

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

**“Peran Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis
dalam Sosial Keagamaan”**

WACANA

Ahsin Sakho Muhammad
Peranan Ibnu Mujahid dalam Ilmu Qira’at

Atiyatul Ulya
**Penyelesaian Hadis Mukhtalif tentang Sumber
Ajaran Islam**

Masri Mansoer
**Kebebasan Manusia: Telaah terhadap Corak
Teologi dalam Tafsir Departemen Agama**

Rifqi Muhammad Fatkhi
**Model Baru Penyusunan Kitab Hadis Sahih
(Kajian Manhaj Ibn Hibban dalam Sahihnya)**

Nur Rofiah
**Bahasa Arab sebagai Akar Bias Gender dalam
Wacana Islam**

TULISAN LEPAS

Hasanudin
Manajemen Dakwah dalam Al-Qur’an

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. VIII, No. 1, 2006

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Amsal Bakhtiar
Kautsar Azhari Noer
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri

Pemimpin Redaksi

Edwin Syarif

Anggota Redaksi

Wiwi Siti Sajaroh
A. Bakir Ihsan

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

- ~ Peran Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis dalam Sosial
Keagamaan

Articles

- 119-142 Peranan Ibnu Mujahid dalam Ilmu Qira'at
Absin Sakho Muhammad
- 143-154 Penyelesaian Hadis Mukhtalif tentang Sumber Ajaran Islam
Atiyatul Ulya
- 155-176 Kebebasan Manusia: Telaah terhadap Corak Teologi dalam
Tafsir Departemen Agama
Masri Mansoer
- 177-190 Model Baru Penyusunan Kitab Hadis Ṣaḥīḥ (Kajian Manhaj
Ibn Ḥibbān dalam Ṣaḥīḥnya)
Rifqi Muhammad Fatkhi
- 191-204 Al-Muḥarrar Al-Wajiz fi Tafsir Al-Kitāb Al-'Aziz Karya Ibnu
'Aṭīyah
Damanhuri Basyir
- 205-216 Bahasa Arab sebagai Akar Bias Gender dalam Wacana Islam
Nur Rofiah
- 217-236 Hermeneutika Modern: Sebuah Pengenalan Awal (II)
Kusmana

Document

- 237-262 Manajemen Dakwah dalam Al-Qur'an
Hasanudin

PERAN ILMU-ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS DALAM SOSIAL KEAGAMAAN

Jurnal **Refleksi** pada terbitan ini dengan tema “Peran Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis dalam Sosial Keagamaan”. Munculnya para ahli tafsir, ahli hadis, fuqaha, mutakalim dan lainnya pada masa kejayaan Islam tidak lepas dari sosial keagamaan pada waktu itu. Tuntutan untuk hidup damai dan tenteram lahir batin menjadi prioritas utama. Untuk mewujudkan itu, salah satunya adalah harus ada keyakinan yang benar terhadap agama baik dari segi materi yang meliputi penelusuran ajaran sampai pada Rasulullah SAW maupun pemahaman yang benar terhadap teks-teks agama.

Ilmu Qira’at, pada awal kemunculannya berangkat dari sosial keagamaan, yaitu Adanya perbedaan bacaan antara murid-murid sahabat inilah yang menyebabkan pertikaian antara orang Irak dan Syam di Armenia dan Azerbaijan dalam soal bacaan al-Qur’an. Pertikaian ini sangat mengkhawatirkan bagi nilai orisinalitas bacaan al-Qur’an. Ahsin Sakho Muhammad menguraikan lebih lanjut peran Ibnu Mujahid sebagai orang yang ahli dalam ilmu Qira’at dengan karyanya yang terkenal kitab *al-Sab’ah*.

Dalam bidang Hadis, Atiyatul Ulya berdasarkan hasil penelitian awalnya melihat bahwa Hadis yang berbicara tentang sumber ajaran Islam terkesan tidak seragam. Hadis-hadis yang secara lahiriah kelihatan berbeda tersebut dapat dikategorikan menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama Hadis-hadis yang menyebut “Kitabullah dan al-Sunnah” sebagai sumber ajaran Islam. Kelompok kedua berupa Hadis-hadis yang menyebut “Kitabullah dan Itrah Nabi Muhammad SAW.” sebagai sumber ajaran Islam. Sedangkan kelompok ketiga berupa hadis-hadis yang menyebut “Kitabullah” sebagai sumber ajaran Islam, tanpa menyebut al-Sunnah dan Itrah Nabi Muhammad S.A.W.

Dalam perspektif Ulum Al-Hadis, Hadis-hadis yang tampak saling bertentangan mesti diselesaikan, baik dengan jalan mengompromikan atau *mentarjih* untuk mencari yang lebih kuat kualitasnya. Hal ini diasumsikan bahwa, Nabi S.A.W. sebagai panutan umat Islam tidak mungkin membuat pernyataan-pernyataan yang saling bertentangan tanpa adanya

penjelasan. Karena hal yang demikian dapat membingungkan umat Islam yang berusaha memahami dan mengikuti jejak panutannya.

Tulisan Masri Mansoer menurunkan kajian tentang perkembangan tafsir di Indonesia. Kebanyakan tafsir ini ditulis oleh pribadi-pribadi, yang tentu memiliki visi dan latar belakang keilmuan yang tidak sama. Maka adanya terjemahan dan tafsir al-Qur'an yang standar (tidak berdasarkan mazhab fikih tertentu atau pandangan kalam atau tarekat tertentu) adalah suatu keniscayaan. Pada tahun 1972 dibentuk Dewan Penyelenggara Tafsir Al-Qur'an dan menyelesaikan *al-Qur'an dan Tafsirnya* tahun 1984, yang terdiri dari 1 (satu) jilid *Muqadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya* dan 10 (sepuluh) jilid *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Ini adalah salah satu kitab tafsir yang ditulis secara kolektif di zaman modern ini di dunia Islam.

Rifqi Muhammad Fatkhi dalam tulisannya yang berjudul "Model Baru Penyusunan Kitab Hadis Sahih, Kajian Manhaj Ibn Ḥibbān". Bila dilihat dari alasan Ibn Ḥibbān menulis karyanya karena sedikitnya orang yang mengetahui hadis-hadis Sahih karena banyaknya kitab-kitab hadis *mawdū'*. Alasan lain, karena ulama yang menulis sunan-sunan adalah ahli fikih dan agama, mereka lebih memperhatikan jalur periwayatan hadis dari pada muatan hadis itu sendiri. Semua yang telah dilakukan Ibn Ḥibbān tidak luput dari permasalahan sosial keagamaan.

Pada tulisan berikutnya dari Damanhuri Basyir tentang tafsir Ibnu 'Aṭīyah yaitu *Al-Muḥarrar Al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*. Ibnu 'Aṭīyah adalah seorang ulama besar di Spanyol. Oleh karena itu menarik untuk dikaji lebih lanjut, karena sosial keagamaan yang bagaimana akan mempengaruhi corak penafsirannya.

Wacana Islam dan Gender terus bergulir sesuai dengan perkembangan zaman. Bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an tak lepas dari kajian gender. Dewasa ini bahasa Arab merupakan bahasa daerah sekitar 150 juta orang di Asia Barat dan Afrika Utara yang merupakan dua puluh dua negara yang menjadi anggota Liga Negara-negara Arab. Belum lagi wilayah lain, seperti Indonesia walaupun bahasa Arab bukan bahasa utama. Bahasa Arab seperti yang ditulis oleh Nur Rofiah dianggap mengandung bias gender yang berpengaruh pada proses tekstualisasi firman Allah dalam bentuk al-Qur'an, Bias tersebut tercermin dalam tata bahasa Arab seperti setiap nama (*isim*) dalam bahasa Arab selalu berjenis kelamin (*mudzakkar* atau *mu'annats*), bisa secara hakiki maupun *majazi*. Kajian tentang bahasa, membawa kita kepada Hermeneutika. Kusmana pada bagian terakhir dari

dua tulisannya yang memperkenalkan hermeneutika kritis, Dalam sosial keagamaan, hermeneutika digunakan untuk memahami teks-teks Kitab Suci sesuai perkembangan sosial seperti dalam kajian Gender.

Pada bagian terakhir yang merupakan tulisan lepas, memuat tentang manajemen dakwah dalam al-Qur'an. Al-Qur'an memuat nilai-nilai yang terkait dengan manajemen seperti yang ditulis Hasanudin. Nilai-nilai tersebut sesuai dengan teori manajemen modern.

Semua ulasan di atas merupakan bagian dari upaya melihat peran ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis dalam sosial keagamaan, sehingga dapat memberikan sumbangan yang berarti bagi masyarakat.

Selamat membaca.

Jakarta, Agustus 2006

Redaksi

BAHASA ARAB SEBAGAI AKAR BIAS GENDER DALAM WACANA ISLAM

Nur Rofiah

Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta

rofiah_nur@yahoo.com

Abstract: *The influence of the Arabic language on non-Arab Muslim communities also implies an influence on the way Muslims worldwide think and behave. This can be seen in the tendency of Muslim communities to associate everything Islamic (in accordance with Islam) with Arab culture. Being a comprehensive Muslim (kaffah) is often expressed by adopting Arab attributes such as wearing traditional clothing, turbans, beards, robes, veils, having Arabic names, listening to desert music, and so on. The Arabic language, which has become the language of the Muslim community, carries gender biases that affect the textualization process of Allah's words in the form of the Qur'an. This bias is reflected in Arabic grammar, where every noun (isim) in Arabic is assigned a gender (mudzakkar or mu'annats), both literally and metaphorically. Therefore, in-depth studies on the language of the Qur'an from a gender perspective are necessary.*

Keywords: *Arabic Language, Qur'anic Language, Gender, Islam.*

Abstrak: Pengaruh bahasa Arab pada masyarakat Muslim non-Arab berarti pula pengaruh dalam cara berpikir dan cara bersikap masyarakat Muslim di seluruh dunia. Hal ini terlihat dari kecenderungan masyarakat Muslim untuk memahami segala sesuatu yang Islami (sesuai dengan Islam) dengan Arabi (sesuai dengan Arab). Menjadi Muslim yang menyeluruh (*kaffah*) sering-kali diekspresikan dengan menjadi orang Arab dengan berbagai atributnya seperti bergamis, bersorban, berjanggut, berjubah, berjilbab, bernama Arab, bermusik padang pasir, dsb. Bahasa Arab yang telah menjadi bahasa umat Islam ini mengandung bias gender yang berpengaruh pada proses tekstualisasi firman Allah dalam bentuk al-Qur'an. Bias tersebut tercermin dalam tata bahasa Arab seperti setiap nama (*isim*) dalam bahasa Arab selalu berjenis kelamin (mudzakkar atau mu'anats), bisa secara hakiki maupun majazi. Untuk itu, perlu pengkajian yang mendalam tentang bahasa al-Qur'an dalam perspektif gender.

Kata Kunci: Bahasa Arab, Bahasa Al-Qur'an, Gender, Islam.

Pendahuluan

Bahasa Arab mempunyai peran yang sangat besar dalam kehidupan Muslim di berbagai belahan dunia. Isma'il dan Lois Lamya al-Faruqi secara tepat menggambarkan fenomena ini sebagai berikut:

Dewasa ini bahasa Arab merupakan bahasa daerah sekitar 150 juta orang di Asia Barat dan Afrika Utara yang merupakan dua puluh dua negara yang menjadi anggota Liga Negara-negara Arab. Di bawah pengaruh Islam, bahasa ini menentukan bahasa Persia, Turki, Urdu, Melayu, Hausa dan Sawahili. Bahasa Arab menyumbang 40-60 persen kosakata untuk bahasa-bahasa ini, dan kuat pengaruhnya pada tata bahasa, ilmu nahwu, dan kesustranya, Bahasa Arab merupakan bahasa religius satu milyar Muslim di seluruh dunia, yang diucapkan dalam ibadah sehari-hari. Bahasa ini juga merupakan bahasa hukum Islam, yang setidaknya dalam bidang status pribadi, mendominasi kehidupan semua Muslim. Akhirnya inilah bahasa kebudayaan Islam yang diajarkan di beribu-ribu sekolah di luar dunia Arab. Dari Senegal sampai Filipina, bahasa Arab dipakai sebagai bahasa pengajaran dan kesusastraan dan pemikiran di bidang sejarah, etika, hukum dan fikih, teologi, dan kajian kitab.¹

Pengaruh bahasa Arab terhadap bahasa masyarakat Muslim di negara non-Arab terus berlangsung dengan dukungan beberapa doktrin ajaran Islam. Misalnya doktrin bahwa al-Qur'an harus ditulis dan dibaca dalam bahasa aslinya (bahasa Arab). Terjemahan al-Qur'an dipandang sebagai

sesuatu di luar al-Qur'an itu sendiri. Hal ini berbeda dengan Injil di mana ia justru harus diterjemahkan ke berbagai bahasa tanpa menyertakan teks aslinya. Doktrin pendukung lainnya adalah berbagai ucapan ritual ibadah hanya dianggap sah jika dilakukan dalam bahasa Arab. Tak pelak doktrin-doktrin seperti ini telah memacu motivasi masyarakat Muslim untuk mempelajari dan menguasai bahasa Arab sejak dini agar kelak menjadi Muslim yang baik. Al-Qur'an bahkan tidak hanya dipelajari cara membacanya, tetapi juga dihafalkan kata perkataannya secara utuh.

Pengaruh bahasa tidak hanya sebatas masuknya kosa kata Arab, namun lebih jauh lagi adalah pengaruh dalam cara berpikir karena bahasa terkait erat dengan pola pikir. Sistem bahasa yang berbeda akan melahirkan pola pikir yang berbeda pula.² Pengaruh bahasa Arab pada masyarakat Muslim non-Arab berarti pula pengaruh dalam cara berpikir dan cara bersikap masyarakat Muslim di seluruh dunia. Hal ini terlihat dari kecenderungan masyarakat Muslim untuk memahami segala sesuatu yang Islami (sesuai dengan Islam) dengan Arabi (sesuai dengan Arab). Menjadi Muslim yang menyeluruh (*kaffah*) sering-kali diekspresikan dengan menjadi orang Arab dengan berbagai atributnya seperti bergamis, berserban, berjanggut, berjubah, berjilbab, bernama Arab, bermusik padang pasir dsb.

Sebagai konvensi atau kesepakatan sebuah masyarakat, bahasa diwariskan secara turun-menurun oleh generasi pemakainya. Demikian juga tradisi, pemikiran, keyakinan maupun ajaran agama yang disimbolkannya. Melalui ajaran Islam, bahasa Arab secara tidak langsung terus mempengaruhi masyarakat muslim dalam cara pandang, berpikir dan bersikap secara turun temurun. Transformasi ini dilakukan secara sistematis di madrasah, pesantren dan perguruan tinggi Islam melalui buku-buku berbahasa Arab yang menjadi literatur utama.

Bahasa sebagai Simbol

Sebagaimana hakikat manusia yang terdiri dari dimensi lahir dan batin, bahasa pun demikian halnya. Manusia disebut makhluk lahir karena ia memang tampak, dapat dikenali dan diidentifikasi. Sebaliknya disebut makhluk batin, karena apa yang tampak dari manusia hanyalah pencerminan belaka dari hakikat dirinya yang tersembunyi (batin atau metafisik).³ Seperti juga hakikat *keaddirian* manusia ini, bahasa manusia pun pada dasarnya adalah simbol bagi dunia makna. Aliran mentalis mengatakan bahwa bahasa merupakan ekspresi dari ide, perasaan dan keinginan.⁴

Ferdinand De Saussure lebih jauh mengembangkan unsur makna dan kata dalam bahasa melalui teori tentang konsep dan imajinasi suara (*the concept and the sound image*).⁵ Kata pohon misalnya, terdiri dari imajinasi suara kata “pohon” (*signifier*) dan konsep tentang pohon (*signified*). Sistem simbolik bahasa disandarkan pada sistem kehidupan manusia. Karena itu kosa-kata sebuah bahasa di samping mencerminkan kemampuan sebuah masyarakat dalam mengekspresikan pengalaman hidupnya, juga secara umum mencerminkan pengetahuan, pandangan hidup, keyakinan maupun pemikiran mereka. Bahasa Inggris mencerminkan keseluruhan perkembangan politik, sosial dan sejarah budaya bangsa Inggris.⁶ Demikian pula dengan bahasa Jawa. Pembagian kata menjadi tiga tingkatan menunjukkan adanya budaya *patriakal* yang sangat kental pada masyarakat penuturnya. Pembagian jenis kata pada rendah (ngoko), menengah (*madyo*) dan atas (*inggil*) mengacu pada adanya strata sosial masyarakat dalam budaya Jawa.

Sebagaimana bahasa lainnya, bahasa Arab tersusun dalam sistem simbolik. Kosa kata yang dipakai dalam bahasa adalah simbol bagi makna yang berada di baliknya.⁷ Ibarat kata adalah sebuah badan, maka makna adalah ruhnya.⁸ Karena itu sebuah kata hanya akan berfungsi sebagai simbol jika tidak dipisahkan dari konsep maknanya. Kosa kata apa pun tidak akan berfungsi sebagai sebuah simbol bagi seseorang yang tidak mengetahui maknanya. Bahasa Arab yang dipakai al-Qur’an misalnya, tidak akan berfungsi sebagai penyampai pesan-pesan ilahi bagi siapa pun yang tidak mengerti bahasa Arab. Karena itu betapa-pun tingginya nilai sastra al-Qur’an, berhadapan dengan mereka, al-Qur’an tidak dapat menyampaikan satu pesan pun.

Sistem simbolik bahasa Arab yang disandarkan pada kehidupan masyarakat Arab berarti pula bahwa bahasa Arab sangat berkaitan dengan pola kehidupan masyarakat Arab. Pemakaian bahasa Arab oleh al Qur’an menunjukkan bahwa simbol bahasa al-Qur’an sangat terkait pada budaya bahasa Arab. Keterkaitan ini terlihat jelas pada pemakaian kosa-kata bahasa Arab yang hanya dapat dipahami dengan baik oleh masyarakat Arab, Lebih jauh lagi, keterkaitan bahasa al-Qur’an dengan budaya Arab ditunjukkan dalam transformasi pesan-pesan ilahi melalui budaya masyarakat Arab.

Bias Gender dalam Bahasa Arab

Bahasa Arab yang telah menjadi bahasa umat Islam ini mengandung bias gender yang berpengaruh pada proses tekstualisasi firman Allah dalam bentuk al-Qur'an. Bias tersebut tercermin dalam tata bahasa Arab seperti setiap nama (*isim*) dalam bahasa Arab selalu berjenis kelamin (*mudzakkar* atau *mu'annats*), bisa secara hakiki maupun *majazi*. Sebagaimana seseorang tidak bisa mengabaikan kelas sosial ketika berbicara bahasa Jawa, aturan di atas menyebabkan seseorang tidak bisa menghindari klasifikasi laki-laki dan perempuan dalam berbahasa Arab karena dalam bahasa ini tidak ada nama yang netral.

Sebagai pemakai bahasa Arab, teks al-Qur'an juga mengikuti ketentuan ini sehingga Allah sebagai Dzat yang tidak berjenis kelamin pun mempunyai nama yang berjenis kelamin, yaitu *mudzakkar* (laki-laki) sehingga memakai kata kerja laki-laki (*fi'il mudzakkar*), sebagaimana ditunjukkan oleh ayat berikut ini:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ
يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۗ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ۗ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

“*Sesungguhnya Tuhan kamu Dialah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy (singgasana) untuk mengatur segala urusan. Tidak ada yang dapat memberi syafaat kecuali setelah ada izin-Nya. Itulah Allah, Tuhanmu, maka sembahlah Dia. Apakah kamu tidak mengambil pelajaran?*” (QS. Yūnus [10]: 3)

Ketentuan lain dalam tata bahasa Arab yang mengandung bias gender adalah *isim muannats* (nama untuk perempuan) cukup dibentuk hanya dengan cara menambahkan satu huruf (*ta' marbutah*) pada nama atau isim yang telah ada bagi laki-laki, seperti kata *ustadzah* (guru perempuan) yang dibentuk dari kata *ustadz* (guru laki-laki), muslimah dari muslim dll. Tata bahasa ini mencerminkan cara pandang masyarakat Arab terhadap eksistensi perempuan sebagai bagian (sangat kecil?) dari eksistensi laki-laki.

Pengaruh cara pandang yang mengabaikan eksistensi perempuan ini dalam al-Qur'an dapat dilihat pada ayat tentang wudhu sebagai berikut:

“*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan*

jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.” (QS. al-Māidah [5]: 6)

Ayat tersebut sangat jelas sedang berbicara hanya pada laki-laki karena ayat tersebut secara jelas pula menyebutkan menyentuh perempuan (dengan segala konotasinya) sebagai hal yang menyebabkan batalnya “kesucian” laki-laki. Tidak ada satu ulama fikih pun yang mengambil kesimpulan dari ayat di atas bahwasanya perempuan menyentuh perempuan dapat membatalkan wudhu. Jadi, eksistensi perempuan pada ayat di atas tidak ada dan ketentuan untuk perempuan pun cukup diturunkan dari ketentuan laki-laki.

Tata bahasa Arab lainnya yang mengandung bias gender adalah kata benda plural (*jama'*) untuk sekelompok perempuan adalah kata plural laki-laki (*jama' mudzakkar*) meskipun di dalamnya hanya ditemukan satu orang laki-laki. Satu grup perempuan, baik berjumlah seribu, sejuta, semilyar, bahkan lebih, akan menggunakan kata ganti *jama' mudzakkar* (laki-laki) hanya karena adanya satu orang laki-laki di antara lautan perempuan tersebut. Hal ini mencerminkan cara pandang masyarakat Arab bahwa satu kehadiran laki-laki lebih penting daripada keberadaan banyak perempuan, berapa pun jumlahnya.⁹

Sebagai pemakai bahasa Arab, al-Qur'an juga mengikuti ketentuan ini sehingga dalam menyampaikan sebuah pesan yang ditujukan kepada umat secara umum, baik laki-laki atau perempuan, al-Qur'an menggunakan jenis kata laki-laki. Beberapa contoh ayat dapat disebutkan di sini:

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.” (QS. [2]: 183)

“Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Dan apa-apa yang kamu usahakan dari kebaikan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahalanya pada sisi Allah. Sesungguhnya Allah maha melihat apa-apa yang kamu kerjakan.” (QS. [2]: 110)

Maskulinitas ayat-ayat di atas terletak pada penggunaan kata-kata yang dicetak miring. Kata ganti orang *kum* (kalian), kata sambung *alladhina*

(orang-orang yang), kata kerja *āmanū, tattaqūn, aqīmū, ātū, tuqaddimū, tajidū* (beriman, bertakwa, dirikanlah, tunaikanlah, usahakan, kerjakan). Kata-kata ini dalam bentuk perempuannya (*muannatsnya*) adalah *kunna, allātī, āmanna, tattaqna, aqimna, ātina, tuqaddimna, tajidna*. Sekalipun menggunakan kata bentuk *mudzakkar*, ayat ini jelas ditujukan kepada seluruh kaum muslim termasuk yang perempuan. Jika tidak, maka ayat-ayat di atas tidak dapat dijadikan landasan bagi kewajiban shalat dan zakat bagi perempuan.

Meskipun perempuan telah terwakili dengan penyebutan laki-laki, tetapi pada beberapa kesempatan ayat al-Qur'an menggunakan gaya bahasa di mana eksistensi perempuan tidak lebur oleh kehadiran laki-laki. Misalnya ayat berikut ini:

“Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang sedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.” (QS. al-Aḥzāb [33]: 35).

Bahasa Arab sesungguhnya bukan satu-satunya bahasa yang mengenal perbedaan gender. Bahasa Inggris mempunyai kata dan “*he*” untuk perempuan dan *he* untuk laki-laki. Seperti juga dalam bahasa Arab, dominasi pria atas perempuan dalam masyarakat Inggris tercermin dalam istilah-istilah umum yang menggunakan kata laki-laki, contoh *chairman* dan *spokesman*. Ketika kesadaran persamaan hak antara laki-laki dan perempuan muncul di kalangan masyarakat pengguna bahasa Inggris, maka muncul pula kesadaran yang berbeda dalam berbahasa. Misalnya penggunaan kata “*he or she*” untuk menghindari penggunaan *he* secara berlebihan, dan perubahan istilah-istilah maskulin semacam *chairman* dan *spokesman* menjadi kata yang lebih netral seperti *chairperson* dan *spokesperson*. Kesadaran semacam ini tidak ditemukan dalam diskursus Arab.¹⁰

Tata-bahasa Arab yang mengandung bias gender ini merefleksikan budaya dan sikap masyarakat Arab terhadap perempuan. Pada masa turunnya al-Qur'an, kehadiran anak perempuan dapat mengancam kehormatan sebuah keluarga Arab sehingga penguburan bayi perempuan hidup-hidup

juga ditempuh untuk menutupi malu.¹¹ Penguburan ini ditempuh karena masyarakat belum mengenal aborsi. Nilai perempuan tak lebih dari barang yang dapat dijual dan diwariskan.¹² Di samping itu, laki-laki dapat mengawini perempuan dalam jumlah tak terbatas pada saat yang sama, menceraikan mereka, merujuk lagi kapan saja dan berapa kali-pun laki-laki menghendaki.¹³ Tak jarang perempuan dipandang seperti setan yang harus dijauhi.¹⁴

Mewaspada Bias Gender dalam Wacana Agama

Meskipun kebenaran dan kebaikan yang disampaikan oleh al-Qur'an bersifat universal dan abadi akan tetapi proses verbalisasinya berkaitan erat dengan kondisi masyarakat Arab pada masa turunnya. Dalam nada yang lebih berani Ibnu Khaldun mengatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab dan disesuaikan dengan gaya retorika mereka agar dapat dipahami.¹⁵ Rekaman dialog antara ayat-ayat al-Qur'an dengan masyarakat Arab terutama yang berkaitan erat dengan persoalan-persoalan mereka adalah indikasi kuat bagi adanya relevansi proses pembahasaan kebenaran mutlak al-Qur'an dengan kondisi lokal bangsa Arab pada masa turunnya.

Namun demikian mayoritas Muslim memiliki kesadaran bahwa al-Qur'an (teks al-Qur'an) sama azali dan abadinya dengan Allah sehingga lahir kecenderungan untuk memahaminya secara tekstual. Keyakinan ini memunculkan problem serius karena teks-teks al-Qur'an adalah rekaman atas perubahan sosial yang berlangsung selama 23 tahun masa kerasulan Muhammad Saw. Oleh karena itu pendekatan tekstual akan mengesankan adanya ayat-ayat yang kontradiktif antara satu dengan lainnya. Problem ini oleh ulama diatasi antara lain melalui konsep *naskh*, yaitu menghapus atau menunda (hingga waktu tak tentu) beberapa ayat dengan memprioritaskan ayat lain untuk diberlakukan. Konsep ini mengisyaratkan bahwa teks al-Qur'an tidak bisa diterapkan secara serentak dan menyeluruh: sesuatu yang bertentangan dengan doktrin keabadian teks al-Qur'an.

Supremasi teks atas spirit atau ruhnya ini mengandung potensi besar bagi munculnya tafsir agama yang bias. Ayat tentang waris misalnya, pada saat turunnya mengandung spirit pemberdayaan perempuan secara ekonomi. Mereka yang tadinya diwariskan, lalu berubah menjadi mampu mewarisi atau memperoleh warisan dan akhirnya mampu pula mewariskan atau memberikan warisan. Dari transformasi ini dapat ditangkap bahwa bagian anak perempuan separo dari laki-laki mengandung tekanan pesan

bahwa separo adalah jumlah minimal yang bisa diterima perempuan. Pada ayat yang sama bahkan disebutkan bahwa bagian perempuan (ibu) adalah sama dengan laki-laki (ayah):

“...Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak....” (QS. al-Nisā’ [4]: 11)

Pendekatan tekstual terhadap ayat-ayat al-Qur’an mesti diwaspadai karena mempunyai kecenderungan mengabaikan spirit pemberdayaan pada seluruh ayat-ayat yang berkaitan dengan gender. Muhammad Abduh mensinyalir sebagian besar kata-kata al-Qur’an telah berubah kandungan maknanya bahkan pada masa dekat setelah turunnya.¹⁶ Perubahan makna ini dapat terjadi dalam bentuk pemahaman terhadap al-Qur’an yang bertentangan dengan Spirit awalnya.

Jika al-Qur’an yang diyakini tidak bermasalah dalam autentisitasnya saja sudah mengandung potensi lahirnya wacana agama yang bias gender, maka dapat diperkirakan seberapa besar potensi teks-teks religius lainnya seperti hadis, tafsir, fikih, dll. dalam melahirkan wacana agama yang bias. Berbeda dengan teks al-Qur’an, hadis dapat bermasalah dari segi periwayatan maupun redaksinya (sanad dan matan). Oleh karena itu validitas hadis bertingkat, *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa’īf* dan *mawḍū’* (palsu). Tingkatan hadis yang paling tinggi adalah hadis yang secara sanad maupun matannya tidak mengandung cacat.

Hadis yang mengandung bias gender sangat mudah ditemukan. Beberapa contoh dapat disebutkan di sini:

“Di antara haknya adalah andai-kata di antara dua hidung suami mengalir darah dan nanah lalu istrinya menjilati dengan lidahnya, ia belum memenuhi hak suaminya. Seandainya manusia itu boleh bersujud kepada manusia, niscaya aku perintahkan perempuan untuk bersujud pada suaminya.” (HR. al-Ḥākim).¹⁷

Hadis ini dikutip Imam Nawawi dalam kitab *Uqud al-Dulujain*. Hingga kini, kitab tersebut masih dianggap sebagai rujukan utama di beberapa pesantren di Indonesia. Hasil penelitian Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) menunjukkan bahwa kualitas sanad hadis tersebut *ḍa’īf* (lemah) karena terdapat perawi yang bermasalah, yaitu Sulaymān bin Dāwud dan al-Qāsim. Imam al-Nawāwī juga mengutip tiga hadis di bawah ini:

“Jika seorang istri menghabiskan malam dengan meninggalkan tempat tidur suaminya, maka para malaikat mengutuknya sampai pagi.” (HR. al-Bukhārī - Muslim).

“Andai-kata seorang wanita menghabiskan waktu malamnya untuk shalat, siang harinya untuk puasa, lalu suaminya memanggilnya ke tempat tidur sedangkan istri menundanya sesaat, maka kelak pada hari kiamat ia akan diseret dengan rantai dan belunggu, berkumpul dengan setan-setan hingga sampai di tempat yang serendah-rendahnya.”

“Bahwasanya wanita itu tidak dapat memenuhi hak Allah sebelum memenuhi hak-hak suaminya. Seumpama suami minta pada istrinya sementara istri sedang berada di atas punggung onta, maka ia tidak boleh menolak dirinya.” (HR. al-Thabarānī).¹⁸

Hadis-hadis di atas dan semacamnya pada umumnya bermasalah dalam sanad dan seluruhnya bermasalah dari segi matan. Khalid M. Abu el-Fadl menyebutkan tiga hal sebagai sebab tidak validnya hadis-hadis tersebut menurut matan, yaitu bertentangan dengan kedaulatan Tuhan dan Kehendak-Tuhan yang bersifat mutlak, tidak selaras dengan diskursus al-Qur’an tentang kehidupan pernikahan, dan tidak sejalan dengan keseluruhan riwayat yang menggambarkan perilaku Nabi terhadap istri-istrinya.¹⁹

Beberapa faktor pendukung lain dalam lahirnya wacana agama yang bias adalah fakta bahwa perumusan ajaran agama sejak awal didominasi oleh bangsa Arab, sebuah bangsa yang memiliki pra-asumsi bias dalam memandang perempuan. Hingga kini wacana Agama masih berkiblat ke negeri Arab, sehingga tidak hanya relasi yang tidakimbang antara laki-laki dan perempuan yang mereka tanamkan dalam kesadaran masyarakat Muslim di seluruh dunia, tetapi juga relasi tidak seimbang antara Muslim dan non-Muslim berdasarkan pengalaman pahit yang mereka alami hingga kini di tanah Arab.

Beberapa Upaya

Beberapa langkah yang bisa ditempuh untuk menghindari bias gender dalam wacana agama adalah sebagai berikut:

- 1) mewaspadaikan pengaruh budaya dan bahasa Arab dalam wacana agama.
- 2) membuat wacana agama yang mendukung keadilan gender lebih populer daripada wacana agama yang mengandung bias.

- 3) Berperan aktif dan kritis dalam memproduksi wacana agama menurut perspektif perempuan.
- 4) Menyuguhkan konteks teks dan konteks pembaca dalam memproduksi wacana agama.
- 5) Menjadikan spirit keadilan sebagai payung dalam memproduksi dan memahami wacana agama.

Sebagaimana bahasa pada umumnya, bahasa Arab harus dipandang sebagai alat komunikasi. Alat ini sangat penting artinya dalam menyampaikan pesan. Namun demikian, pentingnya alat tidak akan pernah melampaui pentingnya tujuan dalam sebuah komunikasi, yaitu sampainya pesan. Sebagai simbol, bahasa Arab mempunyai peranan penting dalam menyampaikan pesan ilahi melalui al-Qur'an. Namun demikian, pentingnya simbol tidak akan pernah melampaui pentingnya hal yang disimbolkan. Oleh karena itu, bahasa Arab penting untuk dipelajari dalam memahami ajaran agama, namun bahasa Arab tetap harus diwaspadai karakternya yang sangat bias agar ajaran agama tidak justru digunakan sebagai alat diskriminasi terhadap perempuan atas nama agama.

Catatan Kaki

1. Ismail R. Al-Faruqi dan Lois Lamy Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2003), 59.
2. Roger Trigg, *Understanding Social Science* (Oxford: Basic Blackwell, 1985), 188.
3. Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan* (Jakarta: P3M, 1993), 13-14.
4. Leonard Bloomfield, *Language* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1970), 142.
5. Istilah imajinasi suara menyiratkan bahwa suara yang menjadi dasar sebuah bahasa bukanlah suara fisik yang dapat didengar itu melainkan pada kesan yang ditimbulkannya atau imajinasi yang muncul melalui suara. Ketika manusia berbicara dengan dirinya sendiri misalnya, ia tetap mendapatkan kesan itu sekalipun tanpa suara.
6. Albert C. Baugh dan Thomas Cable, *A History of The English Language* (Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc., 1978), 2.
7. Al-Quzwaini, *Al-Idlah fi Wum il-Balāghah* (Beirut: Dār al-Jail, 1993), 149.
8. Al-Quzwaini, *Al-Idlah..*, 152.
9. Nasr Hamid Abu Zaid, *Women in the Discourse of Crisis*, The Legal Research and Resource center for Human Right pages. (LRRC). Cairo, Egypt.
10. Nasr Hamid, *Women in the Discourse of Crysis*.
11. Realitas ini terekam dalam, ayat al-Qur'an sebagai berikut: “*Tatkala diberitakan kepada seseorang di antara mereka perihal kelahiran anak perempuan, wajahnya cemberut menahan sedih. Ia bersembunyi dari orang banyak disebabkan buruknya berita yang diterimanya, boleh jadi ia akan memeliharanya dengan penuh hina atau menguburkannya (hidup-hidup) ke dalam tanah. Alangkah buruknya keputusan mereka*” (QS. al-Nahl [16]: 58-59).
12. Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān* (Kairo: 1057-19690, jilid VII, 599).

13. Al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 534-535.
14. Perempuan adalah setan yang diciptakan untuk laki-laki, kami berlindung kepada Allah dari seburuk-buruk setan yang menggoda. Lihat Muḥammad bin Iyas, *Bada'iz Zuhur fi Waqā'id Duhur* (Beirut: Maktabah Saqafiyah, tt.), 52.
15. Ibnu Haldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikir, tt.), 438.
16. Muḥammad 'Abdūh, *Al-Manār* (Kairo: Dār al-Manār, 1367), jilid. I, 21.
17. Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami-Istri* (Yogyakarta: LKIS, 2001), 94.
18. Berdasarkan penelitian Husein Muhammad, kitab yang menjadikan ketaatan istri pada suami sebagai tema sentral ini mengandung kurang lebih 100 buah hadis. 20 hadis di antaranya mempunyai status *la ashla labu* (tidak jelas sembernya). Di samping itu, Khalid bin Muhammad al-Zuwaidi juga menemukan adanya 31 hadis *mawḍū'* (palsu) dalam kitab yang sama. Lihat Husein Muhammad, *Figh Perempuan* (Yogyakarta: LKIS, 2001), 180-183. Hadis kedua di atas adalah *mawḍū'* berdasarkan penelitian FK3, *Wajah Baru*, 65.
19. Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Serambi, 2004), 311.

Daftar Pustaka

- 'Abdūh, Muḥammad. *Al-Manār*, Kairo: Dār al-Manār, 1367.
- Baugh, Albert C. dan Cable, Thomas. *A History of The English Language*, Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc., 1978.
- Bloomfield, Leonard. *Language*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1970.
- Al-Faruqi, Ismail R. dan Al-Faruqi, Lois Lamya. *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 2003.
- el-Fadl, Khaled M. Abou. *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Hakim, Jakarta: Serambi, 2004.
- Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami-Istri*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Haldun, Ibnu. *Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Fikir, tt.
- Iyas, Muḥammad bin. *Bada'iz Zuhur fi Waqā'id Duhur*, Beirut: Maktabah Saqafiyah, tt.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Agama Keadilan*, Jakarta: P3M, 1993.
- Muhammad, Husein. *Figh Perempuan*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Al-Quzwainī, *Al-Idlah fi Wum il-Balāghah*, Beirut: Dār al-Jail, 1993.
- Al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Kairo: 1057-19690.
- Trigg, Roger. *Understanding Social Science*, Oxford: Basic Blackwell, 1985.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Women in the Discourse of Crisis*, The Legal Research and Resource center for Human Right pages. (LRRC). Cairo, Egypt.

