

WAJAH MASKULIN TAFSIR AL-QUR'AN: Studi Intertekstualitas Ayat-ayat Kesetaraan Gender

Ahmad Atabik

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kudus,
Jawa Tengah, Indonesia
atabik@gmail.com

ABSTRAK

al-Qur'an yang diwahyukan dalam bahasa Arab tidak dapat dilepaskan dari visi gender dalam bahasa Arab. Artikel ini membahas pada aspek-aspek isu-isu gender yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran, yang memberikan bias gender, baik secara tekstual maupun kontekstual. Melalui metode kualitatif, penelitian ini menemukan bias gender bahasa Arab dalam Al-Qur'an. Bias gender ini juga mempengaruhi penafsiran. Ini membutuhkan pemahaman yang mendalam dan sangat sistematis, dengan menggunakan metodologi penafsiran yang tepat sebagai penafsiran Al-Qur'an

Kata kunci: Maskulin, Kajian Gender, Tafsir Al-Qur'an.

ABSTRACT

In this simple article, the researcher will be more oriented on those aspects of gender issues contained in the verses of the Koran, which provides gender bias, both in textual and contextual. Through qualitative method, this research will find the gender bias in the Arabic language in the Qur'an. It is because the Qur'an, religious texts (text) has chosen the Arabic language in which aspects of

gender bias in the Arabic language (as language choice in the Lord Mediation), also affect the interpretation. This requires an understanding of a very systematic and in-depth by using the proper interpretation methodology as the interpretation of the Qur'an

Keywords: *Masculine, Gender Studies, interpretation of al-Qur'an.*

A. Pendahuluan

Dalam sebuah realitas, bahkan hingga saat ini, perempuan masih diposisikan sebagai warga kelas dua (*the second people*). Hal itu terlihat pada aturan, kebiasaan, budaya dan penafsiran agama, yang mengarah pada pengekangan dan perampasan hak-hak perempuan. Dalam masyarakat Islam misalnya, ada anggapan suara perempuan adalah aurat. Dengan pemahaman ini, akses perempuan untuk mengaktualisasikan dirinya di ranah publik, terhalangi.

Ada adagium yang sering terdengar dan terucapkan dahulu bahkan hingga sekarang tidak hanya di telinga dan di mulut laki-laki namun juga perempuan. “perempuan lebih lemah, lebih rendah daripada laki-laki dan atau tidak sederajat”. Perempuan telah terbataskan secara kodrati karena fungsi-fungsi yang berhubungan dengan biologisnya, sebaliknya laki-laki tidak terbataskan. Laki-laki lebih unggul dengan sifat yang dimilikinya, seperti kepemimpinan, pengemban dan bahkan berpotensi besar dalam melaksanakan tugas-tugas yang tidak dapat dikerjakan perempuan.

Adagium tersebut menurut penulis adalah bentuk “ke-ego-an” meminjam istilah Asghar Ali Engineer yang memang secara historis-kultural telah membudaya hampir ke dalam seluruh lapisan dan belahan budaya di dunia. Termasuk dunia Arab tempat di mana al-Qur'an diturunkan, juga tidak ketinggalan dalam budaya yang satu ini. Bahkan pada masa pra-Islam perempuan tidak lebih berharga daripada ternak mereka. Setiap kelahiran anak perempuan, mayoritas

masyarakat Arab lebih cenderung membunuhnya daripada membiarkan hidup, apalagi untuk memberi kedudukan yang istimewa atau paling tidak menghargainya. Selain itu, jika dilihat dari aspek perkembangan linguistik, maka akan ditemukan salah satunya adalah bahwa dalam struktur bahasa Arab bentuk laki-laki (*muzakkar*) terunggulkan daripada bentuk perempuan (*muannath*). Maka bisa dikatidakan, tidak kata dalam struktur bahasa Arab yang bersifat netral dalam hal ini.

Oleh sebab itulah, al-Qur'an yang berbahasa Arab, tentu memerlukan analisa (*tahlil*) dan pandangan baru tentangnya. Dan oleh karena al-Qur'an, *naş* (teks) *ilāhiyah* telah memilih bahasa Arab sebagai mediasi transformasi pesan Tuhan kepada manusia, maka dari itu, sebagai konsekuensinya ia harus mengatasi berbagai kendala alamiah dari bahasa komunikasi manusia tersebut.

B. Pembahasan

1. Bias Gender dalam Struktur Masyarakat Arab Pra dan Awal Islam

Permasalahan gender dalam Islam sudah lama diperbincangkan, bahkan seumur Islam itu sendiri. Nampak ada pergeseran status perempuan setelah Islam datang dengan ajaran al-Qur'annya. Islam datang dengan membawa perubahan dalam segala aspek kehidupan orang Arab pada waktu itu. Di antaranya, ada beberapa aspek kehidupan yang mencerminkan status perempuan dalam masyarakat dalam Islam, yang sebelumnya dalam masyarakat Jahiliyah, adalah tidak mungkin perempuan memilikinya, hal ini bisa dilihat dari perubahan status perempuan dalam masyarakat yang lebih memberi kebebasan dan keluasan ialah:

a. Perkawinan

Islam dengan Syari'ahnya memandang bahwa perkawinan yang sah, sangatlah sesuai dengan sistem-sistem sosio-kultural yang sudah berlaku di seluruh timur tengah. Di Arabia, perkawinan bercorak patriarki, patrilineal dan poligami. Islam hanya secara selektif membolehkan adat-istiadat yang berlaku di kalangan sebagian masyarakat kesukuan Arab sambil menolak yang lain. Yang sangat penting bagi pranata sosial yang ingin dibangun oleh Islam adalah diberikannya paternitas dan pemberian hak-hak kepemilikan kepada laki-laki atas seksualitas perempuan secara manusiawi. Berbagai adat-istiadat yang sesuai, seperti poligami dipungut, sementara berbagai adat istiadat yang tidak sesuai diharamkan.

Melalui perubahan-perubahan ini Islam secara mendasar merumuskan ulang hubungan seksualitas dan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan. Konseptualisasi ulang tentang perkawinan yang disiratkan oleh hukum Islam, bisa adil dipandang secara kritis, atas berbagai perubahan posisi dan peran perempuan dalam keluarga. Al-Qur'an sebenarnya enggan dengan poligami, hal ini bisa dilihat dengan menetapkan syarat keharusan adil yang berat, dan inti utama dari perkawinan adalah monogami (Enginner, 2003: 111-115).

b. Politik

Seorang Istri Nabi yang sudah matang secara psikologis, Ummu Salamah, pernah bertanya kepada Nabi, pertanyaan yang cukup kritis, mengapa hanya laki-laki yang disebutkan dalam al-Qur'an sedangkan perempuan tidak, maka turunlah surat Al-Aḥzāb (33): 35. suatu jawaban yang terdengar oleh Ummu Salamah (juga perempuan Arab pada umumnya) waktu sangat

revolusioner, jawaban yang menempatkan perempuan sejajar dengan laki-laki sekaligus yang akan merontokkan arogansi laki-laki Arab atas perempuan Arab (Mernissi, 1997: 150). Dalam hal ini perempuan mempunyai hak dan kewajiban yang sama di depan Allah, dengan kata lain perempuan mempunyai daya tawar (*bargaining position*) yang sama kuatnya dengan laki-laki dan tentu saja secara politis ini sangat menguntungkan bagi perempuan.

Dengan status yang baru dalam Islam keterlibatan perempuan dalam dunia politik memang tidak bisa diremehkan, walaupun tugas mereka masih banyak berkuat di ruang domestik, Nabi sering menerima keberatan-keberatan perempuan yang terlalu memperhatikan laki-laki dan mengabaikan perempuan, seperti kurangnya waktu pengajaran agama untuk mereka, sehingga mereka meminta waktu khusus dan Nabi mengabulkannya. Contoh lainnya Umar pernah menerima kritikan dari perempuan yang membatasi jumlah mahar bagi perempuan dan Umar mengakui kesalahannya, Ali pernah menerima keluhan ketidakadilan poligami dan mereka meminta kebolehan poliandri, jawaban Ali waktu itu diplomatis para perempuan diminta membawa air satu gelas dan semua air ditumpahkan ke dalam bejana dan menyuruh para perempuan untuk mengambilnya lagi, maka mereka pun mengerti.

Keterlibatan perempuan dalam politik praktis juga cukup aktif dan tidak bisa diremehkan. A'isyah seorang perempuan berani menuntut kekhalifahan dari Ali dan memilih politik praktis, ia turun ke medan perang memimpin pasukan secara langsung, ia sendiri meniki unta maka perang tersebut disebut Perang Jamal (Bakhsh, 1920: 51-52), bahkan kaum Khawarij

melembagakan bagi jihad perempuan (dalam arti perang) sebagai bagian dari kewajiban agama, suatu hal yang kontras dalam pemikiran Sunni, ada sejumlah perempuan dari kaum Khawarij yang terkenal karena keberanian mereka dalam pertempuran.

c. Agama

Secara umum, bukti tentang perempuan dalam masyarakat muslim kurun awal secara khas mereka berpartisipasi dalam dan diharapkan berkiprah dalam berbagai aktivitas yang menyibukkan termasuk agama. Perempuan-perempuan dalam kurun waktu awal datang ke mesjid, berperan dalam ibadah-ibadah keagamaan pada hari-hari besar, dan mendengarkan ceramah-ceramah Muhammad. Mereka bukanlah pengikut yang pasif dan penurut melainkan mitra bicara yang aktif dalam bidang keimanan dan juga dalam masalah-masalah lainnya (Wadud, 200: 135).

Riwayat-riwayat hadis memperlihatkan perempuan-perempuan bertindak dan berbicara yang menunjukkan bahwa mereka berhak berpartisipasi dalam kehidupan pemikiran dan praktek keagamaan, mengomentari secara jujur topik apapun. Bahkan terhadap al-Qur'an, dan berbuat demikian dengan harapan bahwa pandangan-pandangan mereka didengar. Muhammad juga menerima hak perempuan untuk berbicara dan segera menjawab komentar-komentar mereka, misalnya dilaporkan perempuan mengadu suatu ketika bahwa kaum laki-laki mengungguli mereka dalam pelajaran agama karena mereka sibuk mengerjakan tugas-tugas rumah tangga dan meminta Muhammad untuk memberikan waktu tambahan untuk mengajar mereka agar bisa menyamai kaum laki-laki, Muhammadpun mengabulkan permintaan mereka.

d. Ideologi Patriarkhi

Tatanan yang sudah mapan di semenanjung Arabia pada masa awal Islam ialah ideologi patriarkhi: suatu budaya yang dibangun atas struktur dominasi dan sub ordianasi yang menuntut hirarki. Inilah suatu kultur yang mempunyai bias andosentris, di mana laki-laki dan pandangan laki-laki dianggap sebagai norma. Salah satu dampak paling nyata dalam kehidupan sosial dari ideologi patriarkhi Arab menurut Riffat Hassan ialah ditafsirkannya teks keagamaan secara *masculine oriented* yang menyebabkan banyak hak perempuan terpotong, salah satu yang paling nyata ialah lumpuhnya kehidupan intelektual dikalangan perempuan muslim di masa selanjutnya sehingga otomatis perempuan menjadi lumpuh secara sosial (Hassan, 2000: 46).

Prinsip ini secara esensial telah digantikan oleh al-Qur'an menjadi keluarga patriarkhi walaupun masih mempertahankan bentuknya yaitu bahwa semua anggota keluarga sama derajatnya, namun bapak masih menjadi pemimpin keluarga. Setiap individu di perlakukan dengan penuh rasa kemanusiaan termasuk hak-hak perempuan yang semula terabaikan seperti hak waris, hak property dan hak untuk mendapatkan perlakuan yang adil terutama sekali dalam pernikahan dan perceraan yang sangat protektif terhadap perempuan (Lapidus, 1999: 44). Inilah awal kebebasan baru bagi umat Islam baik laki-laki maupun perempuan.

Implikasi konteks ideologi patriarkhi ini harus dipahami dalam kaitannya dengan berbagai prinsip al-Qur'an yang lebih agung dan tujuan akhirnya yakni terciptanya hubungan yang harmonis dan wajar dalam masyarakat. Tujuan akhir al-Qur'an inilah yang mengungkapkan semangatnya yang sejati yakni menolak secara harfiah dari sebagian ayat al-Qur'an.

e. Redefenisi otoritas laki-laki

Walaupun dasar pembahasan al-Qur'an tentang masyarakat mengkhususkan pada sistem yang ada, namun juga memberikan prinsip umum yang menghasilkan solusi bagi problem sosial dalam konteks lain. Mengenai otoritas, maka yang berlaku adalah sistem patriarki. Prinsip umum kepemimpinan dalam al-Qur'an adalah sama dengan aturan untuk melaksanakan tugas, artinya tugas harus dilaksanakan oleh orang yang paling cocok. Orang tersebut adalah orang yang cocok berdasarkan kualifikasi yang dibutuhkan untuk menunaikan tugas tersebut: biologis, psikologis, pendidikan, keuangan, pengalaman dll. Prinsip ini berjalan dalam banyak tatanan sosial yang kompleks: keluarga, masyarakat pada umumnya dan kepemimpinan.

Sistem kepemimpinan dalam masyarakat Arab adalah sistem patriarki, yaitu laki-laki mempunyai otoritas dalam memimpin yang penuh dalam suatu masyarakat. Hal ini menjadikan laki-laki Arab mempunyai kedudukan yang istimewa dalam masyarakat dan mempunyai akses social dan politik yang besar dalam menentukan kebijakan sosial politik. Memang al-Qur'an mengakui keunggulan laki-laki dalam kekuatan fisik dan mempunyai bakat alami dalam memimpin. Tetapi hal itu tidaklah menjadi bukti bagi kelemahan perempuan dalam memimpin.

Sebenarnya al-Qur'an tidaklah melarang perempuan untuk memimpin, bahkan al-Qur'an memberikan contoh yang baik tentang kepemimpinan perempuan. Hal ini membuktikan bahwa perempuan juga mempunyai kemampuan dalam memimpin, sekaligus menepis larangan bahwa perempuan tidak

boleh memimpin yang sebelumnya dalam budaya patriarki pra Islam adalah sesuatu yang mustahil.

f. Pelaku ekonomi partner laki-laki

Pelaku ekonomi partner laki-laki yang dimaksud di sini ialah bahwa perempuan mempunyai kemampuan dalam aktivitas ekonomi seperti halnya laki-laki seperti dalam hal kepemilikan, hibah, jual-beli dll. Islam mengakui persamaan hak dalam mencari nafkah seperti halnya laki-laki, hal ini ditandai dengan kepemilikan kebebasan perempuan dalam membelanjakan harta, salah satu dasar yang dapat dikemukakan ialah surat *an-Nisā'* : 32. Implikasi dari ayat tersebut adalah pengakuan hak dalam beberapa bidang ekonomi yaitu:

Pertama hak kepemilikan dalam masalah waris yang pada masa jahiliyah tidak pernah terjadi. Perempuan mendapat bagian waris dari ayah, saudara, anak, suami, dan kerabat lainnya.

Kedua mahar (maskawin) yang pada masa jahiliyah perempuan tidak dapat mendapat hak maskawin menjadi hak ayahnya, saudaranya atau wali lainnya. Islam menetapkan mahar sepenuhnya adalah hak perempuan, bukan hak suami, ayah atau walinya. Perempuan tersebut mempunyai kewenangan sepenuhnya untuk mempergunakan mahar tersebut. Dan suami apabila akan mempergunakan mahar tersebut harus minta izin pada istrinya (Salih, 2001: 48). Ini adalah pengakuan atas paternitas perempuan dalam kehidupan ekonomi walaupun masih dalam bentuk dan cara yang sederhana, dalam tahap selanjutnya ini tidak menutup kemungkinan dan memang menjadi suatu keharusan paternitas pelaku ekonomi, situasi ini sebenarnya bukan hal baru bagi budaya Arab tapi ini perlu semacam legalitas dalam teks keagamaan.

2. Superioritas Maskulin (*Mudzakkar*) Atas Fiminin (*Muannath*) Dalam Tata Bahasa Arab

Dalam perspektif tata bahasa Arab, perbedaan antara perempuan atau feminin (*muannath*) dan laki-laki atau maskulin (*mudzakkar*) sangat eksplisit, dan nampak terlihat dalam banyak hal. Perbedaan ini sebenarnya tidak otomatis berarti bahwa satu lebih rendah daripada yang lain. Dalam struktur bahasa Arab misalkan, membedakan laki-laki dan perempuan dalam semua jenis suku kata, kata benda (*isim*), kata kerja (*fi'il*) maupun kata sifat, hal ini dapat diinterpretasikan sebagai isyarat betapa tingginya kesadaran gender dalam struktur bahasa Arab.

Akan tetapi, di sisi lain para ulama linguistik Arab, mengklaim bahwa pada dasarnya semua suku kata adalah laki-laki (*mudzakkar*) meskipun kadang bermakna perempuan (*muannath*), kecuali yang dapat membuktikan dirinya bahwa dia adalah perempuan (*muannath*). Dari klaim ini maka lahirlah suatu kaidah dominasi kelaki-lakian (*dzukurah*), eksistensi tersebut pertama (*muannath*) haruslah melebur ke dalam yang tersebut kedua (*mudzakkar*).

Sisi lain dari tersisihnya perempuan dalam struktur tata bahasa Arab adalah jika yang menjadi *khiṭāb* adalah laki-laki dan perempuan maka bentuk maskulinlah yang menjadi pilihan penggunaan. Sebagai contoh, perintah kewajiban shalat “*aqīmu al-ṣalāh*” tidak perlu “*aqimna al-ṣalāh*”. Namun konsep gramatikal seperti ini tidak dapat berlaku sebaliknya, sebagai contoh “*wa qarna fī buyūṭikumna*” (Q.S. al-Ahzab: 33) (Dzuhayatin, dkk, 2002: 118).

Selain itu, *damir mutṭaṣil* atau *munfaṣil*, dapat juga memunculkan bias *gender* dalam memahami al-Qur'an, seperti *dhamir ha* dalam Q.S. al-Nisa'; 1. Jumhur ulama mengembalikan *dhamir ha* pada kata *nafs wāḥidah* (Adam) sementara Abu Muslim al-Ashfahān mengembalikannya pada

kata *nafs* (jenis), pada tafsir pertama memungkinkan tendensi perempuan sebagai makhluk kedua setelah Adam (laki-laki) dan tercipta dengan keterikatan pada adam. Sementara pada tafsir kedua bertendensi perempuan sebagai mitra bukan makhluk kedua, sebab ia diciptakan berasal dari jenis yang sama dan bukan karena adanya berasal dari Adam.

Dalam *mufrodat* bahasa Arab, suku kata *an-nās*, misalnya secara harfiah suku kata yang berarti manusi yang mencakup bukan hanya laki-laki tetapi juga perempuan, dalam struktur bahasa Arab diperlakukan sebagai laki-laki (*mudzakkar*). Juga ungkapan-ungkapan lain yang perempuan dipahami sebagai satu entitas dengan laki-laki, maka yang dipahami adalah simbol kelaki-lakian (Mas'udi, 1996: 45). Misalnya untuk kata ganti orang ketiga *jama'*; bagi perempuan *hunna*, sementara untuk laki-laki *hum*, atau kata ganti jamak orang kedua, baik perempuan *kunna*, bagi laki-laki *kum*, akan tetapi dalam struktur bahasa Arab apabila dikehendaki menyebut kata ganti jamak bagi laki-laki dan perempuan, dipakailah *kum*, atau *hum*, yang pada dasarnya menunjuk laki-laki (*mudzakkar*).

Superioritas laki-laki atas perempuan ini secara simbolik memuncak pada kelaki-lakian (*dzukūrah*) nama-nama suci (*Ism al-Jalālah*) untuk Tuhan, misalnya, *ar-Rahmān*, *al-Mālik*, *al-Wahhāb*, *ar-Razzāq* dan lain sebagainya. Jibril sebagai makhluk ruhani yang paling dekat dengan Tuhan, meskipun sebagai kata jenis diperlakukan seperti perempuan, tetapi secara individual nama-nama mereka pada prakteknya digunakan untuk nama laki-laki Jibril, Mikail, Malik, dan lain sebagainya. Juga nama-nama Nabi dan Rasul Allah, semuanya adalah laki-laki.

Al-Qur'an pun yang berbahasa Arab itu, juga terdiri dari tanda-tanda (ayat). Setiap kehadiran sebuah tanda (*signifiant*) selalu mengasumsikan adanya obyek yang ditandai (*signifie*). Karena itu dalam memahami bahasa al-Qur'an, di

samping harus memahami kaidah-kaidah tata bahasa, juga mengandaikan kondisi psikologis (wacana) termasuk juga kondisi sosio-historis dari ayat tersebut.

Sekedar contoh, dari segi jenis nama Tuhan masuk kategori “laki-laki”. Atribusi maskulin ini diperkuat lagi karena Rasul-Nya, Muhammad, adalah laki-laki di samping posisi perempuan waktu itu dalam banyak hal memang terbelakang, sehingga wacana ketuhanan dan keislaman mengesankan sangat memihak pada sifat dan kepentingan kaum laki-laki (Hidayat, 1996: 14).

3. Argumentasi Kritis Atas Teks-Teks Gender Al-Qur’an

a. Seputar Persepsi Tentang Teks (*Nash*) al-Qur’an

Ada banyak cara berkomunikasi yang dapat dilakukan oleh siapa pun dia untuk menyampaikan ide dan pikirannya kepada lawan komunikasi, baik secara *oral* (ungkapan lisan), *text* (tulisan) atau pun *sign* (isyarat). Dan al-Qur’an dalam proses pewahyuannya kepada Nabi Muhammad saw. menggunakan ketiga-tiga cara ini. Namun yang sampai pada umat Islam mengalami perkembangan perjalanan sejarah yang panjang, dari yang hanya dalam praktek *oral* dan *textual* pada priode awal Islam ke satu bentuk praktek *textual*.

Dalam kedua cara tersebutlah tentunya dapat dipastikan bahwa al-Qur’an telah menjelma dari bahasa Tuhan ke dalam bahasa manusia bahasa Arab yang tentunya secara linguistik ia (al-Qur’an) akan mengenal keterikatan pada struktur kalimat, paragraf, tanda baca, kosa kata bahasa Arab. Termasuk juga reduksi, distorsi dan pengembangan, baik oleh struktur bahasa itu sendiri maupu struktur budaya dan subjektifitas pembaca. Karena itu penulis kira tidaklah bertentangan jika dikatidakan bahwa al-Qur’an adalah wahyu Tuhan yang diturunkan dengan teks Muhammad, karena Tuhan telah memilih kamunikasi semacam ini sebagai media transformasi

firman-Nya. Tuhan menyapa manusia dengan bahasa manusia itu sendiri (Wadud, 2001: 40).

Karena itu dalam mengkaji al-Qur'an, Naṣr Ḥamid Abū Zayd memperkenalkan istilah *Kritisisme Terhadap Teks*, yakni menggugat status ontologis dari pemahaman terhadap teks al-Qur'an, yang tentu saja secara definisi linguistik merupakan teks yang setara dengan teks-teks lainnya. Namun perlu digaris bawahi, setiap muslim sepakat bahwa inspirasi wahyu Tuhan bersifat *ilahiah*, dan itulah yang menjadikannya suci (sakral) (Lathief, 2003: 87).

Kritisisme yang dimaksud Abu Zayd adalah memahami teks dengan melihat berbagai kemungkinannya sebagaimana tujuan teks itu sendiri. Memahami teks tidak sekedar memahami makna atau pun konsep itu sendiri, tetapi juga mencakup wilayah pembongkaran persepsi dari sebuah pengetahuan yang telah mapan. Bisa juga berupa upaya penguatan distorsi terhadap teks lebih-lebih pada aspek metodologis dan bahkan ketimpangan yang terjadi ketika proses interpretasi berlangsung. Oleh sebab itu yang sangat menonjol dari aspek kajian ini adalah membongkar pembacaan repetitif, yang tertutup, dan sangat bias ideologis, dengan menitikberatkan pembacaan yang membangun kesadaran ilmiah, dengan tanpa menginkari aspek spirit dan inspirasi dari sebuah teks kitab suci. Inilah yang kemudian mengilhami penulis untuk melihat beberapa kajian teks tematik al-Qur'an terdahulu, khususnya tema *gender*, yang membawa pada pemahaman *stereotype* "pengagungan aspek maskulin pada ayat-ayat *gender*".

b. Bias Gender Dalam Interpretasi Teks

Apapun teks yang menjadi objek kajian pemahaman, al-Qur'an atau teks lainnya, yang serupa sebagai kitab suci agama ataupun bukan, namun dalam proses analisisnya akan senantiasa terpaut pada beberapa pertanyaan filosofis sebagai pijakan kajian. Seperti darimana teks itu diperoleh?, bagaimana autentisitas dan orisinalitas teks?, apa bahasa asli

teks?. Jika ia diterjemahkan; siapa yang menterjemahkannya?, terjemahan yang dilakukan dari bahasa asli atau bahasa lain?, bagaimana jarak waktu antara teks asli dan terjemahan?, atas perintah atau seponsor siapa terjemahan itu dilakukan?.

Dalam menganalisis sebuah teks ada banyak teori yang dapat dipergunakan, antara lain sintidaksis, semantik dan hermeneutik. Ketiga-tiga teori tersebut penulis gunakan secara bersamaan karena melihat pentingnya dalam mengkaji teks kitab suci yang kompleks ini. Semantik, penulis gunakan untuk menganalisa makna struktural-gramatikal dari sebuah teks, dan teori semantik dipergunakan untuk menganalisa makna internal dan eksternal dari sebuah kata atau kalimat dalam teks, sementara teori hermeneutik dipergunakan untuk melihat sisi lain makna yang lebih jauh dan umum yang terdapat di dalam dan di luar teks, baik itu aspek sosio-historis teks maupun objek yang direspon oleh teks. Pada teori pertama dan kedua diharapkan dapat menguak aspek-aspek kebahasaan teks, sementara pada teori hermeneutik diharapkan dapat mengungkap lebih aspek tersembunyi dari makna teks yang menjadikan teks dapat terlepas dari bisa *gender*.

Setiap muslim yakin bahkan diharuskan untuk yakin bahwa al-Qur'an adalah firman Tuhan. Namun meskipun ada keharusan tersebut, tidak menjadikan itu sebagai jaminan bahwa al-Qur'an benar-benar seratus persen menggambarkan ide dan pikiran yang sepenuhnya ingin disampaikan oleh Tuhan. Bagaimanapun Maha Cerdasnya Tuhan, namun tetap saja Ia tidak dapat mentransformasi secara utuh seluruh ide dan pikirannya tersebut kepada manusia. Ini bukan karena atau menunjukkan letidak lemahnya Tuhan, tetapi adalah keterbatasan bahasa yang dijadikan oleh Tuhan sebagai mediasi transformasi, sementara bahasa Tuhan Maha Tidak Terbatas, jadi bagaimana mungkin yang terbatas dapat secara utuh menampung yang tidak terbatas.

Sebagai contoh, budaya patriarki dalam kultur dan struktur bahasa Arab bahasa yang digunakan al-Qur'an (firman Tuhan) adalah *khiṭāb* (perintah dan larangan) menggunakan bentuk *muzakkar*. Dalam struktur bahasa Arab penggunaan bentuk *muzakkar* tidak hanya mengandung pengertian laki-laki secara seksual namun juga *muannath* perempuan secara seksual, maka jika yang dimaksud dalam *khiṭāb* tersebut adalah kedua-duanya cukuplah dengan menggunakan bentuk *muzakkar* karena secara otomatis perempuan termasuk di dalamnya. Dengan demikian, karena al-Qur'an menggunakan bahasa dengan budaya patriarki ini, tentunya al-Qur'an juga secara kebetulan ataupun tidak juga mempresentasikan budaya patriarki. Maka dari itu, tidak heran jika kemudian teks al-Qur'an menjadi bias gender.

Ada terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menurut pilahan sederhana berdasarkan analisis dan kajian sederhana dengan cara melacak beberapa ayat al-Qur'an yang bertendensi pada sebuah kajian tentang perempuan, namun penulis akui pula dalam pengacakan ini penulis memanfaatkan Program *Mawsu'ah* dan *Kutub al-Tis'ah* komputer. Dari sini, ditemukan bahwa selain pada surat al-Nisā dan surat al-Ṭalāq yang banyak berbicara tentang isu tersebut namun dapat juga secara terpisah ditemukan pada beberapa ayat lainnya dalam surah-surah seperti;

- a. al-Baqarah; 221-223 (antara lain berbicara seputar pernikahan dengan perempuan musyrik dan haid) dan 226-242 (antara lain berbicara seputar perilaku jahiliyah terhadap perempuan, *talaq* (perceraian), interaksi suami-istri, *khithbah* (pinangan), dan janda),
- b. al- Māidah; 5 (antara lain berbicara seputar pernikahan dengan perempuan *ahl al-Kitab*),
- c. al-Nūr; 31-33 (antara lain berbicara seputar penjagaan kehormatan perempuan dan pemakaian perhiasan bagi perempuan),

- d. al-Aḥzāb; 30-59 (antara lain berbicara seputar solusi dari persoalan rumah tangga dengan menjadikan istri-istri Rasul saw. sebagai teladan),
- e. al-Mujādalah; 1-4 (antara lain berbicara seputar *zihar*),
- f. al-Mumtaḥanah; 10-12 (antara lain berbicara seputar hak-hak yang sama antara laki-laki dan perempuan), dan
- g. al-Taḥrīm; 1-5 dan 10-12 (antara lain berbicara seputar hal-hal yang berlaku pada istri-istri Rasul termasuk juga dalam hal ini bagi istri setiap muslim dan seputar beban kewajiban dan tanggung jawab yang harus dipikul oleh perempuan sendiri).

Secara lebih spesifik, ada 5 (lima) aspek yang dapat dijadikan acuan analisis untuk mengungkap ayat-ayat al-Qur'an yang bertendensi memungkinkan munculnya bias gender dalam penafsiran al-Qur'an. Adapun 5 (lima) aspek tersebut adalah bias dalam kosa kata, bias dalam struktur bahasa, bias dalam kamus bahasa Arab, bias dalam metode tafsir dan bias dalam reduksi makna.

c. Bias Dalam Kosa Kata

Untuk melihat secara lebih jelas tentang hal yang satu ini, kita dapat mengambil contoh kata *al-rajul* dan *al-rijāl* terkadang diartikan secara universal, baik laki-laki maupun perempuan (Q.S. al-Taubah: 108), Nabi dan Rasul (Q.S. al-Anbiyā: 7), tokoh masyarakat (Q.S. Yāsīn: 20), dan diartikan hanya sebagai laki-laki (Q.S. al-Baqarah: 228). Berbeda dengan kata *imar'ah* dan *nisā*, pengertian dua kata ini terbatas pada arti perempuan secara seksual (Q.S. al-Nisa: 32) dan istri-istri (Q.S. al-Baqarah: 222) (Nasution, 2002: 53).

Selain itu adalah *quru'* yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah; 228, Imam Syafi'i mengartikannya

sebagai suci/bersih sementara Imam Abu Hanifah mengartikannya sebagai kotor (menstruasi). Perbedaan ini akan berimbas pada masa *iddah* (tunggu), pada argumentasi pertama menjadikan masa tunggu yang lebih lama daripada yang kedua, karena masa sucinya perempuan pada umumnya lebih panjang daripada masa menstruasinya yang umumnya hanya berkisar antara 5-8 hari.

d. Bias Dalam Struktur Tata Bahasa

Sebagaimana juga sekilas yang telah penulis angkat di atas tentang struktur tata bahasa Arab, jika yang menjadi *khitāb* adalah laki-laki dan perempuan maka bentuk maskulinlah yang menjadi pilihan penggunaan. Sebagai contoh, perintah kewajiban shalat “*aqīmū al-shalah*” tidak perlu “*aqimna al-ṣālah*”. Namun konsep gramatikal seperti ini tidak dapat berlaku sebaliknya, sebagai contoh “*wa qarna fi buyutikunna*” (Q.S. al-Ahzab: 33) (Dzuhayatin, dkk., 2002: 118).

Selain itu, *dhamīr muttasil* atau *munfaṣil*, dapat juga memunculkan bias *gender* dalam memahami al-Qur'an, seperti *dhamir ha* dalam Q.S. al-Nisa'; 1. Juhur ulama mengembalikan *dhamir hā* pada kata *nafs wāḥidah* (Adam) sementara Abu Muslim al-Ashfahaṅ mengembalikannya pada kata *nafs* (jenis), pada tafsir pertama memungkinkan tendensi perempuan sebagai makhluk kedua setelah Adam (laki-laki) dan tercipta dengan keterikatan pada Adam. Sementara pada tafsir kedua bertendensi perempuan sebagai mitra bukan makhluk kedua, sebab ia diciptakan berasal dari jenis yang sama dan bukan karena adanya berasal dari Adam.

Begitu pula pada *dhamir munfaṣil* yang memungkinkan adanya kesan bias *gender* dalam teks al-Qur'an. Sebenarnya itu bukanlah berarti adanya

keberpihakan Tuhan kepada laki-laki, atau mengidealkan diri-Nya sebagai laki-laki—sebagaimana yang terdapat dalam teks al-Qur'an "*qul huwa Allah ahad*", kata *huwa* adalah kata ganti maskulin, tidak pernah menggunakan kata ganti feminim *hiya*—tetapi itulah struktur bahasa Arab yang dipakai sebagai bahasa al-Qur'an, yang hanya hanya memiliki dua alternatif dalam gramatikalnya. Jika bukan maskulin maka femininlah ia dan sebaliknya.

e. **Bias dalam Kamus Bahasa Arab**

Banyak sekali pengertian yang terdapat dalam kamus-kamus besar referensi Arab atau bukan yang bias *gender*. Sebagai contoh, kamus *lisan al-'Arab*, menurut Nasaruddin Umar, kata "*al-rijāl, imām* dan *khalifah*" tidak memiliki bentuk *muannaṭ*. Bahkan pada kata *khalifah* yang boleh jadi berkonotasi *muannaṭs* dengan akhiran *ta' marbutah*, hanya diperuntukkan untuk laki-laki, *lā yakūnu illa li al-muzakkar*.

Perhatikan secara seksama kata *al-rijāl* dalam Q.S. al-Nisā: 34, jika kata tersebut diinterpretasikan dengan makna maskulin (laki-laki secara seksual) bentuk interpretasi seperti ini masih banyak terdapat dalam karya tafsir terdahulu maupun sekarang tentu menjadikan pesan al-Qur'an tersebut bias *gender*, hanya laki-laki saja yang dapat menjadi pemimpin.

Namun jika *al-rijāl* yang dimaksud al-Qur'an tersebut diartikan maskulinitas, laki-laki bukan dalam artian seksual, tetapi sifat kelaki-lakian dengan kemampuan melindungi, memiliki kekuatan, dan lainnya, akan tentu bermakna lain pula. Bisa saja apa pun jenis seksualnya laki-laki atautah perempuan namun memiliki potensi maskulinitas, maka ia patut diangkat untuk menjadi pemimpin (Luqman Abd. Jabbar, 2005).

f. Bias dalam Metode Tafsir

Dalam perkembangannya, metodologi tafsir al-Qur'an terdapat metode *tahlili* dan *maudhu'i*. Dalam metode *tahlili*, untuk menganalisa suatu kasus perhatian akan langsung tertuju pada teks yang telah ada, dengan alasan *khitab* yang dipakai al-Qur'an adalah *shighat 'am* (bentuk umum), meskipun ada sebab khusus yang melatarbelakanginya turunya secara historis. "*al-'Ibrah bi 'umūm al-lafdzi lā bi khusūs al-sabab*", karena itulah perhatian utama para ahli tafsir kelompok ini akan tertuju pada redaksi teks terhadap kasus, bukan apa dan bagaimana yang menyebabkan kasus itu terjadi yang kemudian memunculkan reaksi ayat terhadap kasus tersebut.

Sebagai contoh, Q.S. al-Nisā': 3, tentang poligami, ayat ini dari awal hingga akhir menggunakan bentuk jamak, padahal jika dilihat kasus yang melatarbelakangi ayat adalah khusus yaitu kasus Urwah ibn Zubair bahwa ia mempunyai seorang anak yatim perempuan yang hidup dibawah pengawasannya, anak yatim ini selain memang cantik juga memiliki harta hingga Urwah ingin mengawininya, dengan berlandasan ayat ini akhirnya Urwah dapat melangsungkan niatnya tersebut.

Dalam metode *tahlili*, ayat tersebut dijadikan legitimasi praktek poligami asal yang bersangkutan mampu berbuat adil. Namun bagi metode *maudhu'i* berkesimpulan lain. Mereka tidak hanya semata-mata melihat legitimasi terhadap praktek poligami yang dilakukan Urwah sebagai legitimasi poligami secara umum, sebab menurut mereka penafsiran mesti juga melihat ayat-ayat yang senada, seperti yang terdapat dalam Q.S. al-Nisā': 129, ayat ini merupakan kelanjutan syarat adil yang diungkap oleh Q.S. al-Nisā': 3, dimana manusia sangat sulit sekali untuk mungkin dapat berbuat

adil. Dengan ketatnya syarat yang diberikan al-Qur'an tersebut menjadikan bahwa pesan yang sesungguhnya diinginkan oleh al-Qur'an monogami bukan poligami. Bahkan jika melihat historis-kultural masyarakat Arab, baik pra-Islam maupun setelah Islam datang, praktek poligami adalah hal yang lumrah dan umum terjadi dikalangan mereka, bahkan pula ia bukan saja terjadi di tanah Arab tapi juga hampir di seluruh belahan dunia (Jabbar, 2005: 5-7). Karena itu menurut Fazlurrahman, legitimasi poligami dalam Q.S, al-Nisā'; 3 hanya bersifat temporal dan tidak permanen.

g. Bias dalam Reduksi Makna

Begitu sulit dan memerlukan memang memerlukan sebuah upaya kajian yang sangat serius dalam mengungkap tabir makna yang dimuat dalam firman Allah ini. Terlebih bagi mereka yang bukan berasal dari penutur bahasa mediator Tuhan, berbeda dengan mereka yang secara kebetulan sebagai penutur bahasa al-Qur'an, itupun masih saja mereka mengalami banyak kesulitan meskipun secara tekstual mereka telah sedikit terbantuan daripada mereka yang asing.

Karena itu untuk memahami ide dan pikiran Tuhan yang telah ditransformasi ke dalam bahasa Arab (Q.S. Yusuf: 2), memerlukan pemahaman yang mendalam. Perlu ditegaskan, setiap bahasa memiliki kekhasan latar belakang budaya. Maka ketika bahasa itu ditransformasi ke dalam bahasa lain, ia akan mengalami reduksi dan penambahan yang terkadang sulit untuk dihindari. Misalnya saja, Q.S. al-Nisā': 34, pada kata "*qawwamuna*", dalam bahasa Indonesia—sebagaimana terjemahan Departemen Agama RI—diartikan pemimpin, namun dalam terjemahan bahasa Inggris—sebagaimana terjemahan Yusuf Ali—berarti *the protectors* (pelindung). Apalagi transformasi yang terjadi pada firman Tuhan

dari bahasa Tuhan yang tidak terbatas ke bahasa Arab yang terbatas.

C. Kesimpulan

Dalam perspektif tata bahasa Arab, terdapat superioritas kaum laki-laki dibanding perempuan, bahkan ulama linguistik Arab, mengklaim bahwa pada dasarnya semua suku kata adalah laki-laki (*mudzakkar*) kecuali yang dapat membuktikan dirinya bahwa dia adalah perempuan (*muannath*). Dari klaim ini maka lahirlah suatu kaidah dominasi kelaki-lakian (*dzukurah*).

Betapa pun al-Qur'an firman Tuhan, tetap saja dikala ia telah menjelma dalam bahasa manusia, menjadikan ia tidak dapat melepaskan diri dari keterbatasan bahasa yang meliputinya. Baik itu sosio-kultural, sosio-historis dan segi gramatikal-struktural bahasa yang dipakai Tuhan tersebut.

Bias gender yang termasuk dalam aspek bahasa Arab, yang merupakan bahasa pilihan mediasi Tuhan ikut terkena biasnya. Di sinilah diperlukan pemahaman yang sangat sistematis dan mendalam dengan mengimplikasikan metodologi interpretasi yang tepat bagi penafsiran al-Qur'an.

DAFTAR PUSTIDAK

- Ahmed, Laila. 1992. *Women and Gender : Historical Roots of a Modern Debate*, Cet. I, (New Haven & London).
- Akbar, Ahmed S. 1992. *Citra Muslim : Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, Terj. Drs. Nunding Ram M., Ed. Drs. H. Ramli Ya'kub, Cet. I, Jakarta : Erlangga.
- Ashgar, Ali. 2003. *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryanto, Cet. I. Yogyakarta : LkiS .
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. dkk. 2002. *Rekonstruksi Metodologis Wacana kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga.
- Engineer, Asghar Ali. 2003. *Matinya Perempuan; Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan Laki-laki*. Terj. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Hassan, Riffat. 2000. *Isu Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan*, dalam "Setara di Hadapan Allah", Terj. & Ed. TIM LSPP, Cet. III, Yogyakarta : LSPPA.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina.
- Ira, Lapidus. 1999. *Sejarah Sosial Umat Islam, bagian Satu dan Dua*, Terj. Ghufuran A. Mas'adi, Cet. I, Jakarta : Raja Grafindo Persada.
- Jabbar, Luqman Abdul. 2005. "Poligami Pak Kiai dan al-Qur'an" *makalah tidak diterbitkan*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Latief, Hilman. 2003. *Nasr Hamid Abu Zayd; Kritik Teks Keagamaan*. Jogjakarta: eLSAQ.
- Lindsey, Linda L. 1990. *Gender Roles; A Sociological Perspective*. New Jersey: Prentice hall.

- Nasution, Komaruddin. 2002. *Fazlur Rahman; Tentang Perempuan*. terj. Yogyakarta: Tazzafa
- Schmidt, Alvin J. 1989. *Veiled and Silenced; How Culture Shaped Sexist Theology*, Georgia: Mercer University Press.
- Bakhsh, S. Khuda. 1920. *Politics in Islam*, Cet. I. Delhi :Idarah-I Adabiyat-I Delli.
- Umar, Nasaruddin. 2001. *Argumentasi Kesetaraan Jender*. Jakarta: Paramadina.
- Wadud, Amina. 2001. *Quran Menurut Perempuan*. Terj. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. 2003. *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Terj. Yogyakarta: SAMHA.

halaman ini bukan sengaja untuk dikosongkan