

**PENGETAHUAN BAHASA ARAB DALAM MEMAHAMI BIAS
GENDER PADA TERJEMAHAN AL-QURAN
VERSI KEMENTERIAN AGAMA**

Imelda Wahyuni
Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kendari

imeldawahyuni@stainkendari.ac.id

Abstract:

Arabic language as a means of communication has an important role in human life. In particular, Arabic is the language of religion for Muslims. Al-Quran as a guide to moslms uses the Arabic language. Some translations of the Qur'an by Ministry of Religious of Indonesia are gender bias. This can be minimized by translating using specific approaches and methods, in order to have the translation and interpretation based on a gender perspective. So that women do not feel discredited, and subordinate to live a life together with men.

Keywords: Arabic, Gender Bias and Translation of the Qur'an.

Pendahuluan

Al-Quran diturunkan dan terbukukan dalam bahasa Arab. Untuk menguasai al-Quran secara ideal diperlukan pengetahuan bahasa Arab yang memadai. Mayoritas masyarakat Indonesia adalah umat Islam tetapi tidak semuanya menguasai bahasa tersebut. Untuk membantu penguasaan dan pemahaman al-Qur'an Departemen Agama menerjemahkannya ke dalam Bahasa Indonesia. Secara leksikal terjemah berarti menyalin atau memindahkan satu pembicaraan dari satu bahasa ke bahasa lain atau singkatnya mengalihbahasakan.¹ Alih bahasa tersebut mengambil dua bentuk: *harfiyyah* dan *tafsiriyyah*.²

¹Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: 1989), hlm. 938.

²Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid I, (t. k.: t.p., 1396 H/1976 M), hlm. 23.

Terjemahan *harfiyyah* bersifat literal-tekstual. Pada bentuk ini yang dipindahkan selain artinya, juga struktur gramatikalnya. Sedangkan yang kedua bersifat substansial-kontekstual. Bentuk kedua ini tidak memindahkan arti, tetapi mentransfer makna yang dikandung oleh bahasa asal, demikian pula serta harus tunduk dengan struktur dan gaya bahasa penerjemah. Terlepas dari kelebihan dan kekurangan kedua bentuk terjemah tersebut, yang pasti sebuah terjemahan tidak lepas dari “interpensi” penerjemah. Apalagi dengan menggunakan teori Fruedian, Marx dan Nietzsche, maka sangat boleh jadi sebuah terjemahan dipengaruhi oleh kekuatan bawah sadar (*sub conscious*) berupa dorongan dan ilusi-ilusi libido, status ekonomi dan politik dan dorongan untuk menguasai dan mempengaruhi orang lain (*the will to power*).³ Untuk melihat seberapa besar bias gender dalam terjemahan al-Quran DEPAG, penulis tidak mendekatinya dengan tiga teori di atas. Tulisan ini lebih menekankan pada perspektif gender, sebuah pendekatan yang meniscayakan kesetaraan antara pria dan wanita. Nasaruddin Umar merumuskan lima kesetaraan gender dalam al-Quran yaitu keduanya (laki-laki dan perempuan) sebagai hamba, khalifah, menerima perjanjian primordial, terlibat aktif dalam drama kosmos dan berpotensi meraih prestasi.⁴ Karena itu meskipun keduanya berbeda secara fisikal-biologis, tetapi tidak harus dibedakan secara struktural-fungsional. Dengan demikian setiap terjemahan yang menyalahi prinsip-prinsip tersebut, perlu diinterpretasi berdasarkan prinsip kesetaraan tersebut.

³Bentuk penerapan ketiga teori tersebut dapat dibaca dalam, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*, (Jakarta: Paramadina, 1996) dan “Tradisi Kemoderenan dan Modernisme” dalam *Arkoun dan Tradisi Hermeneutika*, Penyunting Johan Hendrik Meuleman, (Yogyakarta: LKiS, 1994).

⁴Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2001), Cet. II, hlm. 247-268.

Tulisan ini akan menjelaskan bias gender dalam terjemahan al-Quran versi Departemen Agama. Khususnya terhadap ayat yang berkenaan dengan kepemimpinan wanita. Pengetahuan bahasa Arab dalam hal ini pendekatan semantik digunakan dalam memilih arti dan makna kata yang tepat bagi setiap kata yang terdapat dalam ayat al-Qur'an.

Bahasa Arab

Bahasa Arab telah menjadi bahasa internasional beriringan dengan bahasa dunia yang lain. Berdasarkan realitas tersebut, dapat dipahami bahwa bahasa Arab telah menempati posisi yang urgen dalam kehidupan komunitas Islam secara khusus dan kehidupan manusia secara umum. Dimana terlihat jelas bahwa eksistensi bahasa tersebut mampu menarik tali penghubung antara ikatan yang satu dengan ikatan yang lain dalam bentuk komunikasi.

Eksistensi bahasa Arab sekarang ini, tentunya merupakan manifestasi riil dari perkembangan yang terjadi sejak muncul hingga keberadaannya sekarang. Perkembangan inipun karena bahasa Arab terus membuka diri dengan masuknya istilah-istilah atau ungkapan-ungkapan baru. Dengan kata lain bahasa Arab berkembang secara dinamis karena manusia berdialog dengan perkembangan zaman.

Bahasa Arab telah menjadi lambang agama dan pemersatu umat Islam diseluruh penjuru dunia. Bahasa Arab telah ada sebelum datangnya Islam. Ini terbukti dengan adanya teks-teks sastra Arab Jahili. Kedatangan Islam di Arab memperkuat dan memperjelas kedudukan bahasa Arab. Islam datang membawa seperangkat ajaran

buat manusia. Ajaran-ajaran itu disampaikan melalui al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab sebagai mediana.⁵

Salah satu faktor yang menyebabkan bahasa Arab ingin dipelajari, dipahami, dan dikuasai adalah karena bahasa tersebut merupakan bahasa Alqur'an dan hadis Nabi Muhammad saw. yang keduanya merupakan sumber utama dalam ajaran Islam. Realitas ini menegaskan bahwa eksistensi bahasa Arab sangat vital karena penguasaan terhadap bahasa tersebut menjadi syarat utama dalam mengkaji Alqur'an dan disiplin ilmu-ilmu yang terkait.⁶ Urgensi pengetahuan bahasa Arab dapat dimanifestasikan melalui beberapa keterampilan diantaranya adalah keterampilan menerjemahkan teks Arab menggunakan metode tarjamah. Metode ini sangat menekankan ketepatan pemilihan arti kata dalam menerjemahkan sebuah teks bahasa Arab.

Kepemimpinan Wanita

Salah satu isu gender yang sering dimunculkan adalah kepemimpinan perempuan di sektor publik. Kelompok konservatif dan mayoritas ulama meyakini bahwa perempuan tidak memiliki hak untuk menduduki jabatan publik. Pendapat tersebut didasarkan kepada surat al-Nisa' ayat 34:

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم

Ayat tersebut diterjemahkan oleh DEPAG dengan:

"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang"

⁵Azyumadi Azra, *Esai-Esai Intelektual Muslim Dan Pendidikan Islam* (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), h. 137.

⁶Ali Hasan al-Aridh, *Tarikh Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufasssirin* diterjemahkan oleh Ahmad Arkoun dengan judul, *Sejarah Penafsiran al-Qur'an* (Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), h. 4.

lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.⁷

Kesan apa yang dapat ditangkap dari terjemahan di atas? Laki-laki pemimpin, wanita dipimpin; Laki-laki memiliki kelebihan, perempuan tidak dan karenanya ia dituntut untuk taat kepada pemimpinnya. Benarkah kepemimpinan hak laki-laki semata, sedangkan wanita tidak?

Untuk menilai ketepatan terjemahan di atas ada lima kata kunci yang perlu dicermati dalam terjemahan tersebut. Yaitu, *al-rijal*, *qawwamun*, dan *bima fadhdhalallahu ba'dhahum 'ala ba'dhin*. Yang pertama diartikan sebagai kaum laki-laki; kedua dengan pemimpin; dan ketiga dengan Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain. Terjemahan ketiga kata kunci di atas dalam perspektif feminisme dikategorikan sebagai bias gender. Untuk melihat lebih jauh keakuratan dan ketepatan pilihan arti tersebut, diperlukan analisis yang komprehensif.

Kata *al-Rijal*. *Al-Rijalu* diterjemahkan oleh DEPAG dengan kaum laki-laki. Kata *al-rijal* merupakan bentuk plural dari kata *al-rajul*. Kata ini biasa diartikan sebagai laki-laki. Lawannya adalah *al-nisa'*, adalah bentuk jamak dari kata *mar'ah*, yang berarti wanita. Secara semantik kata *al-rajul/al-rijal* berasal dari kata *al-rijl* yang berarti kaki. *Al-rijal* berarti orang yang berjalan kaki.⁸

Dalam terminologi al-Quran, untuk menunjukkan makna laki-laki, selain term *rijal*, al-Quran juga menggunakan term *dzakar*, sebagai lawan dari *al-untsa*. Yang terakhir merujuk kepada makna biologis,

⁷DEPAG, *Al-Quran dan Terjemahannya 30 Juz*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Quran), hlm. 123.

⁸Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'A'lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq), hlm. 807.

sedangkan pertama lebih menekankan pada makna fungsional. Menurut al-Ashfahani, *al-rijal* selain bermakna biologis, dapat juga digunakan untuk wanita (*mar'ah*) yang aktivitasnya menyerupai pria.⁹ Secara sosiologis kata ini dapat diartikan bahwa kaum pria itu bergerak dan berusaha di ruang publik, sedangkan wanita yang di rumah. Karena itu seorang wanita yang lebih aktif di luar rumah ia dapat disebut "*al-rijal*", secara sosiologis. Sebaliknya, seorang pria yang memilih bekerja di dalam rumah, maka secara sosiologis ia dikategorikan wanita, meskipun secara biologis ia seorang pria..¹⁰ Dengan demikian, dalam perspektif jender, kata *al-rijal* bermakna sosiologis-fungsionalis, dan bukan hanya bermakna biologis.

Meskipun terjemahan *al-rijal* sebagai kaum laki-laki dapat dibenarkan. Tetapi terjemahan tersebut mengesankan ambiguitas, dan karenanya menimbulkan penafsiran dan pertanyaan ulang. Laki-laki yang manakah yang dimaksud? Anak kecil atau dewasa, berkeluarga atau belum. Tetapi analisis semantik di atas menunjukkan bahwa secara konotatif ia bermakna laki-laki dewasa (*mukallaf*).

Selain itu, dilihat dari sisi struktur kalimat, kata *al-rijal* adalah berbentuk *ma'rifah*, dengan adanya partikel *al*, yang dalam gramatikal bahasa Arab disebut *lam al-ma'rifah*. Yaitu *lam* atau partikel *al* yang berfungsi menunjukkan bahwa kata tersebut sudah dikenal dan diketahui. Dalam bahasa Inggris, partikel *al* diterjemahkan dengan *the*, atau "itu" dalam bahasa Indonesia. Jika demikian, siapa laki-laki dewasa yang dimaksudkan oleh ayat di atas? Pertanyaan ini penting, untuk menentukan pilihan terjemahan yang tepat untuk kata *al-rijal* tersebut.

⁹Al-Raghib Al-Ishfahani, *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1961), hlm. 190.

¹⁰Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), hlm. 110.

Untuk menjawabnya ada baiknya merujuk kepada sebab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*).

Menurut al-Wahidi ayat al-Nisa':34 turun berkenaan dengan kasus isteri Sa'ad bin Rabi', seorang pembesar golongan Anshar. Isterinya bernama Habibah binti Zaid bin Abi Zuhair diajak untuk berhubungan badan, tetapi menolak. Lalu Sa'ad menamparnya. Atas perlakuan Sa'ad, isterinya mengadukannya kepada Rasulullah.saw. Nabi saw. memerintahkannya agar ia menjauhi suaminya, dan terhadap Sa'ad akan diberi hukuman *qishash* atas sikap kesewenangannya. Akan tetapi begitu Habibah beserta ayahnya mengayunkan beberapa langkah untuk melaksanakan *qishash*, tiba-tiba Nabi saw. memanggil keduanya seraya berkata: "Jibril datang kepadaku. Allah menurunkan firman-Nya, yang artinya: "Kaum laki-laki itu *qawwam* bagi kaum pria'. Selanjutnya beliau bersabda: "Ia menginginkan sesuatu tetapi Allah berkehendak lain".¹¹

Dengan merujuk kepada sebab turunnya ayat (*sabab al-nuzul*) tersebut diketahui bahwa yang dimaksud dengan *al-rijal* (laki-laki itu) adalah suami. Dengan demikian terjemahan yang lebih tepat dari term *al-rijal* adalah suami.

Kata *Qawwamun*. Kata *Qawwamun* adalah bentuk plural dari kata *qawwam*. DEPAG menerjemahkannya dengan pemimpin. Dalam al-Quran, kata ini diulang sebanyak tiga kali yaitu surat al-Nisa':34 dan 135 dan al-Maidah: 8. Namun untuk dua ayat terakhir tersebut, DEPAG tidak menerjemahkan dengan pemimpin, tetapi dengan "orang yang benar-benar penegak keadilan" dan "orang yang selalu menegakkan

¹¹Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Kitab al-Jadid, 1969), hlm. 144.

(kebenaran) karena Allah".¹² Dengan melihat rujukan yang digunakan Tim Penerjemah DEPAG, diduga kuat terjemahan tersebut mengikuti pendapat mayoritas ulama tafsir seperti Al-Zakhmasyari, al-Alusi, Sa'id Hawwa', Hamka, dan Mahmud Yunus.¹³ Mayoritas para mufassir tersebut menafsirkan term *qawwamun* dengan pemimpin.

Terjemahan DEPAG tersebut dalam perspektif jender mengesankan superioritas kaum pria dan inferioritas kaum wanita. Sebab yang pertama sebagai pemimpin sedangkan yang kedua sebagai bawahan yang dipimpin. Terjemahan ini dipandang kurang tepat ditilik dari tiga sisi. *Pertama*, dilihat dari *asbab al-nuzul*, kata ini secara konotatif berarti membimbing, melindungi dan mengayom. *Kedua*, secara leksikal berarti penjamin dan penjaga urusan kaum wanita.¹⁴ Ini berarti secara denotatif *qawwam* berarti bertanggung jawab. *Ketiga*, bila dikaitkan dengan potongan ayat selanjutnya yang menetapkan unsur keutamaan (*tafdhil*), dan unsur ini dapat diakses oleh laki-laki dan perempuan, sebagaimana dipahami melalui redaksi yang digunakan Allah swt., yakni *ba'dhahum 'ala ba'dhin*.¹⁵ Karena itu terjemahan yang relatif lebih tepat untuk *qawwam* adalah bertanggung jawab, pelindung, pengayom, penopang dan penjamin.

¹²DEPAG, *op. cit.*, hlm. 144-145 dan 159.

¹³Abu al-Qasim Jarullah Mahmud ibn 'Umar Al-Zakhmasysyari al-Khawarizmi, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), hlm. 523; Abu al-Fadhl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud Afandi al-Alusi al-Baghdadi, *Ruh al-Ma'ani fi tafsir al-Quran al-'Azhim wa al-sab'I al-Matsani*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 23; Sa'id Hawwa', *al-Asas fi al-Tafsir*, Jilid II, (Kairo: Dar al-salam, 1989), hlm. 503, Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid V, (Jakarta: Pustaka Panjimas), hlm. 45-48, dan Mahmud Yunus, hlm. 113.

¹⁴Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Jilid XII, (Kairo: al-Babi al-Halabi, 1990), hlm. 503.

¹⁵Nasaruddin Umar, *Bias Jender Dalam Penafsiran al-Quran*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta Sabtu 12 Januari 2002, hlm. 39.

Dengan demikian terjemahan *al-Rijalu Qawwamun 'ala al-nisa'* adalah suami itu pelindung isteri. Terjemahan ini menegaskan bahwa pendapat yang memutlakan laki-laki menjadi pemimpin adalah tidak tepat. Sebab kepemimpinan tidak ditentukan oleh faktor biologis, tetapi oleh di antaranya kemampuan dan skill. Karena itu wanita yang mempunyai kemampuan kepemimpinan dan skill menejerial ia berhak menjadi pemimpin publik, meskipun secara biologis ia wanita. Sebaliknya, seorang pria yang tidak memiliki kecakapan memimpin ia tidak berhak menjadi pemimpin, meskipun secara biologis ia laki-laki. Pendapat ini dikuatkan oleh kenyataan banyak kaum wanita menempati jabatan-jabatan strategis di wilayah publik seperti menejer perusahaan, menteri negara dan perdana menteri. Karena itu menggunakan ayat ini untuk menolak kepemimpinan wanita tidak hanya kurang tepat secara realitas, tetapi juga secara sosiologis-historis.

Secara sosiologis ayat 34 surat al-Nisa' turun berkaitan dengan urusan rumah tangga. Dalam bahasa Sa'id 'Aqil Siraj, ayat ini adalah ayat "ranjang", dan karenanya tidak benar dijadikan alasan keharaman kepemimpinan publik perempuan.¹⁶ Tidak berlebihan jika kemudian Ibnu Hajar al-Asqalani menandakan bahwa pemimpin wanita bukanlah *mani'* (penghalang) dalam hukum Islam. Pendapat ini kemudian dikuatkan oleh sebagian ulama Malikiyyah dalam memberikan legitimasi Ratu Syajaratu al-Dur di Mesir.¹⁷ Sedangkan secara historis, al-Quran sendiri mengabadikan Ratu Balqis yang memiliki *'arsyun 'azhim*, karena kemampuan kepemimpinannya membawa kaum Saba' menjadi *ma'mur (baldatun thayyibatun wa rabbun*

¹⁶Sa'id 'Aqil Siraj, *Islam Kebangsaan Fikih Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), hlm. 8.

¹⁷Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, Juz VIII, (Beirut: Dar al-Fikr), hlm. 55-56.

ghafurun). Pada periode awal perkembangan Islam, Siti 'Aisyah ra. dikenal pernah menjadi seorang panglima dalam perang Jamal. Berdasarkan investigasi historis, Fatima Mernisi menemukan tidak kurang 15 penguasa perempuan menguasai tahta di berbagai wilayah Muslim. Tetapi mereka yang pernah berkuasa antara abad 13-17 tersebut dilupakan (*al-sulthanat al-munsiyat*).¹⁸

Di negeri kita dikenal juga sejumlah ratu nusantara seperti ratu Simha dari Kalingga Jawa Tengah pada abad VII sebelum kerajaan Mataram membangun Borobudur dan Perambanan, dan ratu Tribuana Tungga dewi dari Majapahit Jawa timur abad XIV (cucu Raden Wijaya pendiri kerajaan Majapahit).¹⁹ Di Aceh dicatat empat ratu pernah memimpin kerajaan Aceh yaitu Sultanah Taj al-Alim Suffiyah al-Din Syah (1641-1675), Sultanah Nur alam Nakkiyah al-Din Syah (1675-1678), Sultanah Inayat Syah (1678-1688) dan Sultanah Kamalat Syah (1688-1699) ²⁰.

Karena itu penulis lebih cenderung untuk menggolongkan ayat tersebut sebagai ayat sosiologis, dari pada ayat yuridis (hukum). Dan karenanya ia tidak bersifat normatif, tetapi kontekstual. Kecuali itu, dari sisi struktur gramatikal kalimat *al-rijalu qawwamuna 'ala al-nisa*, terdiri atas *mubtad* dan *khavar*; *Al-rijalu* sebagai *mubtad* (pokok kalimat) dan *qawwamuna 'ala al-nisa* sebagai *khavar* (predikat). Dengan ungkapan lain, sturuktur kalimat ayat di atas bukan merupakan keputusan hukum, melainkan sebuah pernyataan, sehingga akurasi hukum wajib atau haram memiliki kadar yang kurang efektif. Atau dalam bahasa lain ia merupakan konstataasi (*khavar*, berita) hasil pengamatan sosial

¹⁸Keterangan lebih lanjut lihat Fatima Mernisi, *Ratu-Ratu Yang Terlupakan*, (Bandung: Mizan, 1994).

¹⁹Zaitunah Subhan, *op. cit.*, hlm. 111.

²⁰Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani Gagasan, Fakta dan Tantangan*, (Bandung: Rosda Karya, 2000), Cet. II, hlm. 28.

pada saat itu. Karena itu pula, ayat ini tidak memerintahkan sesuatu dengan mengatakan, “Wahai kaum pria, kalian wajib menjadi pemimpin” atau sebaliknya “Wahai kaum wanita, kalian mesti menerima pemimpin atau dipimpin”.²¹

Tetapi potongan ayat di atas dijadikan sebagai argumentasi kepemimpinan suami atas keluarganya di rumah dapat penulis terima, meski dalam batas-batas tertentu kepemimpinan tersebut tidak menghilangkan hak-hak isteri-isteri. Dengan kata lain, suami-isteri harus seiring dan bekerja sama secara bertanggung jawab atas keutuhan keluarganya. Jadi, menjadikan ayat ini sebagai justifikasi terhadap pelarangan peran wanita di dunia publik adalah selain tidak relevan, tetapi juga sangat diskriminatif.

Term *bima fadhhalallahu ba'dhahum 'ala ba'dhin*. DEPAG menerjemahkan kalimat ini dengan “oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita)”. Terjemahan ini dalam perspektif kaum feminis menegaskan bias jender, karena mengesankan laki-laki mempunyai kelebihan dibanding wanita. Jika kita meneliti kitab-kitab tafsir sejak al-Thabari, al-Razi, Ibnu Katsir sampai Muhammad Abduh dalam al-Manar dan al-Shabuni dalam al-Shafwah al-Tafasir, tegas Husein Muhammad, maka para mufassir tersebut mengemukakan pandangan yang sama atas superioritas laki-laki atas wanita.²² Apa kelebihan laki-laki atas perempuan?

Menurut al-Zamakhshari kelebihan ini terletak pada akal, keteguhan hati, kemauan keras, kekuatan fisik, dan keberanian atau ketangkasan. Oleh karena itu kenabian, keulamaan, kepemimpinan

²¹Zaitunah Subhan, *Ibid.*, hlm. 102.

²²Husein Muhammad, *Figh Perempuan Refleksi Kiai atas wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 177.

besar yang bersifat publik dan jihad hanya diberikan kepada laki-laki.²³ Senada dengan al-Zamakhshari, al-Lusi mengemukakan dua kelebihan kaum pria yaitu *wahbi* dan *kasabi*. Kelebihan pertama didapat dengan sendirinya berupa pemberian dari Tuhan, tanpa usaha. Sedangkan kelebihan kedua digapai dengan jalan usaha.

Penafsiran kedua mufassir di atas nampaknya didasarkan pada aspek bahasa. Kata ganti *hum* (dalam kalimat *ba'dhahum*) merujuk kepada laki-laki. Sehingga ayat itu diartikan dengan "oleh karena kelebihan yang diberikan Allah kepada sebagian mereka, yaitu laki-laki atas sebagian yang lain yaitu wanita. Sedangkan menurut al-Lusi meskipun ayat tidak mengungkapkan secara langsung persoalan kelebihan laki-laki, itu dikarenakan kelebihan laki-laki atas perempuan sudah sangat jelas sehingga tidak memerlukan lagi penjelasan secara rinci.

Pandangan ini mendapat kritikan dari pembela hak-hak perempuan. Selain ahistoris, secara bahasa ayat di atas tidak berbunyi *bima fadhdhalallahu ba'dhahum 'alahinna ba'dhin* ("disebabkan karena Allah melebihkan laki-laki atas mereka kaum perempuan). Sejalan dengan kaum feminis, al-Sya'rawi mengatakan bahwa penggalan ayat di atas bukanlah bermakna bahwa Allah melebihkan lelaki atas perempuan, sebagaimana diyakini orang banyak. Sekiranya Allah bermaksud menjelaskan bahwa Dia melebihkan laki-laki atas perempuan, tentu ayat ini berbunyi *bima fadhdhalallahur rijal 'alan nisa'* ("disebabkan karena Allah telah melebihkan laki-laki atas perempuan).²⁴ Lebih dari itu potongan ayat tersebut secara implisit mengisyaratkan adanya potensi dan kesempatan yang sama antara

²³Al-Zamakhshari, *op. cit.*, hlm. 523-524.

²⁴Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Al-Fatawa*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Qalam, 1982), hlm. 59-60.

laki-laki dan perempuan.²⁵ Atas dasar ini Muhammad Abduh, sebagaimana dikutip Nasaruddin Umar, tidak memutlakan kepemimpinan laki-laki atas perempuan. Karena ayat tersebut tidak menggunakan kata *bima fadhhdhalahum 'alaihinna* atau *bitafadhilihim* (karena Allah telah melebihkan mereka (laki-laki) atas perempuan atau dikarenakan kelebihan mereka laki-laki atas perempuan).²⁶

Lalu bagaimana dengan riwayat yang dijadikan pegangan kelompok pertama bahwa kaum perempuan itu memiliki kekurangan dalam hal akal dan agama (*qad warada annahunna naqishatu 'aql wa din*)? Jika hadis tersebut dipahami secara tekstual, maka selain bernada diskriminatif, tetapi juga bertentangan dengan berbagai ayat: Tuhan selalu menyebut manusia (baik pria maupun wanita) dengan menggunakan kalimat "*ulul al-bab*"; di samping akan menimbulkan problematik atau akan menimbulkan pertanyaan: Apakah tidak mengerjakan salat atau puasa itu atas kehendak kaum wanita? Bukankah wanita dalam keadaan menjalani kodratnya misalnya menstruasi, melahirkan, kemudian tidak salat atau tidak puasa justru karena taat kepada ketentuan agama? Dan bagaimana bila saat menjalani kodratnya kaum wanita selalu menggantikan dengan ibadah yang lain? (misalnya berdoa, berdzikir, memperbanyak sedakah dan sebagainya)?

Apalagi jika dipahami secara komprehensif, ayat tersebut didahului kekaguman Rasul saw. terhadap kaum wanita yang mampu mengalahkan pria cerdas pandai; dan ini telah diakui oleh sahabat 'Aisyah dengan memberikan pujian terhadap kaum wanita Anshar yang lebih senang menuntut ilmu pengetahuan dibanding dengan

²⁵Nasaruddin Umar, *Bias Jender Dalam Penafsiran al-Quran*, hlm. 39.

²⁶Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Jender*, hlm. 150-151.

kaum wanita Muhajirin. Bagaimana jika dipahami bahwa wanita kurang akal, sedangkan kaum suami sejak dulu sampai sekarang mempercayakan kepada para wanita untuk mengasuh, merawat, bahkan mendidik putra-putrinya, dan bahkan diserahkan kepada kaum wanita untuk mengatur belanja dan sebagainya; meski Hadis itu dijawab oleh Rasul tentang letak kekurangan akal adalah karena kesaksian wanita yang dinilai separoh dibanding kaum pria.²⁷

Karena itu pembacaan terhadap teks ayat dan tafsir menghajatkan kepada pendekatan hermeneutik bahwa ayat dan tafsir itu tidak lepas dari *setting* sosial. Sebab sebuah teks manapun, hadir tidak dalam ruang hampa yang kosong dari sosial-budaya dan sosial-politik. Turunnya ayat tersebut mengisyaratkan adanya struktur sosial dan budaya patriarkhi dalam masyarakat awal Muslim. Bahwa memang dominasi laki-laki masih sangat kuat. Karena itu mereka dipandang sebagai “pemimpin” dalam rumah, disebabkan kemampuannya mengakses sejumlah sumber ekonomi dan peran mereka di sektor publik. Dengan kata lain mereka memperoleh hak *qawwam* karena memberi jaminan ekonomi kepada keluarga sebagaimana ditunjuk oleh kalimat *bima anfaqu*. Tetapi sejarah tidak vakum. Dinamika dan perubahan sosial sekarang menunjukkan bahwa tidak sedikit kaum wanita dapat mengakses sumber ekonomi dan mengambil peran aktif dalam dunia publik. Lalu apakah pemahaman terhadap ayat 34 surat al-Nisa’ masih mengikuti bunyi teks tersebut dan membacanya seperti cara pembacaan al-Zamakhshari dan yang sepaham dengannya, karena memang *setting* sosial di mana mereka hidup mengharuskan tafsiran subordinatif dan inferioratif terhadap

²⁷Zaitunah Subhan, *op. cit.*, hlm. 175-176.

kaum wanita karena mereka tidak banyak mengambil peran aktif, kecuali di sektor domestik?

Cara pandang dan pembacaan hermeneutik meniscayakan wanita berperan aktif di dunia publik. Karena itu penghormatan terhadap mereka aktif di luar rumah tidak saja tidak berdasar, tetapi mengesankan sikap eksklusif dan diskriminatif.

Penutup

Tulisan ini menggambarkan urgensi pemilihan arti dan terjemahan yang tepat bagi setiap kata dalam sebuah ayat. Berdasarkan fungsi terjemahan al-Quran adalah untuk membantu dan mendekatkan pemahaman yang tepat. Realitas lahirnya ketidaktepatan terjemahan dapat menyebabkan terjadinya kekeliruan pemahaman dan interpretasi. Oleh sebab itu, dibutuhkan seperangkat metodologi representatif. Selain itu, pengetahuan bahasa Arab menjadi vital untuk mengatasi kekeliruan dalam menerjemahkan atau menafsirkan makna yang terkandung dalam *Kalamullah*.

Kriteria umum penerjemah untuk menghasilkan terjemahan yang tepat dan baik adalah penerjemah di samping ia menguasai bahasa Arab (yang ia terjemahkan) juga harus memahami bahasa Indonesia secara baik dan benar, sehingga hasil terjemahannya tidak bersifat *harfiyah*, dan tidak fleksibel. Karena sebuah kata (bahasa Arab) mempunyai beberapa makna atau arti maka penerjemah harus merujuk kepada kamus-kamus standar dalam proses pemilihan arti dan makna yang sesuai (dimaksudkan suatu teks). Pendekatan semantik sangat berguna dalam proses tersebut. Pendekatan semantik dimaksudkan untuk menemukan makna dasar dan arti esensial dari sebuah kata. Pendekatan semantik ini merupakan bagian dari pengetahuan bahasa,

hususnya bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan dalam al-Qur'an.

Untuk mendapatkan pilihan arti yang tepat, dapat juga melakukan pendekatan tematik. Yaitu dengan melihat bagaimana kata-kata tersebut digunakan oleh al-Quran. Pada saat yang sama, diperhatikan pula korelasi kata dengan (kata) ayat sebelumnya (*munasabah al-ayah*). Metode ini sebetulnya dimaksudkan untuk menemukan makna denotatif. Sedangkan untuk menemukan makna konotatif, diperlukan makna kontekstualnya. Karena itu pengetahuan tentang *asbabun nuzul* tidak dapat diabaikan. Ia mutlak diperlukan.

Ketepatan penerapan pengetahuan bahasa, pendekatan dan metode diharapkan menghasilkan penafsiran dan terjemahan yang berperspektif jender. Sehingga kaum perempuan tidak merasa pada posisi subordinat atau diperlakukan secara diskriminatif. Terjemahan Departemen Agama terhadap ayat yang mengurai tentang hak kepemimpinan wanita yang bias jender hanya merupakan salah satu contoh. Sehingga dapat dipahami bersama bahwa ayat-ayat al-Qur'an diturunkan di tengah masyarakat yang berbudaya maka penafsiran dan terjemahannya berpotensi sarat akan kepentingan budaya dan golongan tertentu.

Daftar Pustaka

- al-Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Hajar. *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, Juz VIII. Beirut: Dar al-Fikr
- al-Baghdadi, Abu al-Fadhl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud Afandi al-Alusi. *Ruh al-Ma'ani fi tafsir al-Quran al-'Azhim wa al-sab'I al-Matsani*, Jilid III, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Dzahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid I. t. k.: t.p., 1396 H/1976 M

- Al-Ishfahani, Al-Raghib. *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr, 1961
- al-Khawarizmi, Abu al-Qasim Jarullah Mahmud ibn 'Umar Al-Zakhmasysyari. *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr, 1977
- al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Al-Fatawa*, Jilid II. Beirut: Dar al-Qalam, 1982.
- al-Wahidi, Ali bin Ahmad. *Asbab Nuzul al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kitab al-Jadid, 1969
- Azra, Azyumadi. *Esai-Esai Intelektual Muslim Dan Pendidikan Islam*. Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998
- Departemen Agama R.I. *Al-Quran dan Terjemahannya 30 Juz*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Quran
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid V. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hawwa', Sa'id . *al-Asas fi al-Tafsir*, Jilid II. Kairo: Dar al-salam, 1989
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'A'lam*. Beirut: Dar al-Masyriq
- Manzhur, Ibnu. *Lisan al-'Arab*, Jilid XII. Kairo: al-Babi al-Halabi, 1990
- Mernisi, Fatima. *Ratu-Ratu Yang Terlupakan*. Bandung: Mizan, 1994
- Muhammad, Husein. *Figh Perempuan Refleksi Kiai atas wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS, 2001
- Siraj, Sa'id 'Aqil. *Islam Kebangsaan Fikih Demokratik Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian*. Yogyakarta: LkiS, 1999
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: 1989.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Quran*. Jakarta: Paramadina, 2001
- . *Bias Jender Dalam Penafsiran al-Quran*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta Sabtu 12 Januari 2002.