

TELAAH KRITIS TERHADAP DEKONSTRUKSI BAHASA GENDER DALAM PENGAJIAN ISLAM

Henri Shalahuddin, Mohd Fauzi Hamat*

Akademi Pengajian Islam. Universiti Malaya. 50603.
Kuala Lumpur. Malaysia.

Emel: *henri_sa@yahoo.com

Khulasah

Makalah ini akan menelaah dekonstruksi bahasa gender yang dilakukan sarjana feminis Indonesia dalam pengajian Islam. Bahasa gender menurut perspektif sarjana feminis difahami sebagai cara untuk mewajarkan diskriminasi terhadap wanita, dan menandakan hubungan gender yang hierarki. Oleh itu, bahasa gender perlu didekonstruksi kerana ia dicipta berlandaskan budaya patriarkal. Dekonstruksi bahasa gender dalam pengajian Islam adalah bertujuan untuk menonjolkan pemahaman Islam yang mesra wanita. Tetapi di sisi lain ia juga menghasilkan pelbagai pandangan yang bercanggah dengan prinsip-prinsip ajaran Islam dan makna kebahasaan dalam teks-teks wahyu. Dalam kajian ini, penulis menggunakan metode analisis kandungan terhadap buku-buku, jurnal, dan latihan ilmiah daripada sarjana feminis. Makalah ini merumuskan bahawa pendapat sarjana feminis yang mendakwa terjadinya bias gender dalam pengajian Islam disebabkan oleh bahasa Arab al-Qur'an adalah tidak ilmiah dan tertolak.

Kata Kunci: bahasa gender; dekonstruksi tafsiran Islam mesra wanita; budaya patriarki; perspektif feminis dalam pengajian Islam; bahasa wahyu.

Abstract

This paper will examine the deconstruction of language of gender in Islamic studies as widely promoted by feminist scholars in Indonesia. The

feminist scholars perceive the language of gender as a method to legalize discrimination against women as well as to strengthen the hierarchical gender relations. The deconstruction of the language of gender has been initiated by the feminist scholars to 'challenge' the domination of patriarchal culture and to build a so called 'balanced understanding' of Islamic studies in favor of women. In fact, on the other hand, this method generates contemporary insights and interpretation of Islamic studies which apparently contradict the basic principles of Islamic teaching and the essence of terminologies in Quranic text in particular as promoted by most trusted and competent Muslim scholars. This study was conducted to contend the above mentioned feminist scholars argument and prove that the argument of feminist scholars who view that the biased gender in Islamic teaching was the result of the application of Arabic language is a pointless and totally flawed argument. For this purpose, the writer carefully exercises analytical method on the content of books, journals, and papers of feminist scholars in this study.

Keywords: language of gender; deconstruction of Islamic understanding based on gender; patriarchal culture; feminist perspective on Islamic studies; the language of revelation.

Pendahuluan

Dalam perspektif feminis, bahasa merupakan salah satu faktor untuk membina pembezaan gender secara semula jadi. Joan Wallach Scott mengemukakan pandangan bahawa bahasa gender telah mengartikulasikan hubungan kekuasaan antara lelaki dan wanita. Scott mencadangkan agar bahasa gender dianalisis semula, kerana ia disyaki digunakan sebagai cara untuk mewajarkan diskriminasi terhadap wanita, dan juga dipandang sebagai cara utama menandakan hubungan gender yang hierarkis bagi maksud

memonopoli kuasa politik, ekonomi dan budaya.¹ Idea diskriminasi wanita dalam bahasa gender merupakan salah satu pijakan utama feminis Muslim untuk menyelidik semula tafsiran-tafsiran ulama klasik yang didakwa bias gender. Melalui dekonstruksi bahasa gender, para sarjana feminis berusaha menghuraikan tafsiran yang mesra wanita terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

Makalah ini akan mengenalpasti hakikat bahasa gender menurut perspektif feminis, dan penggunaannya dalam pengajian Islam. Penulis kemudiannya akan mengemukakan analisis kritis terhadap dekonstruksi bahasa gender ke atas pengajian Islam, sebagaimana yang dibuat oleh sarjana feminis, khususnya di Indonesia.

Diskriminasi wanita dalam bahasa gender

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

Ramai kalangan sarjana feminis yang mengatakan bahawa bahasa wanita lebih lembut dan bersopan berbanding bahasa lelaki yang lebih tegas dan berterus terang. Menurut ahli-ahli sosiolinguistik, struktur bahasa dan kosa kata yang digunakan oleh lelaki dan wanita berbeza. Mereka berpendapat bahawa peranan sosial lelaki dan wanita membawa perbezaan tersebut. Oleh itu salah satu kritikan feminis difokuskan kepada bahasa gender. Ini kerana wujudnya perbezaan ungkapan bahasa, seringkali membawa kerugian bagi wanita. Contoh penggunaan perkataan 'jantan' sentiasa dirujuk sebagai istilah yang

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

² *Ibid*, 1351.

membanggakan, kerana ia membawa maksud keberanian dan kekuatan lelaki. Manakala perkataan 'betina' lebih membawa maksud yang tidak baik dan mengandungi unsur-unsur penghinaan terhadap wanita. Di samping itu, terdapat bahasa gender yang membawa makna yang tidak elok terhadap wanita seperti anak dara tua, gundik, pelacur dan sebagainya. Namun jarang dapat didengari bahasa gender yang membawa makna yang tidak patut kepada lelaki.³

Lelaki sentiasa disifatkan sebagai orang yang mempunyai kejantanan, keberanian dalam diri dan sebagainya. Lelaki juga dikatakan lebih mempunyai kesetabilan, ketegasan, kematangan dan mempunyai peranan dan tanggungjawab yang lebih penting dan berat berbanding dengan wanita. Bahasa maskulin mesti merangkumi ciri-ciri utama seperti kekuatan, kegagahan, dan sebagainya yang membezakan antara kaum Adam dengan kaum Hawa. Ciri-ciri lain dalam bahasa maskulin yang digunakan lelaki iaitu tidak boleh mempunyai sifat seperti wanita, berupaya menjadi seseorang yang berjaya dan dikagumi ramai orang, mempunyai kekuatan tertentu serta mampu menyahut sebarang cabaran atau persaingan dengan yakin dan bersungguh-sungguh.⁴

Sependapat dengan gagasan Nornis di atas, Nur Mukminatien berpendapat bahawa 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 ketempangan gender, kerana bahasa seksis merupakan bahasa yang mengandungi makna atau merepresentasikan identiti gender secara tidak adil, terutama dalam pemilihan kosa kata, sebutan dan

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

⁴ *Ibid*.

gelaran atau penggunaan pronomina generik maskulin. Seksisme pada hakikatnya merupakan suatu sistem keyakinan dan praktik yang menyokong dominasi lelaki terhadap wanita atau ketidakadilan gender. Dalam bahasa Inggeris, kaum feminis menuntut penggunaan kata yang memiliki makna inklusif yang mewakili kedua-dua jantina. Mereka menuntut penggunaan kata 'chairperson' sebagai ganti 'chairman', sebutan 'Ms' sebagai ganti sebutan 'Mrs' atau 'Miss', seperti sebutan 'Mr' untuk lelaki sama ada yang sudah mahupun belum berkahwin.⁵

Charlotte Krolotte dan Ann Scott Sorensen juga bersetuju bahawa dalam perspektif feminis, gaya bahasa dan komunikasi gender secara tidak disedari menimbulkan dominasi lelaki dan menghasilkan perspektif negatif terhadap wanita. Bahasa gender telah mengukuhkan bahawa dalam budaya patriarki, pengalaman lelaki lebih diunggulkan berbanding pengalaman wanita dan oleh itu, ia menjadi norma sosial. Dalam budaya patriarki, suara-suara wanita disenyapkan, malahan mereka diimejkan sebagai menyimpang, tertindas, dan dilupakan.

Wanita dipaksa membungkam suara mereka dan harus menterjemahkannya ke dalam norma lelaki. Maka dengan demikian bahasa dan komunikasi sangat penting dalam membentuk kehidupan berlandaskan gender dan menghilangkan kesan patriarki terhadap makna yang wujud dalam komunikasi. Disiplin ilmu feminis telah berusaha menyemak konsep bahasa dan komunikasi

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, Fakultas Sastra, Universitas Negeri Malang, Kementerian Pendidikan Nasional, Universitas Negeri Malang, 6 Mei 2010, 5-10.

sehingga memberi kesan kepada pembinaan gaya komunikasi yang standard dan adil gender.⁶

Pada tahun 1990, Emily Rosenberg mengatakan bahawa imej gender yang memihak maskuliniti telah masuk ke dalam arena antarabangsa dan mengesahkan dominasi dan ketergantungan dalam hubungan antara negara. Dalam pandangan feminis, 'maskulinisasi' negara akan melahirkan pemimpin yang cenderung menyukai peperangan dan jenayah kemanusiaan sepertimana yang telah dilakukan Amerika melawan Sepanyol, Filipina, Vietnam dan lain-lain.⁷

Dekonstruksi Bahasa Gender dalam Pengajian Islam

Kumpulan feminis di Indonesia mempercayai bahawa bias gender dalam pengajian Islam antara lain disebabkan oleh faktor bahasa. Mereka mengungkapkan bahawa wujudnya perbezaan ungkapan bahasa dalam teks-teks wahyu seringkali membawa kerugian bagi wanita. Ini kerana bahasa Arab yang menjadi media bahasa al-Qur'an dan hadith dipercayai mengandungi bias gender. Nasaruddin Umar, dalam tesis kedoktoran beliau menghuraikan bahawa salah satu faktor yang mengakibatkan bias gender dalam memahami al-Qur'an, iaitu wujudnya bias gender dalam bahasa Arab yang menjadi media bagi 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

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

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

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

Nasaruddin berpendapat bahwa bahasa adalah budaya, dan setiap kosa kata (*mufradāt*) mempunyai latar belakang budaya tertentu. Oleh itu al-Qur'an yang termaktub dalam bahasa Arab tidak terjamin mampu menghuraikan 'idea' 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 ke dalam 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

Selanjutnya Nasaruddin mempersoalkan 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

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

¹⁰ *Ibid*, 113.

Nasaruddin kemudian menghuraikan contoh bias gender dalam tradisi kaedah bahasa Arab. Yakni, jikalau yang menjadi objek perintah adalah lelaki dan wanita maka bentuk yang digunakan adalah maskulin (*mudhakkar*). Misalnya kewajiban mendirikan solat cukup dikatakan: *aqīmū al-Ṣalāh*, tidak perlu lagi dikatakan *aqimna al-ṣalāh wa itā al-zakāh*, kerana ada kaedah yang mengatakan bahawa lelaki dan perempuan jikalau berkumpul di suatu tempat cukup dengan menggunakan bentuk maskulin dan secara automatik perempuan termasuk di dalamnya, kecuali ada hal lain mengecualikannya.¹¹

Seperti dalam kebimbangan, Nasaruddin yang sebelumnya seolah-olah mendakwa Allah bersalah kerana memilih bahasa Arab yang bias gender sebagai media firman-Nya, tetapi di sisi lain beliau menolak untuk disimpulkan bahawa Allah lebih mengutamakan lelaki. Malahan beliau menganggap hal itu sebagai kewajaran daripada karakter suatu bahasa, sepertimana yang beliau huraikan 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 Huwallāhu Aḥad*, kata *huwa* adalah kata ganti maskulin, tidak pernah menggunakan kata ganti feminin (*hiya*)-, tetapi demikianlah struktur bahasa Arab, yang digunakan sebagai bahasa al-Qur’an”.¹²

Selepas menghuraikan pendapat beliau tentang kata ganti (*ḍamīr*) Allah yang identik bias gender dan contoh-contoh kaedah bahasa Arab yang lebih mengutamakan

¹¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 278, lihat juga Nasaruddin Umar, *Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender*, 114-115.

¹² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 278.

lelaki, Nasaruddin mengemukakan pandangan bahawa keadilan Allah tidak boleh dilihat hanya daripada struktur kebahasaan yang Dia gunakan sebagai media firman-Nya. Beliau berpendapat, hakikat dan *maqāsid* al-Qur'an tidak dapat dikira daripada teks al-Qur'an, tetapi harus difahami secara mendalam dengan analisis semantik, semiotik dan hermeneutik. Iaitu 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 agar seseorang sarjana mengambil pendirian seperti berikut:

- a. Menempatkan teks al-Qur'an setara dengan 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 kritikan terhadap metode-metode dalam khazanah tafsir dan '*ulūm al-Qur'ān* yang dipercayai mengakibatkan bias gender dalam memahami al-Qur'an, contohnya:
 - i. Pembakuan tanda huruf, tanda baca dan *qira'āt*, misalnya *waqarna* dan *waqirna*.

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

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

- ii. Pengertian kosa kata, misalnya: perbezaan fuqaha dalam memaknai *quru'* dengan suci dan kotor (*hayḍ*) dalam surah al-Baqarah 2:228, "Dan isteri-isteri yang diceraikan itu hendaklah menunggu dengan menahan diri mereka (daripada berkahwin) selama tiga kali suci (dari haid)."
- iii. Penetapan rujukan kata ganti (*ḍamīr*), misalnya *ḍamīr* 'hā' daripada kata "minhā" dalam surah al-Nisā' 4:1, "Wahai sekalian manusia! Bertaqwalah kepada Tuhan kamu yang telah menjadikan kamu (bermula) dari diri yang satu (Adam), dan yang menjadikan daripada (Adam) itu pasangannya (isterinya – Hawa), dan juga yang membiakkan dari keduanya – zuriat keturunan – lelaki dan perempuan yang ramai." Apakah kata ganti tersebut merujuk kepada *nafsin wāḥidah* atau kepada *nafsin*?
- iv. Penetapan had pengecualian, misalnya perbezaan fuqaha dalam memaknai pengecualian (*illā*) dalam surah al-Nūr 24:4-5, "Dan orang-orang yang melemparkan tuduhan (zina) kepada perempuan yang terpelihara kehormatannya, kemudian mereka tidak membawakan empat orang saksi, maka sebatlah mereka delapan puluh kali sebat; dan janganlah kamu menerima persaksian mereka itu selama-lamanya; kerana mereka adalah orang-orang yang fasik. Kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu (dari kesalahannya yang tersebut) serta memperbaiki amalannya." Apakah pengecualian taubat bagi orang yang mendakwa seseorang wanita berzina, persaksiannya tidak diterima dan tetap dihukumi fasiq, atautah hanya dihukumi fasiq sahaja?
- v. Penetapan erti huruf *`atf*, misalnya perbezaan memaknai huruf *wawu* dalam ayat poligami

surah al-Nisā' 4: 3, "Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (apabila kamu berkahwin dengan mereka), maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat." Apakah *`atf* itu bererti tanda koma (,) atautkah penambahan?

- vi. Bias dalam struktur bahasa Arab, misalnya kata '*rajul* dan *rijāl*' yang kadang-kadang bererti orang (lelaki atau wanita), Nabi dan gender lelaki; manakala kata *imra'ah* dan *nisa'* hanya bererti sebagai gender wanita dan isteri. Dalam struktur bahasa Arab dikatakan "*aqīmū al-ṣalāh*" bererti ditunjukkan untuk lelaki dan wanita, tetapi apabila disebutkan "*waqarna*" hanya ditunjukkan untuk wanita sahaja.
- vii. Bias dalam kamus bahasa Arab, misalnya kata '*imām*' tidak mempunyai bentuk wanita (*mu'annath*), kata '*khalīfah*' menggunakan bentuk *mu'annath* tetapi hanya digunakan untuk lelaki.
- viii. Bias dalam metode tafsir, misalnya metode *tahlīlī* yang sangat terikat dengan pendekatan tekstual, sehingga menempatkan wanita dalam bingkai tradisi Timur Tengah yang patriarkal. Nasaruddin memandang metode *mauḍu'ī* lebih adil gender, kerana menggunakan pendekatan semantik dan hermeneutik. Misalnya dalam kes poligami, apabila kita menggunakan metode *tahlīlī*, maka kita hanya merujuk surah al-Nisā' 4:3 sehingga memudahkan melakukan poligami. Tetapi jikalau kita menggunakan metode *mauḍu'ī*, maka isu ini akan dihubungkan dengan surah al-Nisā' 4:129, "Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri kamu sekalipun kamu bersungguh-sungguh (hendak

melakukannya); oleh itu janganlah kamu cenderung dengan melampau (berat sebelah kepada isteri yang kamu sayangi) sehingga kamu biarkan isteri yang lain seperti benda yang tergantung (di awan-awan)". Maka dengan demikian peluang berpoligami sangat berat dan hampir mustahil dilakukan.

- ix. Bias dalam pembukuan dan pembakuan kitab-kitab Fiqh, misalnya tidak dibezakannya antara shari'ah dan fiqh. Kemunculan reformasi kesetaraan gender di beberapa negara Arab dipercayai sebagai bantahan terhadap fiqh Timur Tengah yang patriarkal.
- x. Bias gender dalam kodifikasi kitab-kitab hadith, misalnya banyak hadith palsu dan *da'if* yang merugikan wanita dan menghadkan peranan sosial dan politik. Walaupun daripada sisi sanad dan matannya sahih, tetapi konteks kesejarahan atas kemunculan hadith belum banyak dikaji.
- xi. Pengaruh riwayat *Isrā'iliyyāt* yang muncul dalam kitab-kitab tafsir dan *sharḥ* hadith yang merugikan wanita.
- xii. Bias daripada pelbagai mitos, misalnya mitos tentang haid, kosmetik, kehamilan dan lain-lain.¹⁵

Pendapat Nasaruddin sepertimana dihuraikan di atas, sebahagiannya dinukil semula oleh Nurjannah Ismail dalam karya beliau bertajuk "*Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*". Di antaranya Nurjannah menukil pendapat tentang punca bias gender dalam pentafsiran al-Qur'an adalah kerana struktur bahasa Arab yang bias gender dan berasaskan budaya patriarki, ketiadaan bentuk *mu'annath* untuk sebahagian kosa kata bahasa Arab, kepelbagaian tafsiran yang wujud

¹⁵ Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam", 90-102.

dalam memaknai maksud huruf *wāwu* dalam ayat poligami, dan lain-lain lagi.

Nurjannah menekankan bahawa al-Qur'an menghormati lelaki dan wanita secara adil. Tetapi diskriminasi terhadap wanita muncul dalam kehidupan kaum Muslimin kerana mereka mengamalkan idea keadilan tersebut secara tidak tepat. Mereka menggunakan tafsiran secara eksklusif daripada perspektif lelaki selama berabad-abad. Beliau berpendapat bahawa di awal kemunculan Islam, kedudukan wanita dan lelaki adalah setara. Namun lambat laun wanita ditempatkan secara kurang adil semenjak munculnya kodifikasi hukum Islam dalam bentuk fiqh.

Ilmu fiqh beliau fahami sebagai perangkat hukum daripada perspektif lelaki pada abad ke-10 dan menghadkan peranan wanita di luar rumah untuk menjaga peraturan patriarkal. Oleh itu, untuk mengelakkan segala bentuk diskriminasi, diperlukan teks-teks tanzil dibaca semula dengan tafsiran hermeneutika dan ditekankan idea keadilan gender dalam masyarakat secara menyeluruh dan *egalitarian*. Pentafsiran al-Qur'an yang adil menerusi pandangan beliau hanya berjaya dibuat apabila seorang pentafsir mengkritik semula ajaran-ajaran Islam yang diamalkan di seluruh dunia secara menyeluruh, iaitu dengan cara melibatkan perspektif wanita secara sedar dan mengakui pengalaman wanita.

Di samping itu, beliau juga mencadangkan agar pentafsiran al-Qur'an sememangnya lebih banyak menggunakan metode *tahlīlī* berbanding *mawḍū'ī*. Pendapat *mufasssirin* klasik yang sering menghasilkan tafsiran yang bias gender ini menurut Nurjannah disebabkan mereka lebih banyak menggunakan metode *tahlīlī* berbanding *mawḍū'ī*. Metode *mawḍū'ī* didakwa menghasilkan tafsiran yang lebih moderat terhadap ayat-ayat gender berbanding metode *tahlīlī*, kerana metode *mawḍū'ī* dianggap tidak banyak memasukkan unsur-unsur

budaya Timur Tengah yang menempatkan lelaki lebih dominan berbanding wanita. Walaupun demikian, untuk dapat memahami ayat-ayat gender dalam al-Qur'an secara lebih adil, Nurjannah berpendapat perlunya seorang ilmuwan menggunakan metode yang lebih komprehensif dan tidak hanya menumpukan kepada metode-metode yang selama ini dikenali dalam khazanah *ʿulūm al-Qurʿān*. Metode yang dimaksudkan iaitu model hermeneutika yang boleh menghasilkan tafsiran yang menyeluruh dan membezakan antara unsur normatif dan kontekstual.¹⁶

Untuk menguatkan dakwaan wujudnya bias gender dalam metode tafsiran para *mufasssirīn* klasik, Nurjannah memberi contoh isu poligami dalam surah al-Nisā':3. Kepelbagaian tafsiran yang wujud dalam memaknai maksud huruf *wāwu* dalam ayat ini dijadikan penguat seolah-olah *mufasssirīn* klasik cenderung menindas wanita. Misalnya dengan menampilkan pendapat minoriti yang cacat (*shāz*) dan mengertikan huruf *wāwu* sebagai tanda penambahan 2+3+4, atau perkalian (pendaraban) 2x3x4, walaupun beliau mengatakan bahawa kedua-dua pendapat ini bukan pendapat jumhur ulama.¹⁷

Berkenaan dengan bahasa Arab yang bias gender yang digunakan Tuhan sebagai media bahasa al-Qur'an, Nurjannah seolah-olah ingin menyimpulkan bahawa al-Qur'an menjadi tidak mesra wanita kerana ia menggunakan bahasa Arab yang mempunyai latar belakang budaya patriarki. Di samping itu, wujudnya ketiadaan bentuk *mu'annath* untuk sebahagian kosa kata bahasa Arab, seperti *imām* atau kata *khalīfah* yang menggunakan bentuk *mu'annath*, tetapi hanya digunakan untuk lelaki di mana hal ini dijadikan bukti salah satu

¹⁶ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 304-306.

¹⁷ *Ibid*, 314.

punca berlakunya diskriminasi terhadap wanita dalam bahasa Arab.¹⁸

Dalam isu kepemimpinan, Zaitunah Subhan kesal masih ramai ulama di Indonesia yang merujuk majoriti *mufasssirīn* klasik yang berpendapat bahawa kaum lelaki adalah pemimpin bagi kaum wanita (isteri) dalam kehidupan berumah tangga sepertimana termaktub dalam surah al-Nisā':34:

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

Terjemahan: "Kaum lelaki itu adalah pemimpin dan pengawal yang bertanggungjawab terhadap kaum perempuan, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki (dengan beberapa keistimewaan) atas orang-orang perempuan, dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan (memberi nafkah) sebahagian daripada harta mereka".

Padahal menurut beliau, erti kata '*faddala*' (kelebihan, keutamaan) masih bersifat terbuka untuk diberi makna baru. Pada amnya ulama klasik memahami kata tersebut sebagai kelebihan fizikal, intelektual dan agama yang dimiliki kaum lelaki. Sementara ulama moden berpendapat bahawa kelebihan kaum lelaki di situ adalah kelebihan fungsional, bukan kelebihan yang disebabkan jantina. Oleh itu Zaitunah menyimpulkan bahawa kepemimpinan suami atas isteri bersifat kontekstual, bukan normatif. Sehingga apabila konteks sosial berubah, maka doktrin itu sendiri juga akan berubah.¹⁹

¹⁸ *Ibid*, 315-316.

¹⁹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: LkiS, 1999), 178-179.

Dalam al-Qur'an surah al-Nisā' 4:34, penggunaan kata '*rijāl*' (dalam bentuk jamak) tidak hanya berasal daripada kata *rajul* (lelaki), tetapi ia juga dapat berasal daripada kata *rijl* (kaki) menjadi *rājil* (*ism fā'il*), ertinya orang yang berjalan kaki. Dengan demikian kata '*rijāl*' boleh dimaknai dengan orang yang berusaha, mencari rezeki, sentiasa wujud dalam masyarakat. Manakala penyebutan *al-nisā'* (wanita) iaitu mereka yang selalu menetap di ruang domestik. Jadi secara sosiologis, sesiapa sahaja, sama ada lelaki mahupun wanita yang selalu berada di rumah dialah yang disebut *al-nisā'*, walaupun secara biologis dia tetap sebagai lelaki atau wanita.²⁰

Telaah Kritis terhadap Dekonstruksi Bahasa Gender dalam Pengajian Islam

Dekonstruksi bahasa gender dalam pengajian Islam yang dikembangkan oleh sarjana feminis di Indonesia tidak banyak berbeza dengan apa yang telah dikemukakan oleh para feminis Barat, seperti Joan Wallach Scott. Padahal pemikiran Scott yang didasari oleh pasca-strukturalisme juga menerima kritikan daripada sejumlah sejarawan wanita terkemuka. Judith Bennett misalnya, khawatir '*studi gender Scottian akan mengabaikan wanita daripada wanita lainnya*' dan menyebabkan ketidaksetaraan antara lelaki dan wanita menjadi abstrak. Joan Hoff bahkan mendakwa sejarawan gender pasca-strukturalis, dan Scott khususnya, cenderung kepada fahaman nihilisme, presentisme, elitisme, terlalu mengagungkan patriarki, ahistoris, tidak relevan, etnosentrisme, dan rasisme.²¹

Kebimbangan Judith Bennett ini terbukti benar kerana dengan menjadikan aspek bahasa sebagai punca utama diskriminasi terhadap wanita, maka di satu sisi Scott telah menutup pelbagai faktor lain yang menyebabkan ter subordinasinya wanita. Misalnya,

²⁰ *Ibid.*, 179-180.

²¹ Joanne Meyerowitz, "A History of Gender", 1347.

diskriminasi yang dilakukan oleh sekumpulan wanita terhadap wanita lainnya kerana perbezaan kelas dan kaum. Di sisi lain, sama ada Bennett ataupun Joan Hoff, mereka menganggap Scott berlebihan, kerana secara tersirat dia menganggap lelaki memiliki kuasa dalam mencipta dan menentukan bahasa, kemudian menempatkan patriarkisme sebagai unsur terpenting bagi kemunculan suatu bahasa.

Dekonstruksi bahasa gender dalam pengajian Islam sepertimana dihuraikan di atas, pada dasarnya telah membuktikan bahawa perspektif feminis yang lebih menyandarkan kepada pengalaman dan kepentingan jantina, tidak dapat disepadukan dengan perspektif Islam yang berlandaskan wahyu. Hasil-hasil kajian feminis dalam pengajian Islam tidak terbukti menggunakan perspektif Islam atau pendekatan timbal balik dan seimbang di antara perspektif Islam dengan perspektif gender terhadap isu-isu wanita. Sebaliknya, ramai daripada kumpulan feminis Indonesia yang semakin terhegemoni oleh pendekatan feminis Barat, walaupun ketua Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga, Alimatul Qibtiyah menekankan bahawa jenis aliran feminis yang diaplikasikan untuk menggubal kurikulum pengajian Islam berlandaskan gender ialah *Islamic feminist*. Istilah *Islamic Feminist* merangkumi jantina lelaki mahupun wanita yang cuba untuk mencabar budaya patriarki sebagai ungkapan keimanan terhadap al-Qur'an dan hadith, dan untuk membina keluarga *sakinah, mawaddah wa rahmah*.

Tetapi yang menghairankan corak *Islamic feminism* yang berlandaskan keimanan kepada al-Qur'an dan hadith sepertimana dihuraikan 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 lelaki dan wanita, misalnya beliau mengkritik kenapa lelaki harus berlari-lari kecil di saat *sa'i*, manakala wanita tidak boleh.²² Kritikan-kritikan beliau tersebut sepatutnya tidak perlu dikemukakan, jikalau aliran feminis yang dipraktikkan adalah *Islamic feminism* yang benar-benar berlandaskan kepada al-Qur'an dan hadith.

Selain daripada itu, pendapat beberapa kalangan aktivis gender yang mempersoalkan bahasa Arab sebagai media bahasa wahyu sepertimana yang dikatakan Nasaruddin, semakin menjauhkan perspektif feminis sebagai pendekatan ilmiah dalam pengajian Islam. Sebelumnya, sikap meragukan bahasa Arab al-Qur'an semacam ini telah diingatkan oleh al-Zarqānī (w.1367H) dalam karyanya, *Manāhil al-ʿIrfān fī ʿUlūm al-Qurʿān*:

وقد أسف بعض الناس فزعم 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 يوحي إليه المعنى فقط وكلاهما قول باطل أثيم
مصادم لصريح الكتاب والسنة والإجماع...

Terjemahan: "Sangat kasihan bagi sebahagian orang yang menyangka bahawa Jibril (hanya) menurunkan makna al-Qur'an kepada Nabi, lalu Rasulullah mengungkapkannya dalam bahasa Arab. Manakala sebahagian lainnya menyangka bahawa lafaz (al-Qur'an) berasal daripada Jibril dan Allah hanya mewahyukan kepadanya maknanya sahaja. Kedua-dua sangkaan ini adalah batil, berdosa, dan

²² Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dalam temubual dengan penulis pertama, 28 April 2014.

bercanggah dengan al-Qur'an, al-Sunnah, dan
ijmā` ..."²³

Perspektif bias gender dalam khazanah tafsir dan fiqh seringkali dipolitikkan untuk mengukuhkan fahaman kesetaraan gender dalam pengajian Islam. Pengajian Islam yang seharusnya dibina berasaskan wahyu dan dikuatkan dengan analisis ilmiah yang selari dengan maksud penurunan wahyu, diarahkan untuk menyokong kepentingan ideologi jantina dan realiti sosial semasa.

Jikalau dianalisis secara mendalam, sebahagian kritikan sarjana feminis terhadap khazanah tafsir al-Qur'an hanya dinisbahkan kepada kes-kes terencil (*partial*) yang didapati daripada pendapat minoriti ulama klasik yang tidak mu'tabar. Misalnya isu pemaknaan huruf *`atf* dalam ayat poligami surah al-Nisā' 4:3, feminis hanya menekankan kritiknya kepada pendapat ulama yang tidak mu'tabar yang memaknainya sebagai bentuk penambahan (2+3+4) atau pendaraban (2x3x4). Sebahagian kritikan sarjana feminis lagi disandarkan kepada masalah khilafiah seperti dalam masalah pemaknaan *qurū'* (Surah al-Baqarah 2: 28) atau *lāmastum al-nisā'* (Surah al-Nisā' 4:43),²⁴ di mana umat Islam saling bertasamuh terhadap perbezaan yang bersifat *furū'iyah*. Malahan hal ini membuktikan sisi keilmiah dan keistimewaan bahasa Arab yang mempunyai kepelbagaian makna dan tafsiran, sama ada dalam struktur kalimah, kata ganti, kosa kata, mahupun penetapan had pengecualian (*istithnā'*).

²³ Muḥammad `Abd al-`Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-`Irfān fī `Ulūm al-Qur`ān*, j. 1 (Kaherah: Maṭba'ah `Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakāh, t.t), 49.

²⁴ Terjemahan ayatnya ialah, "Dan jika kamu sakit, atau sedang dalam musafir, atau salah seorang di antara kamu datang dari tempat buang air, atau kamu bersentuh dengan perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air (untuk mandi atau berwuduk), maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah – debu, yang suci, iaitu sapukanlah ke muka kamu dan kedua tangan kamu".

Berkenaan dakwaan feminis bahawa metode tafsir *tahlīlī* lebih diutamakan berbanding tafsir *mawḍū'ī* dan ini mempengaruhi wujudnya bias gender kerana metode *tahlīlī* dianggap hanya mentafsirkan surah al-Nisā' 4:3 sebagai landasan keharusan berpoligami tanpa melihat surah al-Nisā' 4:129. Dakwaan tersebut sebenarnya merupakan satu fitnah terhadap ulama. Dakwaan itu menggambarkan seakan-akan ulama tafsir terdahulu tidak mengetahui surah al-Nisā' 4:129, atau secara sengaja menyembunyikan ayat tersebut untuk mempermudah poligami. Padahal majoriti ulama tafsir sentiasa mentafsirkan suatu ayat dengan menghubungkannya dengan ayat-ayat lainnya.

Manakala tohmahan tentang wujudnya bias gender dalam kosa kata bahasa Arab dengan mengambil contoh kata *imām* dan *khalīfah* seperti mana dihuraikan sebelum ini, ia adalah suatu tindakan yang tidak adil. Sebab dalam pandangan penulis, tidak sedikit kosa bahasa Arab yang bentuknya *mudhakkār* (*masculine*) tetapi digunakan sebagai *mu'annath* (*feminine*), contoh kata '*al-shams*' (matahari) yang merupakan sumber tenaga terbesar justeru digunakan dalam bentuk *mu'annath*, sementara kata '*al-qamar*' (bulan) yang lebih lemah dan kecil berbanding dengan matahari adalah *mudhakkār*. Demikian halnya dengan kata '*al-ard*' (bumi), '*al-samā*' (langit), semua bentuk *jama' takhīr*, benda-benda yang berpasangan seperti: '*yad*' (tangan), '*udhun*' (telinga) dan lain-lain adalah berbentuk *mu'annath*.

Berkenaan dengan pendapat Zaitunah Subhan yang memaknai kata '*rijāl*' dalam surah al-Nisā' 4:34 sekadar peranan gender dan menafikan erti jantina lelaki, pada hakikatnya ia adalah satu bentuk tafsiran literalis yang melampau dan menafikan kepelbagaian makna yang dikandunginya suatu kata dalam bahasa Arab. Di sisi lain, pendapat beliau bahawa kata '*rijāl*' boleh dimaknai dengan orang lelaki mahupun wanita yang mencari rezeki,

berusaha dan sentiasa berada di ruang awam (*public space*), ia merupakan bentuk tafsiran batin (*ta'wīl bāṭinī*) yang jauh daripada petunjuk teks.

Dalam bahasa Arab, *al-rajul* dan kata-kata lainnya yang berasal daripada akar kata yang sama dengannya, mempunyai pelbagai makna, antara lain:²⁵

- i. Manusia yang berjantina lelaki yang lawan katanya iaitu *al-mar'ah* atau wanita.
- ii. Peringkat setelah kanak-kanak, iaitu lelaki dewasa yang telah akil baligh yang ditandai dengan berlakunya mimpi basah (mimpi yang menyebabkan keluar air mani). Dengan demikian di antara makna *al-rajul* adalah lelaki yang sudah baligh.
- iii. Jantina lelaki semenjak dilahirkan sehingga dewasa.
- iv. Lelaki yang mengetahui agama, sebagaimana difahami dalam bentuk jamaknya (*rijāl*) daripada surah al-Baqarah ayat 282: "*wastashhidū shahīdayni min rijālikum..*".
- v. Mengandung makna jantina wanita apabila dalam bentuk kata ganda (*muthannā*), sebagaimana diceritakan Ibn al-'Arābī di dalam kisah tentang perbualan antara Abū Ziyād al-Kullābi dan isteri beliau:

فَتَهَايَجَ الرَّجُلَانِ يَعْنِي نَفْسَهُ وَامْرَأَتَهُ؛ كَأَنَّهُ أَرَادَ فَتَهَايَجَ
الرَّجُلِ وَالرَّجُلَةَ فَعَلَّبَ الْمَذْكَرَ

Terjemahan: Maka bertikailah dua orang (*rajul*) tersebut iaitu antara dirinya (Abū Ziyād al-Kullābi) dengan isterinya. Seolah-olah ia maksudkan, berlaku pertikaian antara *al-rajul* dengan *al-rajulah*, dan dimenangkan [atau diutamakan penyebutan kata nama] *mudhakkar* [berbanding dengan kata nama *mu'annath*

²⁵ Muḥammad ibn Mukarram ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, cet. I (Beirut: Dār Ṣādir, t.t), entri 'rajala', 265.

sehingga *mu'annath* juga tercakup di dalamnya].

Oleh itu dalam bahasa Arab, apabila lelaki dan wanita melakukan suatu aktiviti yang sama, maka kata gantinya adalah mengikut *mudhakkar* ganda (*rajulāni*). Demikian pula bentuk jamaknya *al-rijāl*, sebagaimana yang termaktub di dalam surah al-A`rāf:46²⁶ yang difahami oleh sebahagian ulama tafsir meliputi lelaki dan wanita.²⁷

- vi. Kata '*tarajjalat al-mar'ah*' bererti wanita yang mempunyai sifat seperti lelaki (*mutarajjilat*), khususnya dalam hal pakaian dan perilaku fizikal, sebagaimana disebutkan dalam hadith:

أَنَّهُ لَعَنَ الْمَتَرَجَّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ، وَفِي رِوَايَةٍ لَعَنَ اللَّهُ الرَّجُلَةَ
من النساء، بمعنى المترجلة

Terjemah: Allah melaknat wanita-wanita yang berperilaku seperti lelaki, dan dalam riwayat lain disebutkan: Allah melaknat seorang wanita yang berperanan seperti lelaki. Kata "*rajulah*" disini bererti "*mutarajjilah*".

Kata '*al-mutarajjilah*' juga termaktub di dalam kitab *Sunan al-Nasā`i* sepertimana berikut:

أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، قَالَ:
حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ سَالِمٍ

²⁶ Terjemahan ayatnya ialah, "Dan di antara keduanya (syurga dan neraka) ada tembok "al-A`rāf" (yang menjadi) pendinding, dan di atas tembok "al-A`rāf" itu ada sebilangan orang lelaki yang mengenali tiap-tiap seorang (daripada ahli-ahli syurga dan neraka) itu, dengan tanda masing-masing".

²⁷ Huraian lebih lanjut tentang makna kata *rijāl* di dalam al-A`raf 46 ini, lihat Abū Muslim al-Arabī, "Hal kalimat al-Rijāl tashmal al-dhukūr wa al-ināth fī hāzā al-mawḍū'?", dicapai 2 Ogos 2012, <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?p=2060016>.

بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْعَاقُّ لِوَالِدَيْهِ، وَالْمَرْأَةُ الْمُتَرْجِلَةُ، وَالذَّيْوُثُ، وَثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ: الْعَاقُّ لِوَالِدَيْهِ، وَالْمُدْمِنُ عَلَى الْحَمْرِ، وَالْمَنَانُ بِمَا أُعْطِيَ"

Terjemahan: Telah mengkhabarkan kepada kami `Amrū ibn `Alī, dia berkata: Telah memberi hadith kepada kami Yazīd ibn Zuray`, beliau berkata: Telah memberi hadith kepada kami: `Umar ibn Muḥammad, dari `Abd Allāh ibn Yasār, daripada Sālim ibn `Abd Allāh, dari ayahnya, beliau berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Tiga golongan yang tidak dilihat Allah di hari Kiamat: orang yang derhaka kepada kedua ibu bapanya, wanita yang berperilaku seperti lelaki, dan suami yang tidak mempunyai rasa cemburu (*al-ghīrah*) kepada isterinya (*al-dayyūth*). Dan tiga golongan yang tidak masuk syurga: orang yang derhaka kepada kedua ibu bapanya, orang yang berterus-terusan minum arak, orang yang menyebut-nyebutkan pemberiannya (sehingga menyakiti orang yang diberi)"²⁸.

- vii. *Rajul* bererti sifat tegas dan sempurna (*al-shiddah wa al-kamal*). Untuk wanita digunakan kata *rajulah*

²⁸ Aḥmad ibn Shu`ayb ibn Alī ibn Sīnān Abū `Abd al-Raḥmān al-Nasāī, *al-Mujtabā min al-Sunan (al-Sunan al-Ṣuḡhrā li al-Nasāī)*, ed. `Abd al-Fattāh Abū Ghuddah (Ḥalab: Maktab al-Maṭba`at al-Islāmiyyah, 1986), Bāb al-Mannān bimā a`tā, 5: 80. *Al-Dayyūth* bermakna lelaki yang tidak mempunyai rasa cemburu dan bersikap lembut ketika ada orang yang berbuat maksiat terhadap keluarganya, sama ada kepada isterinya, ibunya, mahupun saudara perempuannya. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-`Arab*, ii, 150.

(رَجُلَة), sebagaimana yang terdapat dalam hadith yang menyebut bahawa `Ā'ishah ra., merupakan seorang yang *rajulah al-ra'yi* (رَجُلَة الرَّأْيِ).

- viii. Istilah *rajul* kadang-kadang juga bermakna *rājil* iaitu pejalan kaki. Al-Zibriqān ibn Badr berkata:

آلَيْتَ لِلَّهِ حَجًّا حَافِيًّا رَجُلًا إِنْ جَاوَزَ النَّخْلَ يَمْشِي وَهُوَ
مَنْدَفِعٌ

Terjemahan: Saya bersumpah (*promise solemn to tell the truth*) kepada Allah untuk menunaikan haji dengan berkaki ayam [tanpa memakai kasut] dan berjalan kaki jikalau dia mampu melompati pokok kurma sambil berjalan terhuyung-huyung.

Atau terkadang orang Arab juga mengatakan:

جَاءَنَا فُلَانٌ حَافِيًّا رَجُلًا أَيْ رَاجِلًا

Terjemahan: Fulan datang kepada kami dengan berkaki ayam dan berjalan kaki

أَمَّا أَقَاتِلُ فَارِسًا وَلَا رَاجِلًا إِلَّا وَمَعِيَ أَصْحَابِي

Terjemahan: Sama ada aku berperang dengan menunggang kuda mahupun berjalan kaki, aku tetaplah bersama teman-temanku.²⁹

Dengan demikian pemaknaan Zaitunah tentang kata '*rajul*' tidak dapat dipertahankan kebenarannya. Sebab kata '*rajul*' mempunyai kepelbagaian makna mengikut konteksnya dalam sesuatu ayat. Maka memaknai kata '*rijāl*' (jamak daripada *rajul*) dalam surah al-Nisā' 4:34 dengan pejalan kaki (*rājil*) adalah tidak tepat. Dan semakin jauh daripada makna sebenar jikalau kata '*rajul*' atau '*rijāl*' dimaknai dengan erti peranan gender yang

²⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-`Arab*, entri 'rajala', 265.

boleh mangandung jantina lelaki atau wanita yang berperanan di luar rumah.

Misalnya makna itu digunakan untuk mentafsirkan ayat: "*lata'tūna al-rijāl shahwatan min dūni al-nisā'*" seperti termaktub di dalam al-A`rāf: 81³⁰ dan al-Naml: 55³¹. Apakah kemudian dengan model pemaknaan Zaitunah tersebut dibolehkan kahwin sesama jantina, antara lelaki (*al-rijāl*) yang bekerja atau yang berperanan di ruang awam (*public space*) dengan lelaki yang sering berperanan di dalam rumah (*al-nisā'*)? Ataukah sesama jantina wanita juga dibolehkan berkahwin dengan syarat salah satu wanita lebih sering bekerja atau berperanan di luar rumah (*al-rijāl*), manakala yang lainnya berperanan di dalam rumah? Tentunya pemaknaan seperti ini sangat menyayatkan.

Dalam perspektif sarjana feminis seperti mana perspektif kumpulan liberal-sekular lainnya, kedudukan bahasa Arab dalam al-Qur'an selalu dihubung kaitkan untuk memperkuat hujah kesejarahan al-Qur'an dan hegemoni Arab Quraish yang patriarkal. Tentunya dakwaan 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 keilmiah bahasa Arab dapat dijelaskan secara singkat sebagai berikut:

- a. Struktur bahasa Arab sentiasa merujuk pada sistem 'akar kata'.

³⁰ Terjemahan ayatnya ialah, "Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk memuaskan nafsu syahwat kamu dengan meninggalkan perempuan, bahkan kamu ini adalah kaum yang melampaui batas".

³¹ Terjemahan ayatnya ialah, "Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki, bukan perempuan, kerana memuaskan nafsu syahwat kamu. (Perbuatan kamu itu amatlah keji) bahkan kamu kaum yang jahil (yang tidak mengetahui akan akibatnya)".

- b. Struktur pemaknaan (*semantic*) bahasa ini secara jelas melekat pada kosa katanya (*vocabulary*) dan secara kekal merujuk pada akar katanya.
- c. Kata, makna, *grammar* dan syair dalam bahasa Arab secara *scientific* selalu mengawal dan memelihara pemaknaan dan tafsiran suatu kalimah, sehingga tidak terjadi peralihan makna.³²

Dengan demikian, tohmahan sarjana feminis bahawa bahasa Arab al-Qur'an terpengaruh oleh budaya Arab yang patriarkal tidak dapat dibuktikan secara argumentatif. Sebab jikalau demikian, kenapa cabaran Allah dalam surah al-Isrā' ayat 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 tidak terhitung jumlahnya. Jikalau benar ia terpengaruh budaya Arab, kenapa orang-orang kafir Quraisy saling melarang antara satu sama lainnya untuk mendengarkan al-Qur'an sepertimana dikisahkan dalam surah al-Fuṣṣilat 41: 26?³³

Ayat ini diturunkan berkenaan dengan al-Ṭufayl ibn `Amrū al-Dūsi, seorang penyair termasyhur dalam kalangan Arab yang datang ke Mekah untuk menemui Nabi Muhammad SAW. Orang-orang Quraisy Mekah pun cuba menghalang beliau daripada menemui Nabi SAW, dan berkata kepadanya:

³² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: a Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999).

³³ Terjemahan ayatnya ialah, "Dan orang-orang yang kafir berkata: "Janganlah kamu mendengar al-Qur'an ini dan tentanglah dia (dengan nyanyian-nyanyian dan jeritan-jeritan riuh rendah serta tepukan dan sorakan), supaya kamu berjaya (menggangu bacaan atau menenggelamkan suara pembacanya)!"

يَا طُفَيْلُ، إِنَّكَ قَدِمْتَ بِأَدْنَا، 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 تُكَلِّمَنَّهُ وَلَا
تَسْمَعَنَّ مِنْهُ شَيْئًا

Terjemahan: "Wahai al-Ṭufayl, sungguh engkau telah datang ke negeri kami dan orang [yang hendak engkau jumpai] ini telah membuat perkara besar terhadap kami, dia telah memecahbelahkan kesatuan kami dan melemahkan kekuatan kami. Sesungguhnya kata-kata beliau seperti sihir yang memisahkan antara anak dengan bapanya, antara seorang lelaki dengan saudaranya dan antara suami dengan isterinya. Kita khawatir seandainya apa yang telah terjadi pada kami menimpa kamu dan kaummu. Maka janganlah engkau sekali-kali berbicara dan mendengarkan apa-apa daripadanya!"³⁴

Al-Ṭufayl pun menuruti saranan kaum Quraisy Mekah, sehingga suatu ketika apabila beliau pergi ke masjid, beliau melihat Rasulullah sedang salat di sisi Kaabah. Beliau pun menghampirinya dan mendengar satu potongan ayat suci al-Qur'an. Al-Ṭufayl sangat terkesima dan berkata pada dirinya:

³⁴ `Abd al-Mālik ibn Hishām ibn Ayyūb al-Himyārī, *Al-Sīrah al-Nabawiyah li Ibn Hishām*, ed. Mustafā al-Saqā, et. al. (Kaherah: Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1955), i: 382.

وَ اَتَكُلُّ اُمِّي، وَاللّٰهِ اِنِّي لَرَجُلٌ لَّبِيبٌ شَاعِرٌ مَا يَخْفَى عَلَيَّ
الْحَسَنُ مِنَ الْقَبِيحِ، فَمَا يَمْنَعُنِي اَنْ اَسْمَعَ مِنْ هَذَا الرَّجُلِ
مَا يَقُوْلُ! فَاِنْ كَانَ الَّذِي يَأْتِي بِهِ حَسَنًا قَبْلَتُهُ، وَاِنْ كَانَ
قَبِيحًا تَرَكْتُهُ

Terjemahan: "Demi Ibuku yang telah mengandungkanku, demi Allah sungguh aku ini adalah seorang cerdik pandai dan penyair yang sangat memahami perbezaan antara yang baik dan buruk. Lalu kenapa aku dilarang untuk mendengarkan kata-kata orang ini? Jikalau yang datang daripada beliau (Nabi) itu adalah kebaikan, aku akan menerimanya, dan jikalau sebaliknya maka akan aku tinggalkan."³⁵

Kemudian al-Ṭufayl menunggu di tempatnya sehingga apabila Rasulullah SAW beranjak pulang, beliau pun mengikuti Nabi sampai ke rumah. Lalu dia menceritakan apa yang dikatakan oleh kaum Quraisy kepadanya. Rasulullah SAW pun membacakan beberapa ayat hingga akhirnya dia pun masuk Islam.³⁶

Demikian pula jikalau betul bahasa Arab al-Qur'an terpengaruh oleh budaya Arab, pastilah orang-orang Arab Quraish seperti Abu Bakar ra., memahami semua lafaz dalam al-Qur'an. Padahal kenyataannya beliau tidak faham apabila ditanya tentang ayat: "wa fākīhatan wa abba". Malahan beliau menjawab: "Bumi mana yang akan menampungku dan langit mana yang akan menaungiku

³⁵ *Ibid.*, i: 383.

³⁶ *Ibid.*, i: 383; lihat juga: Muḥammad ibn Luṭfī al-Ṣabbāgh, *Lamāhāt fī 'Ilm 'Ulūm al-Qur'an wa-Ittijāhāt al-Tafsīr* (Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1990), 81-82.

jikalau aku mengatakan sesuatu dalam Kitabullah yang tidak aku ketahui".³⁷

Kesimpulan

Dekonstruksi bahasa gender yang diwacanakan oleh sarjana feminis Indonesia sebenarnya bermaksud untuk mendapatkan kefahaman yang mesra wanita dalam pengajian Islam. Al-Qur'an sebagai sumber utama pengajian Islam didakwa mengandungi unsur bahasa gender yang lebih menonjolkan lelaki. Malahan sebahagian sarjana feminis mempersoalkan siapa sebenarnya yang 'membahasa-arabkan' al-Qur'an dan menimbulkan keraguan, apakah bahasa Arab mampu mengemukakan seluruh mesej Allah atau tidak. Namun dari segi teknikal, dekonstruksi bahasa gender tidak dilakukan dengan cara menukar lafaz al-Qur'an, tetapi dengan cara mentafsirkan semula lafaz-lafaz yang disyaki mengandungi bias gender melalui pendekatan konteks sejarah. Hal ini kerana setiap kosa kata al-Qur'an diyakini terpengaruh oleh latar belakang budaya Arab Jahiliyyah.

Dakwaan feminis di atas adalah lemah kerana bahasa Arab al-Qur'an berbeza dengan bahasa Arab biasa. Bahkan ia merupakan mu'jizat yang mempunyai peringkat *faṣāḥah* tertinggi. Oleh itu, usaha menundukkan wahyu untuk kepentingan jantina tertentu dan mempersoalkan semula hal-hal yang berhubung dengan keyakinan mendasar terhadap al-Qur'an akan tertolak dengan sendirinya. Sebab hasil daripada teori dekonstruksi yang dibawa oleh sarjana feminis ini hanya menjadikan lafaz al-Qur'an sentiasa permisif untuk disusupi oleh pelbagai dugaan dan pentafsiran yang liar.

Dalam pada itu sebagai bahasa wahyu, struktur bahasa Arab sentiasa merujuk kepada sistem 'akar kata' dan dikawal oleh *grammar* dan syair sehingga secara *scientific* akan menolak pelbagai pentafsiran yang

³⁷ *Ibid.*, 74.

menyimpang. Dengan demikian, dakwaan feminis tentang bias gender dalam bahasa Arab al-Qur'an pada hakikatnya adalah dakwaan tidak ilmiah dan tertolak. Dakwaan ini memungkiri mukjizat kebahasaan al-Qur'an dan sekadar melanjutkan idea sarjana feminis Barat ke dalam pengajian Islam. Padahal idea tentang dekonstruksi bahasa gender ini telah ditolak oleh sebahagian feminis Barat kerana ia dianggap terlalu mengagungkan patriarki dan berlebihan dalam menempatkan lelaki sebagai pencipta bahasa.

Rujukan

- Alimatul Qibtiyyah (Ketua Pusat Studi Wanita [PSW] UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), temubual dengan penulis pertama, 28 April 2014.
- Al-`Arabī, Abū Muslim al-. "Hal kalimat al-Rijāl tashmal al-dhukūr wa al-ināth fī hāzā al-mawḍū'?", dicapai 2 Ogos 2012, <http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?p=2060016>.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islam: a Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1999.
- Henri Shalahuddin. *Al-Qur'an Dihujat*. Jakarta: al-Qalam GIP, 2007.
- Al-Himyārī, `Abd al-Mālik ibn Hishām ibn Ayyūb al-. *Al-Sīrah al-Nabawiyah li Ibn Hishām*, ed. Muṣṭafā al-Saqā, et. al. Kaherah: Maktabah wa Matba`ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabi wa Awladihi, 1955.
- Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim al-Ifriqi al-Maṣri. *Lisān al-`Arab*. Beirut: Dār al-Ṣādir, 2005. cet. V.
- Krolokke, Charlotte & Sorensen, Ann Scott. *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance*. California: SAGE Publications, 2006.

- Meyerowitz, Joanne, "A History of Gender", *The American Historical Review* 113, No. 5, The University of Chicago Press, December 2008.
- Al-Nasā'ī, Abū `Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu`ayb ibn `Alī. *Al-Mujtabā min al-Sunan (al-Sunan al-Ṣuḡhrā li l-Nasā'ī)*, ed. `Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Halab: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986.
- Nasaruddin Umar. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Nur Mukminatien, "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, Kementerian Pendidikan Nasional, Universitas Negeri Malang, 6 Mei 2010.
- Nurjannah Ismail. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Al-Ṣabbāgh, Muḥammad ibn Luṭfī. *Lamāḥāt fī 'Ilm `Ulūm al-Qur`ān wa-Ittijāhāt al-Tafsīr*. Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1990.
- Saidatul Nornis Mahali, "Bahasa Gender", laman sesawang Bahasa dan Komunikasi, dicapai 3 Februari 2012, <http://www.scribd.com/8901090/d/19418279-Bahasa-Gender>.
- Siti Ruhaini Dzuhayatin et. al. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002.
- Zaitunah Subhan. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Al-Zarqānī, Muḥammad `Abd al-`Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, j. 1. Kaherah: Maṭba'ah `Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakāh, t.t.

Henri Shalahuddin & Mohd Fauzi, "Telaah Kritis terhadap Dekonstruksi Bahasa Gender," *Afkar* 14 (Jun 2013): 1-32