termasuk di dalamnya, kecuali ada hal lain mengecualikannya.¹¹

Seperti dalam kebingungan, Nasaruddin yang sebelumnya seolah-olah mendakwa Allah bersalah karena memilih bahasa Arab yang bias gender sebagai media Firman-Nya, tetapi di sisi lain beliau menolak untuk disimpulkan bahwa Allah lebih mengutamakan laki-laki. Malahan beliau menganggap hal itu sebagai kewajaran dari karakter suatu bahasa, sebagaimana yang beliau uraikan berikut:

“Bias jender dalam teks, tidak berarti Tuhan memihak dan mengidealkan laki-laki, atau Tuhan itu laki-laki karena selalu menggunakan kata ganti *mudhakkar*, -misalnya *Qul Huwallahu Ahad*, kata *huwa* adalah kata ganti maskulin, tidak pernah menggunakan kata ganti feminin (*hiya*)-, tetapi demikianlah struktur bahasa

¹⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, p. 278; lihat juga Nasaruddin Umar, *Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik*, p. 114-115.

Arab, yang digunakan sebagai bahasa al-Qur'an".¹²

Setelah menguraikan pendapat beliau tentang kata ganti (*dhamir*) Allah yang identik bias gender dan contoh-contoh kaedah bahasa Arab yang lebih mengutamakan laki-laki, Nasaruddin mengemukakan pandangan bahwa keadilan Allah tidak boleh dilihat hanya dari struktur kebahasaan yang Dia gunakan sebagai media Firman-Nya. Beliau berpendapat, hakikat dan *maqashid* al-Qur'an tidak dapat diukur dari teks al-Qur'an, tetapi harus dipahami secara mendalam dengan analisis semantik, semiotik dan hermeneutik. Yaitu dengan cara menggunakan pendekatan kontekstual sebagai pengganti peranan kitab-kitab tafsir klasik yang bercorak kebahasaan.¹³

Untuk mendapatkan pemahaman yang adil gender terhadap al-Qur'an, Nasaruddin mengemukakan beberapa pandangan bagi seseorang ilmuwan seperti berikut:

- a. Menempatkan teks al-Qur'an setaradengan teks naskah-naskah lainnya yang tidak memiliki makna kesucian. Beliau mengatakan:

"Dalam menganalisa sebuah teks, baik teks al-Qur'an maupun teks naskah-naskah lainnya, ada beberapa pertanyaan filologis yang perlu diperhatikan, antara lain: Dari mana teks itu diperoleh? Bagaimana autentitas dan orisinalitas teks itu? Teks aslinya dari bahasa apa? Siapa yang menterjemahkannya? Terjemahan dari bahasa asli atau bahasa lain? Jarak waktu penerjemah dengan teks-teks terjemahan? Atas sponsor siapa teks dan penerjemahan itu? Setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya; bagaimana latar belakang budaya teks itu?"¹⁴
- b. Melakukan kritik terhadap metode-metode dalam khazanah tafsir dan *'ulum al-Qur'an* yang dipercayai mengakibatkan bias gender dalam memahami al-Qur'an, contohnya:
 - (i) Pembakuan tanda huruf, tanda baca dan *qira'at*, misalnya

¹² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, p. 278.

¹³ Nasaruddin Umar, *Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender*, p. 116.

¹⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, p. 265-266.

waqarna dan waqirna.

- (ii) Pengertian kosa kata, misalnya: perbedaan fuqaha dalam memaknai *quru'* dengan suci dan kotor (*haid*) dalam QS. 2: 228.¹⁵
- (iii) Penetapan rujukan kata ganti (*Dhamir*), misalnya *Dhamir* "ha" dari kata "minha" dalam QS. 4: 1, ¹⁶ Apakah kata ganti tersebut merujuk kepada *nafsin wahidah* atau kepada *nafsin*?
- (iv) Penetapan batas pengecualian, misalnya perbedaan fuqaha' dalam memaknai pengecualian (*illa*) dalam QS. 24: 4-5.¹⁷ Apakah pengecualian taubat bagi orang yang menuduh seseorang wanita berzina, persaksiannya tidak diterima dan tetap dihukumi fasiq, atautkah hanya dihukumi fasiq saja.
- (v) Penetapan arti huruf '*atf*', misalnya perbedaan memaknai huruf *wawu* dalam ayat poligami QS. 4: 3.¹⁸ Apakah '*atf* itu berarti tanda koma (,) atautkah penambahan.
- (vi) Bias dalam struktur bahasa Arab, misalnya kata "*rajul* dan *rijal*" yang kadang-kadang berarti orang (laki-laki atau wanita), Nabi, dan gender laki-laki; manakala kata *imra'ah*

¹⁵ Terjemah: "Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru'*(haid). Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat".

¹⁶ Terjemah: "Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. "

¹⁷ Terjemah: "Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik. kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

¹⁸ Terjemah: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja".

- dan *nisa'* hanya berarti sebagai gender wanita dan istri. Dalam struktur bahasa Arab dikatakan "*aqamaal-Shalah*" berarti ditujukan untuk laki-laki dan wanita, tetapi ketika disebutkan "*waqarna*" hanya ditujukan untuk wanita saja.
- (vii) Bias dalam kamus bahasa Arab, misalnya kata "*imam*" tidak mempunyai bentuk wanita (*mu'annath*), kata "*khalifah*" menggunakan bentuk *mu'annath* tetapi hanya digunakan untuk laki-laki.
- (viii) Bias dalam metode tafsir, misalnya metode *tahlili* yang sangat terikat dengan pendekatan tekstual, hingga menempatkan wanita dalam bingkai tradisi Timur Tengah yang patriarkhal. Nasaruddin memandang metode *maudhu'i* lebih adil gender, karena menggunakan pendekatan semantik dan hermeneutik. Misalnya dalam kasus poligami, jika kita menggunakan metode *tahlili*, maka kita hanya merujuk QS. 4: 3 sehingga memudahkan melakukan poligami. Tetapi jikalau kita menggunakan metode *maudhu'i*, maka isu ini akan dihubungkan dengan QS. 4: 129.¹⁹ Maka dengan demikian peluang berpoligami sangat berat dan hampir mustahil dilakukan.
- (ix) Bias dalam pembakuan dan pembakuan kitab-kitab Fiqh, misalnya tidak dibedakannya antara shari'ah dan fiqh. Kemunculan reformasi kesetaraan gender di beberapa negara Arab dipercayai sebagai bantahan terhadap fiqh Timur Tengah yang patriarkhal.
- (x) Biasgender dalam kodifikasi kitab-kitab hadith, misalnya banyak hadith palsu dan *dha'if* yang merugikan wanita dan membatasi peranan sosial dan politik. Walaupun dari sisi sanad dan matannya sah, tetapi konteks kesejarahan atas kemunculan hadith belum banyak dikaji.
- (xi) Pengaruh riwayat *isra'iliyyat* yang muncul dalam kitab-

¹⁹Terjemah: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung".

kitab tafsir dan *sharh* hadits yang merugikan wanita.

- (xii) Bias dari pelbagai mitos, misalnya mitos tentang haid, kosmetik, kehamilan dan lain-lain.²⁰

Pendapat Nasaruddin sebagaimana diuraikan di atas, sebagiannya dinukil kembali oleh Nurjannah Ismail dalam karya beliau bertajuk: "Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran". Di antaranya Nurjannah menukil pendapat tentang penyebab bias gender dalam penafsiran al-Qur'an adalah karena struktur bahasa Arab yang bias gender dan berasaskan budaya patriarkhi, ketiadaan bentuk *muannath* untuk sebagian kosa kata bahasa Arab, kepelbagaian penafsiran yang wujud dalam memaknai maksud huruf *wawu* dalam ayat poligami, dan lain sebagainya.

Nurjannah menekankan bahwa al-Qur'an menghormati laki-laki dan wanita secara adil. Tetapi diskriminasi terhadap wanita muncul dalam kehidupan kaum Muslimin karena mereka mengamalkan ide keadilan tersebut secara tidak tepat. Mereka menggunakan penafsiran secara eksklusif dari perspektif laki-laki selama berabad-abad. Beliau berpendapat bahwa di awal kemunculan Islam, kedudukan wanita dan laki-laki adalah setara. Namun lambat laun wanita ditempatkan secara kurang adil semenjak munculnya kodifikasi hukum Islam dalam bentuk fiqh. Ilmu fiqh beliau pahami sebagai perangkat hukum dari perspektif laki-laki pada abad ke-10 dan membatasi peranan wanita di luar rumah untuk menjaga peraturan patriarkhal. Oleh sebab itu, untuk menghindari segala bentuk diskriminasi, diperlukan pembacaan ulang terhadap teks-teks wahyu dengan penafsiran hermeneutika dan pekanan ide keadilan gender dalam masyarakat secara menyeluruh dan *egalitarian*. Penafsiran al-Qur'an yang adil menurut pandangan beliau hanya bisa berhasil jikalau mengkritisi ulang ajaran-ajaran Islam yang diamalkan di seluruh dunia secara menyeluruh. Yaitu dengan cara melibatkan perspektif wanita secara sadar dan mengakui pengalaman wanita.

²⁰ Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al. , *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, p. 90-102.

Di samping itu, beliau juga menyarankan agar penafsiran al-Qur'an sememangnya lebih banyak menggunakan metode *tahlili* berbanding *maudhu'i*. Pendapat *mufassirin* klasik yang sering menghasilkan penafsiran yang bias gender ini menurut Nurjannah disebabkan karena mereka lebih banyak menggunakan metode *tahlili* berbanding *Maudhu'i*. Metode *Maudhu'i* didakwa menghasilkan penafsiran yang lebih moderat terhadap ayat-ayat gender berbanding metode *tahlili*, karena metode *Maudhu'i* dianggap tidak banyak memasukkan unsur-unsur budaya Timur Tengah yang menempatkan laki-laki lebih dominan berbanding wanita. Walaupun demikian untuk dapat memahami ayat-ayat gender dalam al-Qur'an secara lebih adil, Nurjannah berpendapat perlunya menggunakan metode yang lebih komprehensif dan tidak hanya menumpukan kepada metode-metode yang selama ini dikenal dalam khazanah '*ulum al-Qur'an*. Metode yang dimaksud yaitu model hermeneutika yang bisa menghasilkan penafsiran yang menyeluruh dan membedakan antara unsur normatif dan kontekstual.²¹

Untuk menguatkan klaim wujudnya bias gender dalam metode penafsiran para *mufassirin* klasik, Nurjannah memberi contoh isu poligami dalam QS. Al-Nisa': 3. Kepelbagaian penafsiran yang wujud dalam memaknai maksud huruf *wawu* dalam ayat ini dijadikan penguat seolah-olah *mufassirin* klasik cenderung menindas wanita. Misalnya dengan menampilkan pendapat minoritas yang cacat (*shadh*) dan mengertikan huruf *wawu* sebagai tanda penambahan 2+3+4, atau perkalian 2x3x4, walaupun beliau mengatakan bahwa kedua-dua pendapat ini bukan pendapat jumbuh ulama.²²

Berkenaan dengan bahasa Arab yang bias gender yang digunakan Tuhan sebagai media bahasa al-Qur'an, Nurjannah seolah-olah ingin menyimpulkan bahwa al-Qur'an menjadi tidak ramah wanita karena ia menggunakan bahasa Arab yang mempunyai latar belakang budaya patriarkhi. Di samping itu, wujudnya ketiadaan bentuk *muannath* untuk sebagian kosa kata bahasa Arab, seperti

²¹ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta, LKiS, 2003), p. 304-306.

²² *Ibid*, p. 314.

imam atau kata *khalifah* yang menggunakan bentuk *muannath*, tetapi hanya digunakan untuk laki-laki di mana hal ini dijadikan bukti salah satu penyebab terjadinya diskriminasi terhadap wanita dalam Bahasa Arab.²³

Dalam isu kepemimpinan, Zaitunah Subhan mengesali masih banyaknya ulama di Indonesia yang merujuk mayoritas *mufassirin* klasik yang berpendapat bahwa kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita (istri) dalam kehidupan berumah tangga sebagaimana termaktub dalam QS. Al-Nisa': 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin dan pengawal yang bertanggungjawab terhadap kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan orang-orang laki-laki (dengan beberapa keistimewaan) atas orang-orang perempuan, dan juga karena orang-orang laki-laki telah membelanjakan (memberi nafkah) sebagiandari harta mereka.

Padahal menurut beliau, arti kata "*faddhala*" (kelebihan, keutamaan) masih bersifat terbuka untuk diberi makna baru. Pada 'amnya ulama klasik memahami kata tersebut sebagai kelebihan fisik, intelektual dan agama yang dimiliki kaum laki-laki. Sementara ulama moden berpendapat bahwa kelebihan kaum laki-laki di situ adalah kelebihan fungsional, bukan kelebihan yang disebabkan jenis kelamin. Oleh sebab itu Zaitunah menyimpulkan bahwa kepemimpinan suami atas istri bersifat kontekstual, bukan normatif. Sehingga jikalau konteks sosial berubah, maka doktrin itu sendiri juga akan berubah.²⁴

Dalam QS. 4: 34, penggunaan kata "*rijal*" (dalam bentuk jamak) tidak hanya berasal dari kata *rajul* (laki-laki), tetapi ia juga dapat

²³ *Ibid*, p. 315-316.

²⁴ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), p. 178-179.

berasal dari kata *rijl* (kaki) menjadi *rajil* (*ism fa'il*), artinya orang yang berjalan kaki. Dengan demikian kata "*rijal*" boleh dimaknai dengan orang yang berusaha, mencari rezeki, senantiasa wujud dalam masyarakat. Sedangkan penyebutan *al-nisa'* (wanita) yaitu mereka yang selalu menetap di ruang domestik. Jadi secara sosiologis, siapa saja, baik laki-laki maupun wanita yang selalu berada di rumah dialah yang disebut *al-nisa'*, walaupun secara biologis dia tetap sebagai laki-laki atau wanita.²⁵

D. Telaah kritis terhadap dekonstruksi bahasa gender dalam studi Islam

Dekonstruksi bahasa gender dalam studi Islam yang dikembangkan oleh sarjana feminis di Indonesia tidak banyak berbeda dengan apa yang telah dikemukakan oleh para feminis Barat, seperti Joan Wallach Scott. Padahal pemikiran Scott yang didasari oleh pos-strukturalisme juga menerima kritikan dari sejumlah sejarawan wanita terkemuka. Judith Bennett, misalnya, khawatir "studi gender Scottian akan mengabaikan wanita dari wanita lainnya," dan menyebabkan ketidaksetaraan antara laki-laki dan wanita menjadi abstrak. Joan Hoff bahkan mengklaim sejarawan gender post-strukturalis, dan Scott pada khususnya, cenderung kepada paham nihilisme, presentisme, elitisme, terlalu mengagungkan patriarki, ahistoris, tidak relevan, etnosentrisme, dan rasisme.²⁶

Kebimbangan Judith Bennett ini terbukti benar, karena dengan menjadikan aspek bahasa sebagai sumber utama diskriminasi terhadap wanita, maka di satu sisi Scott telah menutup pelbagai faktor lain yang menyebabkan ter subordinasinya wanita. Misalnya, diskriminasi yang dilakukan oleh sekelompok wanita terhadap wanita lainnya karena perbedaan kelas dan kaum. Di sisi lain, baik Bennett ataupun Joan Hoff, mereka menganggap Scott berlebihan, karena secara tersirat dia menganggap laki-laki memiliki kuasa

²⁵ *Ibid*, p. 179-180.

²⁶ Joanne Meyerowitz, "A History of Gender", p. 1347.

dalam mencipta dan menentukan bahasa, kemudian menempatkan patriarkhisme sebagai unsur terpenting bagi kemunculan suatu bahasa.

Dekonstruksi bahasa gender dalam studi Islam sebagaimana diuraikan di atas, pada dasarnya telah membuktikan bahwa perspektif feminis yang lebih menyandarkan kepada pengalaman dan kepentingan jenis kelamin, tidak dapat diintegrasikan dengan perspektif Islam yang berbasis wahyu. Hasil-hasil kajian feminis dalam studi Islam tidak terbukti menggunakan perspektif Islam atau pendekatan timbal balik dan seimbang di antara perspektif Islam dengan perspektif gender terhadap isu-isu wanita. Sebaliknya, banyak dari kelompok feminis Indonesia yang semakin terhegemoni oleh pendekatan feminis Barat, walaupun ketua Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga, Alimatul Qibtiyah, menekankan bahwa jenis aliran feminis yang diaplikasikan untuk menyusun kurikulum studi Islam berbasis gender ialah *Islamic feminist*. Istilah “Islamic Feminist” merangkumi jenis kelamin laki-laki maupun wanita yang mencoba untuk mencabar budaya patriarkhi sebagai ungkapan keimanan terhadap al-Qur’an dan hadith, dan untuk membangun keluarga *sakinah, mawaddah wa rahmah*.

Tetapi yang mengherankan corak *Islamic feminism* yang berlandaskan keimanan kepada al-Qur’an dan Hadith sebagaimana diuraikan Qibtiyah, bercanggah dengan sikap beliau yang tidak bersetuju dengan banyaknya kemunculan Peraturan Daerah Syari’at (*regional Sharia regulations*) yang di antaranya menyentuh isu pakaian wanita. Qibtiyah kurang bersetuju jikalau pakaian wanita diatur oleh undang-undang Syari’at. Di samping itu, beliau juga mempersoalkan perbezaan aturan ibadah antara laki-laki dan wanita, misalnya beliau mengkritik kenapa laki-laki harus berlari-lari kecil di saat *sa’i*, manakala wanita tidak boleh.²⁷ Kritikan-kritikan beliau tersebut sepatutnya tidak perlu dikemukakan, jikalau aliran feminis yang dipraktikkan adalah *Islamic feminism* yang benar-benar berlandaskan

²⁷ Alimatul Qibtiyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis pertama, 28 April 2014

al-Qur'an dan Hadith.

Selain daripada itu, pendapat beberapa kalangan aktivis gender yang mempermasalahkan bahasa Arab sebagai media bahasa wahyu sebagaimana yang dikatakan Nasaruddin, semakin menjauhkan perspektif feminis sebagai pendekatan ilmiah dalam studi Islam. Sebelumnya, sikap meragukan bahasa Arab al-Qur'an semacam ini telah diingatkan oleh Al-Zurqani (w. 1367H) dalam karyanya, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulumi l-Qur'an*:

وقد أسف بعض الناس فرغم أن جبريل كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بمعاني القرآن والرسول يعبر عنها بلغة العرب. وزعم آخرون أن اللفظ لجبريل وأن الله كان يوحى إليه المعنى فقط وكلاهما قول باطل أثيم مصادم لصريح الكتاب والسنة والإجماع. . .

“Sangat kasihan bagi sebagian orang yang menyangka bahwa Jibril (hanya) menurunkan makna al-Qur'an kepada Nabi, lalu Rasulullah mengungkapkannya dalam bahasa Arab. Manakala sebagian lainnya menyangkakan bahwa lafadz (al-Qur'an) berasal dari Jibril dan Allah hanya mewahyukan kepadanya maknanya saja. Kedua-dua sangkaan ini adalah batil, berdosa, dan bercanggah dengan al-Qur'an, Sunnah, dan ijma' yang sudah jelas. . .”²⁸

Perspektif bias gender dalam khazanah tafsir dan fiqh, seringkali dipolitikkan untuk mengukuhkan paham kesetaraan gender dalam studi Islam. Studi Islam yang seharusnya dibina berasaskan wahyu dan dikuatkan dengan analisis ilmiah yang selari dengan maksud penurunan wahyu, diarahkan untuk menyokong kepentingan ideologi jenis kelamin dan realiti sosial semasa.

Jikalau dianalisis secara mendalam, sebagian kritikan feminis terhadap khazanah tafsir al-Qur'an hanya dinisbahkan kepada kasus-

²⁸ Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zurqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulumi l-Qur'an*, (Qahirah:Mathba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi wa Shurakah, t. th), vol. i, p. 49.

kasus terpencil (*partial*) yang didapati dari pendapat minoritas ulama klasik yang tidak mu'tabar. Misalnya isu pemaknaan huruf 'atf dalam ayat poligami QS. 4: 3, feminis hanya menekankan kritiknya kepada pendapat ulama yang tidak mu'tabar yang memaknainya sebagai bentuk penambahan (2+3+4) atau pendaraban (2x3x4). Sebagian kritikan feminis lainnya disandarkan kepada masalah *khilayah* seperti dalam masalah pemaknaan *quru'* (QS. 2: 228) atau *lamastum al-nisa'* (QS. 4:43),²⁹ dimana umat Islam saling bertasamuh terhadap perbedaan yang bersifat *furu'iyah*. Malahan hal ini membuktikan sisi keilmiahan dan keistimewaan bahasa Arab yang mempunyai kepelbagaian makna dan penafsiran, baik dalam struktur kalimat, kata ganti, kosa kata, maupun penetapan batas pengecualian (*istithna'*).

Berkenaan klaim feminis bahwa metode tafsir *tahlili* lebih diutamakan berbanding tafsir *Maudhu'i* dan ini mempengaruhi wujudnya bias gender, karena metode *tahlili* dianggap hanya menafsirkan QS. 4: 3 sebagai landasan keharusan berpoligami tanpa melihat QS. 4: 129, tuduhan tersebut sebenarnya merupakan satu fitnah terhadap ulama, karena menggambarkan seakan-akan ulama tafsir terdahulu tidak mengetahui QS. 4: 129, atau secara sengaja menyembunyikan ayat tersebut untuk mempermudah poligami. Padahal mayoritas ulama tafsir senantiasa menafsirkan suatu ayat dengan menghubungkannya dengan ayat-ayat lainnya.

Sedangkan tuduhan tentang adanya bias gender dalam kosa kata bahasa Arab dengan mengambil contoh kata "*imam*" dan "*khalifah*" sebagaimana diuraikan di atas adalah suatu tindakan yang tidak adil. Sebab dalam pandangan penulis, tidak sedikit kosa kata bahasa Arab yang bentuknya *mudhakkar* (*masculine*) tapi digunakan sebagai *mu'annath* (*feminine*), contoh kata "*al-shams*" (matahari) yang merupakan sumber tenaga terbesar justru digunakan dalam bentuk

²⁹ Terjemah: "Dan jika kamu sakit, atau sedang dalam musafir, atau salah seorang di antara kamu datang dari tempat buang air, atau kamu bersentuhan dengan perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air (untuk mandi atau berwuduk), maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah – debu, yang suci, yaitu sapukanlah ke muka kamu dan kedua tangan kamu. "

mu'annath, sementara kata "*al-qamar*" (bulan) yang lebih lemah dan kecil berbanding dengan matahari adalah *mudhakkar*. Demikian halnya dengan kata "*al-ardh*" (bumi), "*al-sama'* (langit), semua bentuk *jama' takthir*, benda-benda yang berpasangan seperti: "*yad*" (tangan), "*udhun*" (telinga), dan lain-lain adalah berbentuk *mu'annath*.

Berkenaaan dengan pendapat Zaitunah Subhan yang memaknai kata "*rijal*" dalam QS. 4: 34 sekedar peran gender dan menafikan arti jenis kelamin laki-laki, pada hakikatnya ia adalah satu bentuk tafsir literalis yang berlebihan dan menafikan keberagaman makna yang terkandung dalam suatu kata dalam bahasa Arab. Di sisi lain, pendapat beliau bahwa kata "*rijal*" bisa dimaknai dengan orang laki-laki maupun wanita yang mencari rezeki, berusaha dan senantiasa berada di ruang publik, merupakan bentuk tafsirbatin (*ta'wil bathini*) yang jauh dari petunjuk teks.

Dalam bahasa Arab, *al-rajul* dan kata-kata lainnya yang berasal dari akar kata yang sama dengannya, mempunyai berbagai makna, antara lain:³⁰

- (i) Manusia yang berjenis kelamin laki-laki yang lawan katanya yaitu *al-mar'ah* atau wanita.
- (ii) Tingkat setelah kanak-kanak, yaitu laki-laki dewasa yang telah akil baligh yang ditandai dengan berlakunya mimpi basah. Dengan demikian di antara makna *al-rajul* adalah laki-laki yang sudah baligh.
- (iii) Jenis kelamin laki-laki sejak dilahirkan hingga dewasa.
- (iv) Laki-laki yang mengetahui agama, sebagaimana dipahami dalam bentuk jamaknya (*rijal*) dari QS. al-Baqarah ayat 282: "*wastashhidu shahadayni min rijalikum. .*".
- (v) Mengandung makna jenis kelamin wanita jikalau dalam bentuk kata ganda (*muthanna*), sebagaimana diceritakan Ibnal-A'rabi di dalam kisah tentang percakapan antara Abu Ziyad al-Kullabi dan istri beliau:

³⁰ Muhammad ibn Mukarram ibn Mandzur al-Anhari al-Ifriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar Sadir, t. th), cet. I, entry "*rajala*", p. 265.

فَتَهَيَّجَ الرَّجُلَانِ يَعْنِي نَفْسَهُ وَامْرَأَتَهُ؛ كَأَنَّهُ أَرَادَ فَتَهَيَّجَ الرَّجُلُ وَالرَّجُلَةَ
فَغَلَّبَ الْمَذْكَرَ

Maka bertikailah dua orang tersebut, yaitu Abu Ziyad al-Kullabi dan istri beliau (atau antara al-rajul dan al-rajulah). Seakan-akan beliau berkehendak dan terjadilah pertikaian antara al-rajul dan al-rajulah, dan dimenangkan (penyebutan) mudhakkar.

Oleh itu dalam bahasa Arab, jikalau laki-laki dan wanita melakukan suatu aktivitas yang sama, maka kata gantinya adalah *mudhakkar ganda (rajulani)*. Demikian pula bentuk jamaknya, *al-rijal*, sebagaimana yang termaktub di dalam QS. Al-A'raf: 46³¹ yang dipahami oleh sebagian ulama tafsir meliputi laki-laki dan wanita.³²

- (vi) Kata "*tarajjalat al-mar'ah*" berarti wanita yang mempunyai sifat seperti laki-laki (*mutarajjilat*), khususnya dalam hal pakaian dan perilaku fisik, sebagaimana disebutkan dalam hadith:

أَنَّهُ لَعَنَ الْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ، وَفِي رِوَايَةٍ لَعَنَ اللَّهُ الرَّجُلَةَ مِنَ النِّسَاءِ،
بِمَعْنَى الْمُتَرَجِّلَةَ

Allah melaknat wanita-wanita yang berperilaku seperti laki-laki, dan dalam riwayat lain disebutkan: Allah melaknat seorang wanita yang berperan seperti laki-laki. Kata "*rajulah*" disini berarti "*mutarajjilah*". Kata "*al-mutarajjilah*" juga termaktub di dalam kitab "*Sunan al-Nasa'i*" seperti berikut:

³¹ Terjemah: "Dan di antara keduanya (Syurga dan neraka) ada tembok "Al-A'raaf" (yang menjadi) pendinding, dan di atas tembok Al-A'raaf itu ada sebilangan orang-orang laki-laki yang mengenal tiap-tiap seorang (dari ahli-ahli Syurga dan neraka) itu, dengan tanda masing-masing".

³² Uraian lebih lanjut tentang makna kata *rijal* di dalam QS. Al-A'raf 46, lihat Abu Muslim al-'Arabi, "Hal kalimat al-rijal tashmalu l-dhukur wa l-inath fi hadha l-maudhu'?", dicapai 2 Ogos 2012, <http://www.ahlalhddeeth.com/vb/showthread.php?p=2060016>

أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْعَاقُ لِوَالِدَيْهِ، وَالْمَرْأَةُ الْمُتَرَجِّلَةُ، وَالذَّيْوُثُ، وَثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ: الْعَاقُ لِوَالِدَيْهِ، وَالْمُدْمِنُ عَلَى الْخَمْرِ، وَالْمَنَّانُ بِمَا أُعْطِيَ“

Telah mengabarkan kepada kami 'Amru ibn 'Ali, dia berkata: Telah memberi hadith kepada kami Yazid ibn Zuray', beliau berkata: Telah memberi hadith kepada kami: 'Umar ibn Muhammad, dari 'Abd Allah ibn Yasar, dari Salim ibn 'Abd Allah, dari ayahnya, beliau berkata: Rasulullah saw. , bersabda: "Tiga golongan yang tidak dilihat Allah di hari Kiamat: orang yang durhaka kepada kedua ibu bapanya, wanita yang berperilaku seperti laki-laki, dan suami yang tidak mempunyai rasa cemburu (*al-ghirah*) kepada istrinya (*al-dayyath*). Dan tiga golongan yang tidak masuk surga: orang yang durhaka kepada kedua ibu bapanya, orang yang berterus-terusan minum arak, orang yang menyebut-nyebutkan pemberiannya (sehingga menyakiti orang yang diberi)".³³

- (vii) *Rajul* berarti sifat tegas dan sempurna (*al-shiddah wa al-kamil*). Untuk wanita digunakan kata *rajulah* (رَجُلَةٌ), sebagaimana yang terdapat dalam hadith yang menyebutkan bahwa 'Aishah ra., merupakan seorang yang *rajulahal-ra'yi* (رَجُلَةٌ الرَّأْيِ).
- (viii) Istilah *rajul* kadang-kadang juga bermakna *rajil* yaitu pejalan

³³ Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb ibn 'Ali al-Nasa'i, *al-Mujtaba min al-Sunan (al-Sunan al-Sughra li l-Nasa'i)*, ed. 'Abd al-Fattih Abu Ghadah, (Halab: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyyah, 1986), bab al-mannan bima a'tha, 5: 80. *al-dayyath* bermakna laki-laki yang tidak mempunyai rasa cemburu dan bersikap lembut ketika ada orang yang berbuat maksiat terhadap keluarganya, baik kepada istrinya, ibunya, maupun saudaranya. Lihat: Muhammad ibn Mukarram ibn Mandhur al-Anshari al-Ifriqi al-Mihra, *Lisan al-'Arab*, ii, p. 150.

kaki. Al-Zibriqan ibn Badr berkata:

آلَيْتُ لِلَّهِ حَجًّا حَافِيًّا رَجُلًا إِنْ جَاوَزَ النَّخْلَ يَمْشِي وَهُوَ مَنْدَفِعٌ

Saya bersumpah kepada Allah untuk menunaikan haji dengan bertelanjang kaki tanpa memakai alas dan berjalan kaki jikalau dia mampu melompati pohon kurma sambil berjalan terhuyung-huyung.

Atau terkadang orang Arab juga mengatakan:

جَاءَنَا فُلَانٌ حَافِيًّا رَجُلًا أَيْ رَاجِلًا

Fulan datang kepada kami dengan bertelanjang kaki atau berjalan kaki

أَمَا أُقَاتِلُ فَارِسًا وَلَا رَاجِلًا إِلَّا وَمَعِيَ أَصْحَابِي

Baik aku berperang dengan menunggang kuda maupun berjalan kaki, aku tetaplah bersama teman-temanku.³⁴

Dengan demikian pemaknaan Zaitunah tentang kata “*rajul*” tidak dapat dipertahankan kebenarannya. Sebab kata “*rajul*” mempunyai keberagaman makna menurut konteksnya dalam suatu ayat. Maka memaknai kata “*rijal*” (jamak dari *rajul*) dalam QS. 4: 34 dengan pejalan kaki (*rajil*) adalah tidak tepat. Dan semakin jauh dari makna sebenar jikalau kata “*rajul*” atau “*rijal*” dimaknai dengan arti peran gender yang bisa mencakup jenis kelamin laki-laki atau wanita yang berperan di luar rumah. Misalnya makna itu digunakan untuk menafsirkan ayat: *lata'tina al-rijal shahwatan min dini al-nisa'* seperti

³⁴ Muhammad ibn Mukarram ibn Mandhur al-Anshari al-Ifriqi al-Mihra, *Lisan al-'Arab*, entry “*rajala*”, p. 265.

termaktub di dalam QS. Al-A'raf: 81³⁵ dan QS. Al-Naml: 55³⁶. Apakah kemudian dengan model pemaknaan Zaitunah tersebut dibolehkan nikah sesama jenis, yakni antara laki-laki (*al-rijal*) yang bekerja atau yang berperan di ruang publik dengan laki-laki yang sering berperan di dalam rumah (*al-nisa'*)? Ataukah sesama perempuan juga dibolehkan menikah dengan syarat salah satu perempuan lebih sering berperan di luar rumah (hingga berubah menjadi *al-rijal*), sedangkan yang lainnya lebih banyak berperan di dalam rumah (*al-nisa'*)? Tentunya pemaknaan seperti ini sangat menyedihkan.

Dalam perspektif feminis sebagaimana perspektif kelompok liberal-sekular lainnya, kedudukan bahasa Arab dalam al-Qur'an selalu dihubungkan untuk memperkuat argumen kesejarahan al-Qur'an dan hegemoni Arab Quraish yang patriarkhal. Tentunya tuduhan seperti ini sangat berlebihan dan kurang ilmiah. Sebab sebagai bahasa yang menjadi media wahyu, bahasa Arab memiliki keutamaan yang tidak dimiliki oleh bahasa lain, terutama kemampuannya dalam menjelaskan kebenaran wahyu secara ilmiah. Unsur-unsur keilmiahan bahasa Arab dapat dijelaskan secara singkat sebagai berikut:

- a. Struktur bahasa Arab senantiasa merujuk pada sistem 'akar kata'.
- b. Struktur pemaknaan (*semantic*) bahasa ini, secara jelas melekat pada kosa katanya (*vocabulary*) dan secara permanen merujuk pada akar katanya.
- c. Kata, makna, *grammar* dan syair dalam bahasa Arab secara *scientific* selalu mengontrol dan memelihara pemaknaan dan penafsiran suatu kalimat, sehingga tidak terjadi pergeseran makna.³⁷

³⁵ Terjemah: "Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk melepaskan nafsu-mu (kepada mereka), bukan kepada wanita, malah kamu ini adalah kaum yang melampaui batas"

³⁶ Terjemah: "Mengapa kamu mendatangi laki-laki untuk (memenuhi) nafsu (mu), bukan (mendatangi) wanita? Sebenarnya kamu adalah kaum yang tidak mengetahui (akibat perbuatanmu)".

³⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: a Framework for an Islamic Philosophy of Education*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999)

Dengan demikian, tuduhan sarjana feminis bahwa bahasa Arab al-Qur'an terpengaruh oleh budaya Arab yang patriarkhal tidak dapat dibuktikan secara argumentatif. Sebab jikalau demikian, kenapa tantangan Allah dalam QS. Al-Isra 88 kepada jin dan manusia agar saling bantu membantu membuat satu surah seperti al-Qur'an belum ada yang dapat melakukannya? Padahal para ahli syair dan pakar bahasa Arab semenjak diturunkannya al-Qur'an tak terhitung jumlahnya. Jikalau benar ia terpengaruh budaya Arab, kenapa orang-orang kafir Quraisy saling melarang antara satu sama lainnya untuk mendengarkan al-Qur'an sebagaimana dikisahkan dalam QS. Al-Fushshilat [41]: 26?³⁸

Ayat ini diturunkan berkenaan dengan al-Tufayl ibn 'Amru al-Dusi, seorang penyair termasyhur di kalangan Arab yang datang ke Mekah untuk menemui Nabi Muhammad SAW. Orang-orang Quraisy Mekah pun mencoba menghalangi beliau dari menemui Nabi SAW, dan berkata kepadanya:

يَا طِفِيلُ، إِنَّكَ قَدِمْتَ بِلَادِنَا، وَهَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بَيْنَ أَظْهُرِنَا قَدْ
أَعْضَلَ بِنَا، وَقَدْ فَرَّقَ جَمَاعَتَنَا، وَشَتَّتْ أَمْرَنَا، وَإِنَّمَا قَوْلُهُ كَالسَّحْرِ يُفَرِّقُ
بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ أَبِيهِ، وَبَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ أَخِيهِ، وَبَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ
زَوْجَتِهِ، وَإِنَّا نَخْشَى عَلَيْكَ وَعَلَى قَوْمِكَ مَا قَدْ دَخَلَ عَلَيْنَا، فَلَا تُكَلِّمْنَهُ
وَلَا تَسْمَعَنَّ مِنْهُ شَيْئًا

“Wahai al-Tufayl, sungguh engkau telah datang ke negeri kami dan orang (yang hendak engkau jumpai) ini telah membuat perkarabesar terhadap kami, dia telah memecah belah kesatuan kami dan melemahkan kekuatan kami. Sungguh kata-katanya seperti sihir yang memisahkan antara anak dengan bapaknya, antara suami dengan istrinya. Kita khawatir seandainya apa yang telah terjadi pada kami

³⁸ Terjemah: Dan orang-orang yang kafir berkata: “Janganlah kamu mendengar dengan sungguh-sungguh akan Al Quran ini dan buatlah hiruk-pikuk terhadapnya, supaya kamu dapat mengalahkan mereka”

*menimpa kamu dan kaummu. Maka janganlah engkau sekali-kali berbicara dan mendengarkan apa-apa darinya”!*³⁹

Al-Tufayl pun menuruti saran kaum Quraisy Mekah, sehingga suatu ketika apabila beliau pergi ke masjid, beliau melihat Rasulullah sedang shalat di sisi Ka’bah. Beliau pun menghampirinya dan mendengar satu potongan ayat suci al-Qur’an. Al-Tufayl sangat terkesima dan berkata pada dirinya:

وَ أَتَىٰ كَلِّ أُمِّي، وَاللَّهِ إِنِّي لَرَجُلٌ لَّيِّبٌ شَاعِرٌ مَا يَخْفَىٰ عَلَيَّ الْحَسَنُ مِنْ
الْقَبِيحِ، فَمَا يَمْنَعُنِي أَنْ أَسْمَعَ مِنْ هَذَا الرَّجُلِ مَا يَقُولُ! فَإِنْ كَانَ الَّذِي
يَأْتِي بِهِ حَسَنًا قَبْلَتَهُ، وَإِنْ كَانَ قَبِيحًا تَرَكْتَهُ

*“Demi Ibuku yang telah mengandungku, demi Allah sungguh aku ini adalah seorang cerdas pandai dan penyair yang sangat memahami perbedaan antara yang baik dan buruk. Lalu kenapa aku dilarang untuk mendengarkan kata-kata orang ini? Jikalau yang datang dari beliau (Nabi)itu adalah kebaikan, aku akan menerimanya, dan jikalau sebaliknya maka akan aku tinggalkan.”*⁴⁰

Kemudian Al-Tufayl menunggu di tempatnya sehingga ketika Rasulullah beranjak pulang, beliau pun mengikuti Nabi sampai ke rumah. Lalu dia menceritakan apa yang dikatakan oleh kaum Quraisy kepadanya. Rasulullah pun membacakan beberapa ayat hingga akhirnya beliau pun masuk Islam.⁴¹

Demikian pula jikalau betul bahasa Arab al-Qur’an terpengaruh oleh budaya Arab, pastilah orang-orang Arab Quraisy seperti Abu Bakar ra. , memahami semua lafaz dalam al-Qur’an. Padahal

³⁹ Abd al-Mulq ibn Hisham ibn Ayyub al-Himyari al-Mu’afiri, *Al-Sirah al-Nabawiyah li Ibn Hisham*, ed. Mustafa al-Saqa, Ibrahim al-Abyari, dan ‘Abd al-Hafiz al-Shalabi, (Kairo: Shirkah Maktabah wa Matba’ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladihi, 1955), I, p. 382.

⁴⁰ *Ibid*, i: p. 383.

⁴¹ *Ibid*, i: p. 383; lihat juga: Muhammad ibn Lutfial-Sabagh, *Lamahat fi ‘Ulum al-Qur’an wa Ittijahat al-Tafsir*, (Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1990), p. 81-82.

kenyataannya beliau tidak paham saat ditanya tentang ayat: “*wa fakihatana wa abba*”. Bahkan beliau menjawab: “Bumi mana yang akan menampungku dan langit mana yang akan menaungiku jikalau aku mengatakan sesuatu dalam Kitabullah yang tidak aku ketahui”.⁴²

E. Kesimpulan

Dekonstruksi bahasa gender yang diwacanakan oleh sarjana feminis Indonesia sebenarnya bermaksud untuk mendapatkan pemahaman yang ramah wanita dalam studi Islam. Al-Qur’an sebagai sumber utama studi Islam, diklaim mengandung unsur bahasa gender yang lebih mengutamakan laki-laki. Bahkan sebagian feminis mempermasalahkan siapa sebenarnya yang membahasa Arabkan al-Qur’an, dan meragukan apakah bahasa Arab mampu mengungkapkan seluruh pesan Allah atau tidak. Namun dari sisi teknis, dekonstruksi bahasa gender tidak dilakukan dengan cara mengganti lafaz al-Qur’an, tetapi dengan cara menafsir ulang lafaz-lafaz yang dicurigai mengandung bias gender melalui pendekatan konteks sejarah. Hal ini karena setiap kosa kata al-Qur’an diyakini terpengaruh oleh latar belakang budaya Arab Jahiliyyah.

Klaim feminis diatas adalah lemah, karena bahasa Arab al-Qur’an berbeda dengan bahasa Arab biasa. Bahkan ia merupakan mu’jizat yang mempunyai peringkat *fasihah* tertinggi. Oleh karena itu, usaha menundukkan wahyu untuk kepentingan jenis kelamin tertentu, dan mempertanyakan kembali hal-hal yang berhubungan dengan keyakinan mendasar terhadap al-Qur’an akan tertolak dengan sendirinya. Sebab hasil dari teori dekonstruksi feminis ini hanya menjadikan lafaz al-Qur’an senantiasa permisif untuk disusupi oleh pelbagai dugaan dan penafsiran yang liar. Dalam pada itu, sebagai bahasa wahyu, struktur bahasa Arab senantiasa merujuk kepada sistem ‘akar kata’, dan dikawal oleh *grammar* dan syair sehingga secara *scientific* akan menolak pelbagai penafsiran yang menyimpang. Dengan demikian klaim feminis tentang bias gender

⁴² *ibid*, p. 74.

dalam bahasa Arab al-Qur'an pada hakikatnya adalah memungkiri mukjizat kebahasaan al-Qur'an, dan sekedar melanjutkan ide feminis Barat ke dalam studi Islam. Padahal ide tentang dekonstruksi bahasa gender ini telah ditolak oleh sebagian feminis Barat, karena dianggap terlalu mengagungkan patriarkhi, dan berlebihan dalam menempatkan laki-laki sebagai pencipta bahasa.

F. Daftar Pustaka

Buku

- al-Mu'afiri, 'Abd al-Mulk ibn Hisham ibn Ayyub al-Himyari, *Al-Sirah al-Nabawiyah li Ibn Hisham*, ed. Mustafa al-Saqa, Ibrahim al-Abyari, dan 'Abd al-Hafiz al-Shalabi, (Qahirah: Shirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-BabI al-Halabi wa Auladihi, 1955)
- al-Nasa'i, Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb ibn 'Ali, *al-Mujtaba min al-Sunan (al-Sunan al-Sughra li l-Nasa'i)*, ed. 'Abdu l-Fattah Abu Ghadah, (Halab: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyyah, 1986)
- al-Masri, Abu l-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukrim ibn Mandzur al-Ifriqi, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Sadir, 2005), cet. V.
- Sorensen, Charlotte Krolokke dan Ann Scott, *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance*, (California: SAGE Publications, 2006)
- 'Abd al-'Azim, al-Zurqani, Muhammad, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulumi l-Qur'an*, (Qahirah: Mathba'ah 'Isa al-BabI al-Halabi wa Shurakah, t. th)
- al-Sabagh, Muhammad ibn Lutfi, *Lamahat fi 'Ulum al-Qur'an wa Ittijahat al-Tafsir*, (Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1990)
- al-Ifriqi, Muhammad ibn Mukarram ibn Mandzur al-Anshari, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar Sadir, t. th)
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Ismail, Nurjannah, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta, LKiS, 2003).

Dzuhayatin, Siti Ruhaini, et. al. , *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002).

al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *The Concept of Education in Islam: a Framework for an Islamic Philosophy of Education*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999).

Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 1999).

Jurnal

Qibtiyyah, Alimatul, (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), temubual dengan penulis pertama, 28 April 2014

Mukminatien, Nur, "Hubungan Antara Bahasa dan Gender serta Implikasinya dalam Pembelajaran Writing", Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Teaching English as a Foreign Language Fakultas Sastra, Universitas Negeri Malang, (6 Mei 2010), Kementerian Pendidikan Nasional, Universitas Negeri Malang.

Meyerowitz, Joanne, "A History of Gender", *The American Historical Review* 113, No. 5, The University of Chicago Press, (December 2008)

Internet

Abu Muslim al-'Arabi, "Hal kalimatu l-rijal tashmalu l-dhukur wa l-inath fi hadha l-maudhu'?", dicapai 2 Ogos 2012, <http://www.aahlalhddeeth.com/vb/showthread.php?p=2060016>

Saidatul Nornis Hj. Mahali, "Bahasa Gender", laman sesawang Bahasa dan Komunikasi, dicapai 3/02/2012, <http://www.scribd.com/8901090/d/19418279-Bahasa-Gender>.