

Khairon Nahdiyyin

DISERTASI

REPRESENTASI PEREMPUAN

DALAM BAHASA ARAB

(Penerpektif Feminisme atas Kelas Gender dan Bahasa)



2019

Khairon Nahdiyyin

REPRESENTASI PEREMPUAN DALAM BAHASA ARAB

(Penerpektif Feminisme atas Kelas Gender dan Bahasa)



2019

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

**REPRESENTASI PEREMPUAN
DALAM BAHASA ARAB
(Perspektif Feminisme atas Relasi Gender dan Bahasa)**



Oleh :

**Khairon Nahdiyyin
NIM.12300016023**

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

**PROGRAM DOKTOR (S3) STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA**

**YOGYAKARTA
2019**



KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

PENGESAHAN

Diskripsi berjudul : REPRESENTASI PEREMPUAN DALAM BAHASA ARAB (Perspektif
Feminisme atas Relasi Gender dan Bahasa)

Ditulis oleh : Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.

NIM : 12300016023

Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam Program by Research

telah dapat diterima
sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
dalam Bidang Studi Islam

Yogyakarta, 16 Agustus 2019

Rektor

Ketua Sidang,

Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D.
NIP. 196104011988031002



KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL 5 AGUSTUS 2019, DAN SETELAH MENDENGARKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR PADA HARI INI, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, **Drs. KHAIRON NAHDIYYIN, MA.** NOMOR INDUK MAHASISWA 12300016023 LAHIR DI PASURUAN TANGGAL 1 APRIL 1968,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

~~PUJIAN (CUM LAUDE) / SANGAT MEMUASKAN / MEMUASKAN~~

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR DALAM BIDANG STUDI ISLAM DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE - 684

YOGYAKARTA, 16 AGUSTUS 2019

REKTOR
KETUA SIDANG,

PROF. DRs. KH. YUDIAN WAHYUDI, MA., PH.D.
NIP. 19610401 198803 1 002

* CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN



DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR

Nama Promovendus : Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.
N I M : 12300016023

Judul Disertasi : REPRESENTASI PEREMPUAN DALAM BAHASA ARAB (Perspektif
Feminisme atas Relasi Gender dan Bahasa)

Ketua Sidang / Penguji : Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D.

Sekretaris Sidang : Dr. Phil. Sahiron, MA.

Anggota :

1. Prof. Dr. H. Machasin, MA.
(Promotor/Penguji)
2. Dr. H. Sukanta, MA.
(Promotor/Penguji)
3. Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag.
(Penguji)
4. Prof. Dr. H. Syamsul Hadi, S.U., MA.
(Penguji)
5. Prof. Dr. Hj. Marhumah, M.Pd.
(Penguji)
6. Prof. Dr. Euis Nurfaalawati, MA.
(Penguji)

Diuji di Yogyakarta pada hari Jumat tanggal 16 Agustus 2019

Tempat : ALRA II, 1 Gg. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Waktu : Pukul 13.00 WIB s/d selesai

Hasil / Nilai (PK) : 3,51

Predikat Kelulusan : Pujian (Cum laude) / Sangat Memuaskan / Memuaskan

Sekretaris Sidang,

Dr. Phil. Sahiron, MA.

Nip. 19680605 199403 1 003

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

N a m a : Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.
N I M : 12300016023
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islamby *Research*

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 13 Agustus 2019

Saya yang menyatakan,



Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.
NIM. 12300016023

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA




KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor: Prof. Dr. H. Machasin, MA.

()

Promotor: Dr. H. Sukamta, MA.

()

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

REPRESENTASI PEREMPUAN
DALAM BAHASA ARAB
(Perspektif Feminisme atas Relasi Gender dan Bahasa)

yang ditulis oleh:

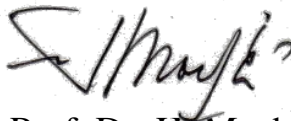
N a m a : Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.
N I M : 12300016023
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 12 Agustus 2019

Promotor,



Prof. Dr. H. Machasin, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

REPRESENTASI PEREMPUAN
DALAM BAHASA ARAB
(Perspektif Feminisme atas Relasi Gender dan Bahasa)

yang ditulis oleh:

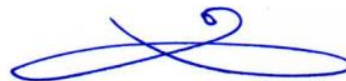
N a m a : Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.
N I M : 12300016023
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 12 Agustus 2019

Promotor,



Dr. H. Sukamta, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

REPRESENTASI PEREMPUAN
DALAM BAHASA ARAB
(Perspektif Feminisme atas Relasi Gender dan Bahasa)

yang ditulis oleh:

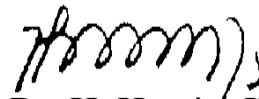
N a m a : Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.
N I M : 12300016023
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 12 Agustus 2019

Penguji,



Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

REPRESENTASI PEREMPUAN
DALAM BAHASA ARAB
(Perspektif Feminisme atas Relasi Gender dan Bahasa)

yang ditulis oleh:

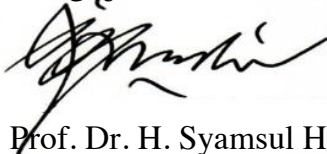
N a m a : Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.
N I M : 12300016023
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 12 Agustus 2019

Penguji,



Prof. Dr. H. Syamsul Hadi, SU., MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

REPRESENTASI PEREMPUAN
DALAM BAHASA ARAB
(Perspektif Feminisme atas Relasi Gender dan Bahasa)

yang ditulis oleh:

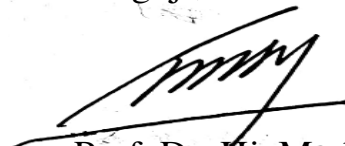
N a m a : Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.
N I M : 12300016023
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 12 Agustus 2019

Penguji,



Prof. Dr. Hj. Marhumah, M.Pd.

ABSTRAK

Relasi antara gender dan bahasa tidak hanya sekedar gender sebagai fenomena gramatikal saja. Lebih dari itu, di dalamnya ada makna-makna yang jauh lebih mendalam terkait dengan relasi antara laki-laki dan perempuan. Hal itu karena bahasa, sebagai hasil dari proses representasi yang dilakukan manusia, tidak bersifat netral atau bebas nilai, tetapi memuat asumsi tertentu mengenai obyek yang diabstraksikan sehingga dalam bahasa ada nilai-nilai tertentu, baik yang bersifat individual, sosial, budaya maupun politik.

Relasi antara keduanya dalam konteks bahasa Arab memiliki keunikannya sendiri karena bahasa ini tidak hanya bersifat budaya semata tetapi juga memiliki corak keagamaan sehingga nuansa agama ikut terlibat dalam mewarnai relasi antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, pertanyaan paling mendasar adalah bagaimana perempuan dicitrakan dalam bahasa ini dan bagaimana perbandingannya dengan citra laki-laki.

Untuk mendapatkan citra tersebut pendekatan feminisme terhadap bahasa dipakai sebagai alat selisiknya. Pendekatan ini dipilih karena pendekatan feminisme secara umum mencoba memberi analisis terhadap kondisi-kondisi yang membentuk kehidupan perempuan dan melakukan penggalian terhadap pemahaman-pemahaman budaya mengenai apa yang dimaksudkan dengan menjadi perempuan.

Berdasarkan pendekatan ini ditemukan bahwa citra perempuan dapat disimpulkan ke dalam dua hal. Pertama, perempuan sebagai cabang sementara laki-laki sebagai yang asal. Posisinya sebagai cabang karena perempuan berasal dari laki-laki. Kedua, perempuan sebagai manusia yang tidak sempurna sedangkan laki-laki sebagai makhluk yang sempurna. Ketidaksempurnaan perempuan karena akal perempuan tidak setingkat dengan laki-laki. Ia berada di bawahnya tetapi berada di atas hewan dan tumbuhan atau benda-benda lainnya. Oleh karena alasan inilah perempuan tidak bisa dan tidak boleh tampil mewakili dirinya ketika ia muncul bersama dengan yang lebih sempurna, yaitu laki-laki.

Kata-kata kunci: *relasi laki-laki dan perempuan—gender dan bahasa—bahasa seks*

ABSTRACT

It is not merely about gender as a grammatical phenomenon when discussing this subject matter in connection to language. More than that, in it there are profound meanings that are far more deeply related to the relationship between men and women. That is because language, as a result of human representation, is not neutral or value-free, but contains certain assumptions about objects that are abstracted, resulting in certain values in the language itself, whether individual, social, cultural, or political.

The relationship between the two in the context of Arabic has its own uniqueness because this language not only is cultural in nature but also has a religious style so that the nuances of religion are involved in coloring relations between both sexes. Therefore, the most fundamental question is how women are imaged in this language and how these images are compared with men's.

To get these images, the feminism approach to language is used because it generally tries to provide an analysis of the conditions that shape women's lives. In addition, it explores cultural understandings of what is meant by being a woman.

Based on this approach, findings reveal that the image of women can be summed up in two ways. First, women are the branches while men are the origin. The position as a branch means that women come from men. Second, women are considered as imperfect humans, while men are in the opposite. Imperfections of women are because their sense is not on the same level as men. It is below men's but above animals and plants or other objects. For this reason, women cannot and must not represent themselves when they come together with the more perfect, that is, men.

Key words: relationship between men and women, gender and language, sexy language

ملخص البحث

العلاقة بين الجنسانية واللغة لا تشير فقط إلى الجنسانية كظاهرة نحوية فقط، ولكنها تتضمن معان ترتبط ارتباطا وثيقا بالعلاقة بين الرجل والمرأة. ذلك لأن اللغة - باعتبارها نتيجة للتمثيل البشري - ليست محايدة أو خالية من القيمة، والعكس تحتوي على افتراضات معينة حول الأشياء المجردة بحيث تحتوي على قيم متعددة؛ فردية واجتماعية وثقافية وسياسية.

وتتميز العلاقة بين الاثنين في سياق اللغة العربية بتفرداها الخاص لأن هذه اللغة بطبيعتها ليست ثقافية فحسب، بل تمتلك أسلوبا دينيا، وتلون العلاقات بين الرجل والمرأة. وإن السؤال الأساسي هو كيف يتم تصوير المرأة في هذه اللغة ومقارنتها بصور الرجال.

واستخدم الباحث نهجا نسويا لدراسة اللغة ليحصل على صورة المرأة. وسبب اعتماد الباث على هذا النهج لأنه يحاول عموما في تحليل الظروف التي تشكل حياة المرأة ويحاول في استكشاف الفهم الثقافي لما هو المقصود بأن تكون امرأة. وبناء على هذا النهج، توصل هذا البحث إلى أن صورة المرأة يمكن تلخيصها بطريقتين؛ *أولى*، المرأة هي فرع بينما الرجل أصل. وتتبع المرأة مكان الفرع لأنها تأتي من الرجل. *ثانية*، المرأة تعتبر نصف البشر، بينما الرجل يعد ككائن مثالي. والمرأة لها عيوب لأن عقلها ليس على مستوى الرجل. إن المرأة مكانها تحت الرجل ولكنها فوق الحيوانات والنباتات أو الأشياء الأخرى. ولهذا السبب لا يمكن للمرأة أن تمثل نفسها عندما تظهر جنبا إلى جنب مع من هو أكثر مثاليا وهو الرجل.

الكلمات الأساسية: العلاقات بين الرجل والمرأة - الجنسانية واللغة - لغة

مشيرة

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB –LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543.b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Šā'	š	es (dengan titik atas)
ج	Jīm	j	je
ح	Hā'	ḥ	ha (dengan titik bawah)
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dāl	d	de
ذ	Žāl	ž	zet (dengan titik atas)
ر	Rā'	r	er
ز	Zā'	z	zet
س	Sīn	s	es
ش	Syīn	sy	es dan ye
ص	Šād	š	es (dengan titik bawah)
ض	Dād	ḍ	de (dengan titik bawah)
ط	Ṭā'	ṭ	te (dengan titik bawah)
ظ	Zā'	ẓ	zet (dengan titik bawah)
ع	'Ain	'	Apostrof terbalik
غ	Ghain	gh	ge
ف	Fā'	f	ef
ق	Qāf	q	qi
ك	Kāf	k	ka
ل	Lām	l	el
م	Mīm	m	em
ن	Nūn	n	en
و	Wāw	w	we
ه	Hā'	h	ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Yā'	y	ye

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* Ditulis Rangkap

Kata Arab	Ditulis
مُدَّة مُتَعَدِّدَة	<i>muddah muta'ddidah</i>
رَجُلٌ مُتَفَنَّيْنِ مُتَا'أَيِّينِ	<i>rajul mutafannin muta'ayyin</i>

C. Vokal Pendek

<i>Ḥarakah</i>	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	a	مَنْ نَصَرَ وَقَاتَلَ	<i>man naṣar wa qatal</i>
<i>Kasrah</i>	i	كَمْ مِنْ فِئَةٍ	<i>kamm min fi'ah</i>
<i>Ḍammah</i>	u	سُدُسٌ وَخَمْسٌ وَثَلَاثٌ	<i>sudus wa khumus wa sulus</i>

D. Vokal Panjang

<i>Ḥarakah</i>	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	ā	فَتَّاحٌ رَزَّاقٌ مَنَّانٌ	<i>fattāḥ razzāq mannān</i>
<i>Kasrah</i>	ī	مَسْكِينٌ وَفَقِيرٌ	<i>miskīn wa faqīr</i>
<i>Ḍammah</i>	ū	دُخُولٌ وَخُرُوجٌ	<i>dukhūl wa khurūj</i>

E. Huruf Diftong

Kasus	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i> bertemu <i>wāw</i> mati	aw	مَوْلُودٌ	<i>maulūd</i>
<i>Fathah</i> bertemu <i>yā'</i> mati	ai	مُهَيْمِينٌ	<i>muhaimin</i>

F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

Kata Arab	Ditulis
أَنْتُمْ	<i>a'antum</i>
أَعَدْتُ لِلْكَافِرِينَ	<i>u'iddat li al-kāfirīn</i>
لِنِّ شُكْرَتُمْ	<i>la'in syakartum</i>
إِعَانَةُ الطَّالِبِينَ	<i>i'ānah at-ṭālibīn</i>

G. Huruf *Tā' Marbūṭah*

1. Bila dimatikan, ditulis dengan huruf “h”.

Kata Arab	Ditulis
زوجة جزيلة	<i>zaujah jazīlah</i>
جزية محددة	<i>jizyah muḥaddadah</i>

Keterangan:

Ketentuan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali jika dikehendaki lafal aslinya.

Bila diikuti oleh kata sandang “*al-*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”.

Kata Arab	Ditulis
تكملة المجموع	<i>takmilah al-majmū‘</i>
حلاوة المحبة	<i>ḥalāwah al-maḥabbah</i>

2. Bila *tā' marbūṭah* hidup atau dengan *ḥarakah* (*fathah*, *kasrah*, atau *ḍammah*), maka ditulis dengan “t” berikut huruf vokal yang relevan.

Kata Arab	Ditulis
زكاة الفطر	<i>zakātu al-fiṭri</i>
إلى حضرة المصطفى	<i>ilā ḥaḍrati al-muṣṭafā</i>
جلالة العلماء	<i>jalālata al-‘ulamā’</i>

H. Kata Sandang *alif* dan *lām* atau “*al-*”

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah*:

Kata Arab	Ditulis
بحث المسائل	<i>baḥṣ al-masā’il</i>
المحصول للغزالي	<i>al-maḥṣūl li al-Ghazālī</i>

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf “I” (el)-nya.

Kata Arab	Ditulis
إعانة الطالبين	<i>i'ānah aṭ-ṭālibīn</i>
الرسالة للشافعي	<i>ar-risālah li asy-Syāfi'ī</i>
شذرات الذهب	<i>syazarāt az-żahab</i>



KATA PENGANTAR

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Segala puji bagi Allah yang telah menempatkan perempuan pada posisi sedemikian khusus sehingga salah satu kumpulan wahyunya diberi nama surat *al-Nisā'* sebagai bentuk pengakuan akan keberadaannya. Salawat dan salam semoga senantiasa diberikan kepada Nabi Muhammad saw. yang telah menjadikan dirinya sumber teladan tentang bagaimana memperlakukan perempuan dan sekaligus juga memberi wasiat kepada umatnya untuk senantiasa bersikap baik kepada para perempuan.

Obyek kajian dari disertasi ini pada dasarnya merupakan upaya untuk menelusuri citra perempuan dalam budaya Arab sebagaimana terekam dalam bahasa mereka, sebuah bahasa yang dipakai Alquran untuk menjadinya sebagai sarana menyampaikan dakwahnya. Fokus terhadap obyek kajian ini dapat dianggap sebagai kelanjutan dari penelitian sebelumnya dalam bentuk karya akademik tesis yang ketika itu hanya diarahkan pada posisi perempuan dalam Alquran. Dengan demikian, disertasi ini sebenarnya merupakan usaha lanjutan untuk mendapatkan gambaran tentang perempuan dalam masyarakat Arab yang menjadi sasaran pertama dari pewahyuan Alquran.

Disertasi ini dapat diselesaikan semata-mata berkat rahmat dan hidayah Allah. Berbagai hambatan yang bersumber dari kondisi tubuh yang tidak stabil menjadikan proses penulisannya menjadi sangat tidak lancar, bahkan cenderung mandeg. Sesungguhnya upaya untuk menulis disertasi dengan topik ini sudah sangat lama. Secara formal topik kajian ini sudah pernah diajukan oleh penulis sejak mendaftarkan diri ke Program Studi Linguistik UI pada tahun 2007. Oleh karena pertimbangan kondisi tubuh yang tidak bisa dikondisikan dan dikontrol dan karena pertimbangan waktu yang masih ada saat itu, sekitar masih ada waktu dua tahun, setelah lulus ujian kualifikasi penulis secara sengaja tidak melakukan pendaftaran ulang selama dua semester sehingga dianggap DO secara otomatis.

Topik yang samapun, setelah keluar dari UI, penulis ajukan untuk dapat mengikuti program *by research* di UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2010-an. Meskipun diterima di program tersebut, tetapi sama saja proses menulis disertasi tidak pernah dapat berjalan, bahkan sama sekali tidak jalan. Oleh karena itu,

dengan adanya wujud tulisan ini, meskipun masih jauh dari sempurna, hanya pujian dan rasa syukur yang dapat disampaikan penulis kepada Allah, Dia yang telah mengirimkan orang-orang baik untuk penulis agar menyempatkan waktunya dan memaksakan diri menulis disertasi ini di tengah-tengah kondisi kepala yang selalu diselimuti rasa pusing, hidung terasa panas, gatal dan ingus terus mengalir (*meler*), mata yang panas dan jiwa yang senantiasa dihinggapi keinginan untuk merebahkan diri agar semua yang dirasakan itu menghilang.

Banyak pihak yang telah berkontribusi kepada penulis selama proses penulisan disertasi ini. Ruang yang terbatas ini tidak cukup untuk menyampaikan ucapan terima kasih kepada mereka yang telah memberikan bantuan dan pertolongannya kepada penulis selama proses penulisan disertasi ini. Karenanya, hanya beberapa saja yang dapat disebutkan di sini. Di antara mereka adalah:

1. Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D. (Rektor), Prof. Noorhaidi, S.Ag., MA., M.Phil., Ph.D. (Direktur Pascasarjana), Moch Nur Ichwan, S.Ag., MA., Ph.D. (Wakil Direktur Pascasarjana), Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D. (Ketua Program Studi Doktor), dan seluruh jajaran pengelola Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, disampaikan terimakasih yang sebesar-besarnya atas kesempatan yang diberikan kepada penulis atas bimbingan, arahan, bantuan, pemberian fasilitas, dan pelayanannya yang diberikan kepada penulis selama mengikuti proses perkuliahan, sampai terselesaikannya disertasi ini.
2. Prof. Dr. H. Machasin, MA., selaku promotor penulis. Hanya berkat ketelatenan dan keuletan beliau dalam memperlakukan penulis selama masa berlomba dengan waktu *deadline* penyelesaian studi tulisan ini dapat diselesaikan. Saya dapat memperkirakan andai saja beliau masih menjalankan tugas kedinasannya di Jakarta disertasi ini tidak akan muncul dalam wujud sekarang ini. Karena hampir setiap hari menghampiri penulis di siang hari setelah salat Zuhur atau sore hari selepas salat Asar beliau menghampiri penulis untuk sekedar bertanya tentang proses menulisnya. Sedemikian baiknya beliau, bahkan penulis merasa kalau seluruh bantuan yang bisa diberikan kepada penulis pasti akan diberikan agar penulis bisa menulis dan menyelesaikan disertasi. Akhirnya, penulis

merasa tidak nyaman dengan besarnya perhatian itu, bahkan dengan hanya kehadirannya saja di dekat penulis, dan lama kelamaan merasa tidak akan bisa memberi jawaban apapun ketika ditanya. Disertasi ini merupakan hasil dari perasaan tidak nyaman dengan kebaikannya di satu sisi, dan kondisi tubuh yang tidak bisa penulis kontrol agar dapat memanfaatkan peluang waktu menulis di sisi lain. Terima kasih pula saya sampaikan kepada Dr. H. Sukamta, MA., selaku promotor kedua bagi penulis, yang bersedia mendampingi penulis dan selalu mendorong untuk senantiasa menyempatkan diri dan memaksakan diri menulis, apapun hasilnya harus ditulis dan harus selesai.

3. Terima kasih saya ucapkan kepada para penguji disertasi ini mulai dari awal hingga akhir. Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag., selaku penguji pertama dalam ujian pendahuluan, telah memberikan masukan yang berharga kepada penulis untuk menyempurnakan tulisan ini. Prof. Dr. H. Syamsul Hadi, SU., MA., sebagai penguji dalam Ujian Tertutup, yang telah menunjukkan beberapa hal yang berkaitan dengan pemakaian istilah linguistik. Prof. Dr. Hj. Marhumah, M.Pd., sebagai penguji dalam Ujian Tertutup, yang telah memberikan beberapa masukan yang berharga terkait sejumlah masalah yang perlu dicermati lebih lanjut, khususnya mengenai pendekatan feminisme.
4. Beberapa pihak yang memberikan dorongan dan semangat kepada penulis untuk menyelesaikan program ini. Di antaranya Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag., yang sangat berharap kepada kami bertiga, saya, Pak Mus, dan Pak Hanif, agar dapat menyelesaikan studinya. Dengan caranya sendiri, baik secara langsung mengatakan ataupun melalui tindakan, Beliau senantiasa mendorong kami untuk dapat menulis disertasi. Pak Syakir, Pak Taufiq, dan Pak Syihab yang senantiasa menanyakan kapan selesai.
5. Bapak almarhum dan Emak tercinta yang selalu berdoa untuk penulis, terus menunggu dan berharap agar proses studi ini bisa diselesaikan kapanpun waktunya selama ada kesempatan untuk merampungkannya. Juga tidak lupa Bapak mertua yang telah berpulang ke rahmatullah dan ibu mertua yang telah berpulang sebelum tulisan ini dapat diajukan untuk diujikan.
6. Pak Musthofa dan Pak Hanif yang selalu menemani penulis dalam menghadapi situasi yang sama-sama dirasakan terkait

dengan penulisan disertasi. Tiga sekawan yang berkumpul untuk bertukar perasaan dan situasi yang sama-sama tidak bisa mereka selesaikan. Para senior dan Teman-teman di Fakultas Adab dan Ilmu-Ilmu Budaya, dan lebih khusus kolega di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab UIN Sunan Kalijaga.

7. Istri tercinta yang lama memendam harapan agar penulis bisa menulis disertasi ini meskipun keinginan itu terkadang muncul dan tenggelam karena mengetahui kondisi yang sebenarnya dialami penulis sehari-hari.

Selain mengucapkan banyak tetima kasih dari lubuk hati yang paling dalam, penulis berdoa dan berharap semoga Allah Yang Maha Asih senantiasa memberi balasan yang berlimpah kepada mereka semua yang telah memberikan bantuan dan pertolongannya kepada penulis selama proses menulis disertasi ini.

Harapan akhir, semoga disertasi ini dapat memberi manfaat kepada siapa saja yang dapat mengambil manfaat darinya. Amin.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb

Yogyakarta, 13 Agustus 2019

Penulis,


Drs. Khairon Nahdiyyin, MA.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Pengesahan Rektor	ii
Yudisium	iii
Dewan Penguji	iv
Pernyataan Keaslian dan bebas Plagiarisme.....	v
Pengesahan Promotor	vi
Nota Dinas	vii
Abstrak	xii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xv
Kata Pengantar	xix
Daftar Isi	xxiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	11
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	12
D. Kajian Pustaka	13
E. Kerangka Teori	17
F. Metode Penelitian	24
G. Sistematika Pembahasan.....	26
BAB II BAHASA SEBAGAI REPRESENTASI.....	29
A. Konsep Representasi.....	31
1. Arti dan Definisi	31
2. Representasi dan Realitas	37
3. Teori Representasi	39
4. Subyek dalam Representasi	40
B. Hipotesis Sapir dan Whorf.....	42
BAB III GENDER DALAM BAHASA:GENDER SEBAGAI KLASIFIKASI KELAS KATA	47
A. Gender Gramatikal Bahasa-bahasa Alami..	47
B. Gender dalam Bahasa-bahasa Semit.....	52
C. Gender dalam Tata Bahasa Arab	53
1. <i>Mu'annaṣ</i> dalam Bahasa Arab: Penetapan Gender Berdasarkan Tanda Formal.....	59

2. <i>Ta`</i> sebagai Tanda <i>Mu`annaṣ</i>	62
3. <i>Ta`Marbūṭah</i> Bukan sebagai Tanda <i>Mu`annaṣ</i>	64
4. <i>Alif Ta`nīs Maqṣūrah</i> sebagai Tanda <i>Mu`annaṣ</i>	69
5. <i>Alif Ta`nīs Mamdūdah</i> sebagai Tanda <i>Mu`annaṣ</i>	75
6. <i>Yā'</i> sebagai Tanda <i>Mu`annaṣ</i>	77
7. <i>Nūn</i> sebagai Tanda <i>Mu`annaṣ</i>	79
8. <i>Kasrah</i> sebagai Tanda <i>Mu`annaṣ</i>	79
9. <i>Muzakkar</i> dan <i>Mu`annaṣ</i> dalam Bentuk Tertentu.....	80
D. <i>Mu`annaṣ</i> dalam Bahasa Arab: Penetapan Gender Berdasarkan Semantik	81
1. Penentuan <i>Mu`annaṣ</i> Menurut Makna...	81
2. Penentuan <i>Muzakkar</i> dan <i>Mu`annaṣ</i> Menurut Makna	84
E. Sistem Kesesuaian dan Tidaknya	95
1. Aturan Kesesuaian	95
2. Aturan Ketidakesesuaian	98
BAB IV SEKSISME BAHASA ARAB: BIAS GENDER DALAM KAMUS ARAB	101
A. <i>Faedah Taglīb</i> dalam Pembentukan <i>Taṣniyah</i>	104
1. Konsep <i>Taglīb</i> dalam Bahasa Arab	104
2. <i>Taglīb Taṣniyah</i> dalam Bahasa Arab	106
B. Beberapa Leksikon untuk Perempuan	110
1. <i>Ẓakar</i> dan <i>'Unsā</i>	110
a. Aspek Vertikal dan Horisontal.....	110
b. Aspek Gerak dan Diam.....	111
c. Aspek Kuat dan Lembek.....	112
d. Aspek Kepemilikan Alat Kelamin....	113
2. Kata <i>Rajul</i> vs <i>'Imra`ah</i>	115
3. Kata-kata Khusus Perempuan vs Kata-kata Khusus Laki-laki	117
C. Sifat-sifat Laki-laki dan Perempuan	118
1. Sifat-sifat Terpuji	118
2. Sifat-sifat Tidak Terpuji	120
D. Perempuan dan Binatang	121

BAB V SEKSISME BAHASA ARAB: BIAS GENDER DALAM TATA BAHASA ARAB	127
A. <i>Mużakkar</i> sebagai Asal dan <i>Mu`annaş</i> sebagai Cabang	127
1. Konsep <i>al-Aşl</i> wa <i>al-Far'</i> dalam Epistemologi Arab-Islam	127
2. Konsep <i>al-Aşl</i> wa <i>al-Far'</i> dalam Nahwu	128
3. <i>Mużakkar</i> Mengambil Alih yang Universal	130
B. <i>Mużakkar</i> sebagai Yang Hadir Dahulu Daripada <i>Mu`annaş</i>	131
1. Sistem Konjugasi Bahasa Arab	132
2. Urut-urutan Ekspresi	132
3. Tanda-tanda <i>Mu`annaş-Mużakkar</i>	134
C. <i>Mużakkar</i> Berada Di Atas Dan <i>Mu`annaş</i> Di Bawah	137
D. Perempuan Di Antara yang Berakal dan Tidak Berakal	138
E. Perempuan sebagai Sesuatu yang Asing	142
F. Kata-kata Bermakna Generik	144
 BAB VI SEKSISME DALAM WACANA	147
A. Keasalan Laki-laki dan Kisah Adam	147
B. Perempuan sebagai Manusia Setengah Akal	157
C. Perempuan Dikubur dan Tidak Diberi Kesempatan Melihat Tuhan	166
1. Praktek Penguburan Hidup-hidup Anak Perempuan	167
2. Perempuan Tidak Melihat Tuhan Di Akhirat	171
 BAB VI PENUTUP	183
A. Kesimpulan	183
B. Saran	188
 DAFTAR PUSTAKA	191
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	203



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Isu tentang posisi perempuan dalam masyarakat hingga kini masih menjadi pembicaraan yang tetap hangat meskipun upaya-upaya mencanangkan persamaan antara perempuan dengan laki-laki sudah lama dilakukan. Harian nasional Kompas sejak awal tahun ini (2018) hingga 4-5 bulan berikutnya mengetengahkan topik tentang perempuan yang berkisar tentang kekerasan terhadap perempuan dan bias gender yang terjadi dalam masyarakat, khususnya di Indonesia. Dalam laporan itu disebutkan bahwa bias gender tidak hanya terjadi di kalangan masyarakat berpendidikan rendah, tetapi bahkan di lingkungan akademik dengan pendidikan tertinggi sekalipun perempuan merasakan adanya praktik bias gender dalam lingkungan kerjanya. Masih banyaknya praktik kekerasan terhadap perempuan dan masih adanya bias gender dalam kehidupan sosial, budaya dan politik mendorong para aktifis untuk menghapuskan kekerasan dan praktik bias gender tersebut. Dan, pada akhirnya disimpulkan bahwa upaya penghapusan harus menasar pada akar persoalan paling utama dalam isu ini, yaitu cara pandang diskriminatif terhadap perempuan.¹

Cara pandang tertentu dalam masyarakat terhadap sebuah persoalan pada umumnya sudah terbentuk sejak lama dan biasanya diupayakan untuk dipertahankan. Dalam perkembangannya, cara pandang itu dikuatkan dengan faktor-faktor budaya, dan juga keagamaan, yang ikut memperkokoh dan melestarikan cara pandang tersebut. Sedemikian kuat dan lamanya cara pandang itu mengendap dalam kesadaran

¹ *Kompas*, Rabu, 24 Januari 2018: 12; Jum'at, 9 Maret 2018: 12; Sabtu, 21 April 2018:1.

masyarakat hingga akhirnya cara pandang itu dianggap sebagai sesuatu yang alami dan benar adanya, sesuatu yang dalam pandangan sebagian besar masyarakat diyakini sebagai kodrati kehidupan manusia. Dari sini kemudian cara pandang tersebut menjadi sulit untuk dihapuskan.

Cara pandang diskriminatif terhadap perempuan dapat ditemukan jejaknya dalam banyak praktik kebudayaan. Salah satu praktik budaya yang dianggap memiliki peran penting dalam merekam dan juga melanggengkan cara pandang diskriminatif terhadap perempuan adalah bahasa. Hal ini tidak terlepas dari salah satu fungsi bahasa, yaitu selain sebagai alat komunikasi, ia juga sebagai perekam pola kehidupan para penuturnya. Fakta bahasa bisa dipakai sebagai alat pembenar untuk praktik budaya yang berkembang. Dengan demikian, upaya untuk melakukan perubahan cara pandang, salah satunya dapat dilakukan dengan cara mencermati bagaimana bahasa, baik sebagai fakta maupun dalam penggunaannya, merepresentasikan cara pandang masyarakat tentang perempuan.

Kajian tentang hubungan bahasa dan gender mulai diperdebatkan secara akademik di kalangan para feminis sejak tahun 1960-an. Pada awalnya kajian ini berlangsung di Amerika Serikat, namun dengan cepat merambah ke hampir seluruh dunia Barat lainnya. Setelah itu, sebagaimana isu-isu humanisme lainnya yang bersifat universal, seperti HAM dan rasisme, kajian ini tidak lama kemudian merambah ke berbagai wilayah dunia lainnya, seperti Asia dan Afrika, termasuk di dalamnya kawasan Timur Tengah. Kawasan ini dengan bahasa Arabnya, bahasa yang paling dominan dipakai di daerah tersebut, tidak terlepas dari imbas daya tarik isu karena berkaitan langsung dengan persoalan posisi perempuan seperti yang terefleksikan dalam bahasa mereka. Perhatian terhadap persoalan tersebut di negara-negara non Barat baru dimulai sekitar tahun 1980-an

Kajian bahasa dan Gender tidak dapat dilepaskan dari gerakan feminis yang awal kemunculannya terkait erat dengan praktik-praktik dalam kehidupan politik-sosial yang tidak memberikan kepada perempuan hak-haknya secara proporsional. Gerakan ini berakhir dengan tuntutan untuk perubahan terhadap praktik-praktik tersebut. Akan tetapi, tuntutan untuk menyuarakan perubahan tidak berhenti pada praktik-praktik kehidupan sosial-politik semata, tetapi juga terhadap sumber daya-sumber daya kebudayaan (*cultural resources*) yang sudah mapan seperti bahasa, bahkan juga interpretasi terhadap ajaran keagamaan. Hal ini karena sumber daya budaya ini dianggap ikut menciptakan keberlangsungan akan ketidakadilan terhadap perempuan, bahkan cenderung membuat mapan dan sulit dirubah. Merubah bahasa, dan juga interpretasi ulang terhadap pemahaman agama yang sudah mapan, jauh lebih sulit daripada, umpamanya, memberikan hak suara kepada perempuan atau memberi kesempatan kepada perempuan untuk terlibat dalam mengisi jabatan-jabatan sosial politik yang cenderung dikuasai laki-laki, atau memberi ruang bagi perempuan untuk menunjukkan kemampuan-kemampuannya di berbagai bidang kehidupan yang sebelumnya lebih banyak didominasi lawan jenisnya.

Sebaliknya, bahasa bisa mengalami perubahan setelah adanya perubahan sosial budaya. Perubahan akan mempengaruhi bagaimana masyarakat menggunakan bahasanya dengan tingkat kecepatan yang berbeda-beda di antara level-level bahasa.² Para penganut feminis dalam gerakan tersebut melihat bahwa terhadap bahasa harus ada upaya melakukan perubahan sebab bahasa menjadi sarana paling vital dan sentral dalam kehidupan. Masyarakat bertindak dan berpikir melaluinya. Tanpa ada bahasa kehidupan tidak bisa berjalan. Oleh karena itu, upaya untuk

²David Crystal, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, ed. ke-2 (United Kingdom: Cambridge University Press, 2003), 330-335.

menuntut keadilan gender tidak bisa dilepaskan dari pemikiran melakukan perubahan bahasa.

Status relasi antara bahasa dan gender sebagai bidang kajian, yang di kemudian hari dikenal dengan tema kajian gender dan bahasa, berkembang seiring dengan gelombang kedua gerakan feminis antara tahun 1960-an dan 1970-an. Gerakan ini pada awalnya memberikan fokus kajian utamanya pada bahasa Inggris. Oleh karena itu, bahasa inilah yang banyak didiskusikan daripada bahasa lainnya lantaran bahasa ini terdampak langsung dari gerakan feminisme awal di Amerika.³ Namun, seiring dengan meluasnya pengaruh gerakan feminis di berbagai negara di dunia, pembicaraan mengenai hubungan keduanya di luar bahasa Inggris ikut menggeliat. Ada upaya semacam mencari pola-pola umum dari bentuk bias gender di antara berbagai bahasa di dunia.

Paling tidak ada dua persoalan utama yang menjadi perhatian pada saat itu, yaitu, pertama watak dan arti penting dari bias gender dalam bahasa, dan kedua watak dan arti penting perbedaan gender dalam pemakaian bahasa. Bagian yang pertama memunculkan istilah yang banyak dikenal dengan nama isu tentang bahasa seksis, sedangkan persoalan yang kedua memunculkan persoalan perbedaan kedua gender dalam menggunakan bahasa. Baik persoalan pertama maupun yang kedua sama-sama menghadirkan gambaran tentang posisi inferior perempuan bila dibandingkan dengan laki-laki yang superior. Bahasa dilihat dari sudut pandang dunia yang berorientasi pada laki-laki. Bagi para feminis, dalam bahasa tercermin adanya kuasa laki-laki dan keberuntungannya secara sosial di satu sisi, dan di sisi lain tercermin citra perempuan yang kurang memiliki kuasa dan ketidakberuntungan secara sosial.⁴

³*Ibid.*, 46.

⁴Ann Weatherall, *Gender, Language, and Discourse* (New York: Routledge, 2005), 3.

Kuasa laki-laki dapat termanifestasikan dalam bahasa melalui, sebagaimana dinyatakan oleh Spender⁵, kontrol terhadap bahasa, yang tidak dimiliki oleh perempuan. Laki-laki dengan pengetahuannya mengisi posisi-posisi, seperti menjadi filosof, ahli agama, orator, politikus, ahli tata bahasa, ahli bahasa, leksikografer dan sebagainya. Dengan posisi-posisi seperti itu mereka dapat mengontrol bahasa sebagai perekam pengalaman mereka. Dan, melalui kuasanya itu pula mereka mendefinisikan dan menyatakan superioritasnya terhadap lawan jenisnya. Dengan cara demikian mereka memasukkan corak seksis ke dalam bahasa untuk mengonsolidasikan klaim supremasi mereka dan mempertahankan klaim tersebut.

Selanjutnya, praktik kekuasaan laki-laki yang terejawantakan dalam bahasa menjadi norma yang dipakai untuk melihat dan memberikan evaluasi terhadap perilaku kehidupan perempuan dalam berbahasa. Bahkan, bagaimana laki-laki berbahasapun dijadikan sebagai norma berbahasa, sebagaimana yang dilakukan Lakoff dalam penelitiannya tentang bahasa laki-laki dan perempuan. Akhirnya, perempuan dipahami dan dinilai dalam perspektif pengalaman laki-laki yang dijadikan model sehingga perempuan selalu berada di bawah laki-laki. Dengan asumsi seperti itu, bias gender menjadi tidak dapat dielakkan dalam bahasa, dan dapat ditemukan di dalam bahasa manapun di dunia, termasuk bahasa Arab.

Mengapa dengan bahasa Arab? Bahasa Arab merupakan salah satu bahasa dunia yang memperlihatkan perbedaan kelas kata benda, *ism*, ke dalam dua jenis kelamin saja, yaitu *muzakkar* (maskulin) dan *mu'annas* (feminin), dan tidak mengenal jenis netral. Perbedaan jenis kelamin dalam bahasa Arab mempengaruhi perilaku sintaksis, baik aturan persamaan ataupun ketidaksamaan, terkait kata ganti baik kata ganti persona (*damīr*), tunjuk (*isyārah*) maupun pronomina relatif

⁵Dale Spender, *Man Made Language* (London: Pandora Press, 1992), 52.

(*'ism mawsūl*), kata benda (*'ism*), kata kerja (*fi'l*), kata sifat (*ṣifah musyabbahah*, *'ism fā'il* dan *'ism maf'ūl*).

Di lain pihak, bahasa ini, didasarkan pada pendapat Spender di atas, dapat dimasukkan ke dalam kategori bahasa yang seksis (*sexism*), yaitu bahasa yang mengandung bias gender karena di dalamnya ada fenomena-fenomena yang dapat ditafsirkan memiliki kecenderungan lebih mengutamakan laki-laki daripada perempuan.⁶ Kaitan antara bahasa dengan sexism, seperti dinyatakan oleh Simone de Beauvoir, ditunjukkan oleh pemakaian bahasa secara tidak seimbang terkait dengan laki-laki dan perempuan. Laki-laki dalam bahasa direpresentasikan sebagai sesuatu yang positif dan netral karena keasalannya, sementara perempuan direpresentasikan sebagai sesuatu yang negatif dan subordinatif.⁷ Jauh sebelum Simone de Beauvoir menjelaskan keberpihakan kepada laki-laki daripada kepada perempuan dalam pemakaian bahasa, Sibawaih, penulis buku tata bahasa Arab pertama, secara jelas mengatakan pesan yang lebih mengedepankan laki-laki daripada perempuan ketika membicarakan tentang *muzakkar* dan *mu'annaṣ*. Dalam buku *Kitāb Sībawayhi* sang pengarang menyatakan bahwa yang *muzakkar* adalah yang pertama karena dari proses penetapan *muzakkar* -lah *mu'annaṣ* muncul.⁸ Di bagian lain ia mengatakan bahwa *mu'annaṣ* menduduki posisi kedua lantaran ia tidak memiliki posisi seperti laki-laki. Mengapa? Karena segala sesuatu seluruhnya ditetapkan sebagai *muzakkar*.⁹ Apa

⁶Istilah ini lebih banyak dipakai oleh para sarjana di bidang gender daripada istilah-istilah lain yang memiliki kesamaan konsep, seperti istilah bahasa androsentrik yang dipakai oleh Ann Bodine, dan istilah bahasa maskulist yang dipakai oleh Joan Roberts. Sementara itu, Cora Kaplan menggunakan istilah patriarkhal. (Spender, *Man Made Language*, 14-15).

⁷Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, terj. H.M. Parshley (London: Jonathan Cape, 1956), 15.

⁸Abū Bisyr 'Amr `ibn 'Uṣmān `ibn Qanbar Sībawayhi, *Kitāb Sībawayhi*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Vol. I (Maktabah al-Khānajiyy: Kairo), 22.

⁹*Ibid*, Vol. III, 241-242.

yang dikatakan sarjana bahasa Arab paling berpengaruh hingga kini tentunya didasarkan pada ciri-ciri umum bahasa Arab sendiri sehingga didapatkan kesimpulan seperti itu.

Pernyataan Sibawaih di atas secara jelas menyatakan bahwa yang pertama (ada) adalah laki-laki (*muḏakkar*), baru kemudian muncul *mu'annaṣ* yang justru lahir dari laki-laki. Yang terakhir tidak sekedar berposisi nomor dua, seperti yang dikesankan dalam buku Simone de Beauvoir, tetapi ia lahir dari yang pertama. Ia tercipta darinya. Sifat asali laki-laki dan keterciptaan perempuan darinya berada secara sejajar dengan hampir seluruh proses morfologis pembentukan *mu'annaṣ* dari *muḏakkar* dalam bahasa Arab. Fakta ini, di sisi lain, menyiratkan kesamaan dengan ide tentang penciptaan Ibu Hawa dari tulang rusuk Adam dalam kisah penciptaan Bibel.¹⁰ Konsep tentang *aṣl* dalam tradisi pemikiran *bayāniyy*, menurut al-Jabiri, memiliki posisi yang sangat sentral karena proses berpikir dalam tradisi tersebut senantiasa ditentukan oleh apa yang dianggap sebagai yang *aṣl*; ia menjadi titik tolak berpikir, titik akhir berpikir dan juga merupakan orientasi berpikir.¹¹

Pernyataan tokoh utama Ilmu Nahwu di atas dikutip ulang oleh para sarjana tata bahasa Arab yang muncul kemudian tanpa ada perubahan ide sama sekali. Hanya istilah saja yang berbeda. Apabila Sibawaihi menyatakan *muḏakkar* sebagai yang pertama dan *mu'annaṣ* lahir dari yang pertama, generasi selanjutnya membahasakannya dengan mengatakan *muḏakkar* adalah *aṣl*, dan *muḏakkar* adalah cabang (*farʿ*). Ini artinya ide mengenai *muḏakkar* dan *mu'annaṣ* diterima semenjak pertama kali dilontarkan hingga generasi belakangan tanpa ada upaya untuk meninjau ulang meskipun masyarakat Arab-Islam mengalami peralihan kekuasaan berkali-kali.

¹⁰Dennis Baron, *Grammar and Gender* (New York: Yale University, 1986), 1 dan 12.

¹¹Muḥammad ʿĀbid al-Jābirīy, *Binyah al-ʿAql al-ʿArabīy* (Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabīyyah, 1990), 113.

Mengapa ada bias dalam bahasa Arab itu sendiri, dalam menjelaskannya dan dalam berwacana? Munculnya bias ini dalam perspektif feminis dikarenakan bahasa muncul dalam masyarakat yang didominasi oleh laki-laki. Bahkan, bagi Spender sebagaimana disebutkan di atas, laki-lakilah yang menciptakan bahasa dan dengan ciptaanya ini, bahasa, laki-laki berusaha mempertahankan posisinya dan citranya. Laki-laki yang menciptakan *resources* bahasa sekaligus menguasainya demi kepentingannya.

Oleh karena itu, untuk memahami bagaimana perempuan dipandang dalam kebudayaan Arab, sangat penting memahami bahasa mereka, dalam pengertiannya secara makro, dan memahami bagaimana mereka menjelaskan bahasa mereka serta bagaimana perempuan dipandang oleh mereka melalui bahasa yang mereka pakai. Pemahaman mengenai hal ini merupakan keniscayaan yang tidak dapat ditawar. Pentingnya bahasa dalam hal ini bukan hanya karena bahasa merupakan salah satu elemen kebudayaan, melainkan juga merupakan basis bagi aktifitas budaya. Aktifitas apapun dalam kehidupan bermasyarakat tidak dapat terjadi tanpa adanya bahasa. Dengan demikian, ia merupakan petunjuk yang paling berguna untuk menjelaskan karakter dari suatu kelompok masyarakat.¹²

Bahasa pada dasarnya merupakan sistem representasi yang terbentuk dari bunyi tertentu yang bersifat konvensional, yang dalam linguistik bunyi-bunyi tersebut dikelompokkan

¹²Pentingnya bahasa dalam hubungannya dengan kebudayaan manusia diringkas oleh Bloomfield sebagai berikut:

“Setiap masyarakat dibentuk melalui aktifitas bahasa; ujaran bahasa memberi kita wawasan mengenai cara kerjanya dan memainkan peran pada segala hal yang dilakukan. Untuk mengamati suatu kelompok manusia, kita harus memahami bahasanya. Jika kita ingin meneliti lebih dalam mengenai seluk beluk kelompok masyarakat dan asal usul sejarahnya, pertama-tama kita harus memiliki gambaran yang sistematis tentang bahasanya.” (Philosophical Aspects of Language, Studies in the History of Culture, dalam Bernard Bloch dan Trager *Outline of Linguistic Analysis*, 1942: 5).

secara hirarkhis mulai dari satuan terkecil hingga terbesar.¹³ Sebagai sistem representasi bahasa menghadirkan kembali realitas dalam kebudayaan manusia tidak secara transparan karena ia tidak mengacu langsung kepada realitas melainkan menunjuk pada konsep yang ada dalam benak penuturnya. Dengan kata lain, makna bahasa tidak identik dengan objek atau peristiwa yang disimbolkannya. Ia telah mengalami pergeseran dari realitas objektifnya karena ia hadir kembali setelah masuk dalam kesadaran manusia yang memakai bahasa. Di sini ada aspek subjektifitas dalam bahasa. Bahasa tidak ‘polos’ dan netral, seperti yang diduga, tetapi memuat asumsi-asumsi tertentu dari penuturnya mengenai objek atau peristiwa.

Pada awalnya pembagian gender laki-laki dan perempuan didasarkan pada katagori jenis kelamin (seks), yaitu berdasarkan organ tubuh yang menandai masing-masing sebagai laki-laki dan perempuan. Tetapi, pembagian ini mengalami pergeseran dalam bahasa. Gejala gender dalam bahasa, khususnya gender sebagai kategori gramatikal, tidak didasarkan sepenuhnya pada perbedaan seks dari masing-masing dua jenis kelamin itu. Hal ini karena dalam pengertian yang sebenarnya bahasa tidak mengandung jenis kelamin. Bunyi atau kata yang ada dalam bahasa tidak mengandung unsur jenis kelamin. Gejala ini dalam linguistik mengacu pada kategori gramatikal yang mendasari klasifikasi formal bagi kelas kata tertentu, yaitu kata benda, yang dalam banyak hal tidak didasarkan pada analogi dengan fakta ekstra linguistik selain sebagian kecil saja.¹⁴

Sebuah bahasa mungkin memiliki dua atau lebih gender. Pada umumnya klasifikasi gender tersebut sebagian karena hasil analogi dengan pembedaan jenis kelamin sebagaimana

¹³Marcel Danesi dan Paul Perron, *Analyzing Cultures: An Introduction and Handbook* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 137.

¹⁴Salzmann Zdenek *Language, Culture, and Society*, ed. ke-2 (USA: Westview Press, 1998), 202.

yang terdapat dalam dunia nyata, sekalipun lebih banyak tidak demikian adanya karena kosa kata yang tidak berkaitan dengan makhluk bernyawa lebih banyak daripada yang bernyawa. Apalagi bila masalah ini dikaitkan dengan leksikal yang berkaitan dengan konsep yang bersifat abstrak.

Berdasarkan pertimbangan tersebut di atas bagi peneliti menarik untuk mengkaji aspek gender dalam bahasa Arab dalam perspektif kajian feminis terhadap bahasa. Pentingnya kajian ini tidak hanya berkaitan dengan bahasa saja, tetapi juga dengan agama, dalam hal ini Islam. Kajian gender dalam bahasa Arab akan bersentuhan dengan konsepsi masyarakat Arab mengenai perempuan, di satu sisi, dan di sisi lain, persepsi masyarakat Arab memiliki kaitan tertentu dengan agama Islam. Adanya kaitan antara bahasa Arab, beserta segala aspek sosial budaya masyarakat pemakainya, dengan agama Islam dapat menggiring sebagian di antara umat Islam melihat antara Arab dan Islam tidak bisa dipisahkan, bahkan bagi sebagian orang sifat kearaban dianggap sebagai bagian dari, atau bahkan, Islam itu sendiri, dan sebaliknya.

Fakta penting lainnya yang menjadikan kajian gender dalam bahasa Arab menjadi menarik adalah tidak adanya perubahan yang berarti pada fakta-fakta bahasa. Ini berbeda dengan bahasa indo-eropa, misalnya. Perubahan zaman mendorong perubahan bahasa. Seiring dengan gerakan feminis bahasa yang bias gender telah dan sedang diupayakan untuk diminimalisir dengan cara memberikan alternatif meskipun upaya tersebut berjalan dengan lambat. Sebaliknya, dalam kasus bahasa Arab, upaya untuk melakukan standarisasi pada awal pertumbuhannya justru dilakukan dengan kembali kepada data-data yang ada di zaman sebelumnya, antara 100-150 tahun sebelum Islam, dan kembali kepada data-data yang diambil dari masyarakat Arab yang tinggal di wilayah pedalaman Jazirah Arab. Ini berarti bahwa citra perempuan yang ditampilkan pada dasarnya adalah citra perempuan masa jahiliyah dengan latar belakang kehidupan baduwi.

Bahasa Arab sebagai sarana komunikasi masyarakat penuturnya muncul mendahului kemunculan penyebaran Islam di wilayah Jazirah Arab. Di sisi lain, bahasa Arab diteorisasikan setelah Islam tersebar di seluruh Jazirah Arab, bahkan keluar dari wilayah tersebut. Artinya, bahasa Arab dipakai komunikasi sejak jaman Jahiliah, namun bahasa ini baru disistematisasikan dan dibakukan paling cepat pada awal abad ke-2 hijriyah. Ada jarak waktu yang panjang antara fakta-fakta bahasa yang dipergunakan dalam kehidupan oleh masyarakat Arab dengan proses pembakuan, dan dalam rentang waktu itu terjadi peristiwa sosial yang merubah kehidupan masyarakat tersebut.

B. Rumusan Masalah

Dengan menggunakan asumsi bahasa merupakan representasi, pertanyaan mendasar dalam penelitian ini berkisar seputar “Bagaimana perempuan terefleksikan dalam bahasa Arab?” Atau, “Bagaimana perempuan dipandang, dipahami dan dikenali oleh masyarakat Arab sebagai penutur aslinya dalam konteks bahasa yang diciptakan dan dipergunakan dalam kode-kode bahasa Arab sebagaimana yang tertuang dalam gramatika Arab, kamus Arab, dan dalam wacana bahasa Arab.” Dari pertanyaan mendasar ini akan dapat dilihat hal-hal berikut:

1. Sejauh mana visibilitas (ketertampakan atau keterlihatan) perempuan dalam bahasa tersebut? Pertanyaan ini menyangkut bagaimana perempuan secara representasional diperlakukan dalam wilayah bahasa. Aspek visibilitas ini dapat menjelaskan seberapa jauh perempuan mendapatkan tempat dalam pikiran manusia Arab, yang pada gilirannya hal ini secara tidak langsung menjadi representasi dari kehidupan sosial dan budaya mereka.
2. Bagaimana hubungan antara representasi perempuan dalam bahasa Arab dengan wacana yang dibangun oleh

sebagian besar sarjana Muslim dalam membicarakan perempuan dalam wilayah kajian mereka? Pertanyaan ini muncul dari kenyataan bahwa bahasa Arab mendahului upaya kodifikasi dan pembakuan bahasa Arab yang muncul benih-benihnya di akhir abad ke-2 hijriyah. Upaya ini tentunya dilakukan pada umumnya oleh ulama yang memeluk agama Islam. Bahasa Arab dengan tatanannya muncul jauh mendahului datangnya Islam. Ini berarti nilai-nilai jahiliyah ada dalam bahasa Arab. Di sisi lain, bahasa Arab dibakukan satu abad, atau lebih sedikit, setelah kemunculan agama Islam. Kalau diasumsikan agama Islam muncul dengan membawa pandangan baru tentang perempuan, maka ajaran yang baru tentang persoalan ini akan memberikan pengaruhnya terhadap pandangan ulama mengenai perempuan.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan bentuk-bentuk seksisme bahasa Arab dalam perspektif feminisme;
2. Memberikan gambaran mengenai perempuan dalam masyarakat Arab sebagaimana yang terekam dalam bahasa mereka.
3. Menjelaskan relasi gender dalam bahasa Arab dengan gender dalam wacana sarjana Muslim.

Manfaat dari tujuan ini di antaranya adalah:

1. Manfaat dari kajian ini adalah hasil kajian ini dapat dipakai untuk membandingkan dengan kajian gender dan bahasa dalam bahasa lain, misalnya bahasa Inggris. Dari hasil perbandingan itu selanjutnya dapat dipakai untuk melihat kesamaan dan perbedaan, yang dari sini dapat disimpulkan tentang posisi laki-laki dan perempuan dalam pikiran manusia pada umumnya, paling tidak di

masa lampau. Seberapa jauh upaya yang telah dilakukan untuk melakukan perbaikan dalam persoalan ini bila dibandingkan dengan bahasa-bahasa yang lain.

2. Berkaitan dengan manfaat yang pertama, hasil penelitian bisa dipakai untuk memperkaya data terkait dengan posisi perempuan dalam kehidupan sosial budaya secara umum, dan dalam kajian bahasa dan gender secara khusus. Apabila data-data mengenai seksisme bahasa di dunia bisa dikumpulkan, maka akan dapat diperoleh gambaran mengenai perempuan secara utuh dalam bahasa-bahasa dunia, dan bagaimana masyarakat dunia awalnya memandang perempuan.
3. Kajian semacam ini akan dapat berguna, dalam pandangan penulis paling tidak, bagi kajian keislaman dalam memandang perempuan. Posisi perempuan melalui kajian bahasa Arab tidak saja berguna untuk dijadikan sarana membandingkan antara posisi al-Qur'an dalam menempatkan perempuan dalam konteks masyarakat saat itu dengan representasi yang tersimpulkan dalam fenomena bahasa, tetapi juga berguna untuk melihat bagaimana umat Islam, dalam hal ini ahli tafsir, mewacanakan perempuan.

D. Kajian Pustaka

Kaitan gender dengan bahasa sudah banyak dikaji dalam dunia akademik. Dalam bahasa Inggris ratusan buku ditulis berkaitan dengan persoalan ini, khususnya semenjak gelombang gerakan feminis muncul dalam gerakan menuntut kesetaraan gender. Secara umum kajian gender dan bahasa dalam bahasa Inggris berakhir dengan usulan dan upaya melakukan perubahan terhadap bahasa yang bias gender, bahasa seksis. Kajian ini tidak sampai pada usulan untuk melakukan perubahan terhadap bahasa Arab mengingat peneliti bukan penutur bahasa tersebut.

Dalam bahasa Arab kajian mengenai gender dan bahasa, secara garis besar, dapat dipilah menjadi dua, yaitu gender dalam perspektif grammar, dan gender dalam perspektif feminis. Yang pertama memberikan perhatiannya pada aspek tanda-tanda yang menjadi ciri gender, yang kedua menitikberatkan pada signifikansi-signifikansi yang muncul dari fakta-fakta bahasa yang dianggap mengandung bias gender. Yang pertama berada dalam wilayah kajian tata bahasa dan masih tetap berlaku hingga sekarang. Sedangkan yang kedua baru muncul di akhir abad ke-20an sebagai akibat gerakan feminis sebagaimana dikatakan di atas.

Buku-buku tentang *muzakkar* dan *mu'annas* dalam sejarah bahasa Arab dimulai sejak akhir abad II atau awal abad III, yaitu sejak al-Farrā' menulis secara khusus buku tentang *muzakkar wa mu'annas*. Selanjutnya lebih dari 25 buku ditulis dengan judul yang sama oleh para sarjana bahasa berikutnya. Inti dari buku-buku tersebut secara umum menunjukkan kosakosa kata yang tidak memiliki tanda *muzakkar* tetapi diperlakukan sebagai *muzakkar*, dan kadang-kadang *mu'annas*. Buku-buku semacam ini berfungsi untuk melengkapi kekurangan yang muncul dalam buku-buku tatabahasa Arab yang seakan-akan membatasi kata-kata *muzakkar* dengan tanda-tanda tertentu, padahal dalam banyak data ditemukan banyak kata yang kadang-kadang diperlakukan sebagai *mu'annas* walaupun tidak memiliki tanda *mu'annas*.

Sejauh yang diamati peneliti, kajian tentang hubungan gender dengan bahasa Arab dengan seluruh hirarkhinya mulai dari fonologi sampai wacana, dalam perspektif feminisme, belum ada yang melakukannya. Kalaupun ada, kajian-kajian tersebut terfokus pada aspek atau obyek kajian tertentu, seperti gender dalam gramatika bahasa Arab, perempuan dalam kamus *Lisān al-'Arab*. Di antara buku-buku yang muncul dengan bahasan ini adalah (1) *al-Muṣṭalah al-Ṣarfīyy; Mumayyizāt al-Taẓkīr wa Ta'nīs* karya Iṣām Nūr al Dīn tahun 1988; (2) *al-Ta'nīs fī al-Lughah al-'Arabiyyah* karya Ibrahim Ibrahim

Barakat tahun 1988: (3) *muzakkar wa al Mu'annaṣ, Māhiyyatuhu wa Ahkāmuhu* karya Abu Aws Ibrahim al-Syamsani.

Sementara itu, penelitian ini mencoba untuk mengeksplorasi representasi-representasi perempuan yang muncul dari bahasa Arab dalam perspektif feminis. Di sisi lain, penelitian mencoba mengkaitkan apa yang ditemukan dalam data-data linguistik dengan tema-tema gender yang menjadi pembicaraan atau wacana di kalangan sarjana Muslim. Fakta lain yang perlu dijelaskan dalam membicarakan gender dan bahasa Arab adalah persinggungan bahasa ini dengan Alqur'an sebagai bahasa yang dipakai untuk menyampaikan pesan ilahiah. Seperti apa persinggungan antara keduanya dalam membicarakan perempuan, masalah ini sejauh yang penulis ketahui, belum ada yang membahasnya.

Penelitian-penelitian yang mencoba mengkaji hubungan gender dan bahasa dalam perspektif feminisme pada umumnya dilakukan dengan membatasi data-data yang dijadikan sebagai obyek analisisnya. Buku yang ditulis oleh Abdullah Muhammad al-Gazāmiy dengan *al-Mar'ah wa al-Lughah* tahun 2006, tidak memasukkan bias gender dalam kamus Arab sebagai datanya. Penulisnya hanya mengambil data-data dari karya-karya naratif sebagai wacana dari tulisan-tulisan sastrawati Arab modern, selain dari *Alf Laylah wa Laylah*. Fokus utama al-Gazāmiy diarahkan pada posisi perempuan terkait dengan bahasa dan transformasi perempuan dari obyek (makna) bahasa menjadi subyek (penutur/pnulis) yang aktif. Transformasi ini membawa pergulatan yang melibatkan dirinya (perempuan), budaya dan bahasa. Dua aspek yang disebut terakhir ini diciptakan dan dikuasai laki-laki sehingga perempuan harus melakukan perjuangan ekstra keras untuk

menjadikan perempuan sebagai asal kebahasaan sebagaimana yang disandang laki-laki.¹⁵

Buku lain yang mengarahkan fokusnya pada relasi bahasa dan gender adalah *Mu‘jam al Wa‘d: al Naz‘ah al-Žukūriyyah fī al-Mu‘jam al-‘Arabi* karya Muhammad Fikri al-Jazzār tahun 2002. Data yang dipakai dalam buku ini diambil dari kamus *Lisān al-‘Arab*. Penulis buku ini mencoba menelusuri penulisan kamus Arab yang didasarkan pada kecenderungan patriarkhi. Kecenderungan ini muncul karena penulisan kamus tidak didasarkan pada perkembangan zaman yang dilalui bangsa Arab, melainkan didasarkan pada pola kehidupan baduwi.

Buku *al-Mar‘ah wa al-‘Arab* karya Khalil Abd al-Karim memaparkan kosa kata-kosa kata yang ditujukan pada sifat-sifat perempuan. Berdasarkan penelitian Khalil Abd al-Karim kosa kata-kosa kata tersebut merupakan kosa kata yang pada awalnya diperuntukkan pada hewan-hewan, dan sebagian kecil pada benda-benda alam, yang menjadi piaraan masyarakat Arab Baduwi. Pengarang menyebutkan bahwa sifat-sifat fisik perempuan diambil dari sifat-sifat fisik yang mereka pakai untuk hewan onta, sedang sifat-sifat non fisik berasal dari kosa kata yang mereka pergunakan untuk mendeskripsikan hewan kuda. Pengalaman terkait dengan hewan-hewan tersebut, dalam pikiran dan tindakan masyarakat Arab Baduwi, diterapkan pula pada perempuan. Inti dari tulisan Khalil Abd al-Karim ini menyatakan bahwa perempuan dalam imaji laki-laki Arab tidak jauh berbeda dari hewan yang hidup dalam lengkungan kehidupan mereka.

Perlu ditambahkan di sini buku *Dawā‘ir al-Khawf: Qirā‘ah fī Khiṭāb al-Mar‘ah* karya Nasr Hamid Abu Zaid, meskipun fokus utama pengarang ini diarahkan pada analisis wacana atas wacana gender di kalangan penulis Muslim dan institusi Islam di negara-negara Muslim, namun Nasr Hamid

¹⁵Abdullah Muhammad al-Gazāmiy, *al-Mar‘ah wa al-Lughah* (Beirut: al-Markaz al-Šaqāfiyy al-Arabiyy, 2006), 11-13.

juga menyinggung sedikit tentang hubungan bahasa dan masyarakat Arab-Islam. Hal itu ketika Nasr melihat pandangan masyarakat Arab-Islam terhadap perempuan. Secara linguistik Arab perempuan dianggap sebagai sesuatu yang asing, dalam hal ini bagi masyarakat Arab yang patriarkhi, sebagaimana ia memperlakukan orang asing sebagai *mu'annaṣ*.¹⁶ Kajian ini tidak hanya sekedar melihat perempuan dalam citra keasingannya bagi masyarakat Arab, karena ini hanya satu aspek saja yang bisa ditemukan dalam data-data formal bahasa Arab.

E. Kerangka Teori

Kajian ini didasarkan pada pendekatan feminisme mengenai bahasa, bukan feminisme sebagai sebuah gerakan yang bekerja pada level politik untuk memperjuangkan kemanusiaan perempuan secara penuh. Istilah feminisme tidak memiliki satu pengertian yang disepakati, akan tetapi ada beberapa wilayah yang menjadi perhatian bersama dalam pendekatan feminisme.

Di antara yang menjadi perhatian bersama adalah perjuangan untuk menciptakan dunia yang bebas dari penciptaan standar nilai kemanusiaan yang didasarkan pada satu gender, yaitu laki-laki, dengan segala konsekwensi dari penciptaan standar tersebut dalam kehidupan sosial dan politik. Perhatian lainnya diarahkan pada citra-citra yang terbentuk tentang perempuan dalam kebudayaan—laki-laki dan perempuan sebagaimana yang tertampilkan atau tak tertampilkan, misalnya, dalam cerita, gambar, buku ajar, artikel akademik dalam semacamnya.

Hal ini dianggap penting untuk diperhatikan karena representasi budaya mengenai gender ikut terlibat dalam

¹⁶Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Dawā'ir al-Khawf: Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah* (Beyrūt: al-Markaz al-Ṣāqāfiyy al-'Arabiyy, 1999), 30-31.

membentuk identitas tentang realitas laki-laki dan perempuan dalam kehidupan.¹⁷

Meskipun demikian, secara umum teori feminisme berusaha melakukan analisis terhadap situasi-situasi yang membentuk kehidupan perempuan, dan berusaha melakukan eksplorasi terhadap pemahaman-pemahaman budaya tentang apa yang dimaksud dengan ‘menjadi perempuan’.¹⁸ Salah satu situasi dan pemahaman budaya adalah bahasa. Bahasa, khususnya bagi penganut feminist, mengandung apa yang disebut dengan ‘ideologi bahasa’. Istilah ini, seperti disampaikan Deborah Cameron,¹⁹ mengacu pada sejumlah representasi di mana makna budaya bagi masyarakat tertentu disisipkan ke dalam bahasa. Dalam representasi inilah terkandung salah satunya tema bias gender yang cenderung mengarah kepada bentuk-bentuk diskriminasi terhadap perempuan dalam bahasa dan penggunaannya. Perempuan distereotipkan sebagai suka bicara, sementara pada saat yang sama sering dibungkam atau tidak diacuhkan; banyak bahasa yang memiliki sejumlah kosa kata yang cenderung merendahkan perempuan dan gerakannya dibatasi pada sektor tertentu yang bukan merupakan sektor publik; sistem bahasa sendiri menyandikan (*encode*) ketidaksejajaran gender secara mendasar. Lebih jelasnya, bahasa merupakan situs penting dalam mereproduksi ketidaksamaan gender.²⁰

¹⁷Deborah Cameron, *Feminism & Linguistic Theory*, second Edition (London: Macmillan, 1992), 4-5.

¹⁸Stevi Jackson dan Jackie Jones, *Thinking for Ourselves: An Introduction to Feminist Theorising* dalam *Contemporary Feminist Theories* ed. Stevi Jackson dan Jackie Jones (New York: New York University Press, 1998), 1.

¹⁹Gender and Language Ideologies dalam *The Handbook of Language and Gender*, ed. Janet Holmes dan Miriam Meyerhoff (UK: Blackwell Publishing, 2003), 448.

²⁰Alastair Pennycook, *Critical Applied Linguistics, a Critical Introduction* (London: Lawrence Erlbaum Associates, 2001), 151.

Ada tiga²¹ perspektif yang berkembang di kalangan feminis dalam melihat relasi gender antara laki-laki dan perempuan, yaitu perspektif kekurangan (*deficit perspective*), perspektif dominan (*dominance perspective*) dan perspektif perbedaan (*difference perspective*). Perspektif pertama, dengan tokoh kuncinya Robin Lakoff, melihat perempuan, baik secara alamiah maupun budaya, sebagai makhluk yang memang ‘kurang’ bila dibandingkan dengan laki-laki. Perspektif ini menafsirkan perbedaan-perbedaan kebahasaan antara laki-laki-perempuan sebagai fakta tentang status ketidakberdayaan perempuan dan subordinasinya terhadap laki-laki.²² Perspektif kedua, melalui tokoh yang dianggap sebagai pionernya, Dale Spender, melihat laki-laki memiliki kuasa, sementara perempuan tidak memiliki, bahkan merupakan subordinat dari laki-laki. Perspektif ketiga, yang sering dikaitkan dengan tokoh yang bernama Deborah Tannen, melihat laki-laki dan perempuan secara terpisah; masing-masing hidup secara berbeda dalam sub kultur yang berbeda. Laki-laki hidup bersama dengan laki-laki dalam norma-norma sosial dan bahasa yang berbeda dari perempuan yang tinggal bersama perempuan.

Penelitian ini mengambil perspektif pertama dan kedua kedua sebagai titik pijak dalam melihat relasi perempuan dan laki-laki. Dua perspektif ini diambil karena keduanya dalam tataran tertentu dapat dipandang sebagai dua hal yang memiliki kaitan sebab akibat. Perspektif pertama, *deficit perspective*, lebih mengedepankan sistem bahasa secara formal tanpa merujuk kepada konteks yang membentuknya. Perspektif ini

²¹Deborah Cameron ketika memberi pengantar terhadap buku *The Feminist Critique of Language: A Reader* menyebutkan tiga perspektif, tetapi Pennycook dalam buku yang disebutkan di atas hanya memasukkan dua perspektif yang terakhir saja. Susan A. Speer juga menyebutkan tiga perspektif seperti Cameron dalam bukunya *Gender Talk: Feminism, Discourse and Conversation Analysis*.

²²Susan A. Speer, *Gender Talk: Feminism, Discourse and Conversation Analysis*, (London: Routledge, 2005), 32.

lebih bersifat struktural, sintakmatis, tidak mempertimbangkan pertanyaan lanjutan terkait alasan yang menyebabkan sebuah sistem terbentuk sedemikian rupa. Perspektif ini menonjolkan aspek kekurangan dan kelemahan pada perempuan tanpa melihat konteks yang menjadikan perempuan memiliki kekurangan itu. Sebaliknya perspektif kedua, *dominance perspective*, lebih mengedepankan konteks-konteks yang menyebabkan munculnya anggapan, atau bahkan keyakinan, akan kekurangan pada perempuan yang dijadikan alasan mengapa perempuan berada di bawah laki-laki. Dalam perspektif ini analisis terhadap tatanan patriarki harus dikedepankan untuk menjelaskan terjadinya posisi perempuan yang tidak memiliki kuasa dan menjadi subordinasi laki-laki.

Bias gender muncul karena bahasa, menurut Spender, lahir dari masyarakat patriarki yang menciptakan bahasa dan membicarakan dunia berdasarkan pengalaman mereka sebagai kelompok laki-laki. Ada jejak-jejak patriarki dalam bahasa, baik dalam tata bahasa, kosa kata, maupun dalam wacana. Jejak-jejak ini bisa berupa tanda-tanda formal linguistik juga bisa berupa makna yang terselip pada kosa kata dan bagaimana kosa kata itu dipakai oleh penuturnya. Hellinger dan Bußmann²³ membuat beberapa kategori gender sebagai berikut:

1. gender gramatikal, yaitu gender yang ditandai dengan ciri-ciri linguistik dan ditetapkan baik berdasarkan pertimbangan jenis kelamin secara faktual ataupun tidak.
2. gender leksikal, yaitu semua kosa kata yang penetapan gendernya didasarkan pada fakta ekstra linguistik maskulin atau feminin, seperti kata ibu, bapak, dan semacamnya.
3. gender referensial. Ekspresi linguistik dikaitkan dengan realitas non linguistik. Artinya, kepastian gendernya ditentukan oleh realitas di luar bahasa. Contoh kata

²³Hellinger dan Bußmann, *Gender Across Languages*, Vol. I, (Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2001), 6-11.

“Mädchen” dalam bahasa German secara gramatikal netral, tetapi kata tersebut memiliki makna leksikal khusus perempuan, dan umumnya memang mengacu pada perempuan, sekalipun dalam ungkapan idiomatis seperti “Mädchen für alles” bisa dipakai untuk mengacu pada jenis laki-laki juga.

4. “false generics”: generik palsu, yakni ekspresi linguistik yang secara gramatikal menunjuk umumnya pada jenis maskulin, tetapi dapat mengacu baik pada maskulin maupun feminin, seperti kata “ministre” dalam bahasa Perancis yang secara gramatikal maskulin, tetapi kata tersebut dapat dipakai untuk menunjuk pada laki-laki, kelompok orang yang jenis kelaminnya tidak diketahui atau dianggap tidak penting dalam konteks tertentu, atau bahkan pada perempuan.
5. gender sosial, yaitu ekspresi linguistik yang mengacu pada dikotomi peran dan ciri-ciri khusus maskulin dan feminin yang dikonstruksikan secara sosial, seperti kata perawat, sekretaris, pengacara.

Sementara itu, Henley,²⁴ menyebutkan beberapa wujud dari bentuk bias gender terlihat dari sejumlah kata yang merupakan hasil dari kuasa laki-laki dalam “pemberian sebutan atau nama” (*naming*). Kosakata hasil penamaan laki-laki terhadap perempuan memiliki kecenderungan 1) menjatuhkan atau merendahkan martabat perempuan (*depreciating*), 2) mengabaikan perempuan (*ignoring*), dan 3) mendefinisikan perempuan secara sempit.

Pembagian di atas tidak bersifat kaku dalam pengertian satu kosakata memiliki salah satu nuansa makna dari tiga tipe di atas, tetapi bisa jadi satu kosakata memiliki nuansa dua atau

²⁴Henley, Nancy M. *This New Species That Seeks a New Language: On Sexism in Language and Language Change*, dalam Penfield Joyce, (ed), *Women and Language in Transition* (Albany: State University of New York Press, 1987), 39.

tiga dari ketiga tipe di atas sebagaimana dikatakan oleh Weatherall.²⁵

Bahasa dianggap merendahkan perempuan manakala kata-kata yang menunjuk pada maskulin cenderung memiliki konotasi makna yang lebih positif daripada kata-kata yang menunjuk pada perempuan. Perempuan tampak diabaikan pada kosa kata yang dianggap sebagai kosa kata generik, yang menunjuk pada manusia atau masyarakat secara umum atau seseorang yang gendernya tidak dikenali atau tidak spesifik. Dalam banyak bahasa kosa kata ini muncul dalam bentuk maskulin. Yang feminin dalam kosa kata seperti ini cenderung tidak tertampakan karena terhalangi oleh bentuk kata yang dianggap atau diwujudkan dalam kosa kata maskulin. Selain dipandang rendah dan tidak tertampakan pada kosa kata, yang feminin juga ditampilkan secara terbatas pada ruang lingkup hubungan keluarga, kehidupannya dibatasi pada wilayah domestik, sedangkan yang maskulin ditampilkan dalam kaitannya dengan apa yang dijalankan oleh laki-laki.

Kategori yang dibuat oleh Henley di atas, dan diadopsi oleh Weatherall, dalam kategori Sara Mills²⁶ disebut sebagai *overt sexism*, yaitu tipe pemakaian bahasa yang secara langsung dapat diidentifikasi sebagai seksism melalui pemakaian tanda-tanda linguistik, atau melalui analisis terhadap asumsi-asumsi yang menunjukkan pada pendengar bahwa perempuan terlihat sebagai kelompok inferior bila dikaitkan dengan laki-laki.

Kategori lain yang dibuat Mills adalah apa yang dia sebut dengan seksism tak langsung (*indirect sexism*) kategori ini mengacu pada pola pernyataan seksisme namun pada saat yang sama orang yang menyatakannya menolak untuk dikatakan

²⁵Ann Weatherall, *Gender, Language, and Discourse*, (New York: Routledge, 2002), 13.

²⁶Sara Mills, *Language and Sexism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 10-12.

seksism lantaran pernyataan itu dikeluarkan melalui humor atau ironi, atau dengan tekanan tertentu.

Menurut Speer²⁷ ada empat tradisi akademik yang dipakai dalam penelitian tentang bahasa dan gender, yaitu:

1. Bahasa seksis. Kajian tentang bahasa seksis berangkat dari asumsi bahwa bahasa merupakan filter ideologis terhadap dunia. Bahasa merefleksikan dan melanggengkan satu versi yang seksis dan heteroseksis mengenai realitas.²⁸
2. Sociolinguistik interaksional dan etnografi komunikasi. Tradisi ini lebih mengedepankan perhatiannya pada bagaimana laki-laki dan perempuan menggunakan bahasa. Sociolinguistik interaksional menyoroti kaitan antara gender, bahasa dan budaya. Secara sociolinguistik variasi dalam pemakaian bahasa tidak terjadi secara serampangan melainkan terkondisikan oleh ciri-ciri makro sosial dan demografis, seperti gender atau kelas seseorang, dan oleh situasi di mana mereka berada. Etnografi komunikasi melihat bagaimana pemakaian bahasa dilakukan dan dipahami secara berbeda oleh laki-laki dan perempuan dalam kelompok-kelompok budaya yang berbeda.²⁹
3. Pendekatan-pendekatan diskursus kritis yang terbentuk dari teori kritis, posstruktural dan psikoanalisis. Tradisi akademik ini dalam kajian bahasa dan gender mengarahkan fokusnya pada kuasa dan ideologi yang mendominasi wacana gender. Oleh karena itu sorotan utama tradisi ini diletakkan pada bagaimana subyek yang tergenderkan itu diposisikan melalui dan oleh wacana, dan bagaimana struktur-struktur, norma-norma, ideologi-ideologi dan konvensi-konvensi sosial yang memiliki

²⁷*Gender Talk: Feminism, Discourse and Conversation Analysis*, (Routledge: New York, 2005), 8.

²⁸*Ibid.*, 9.

²⁹*Ibid.*, 12.

kuasa membentuk dan memaksa tindakan-tindakan individual dari “atas” atau dari luar teks.³⁰

4. Pendekatan-pendekatan diskursus yang terbentuk dari etnometodologi dan analisis percakapan. Kajian ini didasarkan pada cara-cara yang ditempuh oleh anggota-anggota dari kelompok masyarakat dalam memproduksi kegiatan-kegiatan keseharian mereka. Maksudnya prosedur-prosedur rutin dan sudah pasti yang dipakai oleh individu-individu dalam menjalankan kehidupan sehari-hari. Berbeda dengan kajian di atas, kajian ini lebih didasarkan pada data mikro yang riil dalam lingkup yang lebih sempit terkait dengan persoalan gender.³¹

Selanjutnya, masih menurut Speer,³² ada lima karakteristik pendekatan diskursif feminis, yaitu 1. Pendekatan konstruksionis; 2. Wacana mengenai pikiran dan dunia sebagai topik, bukan sebagai sumber; 3. Bahasa sebagai satu bentuk aksi sosial; 4. Klaim-klaim yang dibuat oleh para analis terpancang pada praktek-praktek para partisipan; 5. Pendekatan relativis.

Berdasarkan paparan Speer di atas, penelitian ini lebih dekat dengan tradisi bahasa seksi karena ia berangkat dari data-data bahasa Arab yang terlihat seksi dan kemudian fenomena seksisme bahasa itu dikaitkan dengan wacana yang berkembang di sebagian kalangan sarjana Muslim tentang perempuan. Gejala-gejala bahasa seksi ini didekati dengan penggabungan dua perspektif, defisit dan dominan, untuk dilihat seberapa jauh visibilitas perempuan dalam bahasa Arab.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini didasarkan pada telaah terhadap data-data kebahasaan yang memiliki potensi untuk dianggap sebagai

³⁰*Ibid.*, 14-15.

³¹*Ibid.*, 15-17.

³²*Ibid.*, 20.

bentuk-bentuk seksis dari bahasa, yaitu bentuk-bentuk bahasa yang mengandung bias gender. Ia berkaitan dengan makna yang terkandung di dalamnya. Lebih dari itu, bahasa tidak sekedar persoalan opini subyektif penuturnya tetapi juga berkaitan dengan makna-makna yang sudah melekat dalam praktek sosial.³³ Artinya, ada makna yang tersembunyi di balik pemakaian bahasa oleh kelompok masyarakat.

Oleh karena berkaitan dengan bahasa dan pemaknaannya, penelitian ini bersifat kualitatif. Meskipun dikatakan bahwa pengertian tentang penelitian kualitatif belum disepakati oleh para praktisi penelitian model ini,³⁴ namun dapat dikatakan bahwa penelitian kualitatif berkaitan dengan “makna” yang umumnya dimediasi melalui bahasa dan perilaku.

Sumber data untuk penelitian ini berasal dari buku-buku gramatika Arab klasik, seperti *al-Kitāb* karya Sībawayhi, *al-Khaṣā'is* karya Ibnu Jinny, *al-Muzakkar wa al-Mu'annaṣ* karya al-Anbāriyy, maupun gramatika Arab yang ditulis di era modern, seperti *Jāmi' al-Durūs* karya Muṣṭafā al-Gulāyayniy, al-Muṣṭalaḥ *al-Ṣarfīyy*, karya 'Iṣām Nūr al-Dīn, buku-buku Kamus Arab seperti *Lisān al-'Arab*, *Fiqh al-Lughah* karya al-Ša'ālibiyy, dan komentar-komentar yang berkaitan dengan tema perempuan sebagai bentuk wacana tentang perempuan.

Data yang diambil berupa fenomena linguistik, baik fonologi, kata, struktur maupun wacana yang mengandung bias gender, atau yang disebut dengan bentuk-bentuk seksisme dalam bahasa Arab. Data-data yang berasal dari formal bahasa ini selanjutnya disimpulkan untuk kemudian dikaitkan dengan wacana yang dikembangkan oleh masyarakat Arab-Islam, dalam hal para sarjana Muslim, khususnya sarjana seperti Ibn Arabiy, Abu Hayyan al-Tauhidī dan al-Suyuti, mengenai

³³Ian Dey, *Qualitative data analysis, A user-friendly guide for social scientists*, (Routledge: New York, 1993), 11-12.

³⁴Zoltan Dornyei, *Research Methods in Applied Linguistics, Quantitative, Qualitative, and Mixed Methodologies* (Oxford University Press: Oxford, 2007), 35.

perempuan. Dalam memberikan analisis terhadap data-data antropologis, apabila diperlukan, dipaparkan juga untuk memberikan kejelasan terhadap persoalan yang dibicarakan.

Data-data di atas dicermati dan dianalisis berdasar perspektif feminisme, khususnya perspektif yang dikembangkan oleh Dale Spender dalam bukunya *Man Made Language*. Dan, dari perspektif inilah, khususnya tipe-tipe bahasa seksy menurut Henley, kesimpulan akan diambil.

G. Sistematika Pembahasan

Kajian ini disusun menjadi tujuh bab dengan rincian sebagai berikut:

Bab pertama memuat latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan kajian, kajian pustaka, kerangka teoritis, metode penelitian dan sistematika pembahasa.

Bab kedua berisi pembahasan lebih mendalam mengenai konsep-konsep teoritis yang dipakai dalam kajian ini, yaitu konsep representasi dan hipotesa Whorf. Konsep ini dipaparkan karena kajian mengenai gender di sini didasarkan pada bahasa, dalam hal ini bahasa Arab, dan bahasa sebagaimana dinyatakan sebelumnya merupakan suatu bentuk representasi. Selain persoalan representasi akan dibahas pula pemakaian bahasa yang di satu sisi bersifat relatif, tetapi di sisi lain bersifat deterministik. Ini merupakan intisari dari hipotesa Whorf. Yang pertama berkaitan dengan kenyataan bahwa perbedaan di antara bahasa-bahasa pasti terefleksi pada perbedaan cara pandang penuturnya, dan yang kedua berkaitan dengan cara kita berpikir ditentukan oleh bahasa yang kita pakai, hipotesa Sapir-Whorf dipakai oleh kaum feminis untuk melihat pengaruh bahasa terhadap perilaku masyarakat penggunaannya.

Bab ketiga berisi tentang konsep gender dalam bahasa Arab. bab ini didahului dengan pembahasan tentang gender sebagai kategori gramatikal secara umum sebagaimana yang dapat ditemukan dalam bahasa-bahasa dunia yang mengenal

aspek gender dalam tata bahasanya. Di sini akan dibahas tentang apa yang dimaksud dengan gender gramatikal, kaitan konsep gender dengan realitas dan tentang penanda gender. Bagian selanjutnya dari bab ini mengkaji gender dalam tata bahasa Arab, yang berisi mengenai konsep *taẓkīr* dan *ta'nis* dalam bahasa Arab, serta tentang penanda-penandanya.

Bab keempat dan kelima berbicara tentang seksime bahasa Arab. Bab ini pada dasarnya kelanjutan dari bab sebelumnya, khususnya gender gramatikal dalam bahasa Arab, karena bab ini membicarakan tentang wujud-wujud bias gender dalam bahasa Arab sebagaimana yang dapat diamati dalam kamus bahasa Arab dan tata bahasa Arab.

Bab keenam merupakan sisi lain dari bab sebelumnya. Dalam bab ini akan dikaji bagaimana tema perempuan dibicarakan dalam bahasa Arab secara luas, artinya tidak berhenti pada tataran formal bahasa tetapi juga pada tataran wacana. Oleh karena itu, pada tataran ini wacana tentang gender tidak lagi didasarkan pada pembicaraan gender dalam mikro bahasa bahasa melainkan pada perbincangan yang terjadi dengan bahasa Arab sebagai mediumnya.

Bab ketujuh berisi kesimpulan dan saran



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB II

BAHASA SEBAGAI REPRESENTASI

Bab ini dapat dianggap sebagai landasan dasar dalam memandang relasi antara gender dan bahasa. Sebagai konstruk budaya terkait dengan pembedaan peran, perilaku dan karakter-karakter mental dan emosional antara perempuan dan laki-laki yang berkembang di masyarakat, gender¹ akan terekam dalam bahasa. Bahasa dalam banyak hal merupakan cerminan dari masyarakat. Apa yang berlaku dalam masyarakat penutur suatu bahasa akan terlihat, baik secara langsung ataupun tidak. Sistem kekerabatan yang berlaku dalam suatu masyarakat, sebagai contoh, akan muncul gejalanya dalam bahasa yang mereka pakai. Masyarakat yang memberlakukan secara setara hubungan kekerabatan antara saudara dari bapak atau ibu, wujud bahasa yang mereka pakai akan mempersamakan hubungan tersebut. Dalam bahasa-bahasa Eropa, misalnya, sebutan untuk saudara laki-laki ayah atau ibu ada kosa kata *uncle*, *onkel*, dan untuk saudara perempuan dari ibu atau ayah, *aunt*, *tante*. Di sini tidak ada pembedaan antara saudara perempuan atau laki-laki-laki dari ayah atau ibu dan juga tidak ada pembedaan siapa yang lebih tua dan muda. Sebaliknya masyarakat yang dalam sistem kekerabatannya membedakan antara saudara ayah atau ibu, sebutan untuk keduanya berbeda sebagaimana yang dapat ditemukan dalam sistem kekerabatan yang berlaku dalam masyarakat Arab. Sedangkan masyarakat yang melihat perbedaan dalam masalah ini didasarkan pada posisi ketuaan (senioritas), maka yang muncul adalah sebutan yang berbeda

¹Richard D. Ashmore dan Frances K. Del Boca, Gender/Sex, dalam Helen Tierney (ed), *Women's Studies Encyclopedia* (Westport: Greenwood Press, 1999), 563.

antara adik ibu atau bapak, dengan kakak dari keduanya, seperti yang dapat ditemukan dalam masyarakat Jawa.

Berdasar penjelasan di atas, bahasa menghadirkan konsep yang berlaku di masyarakat penuturnya dalam bentuk tanda yang mengacu pada konsep itu. Akan tetapi fungsi bahasa tidak berhenti sampai di sini, lebih daripada itu bahasa juga dapat mengendalikan penuturnya berpikir berdasarkan struktur dan konsepnya. Adalah Nawal al-Sa'dawiy yang dengan penuh semangat berbicara tentang feminis dalam bukunya yang ingin membalikkan konsep dasar dalam bahasa Arab, bahwa *muzakkar* adalah yang asal. Buku tersebut berjudul *al-'Unṣā hiya al-Aṣl*, namun dalam sebagian ungkapan yang dia pakai justru dia terperangkap secara tidak sadar dalam konsep sebaliknya yang diciptakan ahli tatabahasa Arab.²

Ketika berbicara tentang keresahan yang dialami oleh perempuan berpendidikan dan tentang persoalan-persoalan yang dialami oleh perempuan berkarier, justru ia tidak dapat menghindari pemakaian kosa kata, kata benda dan kata ganti yang justru secara bahasa mengacu pada laki-laki. Dalam satu bagian di buku tersebut, Sa'dawi menyatakan:

"إن القلق لا يحدث للإنسان إلا إذا أصبح واعيا بوجوده وأن هذا الوجود يمكن أن يتحطم، وأنه قد يفقد نفسه ويصبح لا شيء. وكلما كان الإنسان واعيا بوجوده زاد قلقه على هذا الوجود وزادت مقاومته للقوى التي تحاول تحطيمه".³

Tokoh feminis Arab ini menggunakan kata benda *insān*, dan konsekwensi yang diakibatkan oleh pemakaian kata tersebut, yaitu kata-kata yang berjenis kelamin laki-laki seperti *wā'iyān* dan kata ganti yang merujuk pada kata pertama. Padahal yang diacu adalah manusia berjenis kelamin

²Abdullah Al-Gazāmiyy, *al-Mar'ah wa al-Lughah*, (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfiyy, 2006), 18.

³Nawal Sa'dawi, *al-'Unṣā hiya al-Aṣl*, (USA: Hindawi Foundation, 2017), 158.

perempuan, namun dia menggunakan kosa kata *muzakkar*. Al-Gazāmiyy memberikan komentar tentang gejala semacam ini di kalangan feminis dengan mengatakan bahwa perempuan Arab berbicara secara khusus tentang perempuan, tidak ada tempat bagi laki-laki dalam pembicaraan itu, tetapi bahasa yang dipakai senantiasa menunjukkan kehadiran *muzakkar* di tengah-tengah kehadiran perempuan.⁴

Dua contoh di atas, pemakaian istilah kekerabatan dan posisi Nawal dalam memakai bahasa, dalam hal ini bahasa Arab, merupakan bentuk faktual dari apa yang disebut dengan hipotesis Sapir-Whorf yang mengandung dua teori, pertama relativitas bahasa dan yang kedua determinitas bahasa. Contoh yang pertama merupakan bentuk relativitas bahasa, yang dalam konsep Saussure dianggap sebagai sifat konvensi bahasa, dan contoh kedua merupakan bentuk determinasi bahasa yang menempatkan penuturnya terperangkan dalam sistem bahasa yang ada.

Oleh karena masalah gender tergambar, langsung ataupun tidak langsung, dalam bahasa yang merupakan representasi, maka menjadi penting membicarakan, meskipun secara sepintas, konsep-konsep utama yang berkaitan dengan representasi bahasa dan watak bahasa yang dalam pandangan Sapir dan Whorf bersifat relatif dan determinis. Konsep-konsep inilah yang banyak diadopsi kaum feminis dalam menjelaskan gejala seksisme bahasa.

A. Konsep Representasi

1. Arti dan Definisi

Kata representasi berasal dari bahasa Inggris. Meskipun demikian sebelum mencermati arti kata tersebut dalam bahasa asalnya, akan menjadi lebih baik kalau ditengok lebih dahulu arti kata tersebut dalam kamus bahasa Indonesia karena kata ini telah menjadi bahasa Indonesia.

⁴Abdullah Al-Gazāmiyy, *al-Mar'ah wa al-Lughah*, 19.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) memasukkan dua lema atau entri berkaitan dengan kata representasi, yaitu kata representasi sendiri sebagai kata benda dan kata representatif sebagai kata sifat. Ada tiga makna yang diberikan kamus tersebut terhadap kata representasi, yaitu 1. Perbuatan mewakili; 2. Keadaan diwakili; 3. Apa yang mewakili; perwakilan. Kata sifat dari kata tersebut diartikan sebagai “dapat (cakap, tepat) mewakili; sesuai dengan fungsinya sebagai wakil.”⁵ Makna inti dari kata representasi menurut kamus ini adalah kondisi di mana sesuatu mewakili sesuatu yang lain.

Eko Endarmoko dalam kamusnya, *Tesaurus Bahasa Indonesia*, memberikan makna yang lebih banyak daripada yang diberikan Kamus Besar Bahasa Indonesia. Eko juga memasukkan kata kerja dari representasi. Kata representasi sebagai kata benda bermakna “cermin, citra, gambaran, pantulan, potret, wajah, deskripsi, taswir. Kata kerja “merepresentasikan” berarti memantulkan, mencerminkan, mencitrakan, menggambarkan, melambangkan, menandakan dan menyimbolkan. Kata sifat dari representasi, yaitu representatif, bermakna 1. Ideal, paradigmatis, tipikal, 2. Contoh, ilustrasi, sampel, spesimen; 3. Delegasi, deputi, duta, utusan, wakil.”⁶ Makna-makna yang diberikan oleh Eko seperti yang disebutkan di atas merupakan hasil dari proses mewakili. Apabila makna ketiga dengan jelas memperlihatkan pengertian menggantikan, makna pertama dan kedua mengandung pengertian mewakili atau menggantikan atas nama yang digantikan. Sebagai contoh “yang ideal dan tipikal” menjelaskan sesuatu lain. Demikian pula dengan arti contoh dan seterusnya. Semuanya mewakili sesuatu yang lain. Artinya, kata representasi mengandung pengertian sesuatu

⁵Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke-3, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), 950.

⁶*Ibid.*, 525.

mewakili sesuatu yang lain sehingga yang mewakili hadir, sedang yang diwakili tidak hadir karena sudah tergantikan oleh yang hadir.

Oxford Advanced Learner's Dictionary,⁷ menampilkan delapan makna dari "*representation*", yang dapat diringkas sebagai berikut: bertindak/berbicara atas nama (*sb/sth to be a member of a group of people and act or speak on their behalf at an event, a meeting, etc; sb/sth to act or speak officially for sb and defend their interests*); sama dengan (*be equal to*); contoh dari (*be exemple of*); menjadi simbol dari (*be symbol*); menggambarkan/melukiskan (*depict/describe*); dan membuat pernyataan resmi (*make formal statement*).

Sementara kamus yang sama menampilkan kata benda dari *represent*, yaitu *representation*, dengan beberapa makna, yaitu: 1. Tindakan mengenalkan/ menghadirkan sesuatu/seseorang dengan cara tertentu; sesuatu yang memperlihatkan atau menggambarkan sesuatu yang lain; 2. Keadaan memiliki wakil yang akan berbicara atau memberikan suara untuk anda atau atas nama anda; 3. Pernyataan resmi yang diberikan kepada seseorang untuk memiliki otoritas, khususnya untuk membuat pendapat anda dikenali.

Semua makna yang diberikan kamus bahasa Inggris⁸ mengacu pada makna sesuatu hadir untuk mewakili yang diwakili, apapun wujud yang diwakili dan yang mewakilinya. Oleh karena, itu kosa kata representasi dalam bahasa ini termasuk kata yang terlalu besar dan luas muatannya; kandungan maknanya memuat sedemikian banyak pengertian sehingga konsep yang dimuatnya sangat kompleks; apa dan di mana maksudnya serta bagaimana batas-batasnya antara yang memawakili dan yang diwakili.

⁷Lihat entri kata tersebut dalam program *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 8th edition.

⁸Sebagai contoh lihat *Webster's New World Dictionary*, Third College Edition (New York: Prentice Hall, 1991), 1139.

Oleh karena kosa kata dalam bahasa Inggris sangat luas cakupannya, maka para sarjana yang bergelut di bidang persoalan ini dalam membicarakan konsep yang terkandung dalam kata ini seringkali membandingkannya dengan kosa kata yang mirip konsep dengan yang ada dalam bahasa German. Dalam bahasa German ada banyak kosa kata yang dapat dikatakan sebagai hiponem, atau kata-kata bermakna spesifik yang dapat dianggap berada di bawah payung kata ‘*Repräsentation*’ (superordinat). Dalam bahasa German ada kata *Darstellung*, *Vertretung*, *Wortvorstellung*, dan *Sach-atau Dingstellung*. Kata pertama bermakna membuat hadir kembali, melukiskan; kata kedua bermakna berbicara atas nama dan mewakili; ketiga bermakna kata-kata yang merepresentasikan, dan yang terakhir benda-benda yang merepresentasikan. Berdasarkan pengertian bahasa German di atas, maksud representasi yang ada dalam kajian ini adalah *Wortvorstellung*, bukan kata yang lainnya.

Pengertian representasi secara istilah dapat dipahami dari tiga model definisi. Model pertama bersifat fungsional, yang kedua genetik, dan yang ketiga bersifat konstruktif. Model yang pertama disampaikan oleh Webb dan Hartley, yang kedua oleh Hall dan yang ketiga oleh Barker.

Definisi representasi meskipun memiliki banyak nuansa dan pemakaian yang berbeda, tetapi Webb dalam bukunya “*Understanding Representation*” mengatakan bahwa representasi dipergunakan sebagai sebuah cara mendapatkan makna-makna yang melekat pada, dan yang berada di balik, teks.⁹ Bagaimana perempuan, umpamanya, direpresentasikan dalam bahasa, dapat dipahami mengandung dua hal, pertama, sikap atau perilaku pemilik bahasa terhadap perempuan, dan kedua cara umum perempuan dipandang, dipahami, atau dikenali dalam

⁹Jen Webb, *Understanding Representation* (London: Sage Publication, 2009), 1.

konteks tertentu, yaitu konteks bahasa itu dipakai dan dijelaskan.

Representasi mewujud dalam rupa kata-kata, gambar, bunyi, urutan, cerita, dll., yang menggantikan ide, emosi, fakta, atau obyek yang diwakili. Ia bertumpu pada tanda-tanda dan citra-citra yang ada dan dipahami secara budaya, pada pertukaran bahasa dan berbagai sistem penandaan atau tekstual. Melalui fungsi relasi tanda inilah realitas dapat diketahui dan dipelajari. Representasi berupa bentuk konkrit (tanda) yang diambil oleh atau yang menggantikan konsep yang abstrak. Sebagian dari bentuk atau tanda itu bersifat biasa, dangkal atau tidak menimbulkan kontroversial, sebagai contoh, bagaimana hujan direpresentasikan dalam film, sebab hujan yang sesungguhnya susah untuk dilihat pada kamera dan susah untuk diproduksi. Tetapi, sebagian representasi berkaitan dengan jantung kehidupan budaya dan politik, seperti masalah gender, bangsa, usia, klas sosial, dll. Oleh karena representasi secara pasti melibatkan proses seleksi di mana tanda-tanda tertentu dipilih daripada yang lain, maka itu artinya bagaimana konsep-konsep itu direpresentasikan dalam media, film atau bahkan dalam percakapan. Bagaimana kita dilihat sebagian, hal ini menentukan bagaimana kita diperlakukan; bagaimana kita memperlakukan orang lain didasarkan pada bagaimana kita melihat mereka, dan yang demikian ini muncul dari representasi.¹⁰

Bagaimana representasi muncul dalam kehidupan manusia, Hall¹¹ mendefinisikan konsep representasi dengan mendasarkan pada proses otak dalam mengenali obyek dan kemudian menyatakannya dalam sebuah simbol, dalam hal

¹⁰John Hartley, *Communication, Cultural and Media Studies* (Routledge: London), 202.

¹¹The Work of Representation dalam *Representation; cultural Representation and Signifying Practices*, (Sage Publication: London, 2003), 16.

ini bahasa. Oleh karena itu, representasi dimaknai sebagai produksi makna dari konsep-konsep yang ada dalam otak melalui bahasa.¹² Proses pembentukan representasi digambarkan oleh Hall melalui kesadaran manusia terhadap apa yang sedang dilakukan, katakanlah mengamati apa yang sedang terjadi. Manusia mengenalinya karena proses berpikirnya dalam otak mengurai persepsi visualnya terhadap obyek dalam bentuk konsep tentangnya yang sudah ada dalam benaknya. Mengapa demikian? Karena begitu manusia memalingkan muka dari obyek itu, ia masih bisa memikirkannya dengan memunculkannya dalam hati. Jadi, proses tersebut secara sederhana akan berupa “ada obyek dan ada konsep dalam otak yang memberitahu kita apa itu, dan apa arti dari citra visual itu. Setelah itu muncullah kata, gambar atau bentuk-bentuk yang lain. Konsep mengenai obyek bergerak melalui representasi mental lewat kata yang dipakai manusia. Kata berfungsi mengganti, mewakili atau merepresentasikan konsep, dan dapat dipakai untuk mengacu atau menunjuk baik obyek nyata di dunia atau bahkan obyek imaji. Dengan demikian ada dua sistem representasi. Pertama, proses peralihan obyek nyata menjadi imaji dalam otak, dan kedua imaji dalam otak diwujudkan dalam bentuk tanda, khususnya bahasa. Secara umum tanda dalam bentuk non-linguistik cenderung bersifat ikonik, lebih bersifat langsung karena ada kemiripan, sementara tanda linguistik lebih bersifat indeksikal, sehingga tidak bersifat sederhana.”¹³

Konsep representasi yang dikemukakan oleh Hall di atas memiliki kemiripan dengan penjelasan Marcel Danesi dan Paul Perron. Keduanya menempatkan konsep representasi dalam kajian semiotik. Bagi mereka obyek utama semiotik adalah memahami dua hal seklaigus, yaitu memahami kapasitas otak dalam menciptakan dan mengerti

¹²*Ibid.*, 17.

¹³*Ibid.*, 20.

tanda, dan memahami aktifitas pembuatan pengetahuan yang dijalankan manusia lantaran kapasitas otak tersebut. Kapasitas otak dalam memahami dan membuat tanda mereka sebut dengan semiosis, sedangkan aktifitas tersebut dikenal dengan representasi. Semiosis merupakan kapasitas neurobiologis yang menjadi dasar bagi produksi dan pemahaman terhadap tanda, mulai dari tanda paling sederhana sampai yang kompleks; sementara representasi adalah pemakaian tanda-tanda tersebut secara sadar untuk membuktikan, mengklasifikasi dan mengenal dunia.¹⁴

Permasalahan representasi merupakan persoalan tentang bagaimana dunia yang dilihat dan dialami oleh manusia dikonstruksikan dan ditampilkan kepada dan oleh kita. Konsep ini merupakan konsep sentral bagi kajian budaya yang dapat dipahami sebagai kajian terhadap budaya sebagai praktik-praktik menandai representasi.¹⁵

2. Representasi dan Realitas

Sebagaimana dikatakan di atas, bahwa sentral dari konsep representasi adalah penggantian atau perwakilan. Secara umum ia dipahami sebagai proses menggantikan seseorang atau sesuatu, atau bertindak sebagai pengganti bagi sesuatu yang nyata. Tetapi representasi tidak sekedar berhenti sampai di situ karena proses penggantian bergerak lagi dalam bentuk tindak memproduksi apa yang diketahui dan bagaimana kita mengetahuinya. Oleh karena itu, menurut para sarjana, representasi memiliki tiga sifat, yaitu ontologis, kognitif dan aksiologis. Ia bersifat ontologis dalam pengertian bahwa ia berkenaan dengan watak dari 'being'. Ia terkait dengan sesuatu yang aktual sebagai

¹⁴Marcel Danesi dan Paul Perron, *Analyzing Culture, an Introduction and Handbook* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 68.

¹⁵Chris Barkers, *Cultural Studies; Theory and Practice* (Sage Publication: London, 2000), 8.

benda, properti, obyek atau pengalaman. Representasi bersifat kognitif berdasarkan kenyataan bahwa kebanyakan kerja representasi terjadi di bawah garis kesadaran, karena apa yang dialami manusia merupakan potongan dari data yang diproses oleh otak. Sebagai aksiologi representasi melibatkan persoalan etik, cara yang benar di dalam melihat, mengetahui dan bertindak. Secara singkat, representasi adalah bagaimana kita mengalami dan mengkomunikasikan diri sendiri dan dunia tempat kita tinggal, bagaimana kita mengenali diri, dan bagaimana kita berkaitan dengan yang lain. Schopenhauer mengatakan bahwa “dunia adalah hasil dari representasi kita”.¹⁶ “Yang ada” hanya menampilkan diri (*present*), dan makna kemunculannya diberikan oleh manusia. Makna ini sama dengan apa yang dikatakan oleh Imam Ali tentang Alqur’an ketika berdebat dengan orang-orang Khawarij. Salah satu yang dikatakan oleh Sang Khalifah adalah “Alqur’an hanyalah barisan tulisan yang tertulis di atas kertas. Dia tidak berbicara, manusialah yang berbicara dengan menggunakan Alqur’an.”¹⁷

Yang ingin disampaikan di sini adalah bahwa semua benda dan maujud yang ada di alam ini tidak berbicara mengenai dirinya sendiri secara langsung kepada manusia. Dia hanya menampilkan dirinya kepada manusia, dan manusialah yang memberikan makna atas benda itu. Hubungan antara benda atau maujud dengan proses manusia memahami dan membahasakan ini termasuk dalam konsep representasi.

¹⁶*Ibid.*, 23.

¹⁷Abu Ja’far Muhammad bin Jarir Al-Ṭabariy, *Tārīkh al-Ṭabariy, Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Ed. Muhammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Beirut: Rawā’i’ al-Turās al-‘Arabiyy), 66.

3. Teori Representasi

Terkait dengan hubungan antara obyek dengan tanda yang menandainya ada tiga pendekatan terhadap konsep representasi.¹⁸ Pendekatan yang pertama adalah pendekatan yang disebut dengan pendekatan reflektif. Pendekatan ini mendasarkan pada gagasan tentang adanya kemiripan antara yang mewakili dan yang diwakili. Bahasa di sini dianggap merefleksikan atau mirip dengan makna yang ada di dunia. Pendekatan ini merupakan pendekatan awal sejak Plato, yang dikenal dengan konsep mimetik. Meskipun pendekatan ini memiliki makna pentingnya, namun tidak semua ujaran merefleksikan sesuatu yang ada dalam kenyataan, bahkan sebagian dari ujaran justru menciptakan realitas. Selain itu, bahasa tidak dapat merefleksikan atau menyerupai kondisi dunia nyata; sebaliknya bahasa hanyalah membentuk dan merupakan interpretasi terhadap dunia.

Pendekatan kedua dalam melihat konsep representasi adalah pendekatan intensional. Pendekatan ini didasarkan pada fakta bahwa proses komunikasi dilakukan karena ada maksud yang disampaikan. Ada intensi yang ingin disampaikan oleh mereka yang terlibat di dalamnya. Menurut konsep ini ada tujuan unik yang disampaikan oleh pengujar melalui bahasa. Meskipun demikian, tujuan unik dari pengujar tidak bisa selalu terpenuhi selamanya karena ia dapat mengkomunikasikan hanya dengan kode bahasa, dan terbatas oleh apa dan bagaimana ia dapat katakan. Apa yang menjadi maksud selalu terbungkus dalam bahasa dan bahasa menjadi representasi dari intensinya. Selanjutnya apa yang disampaikan melalui tanda atau teks akan diurai (*decode*) oleh orang lain. Sementara orang lain memiliki pengalaman terkait dengan persoalan yang dibicarakan, hanya dengan mendengarkan orang lain, hal ini akan

¹⁸Webb, *Understanding Representation*, 43-44.

menjadikannya memiliki perasaan yang berbeda dari ujaran yang disampaikan. Oleh karena itu, tidak aneh apabila kemudian ada pernyataan “bukan ini yang saya maksudkan, tetapi kalau orang lain memaknai berbeda ya terserah. Saya tidak bisa memaksakan pendapat bahwa saya benar dan orang lain salah. Kita semua dapat menyampaikan makna yang unik bagi kita sendiri, tetapi orang lain juga memiliki hal yang sama secara unik bagi dirinya.

Pendekatan ketiga adalah pendekatan konstruksianis. Pendekatan ini, tidak sebagaimana dua pendekatan sebelumnya, melihat makna bahasa sebagai hasil pembentukan manusia dalam proses representasi. Makna bahasa tidak lagi bersifat pasti, tetap dan absolut. Bagi penganut pendekatan ini harus dibedakan antara dunia materiil di mana benda dan masyarakat berada, dengan praktek-praktek dan proses-proses simbolik yang beroperasi melalui representasi, makna dan bahasa. Dunia materiil tidak membawa makna, tetapi sistem bahasalah yang kita pakai untuk merepresentasikan konsep kita. Para pelaku masyarakatlah yang menggunakan sistem konseptual dari budaya mereka, dan sistem representasi bahasa atau yang lainnya, untuk membangun makna, untuk membuat dunia bermakna, serta untuk mengkomunikasikan dunia secara bermakna kepada orang lain. Representasi merupakan praktik yang menggunakan obyek dan efek. Sementara makna bergantung, bukan kepada kualitas material dari tanda, melainkan kepada fungsi simboliknya. Hanya karena bunyi atau kata tertentu melambangkan suatu konsep inilah yang menjadikannya, dalam konteks bahasa, sebagai tanda dan membawa atau mengandung makna. Dari sini penting dibicarakan posisi subyek dalam proses representasi.

4. Subyek dalam Representasi

Apabila di bagian atas telah disinggung tentang posisi realitas dalam konsep representasi, maka penting juga

dibicarakan di sini posisi subyek dalam proses tersebut. Kembali kepada dua mode representasi seperti yang disampaikan oleh Hall intervensi atau keterlibatan subyek dalam proses tersebut dapat dilihat dalam dua proses, yang pertama dan kedua. Pada saat subyek menyadari benda, fakta dan lain sebagainya, di otak subyek benda itu berubah menjadi ide tentangnya yang tidak lagi mengacu secara khusus kepada benda tersebut di dunia nyata, melainkan berupa ide mengenainya. Ide inilah yang merupakan makna yang secara konvensional disejajarkan dengan kata (bahasa). Makna yang diasosiasikan dengan simbol bahasa terkait dengan representasi mental yang disebut konsep, dan konsep berasal dari persepsi. Berbagai bagian dari otak menangkap benda yang disadari dari berbagai sisinya, bentuk, warna, tekstur, rasa dan lain sebagainya. Berbagai tingkat informasi perseptual ini, yang berasal dari dunia luar diintegrasikan menjadi satu imaji mental yang memunculkan konsep tentang benda tersebut. Ketika bahasa dipakai dan diujarkan, simbol bahasa bersejajaran dengan makna konvensi. Dengan demikian bahasa lebih terkait dengan konsep daripada dengan obyek fisik di dunia eksternal.¹⁹

Yang penting di sini adalah persepsi subyek. Sebagaimana dijelaskan Jackendoff, kemampuan kognisi manusia mengintegrasikan informasi mentah yang bersifat perseptual ke dalam imaji yang koheren dan terdefiniskan dengan baik. Kemudian, makna yang disandikan oleh simbol-simbol bahasa mengacu pada realitas yang terproyeksikan. Representasi mental dari realitas yang dibangun oleh pikiran manusia dimediasikan oleh sistem konseptual dan perseptual yang unik. Dalam proses pembuatan konsep dalam pikiran manusia ada *power* atau pengetahuan dalam dirinya yang mempengaruhinya dalam

¹⁹Vyvyan Evans, dan Melanie Green, *Cognitive Linguistics, An Introduction* (Edinburgh University Press: Edinburgh, 2006), 7.

berkomunikasi dan bertindak. Hal ini menyebabkan dalam proses komunikasi tidak hanya ada struktur sistem representasi dalam bahasa, tetapi juga ada makna yang menurut Foucault berkaitan dengan produksi rezim kebenaran.

B. Hipotesis Sapir dan Whorf

Sapir dan Whorf merupakan dua sarjana linguistik yang sangat berpengaruh dalam kajian tentang relasi antara bahasa dan budaya. Yang pertama merupakan guru bagi yang kedua ketika Sapir menjadi profesor di Universitas Yale. Mereka menyatakan bahwa pandangan kita tentang dunia ditentukan oleh struktur bahasa asli yang kebetulan kita pakai. Ketika kita membuat kategori terhadap realitas, secara tidak sadar kita menggunakan kategori bahasa kita sendiri sebagai panduan terhadap apa yang dimaksudkan.

Sapir dalam paper yang dia sampaikan pada pertemuan para ilmuwan di New York pada tahun 1928, dan dihadiri oleh ahli bahasa dan antropolog, menyatakan sebagai berikut:

“Dalam beberapa hal, jaringan dari pola-pola kebudayaan dalam suatu peradaban terindeksikan ke dalam bahasa yang mengespresikan peradaban tersebut... Bahasa merupakan petunjuk ke arah realitas sosial. Meskipun bahasa tidak umum dipandang sebagai interes utama bagi para sarjana soaial, namun ia secara kuat mengondisikan semua pemikiran kita mengenai problem dan proses sosial. Manusia tidak hanya hidup dalam dunia obyektif semata, tidak juga dalam dunia aktifitas sosial seperti yang umum dipahami, tetapi mereka hidup dalam kekuasaan bahasa tertentu yang telah menjadi media ekspresi bagi masyarakatnya. Kenyataannya adalah bahwa dunia riil sebagian besar secara tidak sadar dibangun di atas perilaku bahasa kelompok masyarakat. Tidak ada dua bahasa yang secara penuh dapat dipandang sama ketika merepresentasikan realitas sosial yang sama. Dunia di

mana berbagai masyarakat hidup merupakan dunia-dunia yang berbeda, bukan sekedar dunia yang sama dengan label berbeda yang dilekatkan kepadanya”.²⁰

Sementara Whorf, sebagai murid yang berguru pada Sapir, menjelaskan lebih rinci pendapat gurunya di atas. Dia mengatakan:

“Sistem bahasa yang mendasar (maksudnya, tata bahasa) dari setiap bahasa tidak sekedar instrumen yang memproduksi ulang bagi ide-ide, tetapi sistem itu sendiri merupakan pembentuk ide. Kita membedah alam seiring dengan garis yang dibuat oleh bahasa asli kita... mengorganisasikannya menjadi konsep, dan menganggap penting ketika kita melakukannya, sebagian besar karena kita terkait erat dengan persetujuan untuk mengorganisasikannya dengan cara demikian—persetujuan yang mengikat semua komunitas ujar dan dikodifikasikan dalam pola-pola bahasa kita...Tidak semua pengamat dituntun oleh kenyataan fisik yang sama menghasilkan gambaran yang sama tentang dunia jika mereka tidakmemiliki latar belakang bahasa yang sama”.²¹

Whorf selanjutnya menjelaskan bahwa para pemakai tata bahasa yang sangat berbeda akan ditunjukkan melalui tata bahasa mereka pada tipe-tipe yang berbeda dari pengamatan. Oleh karena itu mereka tidak akan sama sebagai pengamat, bahkan sudah barang tentu mereka akan sampai pada pandangan yang agak berbeda mengenai dunia.

²⁰Kutipan ini diambil Salzmman dalam *Language, Culture, and Society: An Introduction To Linguistic Anthropology*, 2nd Edition (Colorado: Westview Press, 1998) 41. Kutipan yang hampir sama juga dinukil oleh Duranti dalam *Linguistic Anthropology* (new York: Cambridge University Press, 1997), 60.

²¹Whorf sebagaimana dikutip oleh Duranti dalam *Linguistic Anthropology*, 42.

Kontribusi Whorf paling terkenal terhadap teori linguistik adalah fokus kajiannya tentang hubungan antara bahasa dan pandangan dunia. Bagi dia struktur bahasa manapun mengandung suatu teori mengenai struktur dunia, yang dia sebut pada saat itu dengan metafisika. Struktur tersebut akan dapat dirasakan adanya ketika berbagai bahasa dan budaya yang sangat berbeda satu sama lainnya ditelaah.

Berbeda dari Bapak Linguistik Modern, Saussure yang mengkaji bahasa sebagai sebuah sistem, Sapir dan Whorf menitikberatkan kajiannya pada perbedaan linguistik dan filosofis antara berbagai kebudayaan dan pengaruh bahasa terhadap persepsi manusia terhadap realitas. Kajian mereka melahirkan apa yang disebut dengan Hipotesa Sapir-Whorf, yang berisi dua bagian, yaitu teori relatifitas bahasa dan teori determinisme bahasa.

Teori relatifitas bahasa menyatakan bahwa berbagai budaya yang berbeda menafsirkan dunia dengan cara yang berbeda, dan bahwa bahasa menyandikan perbedaan-perbedaan itu. Perbedaan persepsi ini akan tampak dalam bahasa mereka, karena para penutur mengartikulasikan cara bagaimana mereka melihat dunia, dan karena itu akan mengembangkan perbedaan-perbedaan dalam bahasa mereka. Istilah relatif mengacu pada pengertian bahwa tidak ada kaitan yang absolut atau alamiah dalam menyebut atau melabeli dunia dengan bahasa. Manusia menyebut dunia berdasarkan persepsinya tentang dunia, dan persepsinya bersifat relatif, yakni bervariasi antara satu kebudayaan dengan kebudayaan yang lain.

Teori deterministik bahasa yang menyatu dengan teori relatifitas menegaskan bahwa tidak hanya persepsi manusia saja yang mempengaruhi bahasa mereka, tetapi bahasa yang mereka pakai pun sangat mempengaruhi cara mereka berpikir. Bahasa dapat dikatakan sebagai sarana yang disiapkan untuk

menjadi bingkai bagi pikiran manusia. Oleh karena itu sangat sulit berpikir di luar bingkai bahasa.²²



²²Ishtla Singh, Language, Thought and Representation dalam *Language, Society and Power*, Linda Thomas dan Shan Wareing (ed.) (London: Routledge, 1999), 21-22.



BAB III

GENDER DALAM BAHASA: GENDER SEBAGAI KLASIFIKASI KELAS KATA

A. Gender Gramatikal Bahasa-bahasa Alami

Posisi gender dalam kajian bahasa mengalami perkembangan dari hanya sekedar gender sebagai klasifikasi kelas kata, khususnya kata benda, dalam tata bahasa menjadi sebuah konsep yang mengkaitkan bahasa dengan masyarakat di satu sisi, dan pikiran pengguna bahasa tentang gender di sisi lain. Sebagai kelas kata kata dalam tata bahasa gender merupakan bagian tak terpisahkan dari fitur penting bagi sebagian bahasa-bahasa dunia yang mengenal gender dalam bahasa mereka. Selanjutnya, sebagai sebuah konsep yang mengkaitkan bahasa dengan sisi sosiologis dan psikologis, dan juga neorologis belakangan ini, gender merupakan hasil dari proses representasi yang dianggap memiliki makna tertentu di luar acuan asal yang dituju.

Gender sebagai klasifikasi kelas kata dalam tatabahasa menjadi bagian dari kajian tatabahasa semenjak ilmu ini disusun, mengingat bahwa gejala yang disebut gender memang menjadi bagian tak terpisahkan dari perilaku sintaksis dalam bahasa-bahasa yang mengenal klasifikasi ini dalam tata bahasanya.¹ Klasifikasi gender dalam bahasa melekat dalam banyak aspek kajian kebahasaan, khususnya aspek morfologi, sintaksis dan juga dengan semantik. Aspek morfologis dari klasifikasi gender seringkali ditandai dengan ciri-ciri penanda tertentu bagi gender tertentu, aspek sintaksis dari kategori

¹Sebenarnya bahasa-bahasa di dunia lebih banyak tidak memiliki kategori gender sebagaimana yang dibicarakan dalam tatabahasa, (Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, George Allen&Unwin LTD: London, 1963), 226, dan lihat juga Greville Corbett, *Gender*, Cambridge University Press, New York, 1991, 1-2), tetapi bahasa-bahasa besar yang berpengaruh di dunia modern hampir dapat dikatakan mengenal kategori ini.

gender ditunjukkan melalui kesamaan atau kesejajaran antara kata benda bergender dengan kosa kata lain yang merujuk pada kata benda bergender yang dimaksud, sedangkan aspek semantik dari klasifikasi gender mengacu pada relasi antara penanda dengan petandanya, baik yang merujuk pada obyek yang bergender ataupun yang dimajinasikan sebagai bergender tertentu..

Definisi mengenai gender sebagai klasifikasi kelas kata dalam tatabahasa, yang diberikan para linguist, ada yang mengkaitkannya dengan semacam alasan yang mendasari penentuan gender, dan ada yang murni didasarkan pada ciri-ciri perilaku morfologis dan gramatikal dari gender. Definisi Jespersen yang banyak dirujuk oleh para ahli bahasa yang mengkaji persoalan hubungan gender dengan bahasa, mengatakan:

“Yang dimaksud dengan gender di sini adalah pembagian kelas gramatikal apapun yang menampilkan semacam analogi dengan perbedaan dalam bahasa-bahasa Aryan antara maskulin, feminin dan netral, apakah pembagian tersebut didasarkan pada pembagian alamiah menjadi dua, atau didasarkan pada yang bernyawa dan tidak bernyawa, atau berdasarkan yang lainnya”.²

Definisi ini mengatakan bahwa adanya gejala gender dalam tatabahasa dalam sebuah masyarakat tertentu didasarkan pada pertimbangan tertentu yang mengaitkan makna dengan apa yang ada di dunia alamiah, atau yang disebut dunia nyata, atau yang diimajinasikan. Maksudnya, pembagian gender didasarkan pada kenyataan eksternal bahasa di mana

²“By the term gender is here meant any grammatical class-division presenting some analogy to the distinction in the Aryan languages between masculine, feminine, and neuter, whether the division be based on the natural division into the two sexes, or on that between animate and inanimate, or on something else.” Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, George Allen&Unwin LTD: London, 1963), 226.

kehidupan manusia diisi oleh makhluk yang secara umum dan mendasar terbagi menjadi berpasangan laki-laki dan perempuan, dan juga netral. Selain itu, penentuan gender didasarkan juga pada pandangan tertentu di luar jenis kelamin secara nyata.

Berbeda dengan definisi di atas adalah definisi yang diajukan oleh Hockett. Ia menyatakan bahwa gender adalah kelas kata benda yang direfleksikan dalam perilaku kosa kata yang berkaitan dengannya.³ Perilaku gramatikal ini terkait dengan kaidah kesejajaran atau kesesuaian gender.⁴ Definisi ini jelas menekankan pada kelas tertentu dari kata benda yang mempengaruhi perilaku kata-kata yang terkait dengannya, dalam bentuk artikel, kata ganti, kata sifat, kata kerja dan lainnya, yang secara umum harus memiliki kesejajaran. Definisi ini sama sekali tidak menyinggung bagaimana proses penentuan gender dalam bahasa.

Berikut ini akan dibahas persoalan gender dalam bahasa berdasar pada dua model definisi tersebut. Model yang pertama bersifat genetik, umumnya didasarkan pada aspek semantik dan bersifat *covert*, dan yang kedua bersifat struktural, dan umumnya didasarkan pada tanda formal linguistik, dan bersifat *overt*.

Secara umum sebagaimana dikatakan oleh Corbett⁵ dapat ditegaskan bahwa penentuan kata benda sebagai memiliki gender tertentu didasarkan pada dua tipe dasar informasi dari kata benda tersebut, yaitu makna, atau aspek semantik, dan bentuknya, atau aspek formal kebahasaan. Selanjutnya, terkait dengan makna, penentuan gender secara umum, masih

³“*Gender*s are classes of nouns reflected in the behavior of associated words”. (Charles F. Hockett, *A Course in Modern Linguistics* (New Delhi: Oxford & IBH Publishing, 1970), 231.

⁴Lihat definisi gender oleh Aronoff sebagaimana dikutip oleh Andrew Spencer, Morphology, dalam *The Handbook of Linguistics*, Mark Aronoff dan Janie Rees-Miller (Blackwell: UK, 2003), 222.

⁵Corbett, *Gender*, 8.

menurut Corbett⁶, dapat dibedakan antara makhluk hidup vs non makhluk hidup, manusia vs non manusia, dan laki-laki vs perempuan. Dalam kasus tertentu pandangan dunia ikut mempengaruhi penentuan gender, khususnya yang berkaitan dengan binatang atau non manusia. Maksudnya, gender dari suatu binatang tertentu bisa berubah menjadi seperti gender manusia bilamana berkaitan dengan mitos tertentu tentang binatang tersebut. Sementara itu, terkait dengan penentuan gender berdasar bentuknya ada dua ciri-ciri yang menandainya, yaitu struktur kata yang mengandung derivasi dan infleksi (morfologi) dan struktur bunyi (fonologi).

Jumlah kategori gender dalam bahasa-bahasa yang mengenal gender memiliki minimal dua dan paling banyak empat kategori. Bahasa yang memiliki gender dengan pembagian dua, hanya mengacu pada maskulin dan feminin, sedangkan yang memiliki tiga gender, pembagiannya ditambahkan dari dua di atas dengan netral, sedangkan yang memiliki empat gender didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan tertentu.

Dalam bahasa-bahasa Hamit pembagian maskulin-feminin didasarkan pada pertimbangan nama-nama orang, benda-benda yang besar atau penting dan laki-laki di satu sisi, dan benda-benda di luar di atas, benda-benda kecil dan feminin, di sisi lain, dengan tambahan ketentuan lebih lanjut seperti kata-kata yang berada dalam bentuk pertama ketika berubah menjadi jamak, masuk ke dalam kelas kedua, dan sebaliknya.⁷

Bahasa-bahasa Aria, bahasa-bahasa Indo-Eropa umumnya, pada perjalanan sejarah awalnya, mengenal tiga jenis kelamin, maskulin, feminin dan netral. Jenis netral, pada tingkat tertentu, bisa dianggap sebagai subdivisi bentuk maskulin karena ditandai dengan tidak adanya perbedaan antara keduanya dalam kasus nominatif dan akusatif. Pembagian ini sebagian berdasarkan pertimbangan rasional

⁶*Ibid.*, 30.

⁷Jesperson, *The Philosophy of Grammar*, 227.

sepanjang yang maskulin atau feminin didasarkan pada gendernya masing-masing, dan yang netral adalah yang tidak memiliki jenis kelamin. Tetapi dalam beberapa kasus nama-nama makhluk yang maskulin diperlakukan sebagai feminin atau netral, nama-nama feminin diperlakukan sebagai maskulin atau netral, dan nama-nama benda atau ide tanpa ada kaitannya dengan jenis kelamin alamiah dianggap sebagai feminin atau maskulin. Meskipun telah banyak upaya yang dijalankan oleh para sarjana untuk memperhatikan aturan terkait penentuan jenis kelamin pada bahasa, tetapi tetap saja kesimpulannya tidak mungkin menemukan satu prinsip yang mengatur hal tersebut.⁸

Perlu dijelaskan di sini konsep tentang kategori gender yang melebihi dari dua, yang didasarkan pada jenis kelamin alami di satu sisi, dan di sisi lain didasarkan pada pengelompokan tertentu yang tidak didasarkan pada jenis kelamin, tetapi dalam bentuk lain, seperti antara makhluk hidup dengan non makhluk hidup, manusia dengan binatang dan lain sebagainya. De la Grasserie, seperti dikutip Corbett,⁹ mengajukan delapan tipe utama yang membedakan antara pasangan makhluk hidup/tidak bernyawa, rasional/tidak rasional, manusia/non manusia, manusia laki-laki/manusia lainnya, yang kuat/yang lemah, augmentatif/diminutif, laki-laki/non laki-laki, maskulin/feminin/tanpa jenis kelamin. Bahasa Zande, yang dipakai oleh masyarakat Zaire, dan masyarakat yang tinggal di Sudan dan Republik Afrika Tengah, memiliki empat kategori gender, yaitu maskulin, feminin, binatang atau hewan dan netral.¹⁰ Sementara bahasa Dyirbal, bahasa yang dipakai masyarakat Australia yang tinggal di Timur Laut Queensland, memiliki empat kategori, yang disebut dengan gender I, II, III dan IV. Masing-masing secara berurutan disebut dengan *bayi*, *balan*, *balam* dan *bala*. Gender I

⁸*Ibid.* 227-8.

⁹Corbett, *Gender*. 30.

¹⁰*Ibid.* 14.

atau *bayi* berkaitan dengan manusia laki-laki dan binatang jantan, gender II atau *balan* gender yang didasarkan pada manusia perempuan, air, api dan yang terkait dengan pertarungan, gender III atau *balam* dipakai untuk kata-kata yang mengacu pada makanan non daging, dan gender IV atau *bala* untuk kata-kata selain yang disebutkan di atas.¹¹

B. Gender dalam Bahasa-bahasa Semit

Oleh karena kajian ini berbicara tentang gender dalam bahasa Arab, dan bahasa ini termasuk dalam rumpun bahasa Semit, maka akan lebih baik kalau dipaparkan secara ringkas hal-hal yang berkaitan dengan gender dalam rumpun bahasa ini. Salah satu kaidah yang sudah mapan dalam bahasa Semit adalah pembagian kata benda menjadi *muzakkar* dan *mu'annaṣ* saja. Semua kosa kata yang termasuk dalam rumpun bahasa ini tidak ada satupun yang lepas dari kaidah ini, sekalipun dalam kenyataannya tidak memiliki jenis kelamin. Bahkan kata "*khunṣā*" sendiri diperlakukan sebagai *muzakkar* atau *mu'annaṣ*, artinya tidak diperlakukan secara khusus sebagai jenis kelamin tersendiri. Kata tersebut dalam bahasa Arab muncul dalam bentuk "خنثى" dengan tambahan *alīf maqṣūrah* di belakang, dan ini termasuk tanda *mu'annaṣ*. Kata ini dijamakkan menjadi "خنثائى" seperti halnya kata "حبلى" dijamakkan menjadi "حبالى". Kata tersebut ketika menjadi keterangan bagi kata "*rajul*", umpamanya, menjadi "رجل خنث", dan ketika menjadi sifat bagi kata "*'imra'ah*", maka ia akan menjadi "امرأة خنثا". Dengan demikian, meskipun kata tersebut, dan kata-kata lain yang tidak memiliki jenis kelamin seperti benda-benda selain manusia dan hewan, atau secara semantik dan alami memiliki jenis tersendiri di luar dua jenis di atas,

¹¹*Ibid*, 15-16.

tetapi secara formal bahasa tidak diperlakukan secara khusus dalam Semit.¹²

Sejumlah sarjana, termasuk Brockelmann dan Fischer, menyatakan bahwa pembagian jenis kata benda hanya menjadi dua bagian saja dalam bahasa ini sebenarnya terjadi agak belakangan, di masa-masa akhir perkembangannya. Pada awalnya bahasa ini diperkirakan sama dengan bahasa Bantu dan beberapa bahasa asli di Amerika yang tidak mengenal pembagian yang didasarkan pada relasi dengan benda-benda secara tersistematisasi menjadi dua.¹³

Karakteristik lain dari bahasa Semit dalam masalah gender adalah bahwa apabila dibandingkan dengan bahasa-bahasa Indo-Eropa, bahasa Semit tetap mempertahankan perbedaan antara keduanya dalam kata kerja, kata ganti dan sifat. Bahasa-bahasa Indo-Eropa dalam perkembangannya pembagian tersebut seiring dengan waktu semakin menghilang. Dari bahasa-bahasa tersebut di era sekarang, tidak ada satupun bahasa Indo-Eropa tersebut yang mempertahankan jenis kata maskulin dan feminin untuk kata ganti “kamu”, sementara bahasa Semit masih tetap mempertahankan perbedaan tersebut. Dalam bahasa Semit yang hilang aspek perbedaan ini hanya untuk orang pertama saja. Di luar itu masih tetap ada perbedaan antara dua jenis tersebut.¹⁴

C. Gender dalam Tata Bahasa Arab

Istilah gender sebagai konstruk sosial tidak memiliki padanannya dalam bahasa Arab. Artinya, konsep tersebut sekalipun ditemukan dalam masyarakat Arab, tetapi mereka tidak melakukan leksikalisasi atas konsep itu pada bahasa

¹²Ismail Ahmad Amayira, *Zāhirah al-Ta'nīs bayna al-Lughah al-'Arabīyyah wa al-Lugāt al-Sāmiyyah; Dirāsah lugawīyyah ta'šīliyyah* (Oman: Markaz al-Kitāb al-'Ilmi, 1986), 12.

¹³*Idem.* 14. Lihat pula Carl Brockelmann, dalam *Fiqh al-Lugāt al-Sāmiyyah*. Terj. Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb (Riyāḍ: Jāmi'ah al-Riyāḍ, 1977), 95.

¹⁴Ismail, *Zāhirah al-Ta'nīs bayna ...*, 26-27.

mereka. Ini berbeda dengan kata seks sebagai istilah yang darinya dibedakan jenis kelamin manusia atau binatang berdasarkan organ fisik yang dimilikinya. Kata seks dengan arti demikian dapat ditemukan padanannya dalam bahasa Arab dengan sebutan “*jins*”. Dari kata tersebut muncul pembagian berdasarkan organ fisik, yaitu *żakar* dan *unsā*. Dengan demikian, kata “*jins*” berfungsi sebagai superordinat bagi dua kata tersebut, *żakar* dan *unsā*. Dalam tata bahasa Arab istilah gender tidak ditemukan padanannya, namun dalam bahasa ini ada istilah “*tażkīr*” dan “*ta`nīs*” sebagai istilah yang dipakai untuk membedakan jenis kelamin untuk konsep gender. Ini artinya, bahasa Arab tidak memiliki superordinat bagi kedua istilah tersebut. Istilah “*tażkīr*” dan “*ta`nīs*” sebagai hiponem tidak memiliki istilah yang menjadi payungnya (superordinat).

Penting untuk dicatat di sini penggunaan istilah “*tażkīr*” dan “*ta`nīs*” dalam bahasa Arab. Kedua istilah tersebut mengikuti bentuk “*taf`īl*”, masing-masing dari kata kerja itu, secara berurutan, berasal “*żakara*” dan “*anusa*”. Bentuk kata ini menunjuk pada pengertian “menjadikan atau menganggap sesuatu sebagai sesuatu” atau *li nisbah al maf’ūl ilā aṣl al fi’l*.¹⁵ Ini berarti bahwa istilah “*tażkīr*” dan “*ta`nīs*” bisa dimaknai “menjadikan atau menganggap suatu kata sebagai *mużakkar* atau *mu’annaṣ*. Dengan demikian penetapan kata sebagai *mużakkar* atau *mu’annaṣ* didasarkan pada penilaian atau anggapan penuturnya, yakni bangsa Arab sendiri.

Para ahli tata bahasa Arab mengawali pembicaraannya tentang kategori gender dalam konteks pembicaraan mengenai pembagian kata benda, *ism*. Pengetahuan mengenai kata yang dianggap sebagai *mużakkar* atau *mu’annaṣ* dalam buku-buku ajar tata bahasa Arab, *Naḥw*, didasarkan pada tanda yang melekat pada suatu kata. Kata benda *mużakkar* tidak memiliki penanda yang menunjukkannya sebagai *mużakkar*. Sebaliknya, kata benda *mu’annaṣ* memiliki penanda yang menunjukkannya

¹⁵Muhammad Ma’shum bin Ali, *al-Amsilah al-Taṣrīfiyyah* (Semarang: Maktabah al-Alawiyah, 1992), 12-13.

sebagai *mu'annaṣ*. Tidak adanya penanda pada kata benda *muzakkar* di satu sisi, dan adanya penanda pada kata benda *mu'annaṣ* di sisi lain, didasarkan pada asumsi bahwa yang *muzakkar* adalah yang asal, sementara yang *mu'annaṣ* merupakan cabang darinya. Oleh karena yang *mu'annaṣ* merupakan cabang dari yang *muzakkar*, maka yang *muzakkar* tidak memerlukan tanda untuknya sebab ia merupakan yang asal dan bersifat semesta, dan yang asal secara mutlak dipahami sebagai *muzakkar*. Berbeda dengan yang *mu'annaṣ*: ia membutuhkan tanda untuk menunjuk pada dirinya sebagai *mu'annaṣ*, karena ia cabang dari yang asal.

Para ulama Nahwu menyatakan bahwa argumen yang menyatakan bahwa *muzakkar* adalah yang asal didasarkan pada dua hal, yaitu, pertama, adanya kosa kata yang mencakup semua hal, baik *muzakkar* maupun *mu'annaṣ*, dan kosa kata ini muncul dalam bentuk *muzakkar*, yaitu kata “*syay*”, kedua, *muzakkar* tidak memerlukan tanda sementara *mu'annaṣ* membutuhkannya.¹⁶

Apabila klasifikasi Corbett, sebagaimana yang telah diterangkan pada bab sebelumnya, dipakai untuk melihat gender dalam bahasa Arab, akan nampak bahwa bahasa Arab mendasarkan klasifikasi gender pada kriteria formal, yaitu adanya tanda pada kata tertentu yang menunjukkan gender tertentu. Akan tetapi, apabila dicermati lebih dalam, maka kriteria tersebut bukan satu-satunya kriteria yang dipakai dalam penentuan gender karena kriteria makna juga dipakai. Pemakaian kriteria secara ganda ini, kriteria formal tata bahasa dan kriteria semantik, menyebabkan sistem penetapan gender terasa menjadi sukar dalam bahasa Arab. Satu kata meskipun memiliki tanda *mu'annaṣ* secara formal, tetapi dalam

¹⁶Al-Mūsiliyy, *Syarḥ al-Mufaṣṣal li al-Zamakhshariy*, Vol. III, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 352; al-Ṣabān, *Ḥāsyiyah Muḥammad bin Ali al-Ṣāban ‘alā Syarḥ Ali bin Muḥammad al-Asymūniy li Alfīyah Ibn Mālik*, Vol.II, Juz IV (Beirut Dār al-Fikr). 69; al-Suyūṭiy, 1998, *Ham’ al-Hawāmi’ Syarḥ Jam’ al-Jawāmi’* Juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 289.

pemakaiannya diperlakukan sebagai kata benda *muzakkar*. Bahkan, ada kosa kata yang kadang-kadang dianggap *muzakkar*, tetapi pada saat yang lain dianggap *mu'annas* juga. Sedemikian rumitnya persoalan ini seorang orientalis Jerman, Bergstrasser, mengatakan: “penentuan maskulin dan feminin dalam bahasa Arab merupakan pembicaraan paling rumit. Meskipun para sarjana orientalis telah mencurahkan segala tenaganya untuk menyelesaikan persoalan tersebut, tetapi hingga sekarang belum dapat memecahkan persoalan ini.”¹⁷ Hal ini bisa terjadi dalam bahasa Arab karena persoalan gender dalam bahasa ini, pada dasarnya, tidak masuk dalam kategori *qiyāsiyy*, tetapi *simā'iy*, sehingga tidak ada aturan baku yang dapat mengatur keseluruhan fenomena gender.¹⁸

Tanda gender yang dijadikan kriteria dalam bahasa Arab, dalam banyak hal, tidak sepenuhnya dipakai untuk menunjukkan pada gender tertentu. Maksudnya, tidak semua kata yang memiliki tanda gender *mu'annas* dianggap sebagai *mu'annas*. Sebaliknya juga demikian, tidak semua kata yang tidak memiliki tanda *mu'annas* dianggap sebagai *muzakkar*. Akhirnya, pertimbangan antara tanda di satu sisi, dan makna di sisi lain dicampuradukkan sedemikian rupa tanpa ada penentuan secara pasti.

Pokok persoalan dalam masalah ini adalah bahwa tidak semua kata yang bertanda *mu'annas* adalah *mu'annas*, sebagaimana kata yang tidak memiliki tanda *mu'annas* tidak selalu *muzakkar*. Karena itu ahli tatabahasa Arab membagi *Muzakkar* dan *mu'annas* menjadi beberapa bagian lagi. *Muzakkar* dibagi menjadi dua, *ḥaqīqiyy* dan *majāziyy*. *Muzakkar ḥaqīqiyy* adalah kosa kata yang mengacu pada

¹⁷Bergstrasser, *al-Taṭawwur al Nahw li Lughah al Arabiyya*, Ed. Ramaḍān Abd al Tawāab (Kairo: Maktabah al-Khanajiy, 1994), 112.

¹⁸Ibn Wahb mengatakan pengetahuan tentang *mu'annas* dan *muzakkar* hanya dapat dicapai melalui *simā'iy* saja, dan tidak ada penjelasan yang dapat membingkainya dengan ketat. Lihat *al-Burhān fi Wujūh al-Bayān*, 329. Pesan yang sama juga dikatakan oleh Ibn al-Tusturiy. Lihat *al-Muzakkar wa al-Mu'annas*, 47.

obyek manusia atau hewan yang berjenis kelamin laki-laki, sedangkan *muḥakkar majāziyy* adalah semua kosa kata yang mengacu pada obyek tidak berjenis kelamin, namun diperlakukan sebagai berjenis kelamin laki-laki.¹⁹

Selanjutnya *mu'annaṣ* dilihat dari sisi ada dan tidaknya tanda di satu sisi, dan dilihat dari acuannya berupa makhluk bernyawa seperti manusia dan binatang, dan benda-benda mati di sisi lain, dibagi menjadi dua; yaitu *mu'annaṣ ḥaqīqiyy* dan *mu'annaṣ gayr ḥaqīqiyy*. *Mu'annaṣ ḥaqīqiyy* adalah kata benda yang mengacu pada manusia atau hewan yang memiliki kelamin perempuan. Sedangkan *mu'annaṣ gayr ḥaqīqiyy* adalah kata benda yang secara konvensi diperlakukan sebagai *mu'annaṣ* dan tidak terkait dengan adanya jenis kelamin karena memang tidak ada organ seksualnya.

Belakangan pembagian ini mengalami perkembangan. Klasifikasi *mu'annaṣ* menjadi empat; *lafziyy*, *ma'nawiyy*, *ḥaqīqiyy* dan *majāziyy*.²⁰ *Mu'annaṣ lafziyy* adalah kosa kata yang memiliki tanda *mu'annaṣ* yang melekat padanya, baik kosa kata itu mengacu pada *mu'annaṣ* atau *muḥakkar* dalam kenyataannya ataupun tidak. *Mu'annaṣ ḥaqīqiyy* sama dengan definisi di atas. *Mu'annaṣ ma'nawiyy* adalah kosa kata yang diperlakukan sebagai *mu'annaṣ* tetapi tidak memiliki tanda *mu'annaṣ*. *Mu'annaṣ majāziyy* adalah kata yang diperlakukan sebagai perempuan meskipun tidak ada termasuk *mu'annaṣ*.

Pembagian *mu'annaṣ* seperti di atas, apabila dicermati lebih dalam, memperlihatkan ketidakjelasan definisi tentang *mu'annaṣ* dan *muḥakkar* dalam tata bahasa Arab. Di satu sisi, para ahli Nahwu mendefinisikan *mu'annaṣ* dan *muḥakkar* terkait dengan ada dan tidaknya tanda *mu'annaṣ*, di sisi lain klasifikasi keduanya mereka buat berdasarkan dua pertimbangan yang membaur dalam pikiran mereka, yaitu tanda linguistik yang ada pada kata dan acuan dari kata yang

¹⁹Muṣṭafā al-Gulāyayniy, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*, vol. I. (Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah, 1984), 98.

²⁰*Ibid.*, 98-99.

menunjuk pada ada dan tidak adanya alat kelamin. Lebih jelasnya antara definisi dan pembagian tidak ada konsistensi. Apabila definisi *mu'annaṣ* dan *muzakkar*, sebagaimana dinyatakan sebelumnya, didasarkan pada ada dan tidak adanya tanda linguistik yang melekat pada kata, semestinya pembagiannya juga didasarkan pada pertimbangan dalam definisi. Tetapi, kenyataannya tidak demikian. Pertimbangan fakta di luar bahasa dimasukkan sehingga klasifikasinya memunculkan istilah *ḥaqīqiyy* dan *gayr ḥaqīqiyy*.

Pemisahan antara jenis *muzakkar* dan *mu'annaṣ* dalam bahasa ini menjadi semakin tidak pasti ketika ahli Nahwu mempertimbangkan maksud atau dari suatu kata, yang jelas-jelas *muzakkar* misalnya, dapat diperlakukan sebagai *muzakkar* atau *mu'annaṣ*. Misalnya kata “`ism” yang jelas *muzakkar*, tetapi kata ini dapat diperlakukan sebagai *mu'annaṣ* apabila maksud dari kata ini adalah “*kalimah*”, dan apabila maksudnya adalah “*lafẓ*” maka kata tersebut dapat diperlakukan sebagai *muzakkar*.²¹

Pembagian di atas juga memperlihatkan sisi lain dari ketidakjelasan dalam membedakan antara dunia bahasa dan dunia nyata di luar bahasa. Penyebutan terhadap kata yang memiliki tanda *mu'annaṣ* sebagai *mu'annaṣ* dalam pengertian kata tersebut dinilai atau dianggap sebagai *mu'annaṣ*, sebenarnya merupakan penamaan yang sudah tepat. Hal itu karena kata, apapun bentuknya, pada dasarnya tidak memiliki jenis kelamin, karena ia hanyalah sebuah bunyi dalam konteks bahasa lisan, dan susunan huruf dalam konteks bahasa tulis. Oleh karena demikian, masuknya pertimbangan faktual dalam membagi kata menjadi berjenis kelamin laki-laki dan perempuan atas dasar fakta di luar bahasa menjadikan seolah-olah kata yang dianggap sebagai *muzakkar* atau *mu'annaṣ*

²¹Al-Ṣabbān, *Ḥāsiyah Muḥammad bin Ali al-Ṣabbān alā Syarḥ Ali bin Muḥammad al-Asymūniy li Alfīyah Ibn Mālik*, Vol. II, juz IV (Beirut: Daā al-Fikr), 69.

berjenis kelamin laki-laki dan perempuan dalam arti yang sebenarnya.

1. *Mu'annaṣ* dalam Bahasa Arab: Penetapan Gender Berdasarkan Tanda Formal

Sebagaimana dinyatakan oleh Corbett, bahwa konsep gender dalam bahasa-bahasa dunia secara umum didasarkan pada dua pertimbangan, yaitu formal bahasa, yaitu tanda bahasa, dan makna. Dengan mengikuti pendapat Corbett, bagian pembahasan ini akan dibagi dua, pertama penetapan gender berdasarkan tanda formal, dan kedua penetapan gender berdasarkan makna.

Meskipun kategori gender secara linguistik pada dasarnya berkaitan dengan kata benda, seperti yang didefinisikan oleh Hockett, tetapi untuk kepentingan analisis selanjutnya pada bagian-bagian berikut pembicaraan mengenai tanda-tanda gender dalam bahasa Arab tidak hanya terbatas pada kata benda saja, melainkan juga pada kata sifat, kata ganti (persona, tunjuk dan relatif), dan kata kerja. Ini diambil oleh penulis untuk melihat pola-pola penentuan aspek gender pada kosa kata bahasa Arab, yang untuk selanjutnya sangat berguna untuk dianalisis lebih lanjut berdasarkan representasi apa yang mungkin muncul dari tanda-tanda gender tersebut.

Sebelum masuk ke dalam pembahasan tanda *mu'annaṣ* pada kata benda, kiranya penting dibicarakan terlebih dahulu konsep klasifikasi kata dalam bahasa Arab. Pembagian kata dalam bahasa ini didasarkan pada ada dan tidaknya makna pada kata, di satu sisi, dan pada ada tidaknya unsur waktu. Oleh karena itu, kata dalam bahasa ini hanya dibagi menjadi tiga saja, yaitu pertama, kata yang mengandung unsur makna dan waktu sekaligus, yaitu kata kerja, kedua kata yang memiliki makna tetapi tidak disertai unsur waktu, yaitu kata benda, dan ketiga kata yang tidak

memiliki keduanya pada dirinya sendiri melainkan terkait dengan kata lain, yaitu huruf (kata tugas).²²

Pembagian tersebut tidak mempertimbangkan aspek fungsi dari kata, sehingga kelas kata seperti ajektiva, pronomina, numeralia, adverbialia dan semacamnya dalam bahasa-bahasa lain, tidak ditemukan dalam tata bahasa Arab. kelas-kelas kata tersebut masuk dalam kategori “*ism*”.

Terdapat perbedaan pendapat di antara para ahli tata bahasa Arab dalam menentukan tanda *mu'annas*. Ada yang membaginya menjadi dua, yaitu *ta`* dan *alif*, kemudian *alif* sebagai tanda *mu'annas* dibagi menjadi dua, yaitu *alif maqṣūrah* dan *alif mamdūdah*, seperti yang dapat dilihat dalam *Alfiyah* misalnya.²³ Sementara al-Mūṣiliyy membagi tanda *mu'annas* menjadi tiga, yaitu *ta`*, *alif* (dengan dua pembagiannya sebagaimana di atas), dan *yā'*.²⁴ Zamakhsyari dalam *Syarḥ al-Mufaṣṣal* menyebutkan bahwa ada ulama yang menambahkan tanda *mu'annas* di luar tiga tersebut, yaitu tanda *kasrah* sehingga tanda *mu'annas* menjadi empat.²⁵

²²Tentang pembagian kata menjadi tiga bagian, lihat definisi dan pembagiannya dalam al-Gulāyayni, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*, vol. I (Beirut: al-Maktabah al-Aṣriyyah, 1984) 6-9. Lihat juga al-Anbārī dalam *Kitāb Asrār al-'Arabiyyah*, oleh Muhammad Bahjah al-Bayṭār (Ed) (Damaskus: Majma' al-'Ilmi al-'Arabi), 9-17. Al-Asymūniy dalam komentarnya terhadap *Alfiyah* Ibn Malik menjelaskan alasan mengapa kata hanya dibagi menjadi tiga didasarkan pada aspek distribusinya, yaitu apakah kata bisa dipakai sebagai unsur utama kalimat, subyek dan predikat. Yang tidak bisa dipakai untuk keduanya adalah huruf, sementara yang bisa dipakai bisa dibagi menjadi dua, yaitu apakah bisa menduduki keduanya atau tidak. Apabila bisa menduduki keduanya, maka itu kata benda, dan apabila satu saja, yaitu predikat, maka itu kata kerja. Lihat Syarḥ Asymūni dalam *Hāsiyah al-Ṣabbān alā Syarḥ Asymūniyy li Alfiyah Ibn Mālik*, Vol. I (Beirut: Dar al-Fikr) 26-27.

²³Ibn 'Aqīl, *Syarḥ Ibn 'Aqīl*, Vol. IV (Kairo: dar al-Turas, 1990) 91. Lihat juga al-Suyūṭiyy, vol. III, *Ham' al-Hawāmi' fi Syarḥ Jam' al-Jawāmi'* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998) 289-290.

²⁴Zamakhsyari, *Syarḥ al-Mufaṣṣal li al-Mūṣiliyy*, Vol. III (Libanon, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 352-353.

²⁵*Ibid*, 353.

Perbedaan dalam menyebutkan jumlah tanda *mu'annas* berasal dari perbedaan dalam memandang apakah pembagian *mu'annas-muzakkar* terjadi pada kata benda semata, atau juga terjadi pada kata kerja bahkan pada huruf. Ulama Nahwu yang menyatakan tanda *mu'annas* hanya ada dua adalah mereka yang membatasi tanda gender hanya pada kata benda semata, dan itupun kata benda dalam pengertian yang sebenarnya. Maksudnya, bukan termasuk kata ganti dengan semua pembagiannya. Sementara ulama yang membagi tanda gender dalam tata bahasa Arab lebih dari dua, mereka memasukkan kata kerja juga sebagai kata yang terbagi ke dalam *muzakkar* dan *mu'annas*.

Adanya perbedaan ini muncul dikarenakan kata benda mengacu kepada referensinya yang terbagi menjadi dua, yaitu laki-laki dan perempuan, sedangkan kata kerja hanya menunjuk pada peristiwa, dan adanya jenis kelamin pada kata kerja hanya menunjukkan hubungan peristiwa dengan pelakunya yang memiliki jenis kelamin. Acuan kata kerja kepada peristiwa bersifat niscaya dan menyatu, bukan lantaran aspek kata-kata. Oleh karena kata kerja sebenarnya tidak berkaitan dengan benda-benda yang bergender, maka ia tidak dimasuki tanda *mu'annas*.²⁶

Dalam penelitian ini tanda-tanda *mu'annas* tidak dibatasi pada pembagian menurut ahli Nahwu, melainkan didasarkan pada semua tanda yang mengacu pada gender. Hal ini karena tanda-tanda itu memiliki makna yang penting untuk dibicarakan pada bagian selanjutnya, baik yang ada dalam kata benda maupun kata kerja, ada enam tanda; tiga di antaranya hanya ada pada kata benda, dua di antaranya hanya ada pada kerja, dan satu ada pada kata benda maupun kata kerja. Di antara enam (6) tanda tersebut seluruhnya berupa huruf kecuali tanda *kasrah* pada kata ganti (*ḍamīr*), kata benda bentuk tertentu, dan kata kerja.

²⁶*Ibid*, 352-353.

Tanda-tanda tersebut adalah 1. Huruf *ta`*, dibagi dua, yaitu *ta` marbūṭah* pada kata benda, dan *ta` ta`nīs* pada kata kerja; 2. *Alif ta`nīs maqṣūrah*; 3. *Alif ta`nīs mamdūdah*; 4. *yā'*; 5. *nūn*, dan 6. *kasrah*

Dari semua tanda di atas, hanya tanda *ta`* untuk kata benda, dan tanda *yā'* atau *kasrah* untuk kata kerja saja yang bersifat *qiyāsiyy*, artinya kita bisa menggunakan tanda tersebut dalam membentuk kosa kata bergender *mu'annas*, sementara tanda-tanda lainnya bersifat *sima'iy*, artinya tanda *mu'annas* dengan tanda di luar *ta`*, *yā'* atau *kasrah* melekat dengan kosa kata yang bersangkutan sebagai bergender *mu'annas*, dan kita tidak dapat menciptakan kosa kata baru dengan bergender *mu'annas* dengan tanda-tanda tersebut.

2. *Ta`* sebagai Tanda *Mu'annas*

Ta` berfungsi sebagai tanda *mu'annas* terdapat pada kata benda (*ism*), dan disebut dengan *ta` ta`nīs marbūṭah*, atau *ta` maftūḥah* atau *ṭawīlah*, dan pada kata kerja dalam bentuk *ta`* yang berharakat sukun yang terletak di akhir kata kerja *māḍiy*, dan berharakat *fathah* atau *ḍammah* pada bagian awal kata kerja *muḍāri'*.²⁷

Ta` ta`nīs marbūṭah lebih banyak muncul pada kata sifat untuk membedakan antara kata yang bergender *muḍakkār* dari yang *mu'annas*.²⁸ Jarang sekali terjadi *ta` ta`nīs* ini muncul pada kata benda *jāmid*, seperti yang terjadi pada kata-kata berikut:

²⁷*Ta` ta`nīs* sebenarnya juga muncul pada kata tugas, seperti huruf jarr “رب” menjadi “رت”, juga muncul pada kata tunjuk dalam kata “تم” dan “تمت” atau “تمة”. Oleh karena bagian ini tidak ada kaitan penting dengan kajian selanjutnya persoalan ini tidak penulis masukkan pada penjelasan utama penelitian ini. Mengenai dua kata di atas bisa dilihat pada al-Ṣabbān, Vol. II, 210, dan Ibn al-Manzūr, 203. *Lisān al-‘Arab*, Vol. I, 704.

²⁸Suyuti, 1998, *Ham' al Hawāmi' fī Syarḥ Jam' al-Jawāmi'*, Vol. III (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah) 290. Lihat pula Zamakhsyari, 2001, *Syarḥ al-Mufaṣṣal*, Vol. III (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah) 364-365.

إنسان; غلامة dengan غلام; رجلة dengan رجل; امرأة dengan امرؤ
 dengan برذون; أسدة dengan أسد; حمارة dengan حمار; إنسانة dengan
 برذونة

Ta` ta`nīs pada kata benda-kata benda ini tidak bersifat *qiyāsiyy*, tetapi *simā`iyy*, artinya kemunculan kata *mu`annaṣ* dari jenis kata benda ini tidak bisa dimunculkan pada semua kata benda murni tanpa ada contoh sebelumnya.

Ta` marbūṭah muncul untuk membedakan antara *muzakkar* dan *mu`annaṣ* pada kata sifat yang diperuntukkan secara khusus bagi perempuan, seperti kata “حامل”, “حائض”, “مرضع” dan kata-kata sejenisnya yang merupakan sifat-sifat yang khusus dimiliki perempuan saja. Kata-kata semacam ini pada dasarnya tidak membutuhkan penanda karena kata-kata ini khusus bagi perempuan, tetapi dalam pemakaiannya dibedakan antara sifat khusus yang melekat pada perempuan dengan kondisi yang sedang dialami perempuan pada waktu tertentu, atau dalam rentang waktu tertentu saja. Sebagai contoh ayat yang terdapat dalam surat al-Hajj ayat 2 dapat diberikan di sini untuk membedakan antara kedua hal tersebut.

"يَوْمَ تَرَوْهَا تَدْهَلُ كُلُّ مَرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ"

Kata “مرضعة” pada ayat di atas menunjuk setiap perempuan yang sedang menyusui, dan memberikan puting susunya kepada bayinya. Apabila ayat tersebut dinyatakan dengan menggunakan tanpa *ta` marbūṭah*, maka ayat tersebut akan mengacu pada perempuan yang berada dalam masa menyusui anaknya, tetapi ketika terjadi kiamat pada hari itu ia tidak sedang menyusui.

Ta` ta`nīs maftūḥah atau *ṭawīlah* adalah *ta`* yang ditulis dalam bentuk tak sebenarnya, tidak *marbūṭah*, seperti pada kata أخت dengan أخ, بنت / ابنة dengan بن atau بنتا, ابن dan كلا. *Ta`* di sini juga merupakan tanda *mu`annaṣ*.

Ta` ta`nīs maftūḥah juga dapat ditemukan pada bentuk kata *jam' mu'annaṣ sālīm*, namun *ta`* ini didahului dengan harakat *fathāh* panjang untuk membedakannya dari bentuk tunggalnya atau *mufrad*-nya.

Ada dua perbedaan antara *ta` marbūṭah* dengan *ta` maftūḥah*. *Ta` ta`nis marbūṭah* berbunyi huruf *ta`* apabila dalam membacanya disambung dengan kata berikutnya, tetapi berbunyi “h” apabila diputus bacaannya, atau berhenti pada kata tersebut. *Ta` ta`nis maftūḥah* berbunyi *ta`* baik saat dibaca secara bersambung ataupun terputus. Kedua, *ta` marbūṭah* didahului dengan bunyi harkat *fathāh* pendek sementara *ta` maftūḥah* didahului bunyi *fathāh* panjang.

Perlu dicatat di sini adalah bahwa *ta`*, baik yang *marbūṭah* maupun yang *maftūḥah*, dimunculkan untuk membedakannya dari bentuk *muḥakkarnya*. Maksudnya adanya *ta`* di sini sebagai tanda *mu'annaṣ* dibandingkan dengan tidak adanya *ta` ta`nīs*. Akan tetapi, *ta` ta`nis maftūḥah* yang diahului harakat *fathāh* panjang, dalam jamak *mu'annaṣ salīm*, tidak disejajarkan dengan tidak adanya tanda tersebut sebagai bentuk *muḥakkarnya*, tetapi diperbandingkan dengan huruf *waw/yā'* dengan *nūn*.

3. *Ta` Marbūṭah* Bukan sebagai Tanda *Mu'annaṣ*

Sebagaimana dikatakan di awal bahwa *ta` marbūṭah* berfungsi sebagai penanda *mu'annaṣ*, tetapi kemunculan *ta` marbūṭah* dalam banyak kasus pada kosa kata bahasa Arab tidak selalu merupakan penanda *mu'annaṣ*. Kosa kata yang berkahirah *ta` marbūṭah* yang tidak menunjuk pada *ta`nīs* ini terkadang diperlakukan sebagai bentuk *mu'annaṣ*, tetapi terkadang *muḥakkarnya* dan terkadang bentuk jamak.

Ta` marbūṭah bisa muncul pada akhir sebuah kata tetapi tidak berfungsi sebagai *ta` ta`nīs*.²⁹ *Ta` marbūṭah* berikut hadir pada:

- a. Kata benda *al-jins*, yaitu kata benda yang tidak diperuntukkan secara khusus bagi satu individu dari kelas makna kata terkait. Keberadaan *ta`* pada kosa kata ini untuk membedakannya dari makna jamaknya. Termasuk dalam kategori ini kosa kata seperti “بقرة”³⁰ dan “بقر”, “سفينة”, dan “سفين”, “تمرة” dan “تمر”, dan semacamnya. Kata yang berakhiran *ta`* pada kelompok ini menunjuk pada satu benda saja dari apa yang disebut dengan sapi, perahu dan kurma. Sementara itu, kata-kata yang tidak ada *ta`*-nya menunjuk pada semua benda yang bisa disebut dengan benda-benda tersebut.³¹ Tanpa *ta` marbūṭah* ini makna kata bermakna umum untuk semua konsep yang diacu oleh kata terkait.

Kata-kata yang masuk dalam kategori ini kebanyakan berupa kosa kata yang tercipta secara natural, dan hanya sedikit saja yang berupa kosa kata yang menunjuk pada makna yang diciptakan manusia, seperti perahu, topi, guci atau tempayan.

Kebalikan dari fungsi di atas, *ta` marbūṭah* justru menunjuk pada makna jamak yang membedakannya dari bentuk tunggalnya. Ini kebalikan dari nomor 1, dan jumlahnya sangat sedikit. Buku-buku Nahwu hanya menyebutkan dua kata saja yang masuk dalam

²⁹Nūr al-Dīn ‘Iṣām, *al-Muṣṭalaḥ al-Ṣarfīyy, Mumayyizāt al-Taḏkīr wa al-Ta`nīs* (Libanon: Dār al-Kitāb al-‘Alamiy, 1988) 183-191; Ibrahim Ibrahim Barakat, 1988, *al-Ta`nīs fī al-Luḡah al-‘Arabīyyah* (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’) 87-100; al-Suyūṭiy, 290-291.

³⁰Berdasarkan kategori ini sebenarnya kata “بقرة” tidak seharusnya diterjemahkan dengan sapi betina sebagaimana yang umum ditemukan dalam terjemahan Alqur’an, tetapi bisa diterjemahkan dengan seekor sapi.

³¹al-Gulāyayni, *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabīyyah*, Vol. I (Beirut: al-Maktabah al-Aṣriyyah, 1973), 109.

daftar ini, yaitu kata “كأمة” dan “كأ”, “أأة” dan “أأ”.

32

- b. Bentuk kata jamak, seperti kata “أأ” yang bentuk jamaknya “أأأ”, kemudian ditambah *ta`* menjadi “أأأة”. Contoh kata lain seperti “أأأ”, jamaknya “أأأأ”, ditambah *ta`* menjadi “أأأأة”.
- c. Penanda *mubālagah*, yaitu *ta`* yang hadir untuk mempertegas makna kosa kata terkait, apakah itu dalam bentuk pujian atau celaan. Kosa kata ini banyak muncul pada kosa kata yang menunjuk pada profesi. Contoh kosa kata yang masuk dalam kategori ini, seperti “أأأة”, “أأأة”, “أأأة”, “أأأة”, dan semacamnya.
- d. Penanda penegasan ketunggalan makna kata, seperti kata “أأأة”, “أأأة”, “أأأة”, “أأأة” dan lain-lain
- e. Penanda penegasan ke-*mu’annaṣ*-an, dalam hal ini tak masuk pada kosa kata yang menunjuk pada benda yang berjenis kelamin perempuan, seperti kata “أأأة”, “أأأة”. Kata-kata ini tanpa ada *ta` marbūṭah* sudah menunjuk makna perempuan, domba betina dan unta betina. Kata-kata tersebut merupakan antonim dari “أأأ” dan “أأأ”.
- f. Penanda penegasan ke-*mu’annaṣ*-an jamak. *Ta` marbūṭah* di sini muncul pada bentuk-bentuk kata jamak *taksīr*. Oleh karena jamak *taksīr* sendiri sudah dianggap sebagai *mu’annaṣ*, maka kemunculan *ta`* di bagian belakang jamak di sini dianggap sebagai penegasan ke-*mu’annaṣ*-an bentuk jamak tersebut. Bentuk jamak *taksīr* yang diikuti dengan *ta`* ini bisa terjadi pada jamak *taksīr li al-qillah* maupun *li al-*

³²Ibrahim, *al-Ta’ nīs fī al-Luḡah*, 88; Isam, *al-Muṣṭalaḥ al-Ṣarfiyy*, 184.

kašrah. Pada jamak *qillah ta`* ini terdapat pada bentuk jamak “*af’ilah*” seperti “أطعمة”, “أنصبة”, “أعمدة”, dan sebagainya; bentuk kata “*fi’lah*” seperti “صيبة”, “إخوة”, “شبيخة”, “غلمة”, “غزلة”, “ثنية” dan lain sebagainya. Bentuk jamak *taksir li al-kašrah* muncul dalam bentuk “*fu’lah*”, seperti “قضاة”, “هدرة”, “بزاة”; bentuk jamak “*fa’alah*”, seperti “سفرة”, “خونة”, “باعة”, “خبثة”; dan bentuk kata *fi’alah*” seperti “فطرة”, “زوجة”, “فردة”, dan lain-lain.

- g. Penanda *ta`rib*, maksudnya sebagai penanda bahwa asal kata terkait berasal dari non Arab. Tambahan *ta` marbutah* pada kata yang di-*ta`rib* muncul dalam bentuk jamak dari bentuk tunggalnya (*mufrad*) yang berasal dari kata asing, seperti kata “كيا لجة” yang berasal dalam bentuk tunggal “كيلج”, kata “جواربة” yang bentuk tunggalnya “جورب”, dan kata “موازجة” dengan bentuk tunggalnya “موزج”. Semuanya berasal dari bahasa Persi. Kata “فلاسفة”, yang berasal dari bahasa Yunani “*philosophia*”, bisa dimasukkan ke dalam kategori ini.
- h. Penanda jamak pada bentuk kata jamak “مفاعل” yang berasal dari bentuk “مفاعيل” atau “فعاليل”. Huruf *yā’* pada bentuk jamak awalnya digantikan dengan huruf *ta’* di belakang kata jamak terkait. Bentuk jamak ini dengan tambahan *ta`* di akhir kata muncul pada tiga kasus, (1). Kata yang berasal dari kata tunggal yang *mansūb*, seperti kata “أشعري” menjadi “أشاعرة”, kata “أزريقي” menjadi “أزارقة”, kata “حنبلي” menjadi “حنابلة”, dan lain sebagainya. (2). Kata jamak dengan bentuk “مفاعيل” atau “فعاليل” diganti huruf *yā’*-nya dengan *ta`* di akhir

kata sehingga menjadi bentuk “مفاعلة” atau “فعالة” , seperti “دكاكين” menjadi “دكاكنة”, kata “زناديق” menjadi “زنادفة”, dan lain sebagainya. (3). Pada kata yang menunjukkan hasil *ta`rīb* sebagaimana pada nomor 7 seperti kata “أساتيد” menjadi “أساتذة”.

- i. Muncul pada bentuk kata benda abstrak pada kosa kata *mansūb*. Pada saat ini pembentukan kata dalam kategori ini sangat banyak, seperti kata “اسم” dimansubkan menjadi “اسمي”, kemudian ditambah *ta`* menjadi “اسمية”, kata “جمهور” di-*mansūb*-kan menjadi “جمهوري”, kemudian ditambah *ta`* menjadi “جمهورية”.
- j. *Ta`* yang melekat pada kata yang bisa mengacu pada baik laki-laki maupun perempuan seperti kata “ربعة”, “سكرة”, dan “عجزة”,³³ yang bisa dipakai baik untuk laki-laki maupun perempuan.
- k. *Ta`* yang berfungsi sebagai pengganti huruf, baik pada posisi *fa' fi'l*, *ayn fi'l*. *Ta`* sebagai pengganti *fa' fi'l* bisa ditemukan pada beberapa kosa kata yang berasal dari bentuk lampau yang diawali dengan *waw* atau *binā` mišāl wāwi*, seperti kata “عدة” dari “وعد”, “سعة” dari “وسع”, dan “مقة” dari “ومق”. *Ta`* dianggap sebagai pengganti dari *ayn fi'l* muncul pada bentuk kata *mašdar* dari kata kerja *mazīd binā` ajwaf*, seperti kata “إقامة” dari “أقام”, kata “استنارة” dari “استنار”, kata “استطاعة” dari kata “استطاع”. *Ta`* merupakan pengganti dari *lām fi'l* pada kosa kata seperti “لغة”, “سنة”, “سكرة”, dan lain sebagainya.

³³Al-Suyūṭiy, *al-Muzhir fī 'Ulūm al-Lughah al-'Arbiyyah*, vol. II, Muhammad Ahmad Jād al-Mawlā, Ali Muhammad al-Bajawi dan Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (ed) (Beirut: Dar al-Fikr), 218.

1. *Ta`* yang muncul pada bentuk-bentuk *maṣdar*, khususnya untuk tujuan menerangkan kuantitas, atau kemiripan tindakan yang dilakukan sabyek atau seperti apa pekerjaan dilakukan (*li marrah* dan *li naw`*).

4. *Alif Ta`nīs Maqṣūrah* sebagai Tanda *Mu`annas*

Kata yang diperlakukan sebagai *mu`annas* selain ditandai dengan *ta`* seperti dijelaskan di atas, tanda lainnya adalah *alif*, yang dalam ilmu Nahwu terbagi menjadi dua, yaitu *maqṣūrah* dan *mamdūdah*. *Alif* yang pertama terkadang disebut dengan *alif mufradah* yang tidak diikuti dengan *alif* lain. Satu *alif* di ujung kata yang tidak berharakat baik dalam posisi bersambung dengan kata berikutnya maupun tidak, dan tidak dikenai tanda *i`rāb* apapun, baik *raf`*, *naṣb* maupun *jarr*. Yang kedua, *alif* yang sebelumnya dimunculkan *alif* sebagai penanda bacaan panjang. *Alif* ini karena didahului *alif zā'idah* penanda panjang, maka *alif* tersebut dirubah menjadi *hamzah*.³⁴

Masing-masing dari dua *alif* ini memiliki bentuk-bentuk kata yang khas (*ṣīghah*) dengan jumlah yang sangat banyak. Ibn Hisyām al-Anṣāri dalam komentarnya mengatakan bahwa bentuk-bentuk kata tersebut meskipun banyak jumlahnya tetapi bentuk-bentuk yang dikenal luas dari kosa kata yang berakhir *alif maqṣūrah* sebagai penanda *mu`annas* hanya 12 bentuk kata, dan *alif mamdūda* sekitar 17.³⁵

Secara fonologis *alif* yang pertama ini, *maqṣūrah*, merupakan harakat *fathah* panjang yang menjadi ujung bunyi bagi kata benda (*ism*), tetapi dalam penulisan secara

³⁴Al-Mūsiliyy, *Syarḥ al-Mufaṣṣal li Zamakhsyari*, Editor Imāl Badī' Ya'qūb, Vol. III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001) h. 383. Lihat juga Ibrahim Ibrahim Barakat, 1988, *al Ta'nīs fī al Lughah al-'Arabiyya* (al-Manṣūriyyah: Dār al-Wafā') h. 383.

³⁵*Syarḥ al-Taṣrīḥ 'alā al-Tawḍīḥ*, Vol. II editor Muhammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 200), 493-499.

umum *alif* ini berupa huruf *yā'* yang didahului harakat *fathah*. Tetapi, sebelum kita masuk ke dalam pembicaraan tentang *alif maqṣūrah* untuk *ta'nīs*, lebih baik kiranya kalau kita ketahui lebih dahulu masalah *alif* yang ditambahkan di akhir sebuah kata. Dalam tata bahasa Arab disebutkan bahwa *alif* ditambahkan ke bagian akhir sebuah kata ada tiga tujuan, yaitu 1). *Li ta'nīs*, untuk menjadikan kosa kata terkait sebagai bentuk *mu'annaṣ* 2). *Li ilḥāq*, untuk menjadikan kosa kata terkait mengikuti bentuk tertentu dari wazan yang ada seperti kata “أرطى” dan “مُعزى” yang sama-sama diakhiri dengan *alif maqṣūrah*, yang dibaca dengan *tanwīn*, diikutkan pada wazan “جعفر” dan “درهم”. 3). Bukan untuk dua tujuan di atas tetapi untuk kepentingan *taksīr al-kalimah wa tawfīr lafziha*, seperti kosa kata “قبعثى” dan “كعثى” yang tidak bisa disebut *mu'annaṣ* dan juga tidak bisa diikutsertakan pada bentuk *sudāsi* dalam bahasa Arab.³⁶

Ketiganya dapat dibedakan melalui bisa dan tidaknya *tanwīn* atau *ta' marbūṭah* ditambahkan di bagian akhir kata. Apabila salah satu dari keduanya tidak dapat ditambahkan, maka *alif* di bagian akhir itu *li ta'nīs*, dengan demikian kosa kata yang terkait adalah *mu'annaṣ*. Kata “دنیا” dan “حبلى”, misalnya, tidak bisa diungkapkan dengan “دنيا” dan “حبلى” atau “دنياة” dan “حبلالة”.

Tidak seperti *ta'* sebagai tanda *mu'annaṣ* yang oleh Sibawayhi dianggap sebagai elemen sendiri di luar kosa kata yang ditambahkan, *alif ta'nīs maqṣūrah*, maupun *mamdūdah*, dianggap sebagai bagian tak terpisahkan dari kosa kata yang berakhiran *alif* ini. Dengan demikian, bentuk kata *mu'annaṣ* yang berakhir dengan *alif* ini tidak

³⁶*Ibid.*, 109-110.

dapat dikatakan merupakan bentukan dari *muḥakkak* setelah *alif*-nya dibuang.

Semua kosa kata *mu'annaṣ* dengan tanda ini ditentukan ke-*mu'annaṣ*-annya dengan mengacu pada bentuknya, *wazn*-nya. Ibrahim Ibrahim Barakat memerinci bentuk kata *mu'annaṣ* dengan tanda *alif maqṣūrah* hingga sampai 40-an bentuk kata.³⁷ Berikut bentuk-bentuk tersebut:

- a. *Fu'lā* (فُعْلَى). Bentuk kata ini bisa muncul sebagai kata benda dan kata sifat. Kata benda dengan bentuk kata seperti ini bisa merupakan bentuk non *maṣdar* seperti³⁸ *رؤيا، بهمي، حمى، حزوى*³⁹, bisa juga muncul sebagai bentuk *maṣdar* seperti *رجعى، زلفى، بشرى*. Makna kata yang pertama “بشارة”, kedua “رجوع”, dan ketiga “إزلاف”. Termasuk dalam kategori ini adalah kosa kata seperti “حسنى” dengan makna “حُسن”, “غمى” dengan arti “غم”; kata “شورى” dengan makna “مشورة”. Kata sifat yang ber-*wazn fu'lā*, baik yang khusus untuk sifat perempuan seperti *ربى*⁴⁰ *حبلى*, maupun sifat baik untuk laki-laki ataupun perempuan seperti kata *خنثى، طولى*⁴¹.
- b. *Fu'alā* (فُعْلَى). Bentuk kata ini dalam bahasa Arab tidak terlalu banyak ditemukan. Contoh-contoh yang diberikan berkisar pada kata *جعبى، شعبى، آدمى، أربى*. Dua kata pertama merupakan nama tempat, yang ketiga

³⁷Ibrahim Ibrahim Barakat, , *al Ta'nīs fī al Lugah al-'Arabiyyah* (al-Mansūriyah: Dār al-Wafā', 1988), 115-131.

³⁸Nama tumbuhan.

³⁹Nama daerah di kawasan Bani Tamim.

⁴⁰Kambing yang baru melahirkan.

⁴¹al-Qasim bin al-Husain Al-Khawārizmiyy, *Syarḥ al-Mufaṣṣal fī Ṣan'ah al-I'rāb al-Mawsūm bi al-Takhmīr*, Vol. II; editor Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Usyamiyn (Beirut: Dār al-'Arab al-Islāmiyy, 1990). 398. Lihat pula al-Suyūṭiyy dalam *Ham' al Hawāmi; fī Syarḥ Jam' al-Jawāmi'*, Vol. III, Editor Ahmad Syams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 295.

bermakna sebutan bagi bencana, dan yang terakhir bermakna semut paling besar.

- c. *Fa'alā* (فَعْلَى). Bentuk ini khusus menunjukkan kosa kata *mu'annaṣ*, dan dapat ditemukan sebagai kata benda, seperti دَفْرَى، أَجْلَى، بَرْدَى، sebagai kata sifat seperti مِرْطَى، حَيْدَى، بَشْكَى، جَمْزَى، dan sebagai *maṣḍar* seperti مِرْطَى.
- d. *Fa'lā* (فَعْلَى). Bentuk kata ini menjadi dianggap *mu'annaṣ* apabila menunjuk bentuk jamak seperti kata جِرْحَى، قَتْلَى، bentuk *maṣḍar* seperti نَجْوَى، رَعْوَى، دَعْوَى، atau sebagai kata sifat, seperti kata شَبْعَى، سَكْرَى. Apabila tidak menunjuk pada makna atau bentuk kata di atas, seperti sebagai kata benda (nama diri), maka kata tersebut bukan merupakan bentuk *Fa'lā* (فَعْلَى) yang dianggap *mu'annaṣ*.
- e. *Fi'lā* (فَعْلَى). Bentuk ini harus merupakan bentuk *maṣḍar* atau menunjuk pada makna jamak. Contoh bentuk *maṣḍar* adalah “ذَكَرَى”, dan contoh bentuk jamak menurut ahli Nahwu hanya ada dua saja, yaitu “حَجَلَى” dan “ظَرْبَى”.
- f. *Fu'ālā* (فُعَالَى). Bentuk kata seperti ini bisa berupa kata benda, seperti “سَمَانَى” dan “حَبَارَى”, dan juga bisa berupa bentuk jamak, seperti “سَكَارَى”, dan pula bisa berupa kata sifat seperti “عَلَادَى”.
- g. *Fu'alā* (فُعَالَى). Bentuk kata ini hanya dapat ditemukan pada kata benda, tidak ada dalam bentuk sifat. Contoh kata “سَمَهَى” dan “بَدْرَى”.
- h. *Fu'ālā* (فُعَالَى). Contoh kata dalam bentuk ini seperti “خَبَارَى”, “شَقَارَى”, “خَضَارَى”, dan lain-lain.

- i. *Fu'aylā* (فُعَيْلَى). Contohnya seperti kata “لُعَيْزَى”, “فَيْبِطَى”, dan “خَلِيطَى”.
- j. *Fu'ullā* (فُعُلَّى). Contoh seperti kata “كُفْرَى”, “حُدْرَى”, “بُدْرَى”, Sibawayhi menambahkan dua kata yang termasuk bentuk ini, yaitu “عُرْضَى”, dan “صُنْفَى”.
- k. *Fi'allā* (فِعَالَى). Bentuk ini muncul hanya dalam bentuk kata benda, seperti “سَبْطِرَى” dan “دَفْقَى”.
- l. *Fi'iilā* (فِعْيَيْلَى). *Wazn* ini terbentuk dari bentuk *maṣḍar*, seperti kata “حَثِيثَى” dari *maṣḍar* جَث , kata “خَلِيفَى” dari *maṣḍar* “دَلَالَةَ”, kata “دَلِيلَى” dari *maṣḍar* “خِلَافَةَ”.
- m. *Fi'illā* (فِعَالَى). Beberapa bentuk kata seperti ini adalah “عَبْدَى”, “جَرَشَى”, dan “زَمَكَى”.
- n. *Fi'alnā* (فِعَالِنَا). Contoh bentuk kata ini sangat sedikit, dan contoh yang muncul dalam buku-buku Nahwu adalah “عُرْضِنَا”.
- o. *Fu'anlā* (فُعْنَالَى). Sama dengan bentuk kata pada nomor 14, bentuk ini sedikit jumlahnya, contohnya adalah “جَلَنْدَى”.
- p. *Fay'alā* (فَيْعَالَى). Bentuk kata ini juga jumlahnya sedikit ditemukan, seperti “خَيْزَلَى”.
- q. *Faw'alā* (فَوَعَالَى). Contoh bentuk kata ini adalah “خَوْزَلَى”.
- r. *Fa'anlā* (فَعْنَالَى). Bentuk kata yang muncul dengan *wazn* ini di antaranya adalah “بَلَنْصَى”, “سِرَنْدَى”, dan “بَلَنْدَى”.
- s. *Fa'yalā* (فَيْعِيَالَى). Contohnya adalah “خَيْسِرَى” dari kata “خِسَارَةَ”.
- t. *Fa'lawā* (فَعْلَوَى). Contohnya adalah “هَرَنْوَى”.

- u. *Fa'walā* (فعولى), seperti kata “فعولى”.
- v. *Fay'ūlā* (فيعولى), seperti kata “فيضوضى”
- w. *Faw'awlā* (فوعولى), seperti kata “فوضوضى”
- x. *Fu'alāyā* (فعلايا), seperti kata “برحايا”
- y. *Af'ilāwā* (أفعلاوى) seperti pada kata “أربعاوى”
- z. *Fa'alūtā* (فعلوتى) seperti pada kata “رهبوتى”
- aa. *Fa'lalūlā* (فعللولى), atau *fan'alūlā* (فنعللولى) seperti kata “حندقوقى”
- bb. *Fa'ayyalā* (فاعيلى), seperti kata “هبيخى”
- cc. *Yaf'allā* (يفعلى), seperti kata “يهيرى”
- dd. *If'illā* (إفعلى), seperti kata “إيجلى”
- ee. *Mafa'illā* (مفاعلى) seperti kata “مكورى”
- ff. *Muf'illā* (مفعلى) seperti kata “مكورى”
- gg. *Mif'illā* (مفعلى), seperti kata “مرقدى”
- hh. *Faw'allā* (فوعلى), seperti kata “نودرى”
- ii. *Fi'lillā* (فعلى), seperti kata “شفصلى”
- jj. *Fa'alayyā* (فاعليا), seperti kata “مرحيا”
- kk. *Fa'lalāyā* (فعلايا), seperti kata “بردرايا”
- ll. *Faw'ālā* (فوعالى), seperti kata “حولايا”
- mm. *If'ilā* (إفعلى), seperti kata “إهجيرى”
- nn. *'Uf'alā* (أفعلى), seperti kata “أجفلى”
- oo. *If'alā* (إفعلى), seperti kata “إيجلى”
- pp. *Fa'awlalā* (فوعوللى), seperti kata “حبوكرى”
- qq. *Fa'lalā* (فعلى), seperti kata “قهقرى”
- rr. *Fi'lilā* (فعلى), seperti kata “هندبى”
- ss. *Fi'lalā* (فعلى), seperti kata “هربذى”
- tt. *Fu'ālilā* (فعاللى), seperti kata “جخادبى”

- uu. *Mi'allā* (مفعلي), seperti kata “مكوري”
- vv. *'Uf'alā* (أفعلي), seperti kata “أربعي”
- ww. *Fu'lulā* (فعللي), seperti kata “قرفصا”

5. *Alif Ta`nīs Mamdūdah* sebagai Tanda *Mu'annaṣ*

Yang dimaksud dengan *alif mamdūdah* di sini adalah *alif* yang jatuh setelah *alif* sebagai penanda bacaan panjang bagi huruf sebelumnya. Menurut Imam Sibawaihi, dua *alif* ini sekaligus sebagai tanda *mu'annaṣ*, sedangkan ulama Kufah menyatakan *hamzah* itu sendiri yang menjadi tanda *mu'annaṣ*.

Alif ta`nīs mamdūdah ini muncul pada beberapa bentuk kata berikut:

- a. *Fa'lā'* (فَعْلَاء). Bentuk ini dapat ditemukan pada kata benda tunggal, *ism mufrad*, seperti pada kata “صحراء” dan “بيداء”. Bentuk kata ini bisa menunjuk jamak dari segi maknanya meskipun bukan merupakan bentuk jamak, seperti kata “حلفاء” dan kata “طرفاء”.
- b. *Fa'la'a* (فَعْلَاء), *Fi'lila'* (فَعْلَاء) dan *Fu'lula'* (فَعْلَاء). Karena perbedaan harakat dari masing-masing huruf, bentuk kata ini sengaja dijadikan satu dalam tulisan ini. Beberapa contoh yang muncul seperti “قرفصاء”, “هندباء” dan “خنفساء”.
- c. *Af'alā'* (أَفْعَاء), *Af'ilā'* (أَفْعَاء) atau *Af'ulā'* (أَفْعَاء). Dengan alasan yang sama dengan nomor sebelumnya, bentuk ini juga dijadikan satu. Contoh-contoh yang muncul seperti “أربعاء”. Kata ini apabila dibaca “أربعاء” atau “أربعاء” menunjuk makna hari Rabu, tetapi bila dibaca “أربعاء” kata ini bermakna tiang kemah, dan

dibaca “أُرْبَعَاءُ” kosa kata ini bermakna suatu tempat dengan nama tersebut.

- d. *Fi'liyā'* (فُعْلِيَاءُ), seperti kata “كَبْرِيَاءُ” dan “سَيِّمِيَاءُ”.
- e. *Fa'ulā'* (فَاعُولَاءُ), seperti kata “عَائِشَوْرَاءُ”.
- f. *Fā'ilā'* (فَاعِلَاءُ), seperti kata “قاصعاء”, “نافقاء”, dan “غائباء”.
- g. *Fa'alā'* (فَعَالَاءُ), seperti kata “براساء” dan “براكاء”.
- h. *Fa'ilā'* (فَعِيلَاءُ), seperti kata “قريناء”, “كريثاء” dan “بريساء”.
- i. *Fa'ulā'* (فُعُولَاءُ), seperti kata “عشوراء” dan “دبوقاء”.
- j. *Maf'ulā'* (مَفْعُولَاءُ), seperti kata “مشيوخاء”, “معلوجاء”, dan “معيوراء”.
- k. *Fi'alā'* (فِعَالَاءُ), seperti kata “قصاصاء”.
- l. *Fa'alā'* (فَعَالَاءُ), seperti kata “خفقاء”, “دأثاء”, dan “قرماء”.
- m. *Fi'alā'* (فِعَالَاءُ), seperti kata “سيراء”.
- n. *Fu'alā'* (فُعَالَاءُ), seperti kata “خيلاء”. Bentuk ini banyak ditemukan pada bentuk jamak seperti “شهداء”, “حنفاء”, “شعراء”, dan lain sebagainya.
- o. *Fiyā'lā'* (فِيْعَالَاءُ), seperti kata “ديكساء”.
- p. *Yafā'ilā'* (يَفَاعِلَاءُ), seperti kata “ينابعاء”.
- q. *Taf'ulā'* (تَفْعُولَاءُ), seperti kata “تركضاء”.
- r. *Fa'nālā'* (فَعْنَالَاءُ), seperti kata “برناساء”.
- s. *Fa'nalā'* (فَعْنَالَاءُ), seperti kata “برنساء”.
- t. *Fi'lilā'* (فِعْلَلَاءُ), seperti kata “كبرياء”.
- u. *Fun'ulā'* (فُنْعُولَاءُ), seperti kata “خنفساء” dan “عنصلاء”.
- v. *Fa'lulā'* (فَعْلُولَاءُ), seperti kata “بعكوكاء” معكوكاء.
- w. *Maf'ilā'* (مَفْعِلَاءُ), seperti kata “مشيخاء”.
- x. *Fu'ayliyā'* (فُعَيْلِيَاءُ), seperti kata “مزيقاء”.
- y. *Fa'lilā'* (فَعْلَلَاءُ), seperti kata “مشيخاء”.

- z. *Mif'illā'* (مفعلاء), seperti kata “مرعزاء”
- aa. *Fu'lalā'* (فعللاء), seperti kata “سلحفاء”
- bb. *Fū'alā'* (فوعلاء), seperti kata “حوصلاء”
- cc. *If'ilā'* (إفعيلاء), seperti kata “إهجيراء”
- dd. *Fu'ālilā'* (فعاللاء), seperti kata “جخاذباء”
- ee. *Fa'alilā'* (فعللاء), seperti kata “زكرياء”
- ff. Bentuk-bentuk selanjutnya dapat dilihat pada buku-buku yang dirujuk bagian ini.

6. *Yā'* sebagai Tanda *Mu'annas*

Ahli gramatika Arab sepakat bahwa *yā'* merupakan tanda *mu'annas* pada bentuk *fi'l al-muḍāri'* dan *fi'l al-amr*. Sementara pada kasus “ذِي” pada *ism isyārah* masih diperselisihkan apakah *yā'* di sini tanda *mu'annas* atau kemunculannya karena perpanjangan harakat *kasrah* (*isybā'*).⁴²

Para sarjana gramatika Arab berbeda pendapat mengenai tanda *yā'* dan harakat *kasrah* yang mendahuluinya. Apakah pada masing-masing menjadi tanda *mu'annas* pada kasus-kasus tertentu, atau tanda *mu'annas*-nya gabungan antara *kasrah* dan *yā'*?

Yā' sebagai tanda *mu'annas* muncul pada bentuk *fi'l al-muḍāri'* dan *amr* yang menunjuk pada subyek kedua feminin tunggal, seperti kata “نكتبين”, “ترمين” dan “تغزين” dan “اغزي”, “ارمي”, dan “اكتبي”.

Pola *mu'annas* pada kedua kata kerja ini dibentuk dari bentuk subyek kedua maskulin tunggal yang ditambah dengan huruf *yā'* dan *nūn*. Dalam proses penggabungan antara keduanya ada proses perubahan bunyi dari bentuk tunggal maskulin yang berakhiran bunyi “u” menjadi “i”,

⁴²Tentang perbedaan ini silahkan lihat pada Iṣām Nūr al-Dīn, hlm. 342-344.

pembuangan *yā'* asli karena bertemu dengan *yā'*, dan pembuangan huruf akhir *waw* dan perubahan huruf kedua dari “u” menjadi “i”. Proses ini dapat digambarkan sebagai berikut:

تكتبُ + ين ← تكتبِ + ين ← كتبتين
 ترمي + ين ← ترم + ين ← ترمين
 تغزو + ين ← تغز + ين ← تغزين

Mengenai isim isyarah atau kata tunjuk, bentuk tunggal maskulin adalah “ذَا”, sementara bentuk mufrad feminin adalah “ذِي”, “ذِه”, “تِي” dan “تَا”. Muhammad Ali al-Ṣabbān⁴³ mengatakan huruf *yā'* pada “ذِي” merupakan perubahan dari *alif* pada bentuk tunggal maskulin “ذَا”. Selanjutnya terkait dengan perbedaan bentuk pada tunggal feminin komentator terhadap komentar Asymuni terhadap Alfiyah ini mengatakan bahwa huruf “ذِه” merupakan peralihan dari *ya* pada “ذِي”, sedangkan bentuk kata “تِي”, huruf *ta`* merupakan peralihan dari huruf “ذ” pada bentuk maskulinnya, dan *yā'* peralihan dari *alif*.

Pola *mu'annas* di sini dibentuk dengan menggantikan huruf yang ada pada pola maskulin dengan huruf tanda feminin sehingga menjadi feminin. Penggantian ini sama dengan yang terjadi pada pola *mu'annas-muzakkar* pada kata kerja *muḍāri'* bersubjek orang ketiga.

⁴³Hāsyiyah Muḥammad 'Ali al-Ṣabbān, Jld I, Vol. I (Beirut: Dar al Fikr), 148-9.

7. *Nūn* sebagai Tanda *Mu'annaṣ*

Huruf *nūn* berfungsi sebagai tanda *mu'annaṣ* pada 2 kata, yaitu:

- a. Kata kerja, baik madi, mudari' maupun amr, yang menunjuk pada orang kedua feminin jamak, seperti “درُسْنَ”, “تَدْرُسْنَ”, dan “أَدْرُسْنَ”. Nun *mu'annaṣ* juga muncul pada kata kerja lampau dan sedang/mendatang yang menunjuk pada orang ketiga feminin jamak, seperti pada kata “كَرَسْنَ” dan “يَدْرُسْنَ”
- b. Kata ganti orang kedua atau ketiga yang menunjukkan femina jamak, yaitu pada “أَنْتِ” dan “هُنَّ”.

Proses pembentukan kata femina di sini dibentuk dari kata yang berasal dari penggantian tanda dari tanda maskulin, yaitu *mīm*, kemudian diganti dengan tanda *mu'annaṣ*, yaitu *nūn*. Dalam urutan alfabetis huruf *nūn* muncul setelah *mīm*.

8. *Kasrah* sebagai Tanda *Mu'annaṣ*

Kasrah menjadi tanda *mu'annaṣ* dapat ditemukan pada:

- a. Kata ganti orang kedua tunggal femina, seperti “أَنْتِ” dan “كِ”
- b. Kata kerja mudari' dan amr dengan subyek orang kedua tunggal femina bagi mereka yang memandang tanda *mu'annaṣ*nya *kasrah* bukan *yā'* karena *yā'* muncul karena harakat *kasrah*.
- c. Kata benda dengan bentuk-bentuk tertentu seperti pola “فَعَالٍ” yang merupakan peralihan bentuk dari kata kerja perintah, seperti kata “تَرَالِي” dari kata “أَنْزِلْ”, kata “تَرَاكِ” dari kata “أَتْرِكِي”; peralihan dari kata sifat seperti kata “خَبَاثٌ” dari kata “خَبِيثَةٌ”, kata “فَسَاقٌ” dari “فَاسِقَةٌ”; atau peralihan dari bentuk *maṣḍar* dalam rangk

membentuk pola *mubālagah*, seperti kata “فجار” dari “فجرة”; atau peralihan dari nama diri, seperti kata “فظام” dari “فاطمة”, kata “غلاب” dari kata “غالبة”.

9. *Muzakkar* dan *Mu’annaṣ* dalam Bentuk Tertentu

Dalam bahasa Arab terdapat bentuk-bentuk tertentu yang dapat diperlakukan secara sama antara dua gender yang ada. Artinya, bentuk kata tersebut, yaitu kata sifat, dapat dipakai untuk menerangkan baik kata yang bergender maskulin maupun feminin. Bentuk-bentuk tersebut adalah:

Bentuk “*mif’al*” (مفعّل) seperti “مغشم” dan “مقول”; bentuk kata *mif’āl* (مفعّال) seperti “معطار” dan “مقوال”; bentuk kata *mif’īl* (مفعيل) seperti “معطير” dan “مسكير”; bentuk kata “*fa’ūl*” dengan makna *fā’il* seperti “صبور” dan “غبور”; bentuk kata *fa’īl* dengan makna *maf’ūl* seperti kata “قتيل” dan “جريح”; bentuk kata “*fi’l*” dengan makna *maf’ūl* seperti kata “ذبح” dan “طحن”; atau bentuk kata *fa’al* dengan makna *maf’ūl*, seperti “جزر” dan “سلب”

Masuk dalam kategori ini adalah bentuk *maṣḍar* yang dimaksudkan sebagai sifat bagi kata benda, seperti kata “عدل” dan “حق”.⁴⁴

Bentuk-bentuk kata tertentu dengan makna tertentu tersebut apabila muncul dengan makna yang berbeda, maka pemberian *ta` marbūṭah* untuk menunjukkan *mu’annaṣ* diperlukan.⁴⁵

⁴⁴ Al-Gulāyayni. *Jāmi’ al-Durūs*, 100-1.

⁴⁵ *Ibid.*, 101-2.

D. *Mu'annas* dalam Bahasa Arab: Penetapan Gender Berdasarkan Semantik

Gender berdasarkan makna sebenarnya tidak memiliki kaidah yang pasti, kecuali yang terkait dengan jenis kelamin yang jelas antara kenyataan atau obyek yang menjadi acuan, dengan sebutan yang dipakai. Di luar hal tersebut tidak ada ketentuan baku. Meskipun demikian para sarjana tata bahasa Arab mencoba mengamati kosa kata-kosa kata dengan gender tertentu berdasarkan maknanya. Hanya saja upaya tersebut tidak sampai membuahkan kesimpulan yang pasti. Maksudnya, tidak semua kosa kata yang masuk dalam kategori semantik tersebut dapat dipastikan termasuk dalam jenis kelamin tertentu.

Penentuan gender menurut makna yang dikandung suatu kata dalam bahasa Arab dapat dibagi menjadi dua, yaitu:

1. Penentuan *Mu'annas* Menurut Makna

Yang dimaksud dengan gender femina secara semantik adalah kata benda yang diperlakukan sebagai femina, tetapi tidak memiliki tanda formal femina. Oleh karena itu bentuk kata ini sepintas merupakan bentuk maskulin, tetapi orang Arab memperlakukannya sebagai feminan. Berbeda dengan bentuk femina berdasarkan bentuk formalnya, feminan secara semantik merupakan bentuk kata benda femina yang harus diterima apa adanya dari orang Arab sebagai feminn, *simā'an*.

Penentuan bentuk femina menurut maknanya tidak ada kaitannya dengan alasan logis antara femina dengan maknanya, mengapa kata tertentu dianggap *mu'annas* yang lain tidak? Masalah ini tidak ada penjelasan terkait hubungan rasionalnya.

Sebagian sarjana gramatika Arab mencoba menelusuri penetapan gender femina dalam bahasa menurut maknanya. Di antara kosa kata-kosa berikut dianggap feminin apabila menunjuk pada:

- a. Makna yang hanya melekat pada perempuan, seperti kata “رحم” dan sejumlah kata sifat yang hanya menjadi ciri khas perempuan seperti “كاعب”, “ناهد”, “معصر”, “عارك”, “طامث”, “دارس”, “حائض”, “جالع”, “قاعد”, “مغيل”, “ثاكل”, “مشهد”, “مغيب”, “مذكار”, “مذكر”, “مسقط”, “واضع”, “جاسر”, “سافر”, “جامع”, “قتين”, “عاله”, “هابل”, “عنفص”, “دفس”, “متمم”, “محشن”, dan kata-kata sifat yang terkait dengan binatang-binatang yang diperlakukan sebagai *mu’annas* seperti kambing, unta, dan kuda untuk kata “خيل”.
- b. Anggota tubuh tertentu. Beberapa kosa kata yang mengacu pada anggota tubuh dan diperlakukan sebagai femina di antaranya adalah “أذن”, “إصبع”, “قنب”, “فخذ”, “عين”, “عضد”, “ضلع”, “ساق”, “رواجب”, “ذراع”, “يد”, “ورك”, “نوى”, “كف”, “كش”, “كبد”, “كتف”, dan “يمين”.⁴⁶
- c. Beberapa hewan, seperti kata “الأتان” (himar betina); “الأفعى” (ular betina); “الأرنب” (kelinci betina); “الخرذق” (anak kelinci, umumnya yang betina), dan lain-lain
- d. Benda-benda/fenomena alam, seperti “الأرض” (bumi); “الشمس” (matahari); “الثريا” (bintang-bintang di langit);

⁴⁶Ibrahim Ibrahim Barakat, 209. Dalam sejumlah buku tata bahasa Arab sering dikatakan bahwa anggota tubuh manusia yang berpasangan diperlakukan sebagai *mu’annas*. Namun kata-kata seperti “حاجب” (alis), “صدع” (pelipis), “خذ” (pipi), “لحي” (dagu), “مرفق” (siku), “زند” (pergelangan tangan), “كسوع” (tulang pergelangan tangan), “كرسوع” (urat ketiing), menurut pengarang kamus *al-Misbah al-Munir*, adalah *mu’annas* meskipun berpasangan. Sebaliknya ada kata-kata yang mengacu anggota tubuh tidak berpasangan tanpa ada tanda formal *mu’annas* tetapi diperlakukan sebagai *mu’annas* seperti “عق” (leher), “لسان” (lidah), “فقا” (tengkuk). Keterangan lebih lanjut tentang sejumlah anggota tubuh dapat dilihat dalam *Hāsiyah Muḥammad bin ‘Alī al-Ṣabbān*, Vol. II, juz. IV, h. 69.

- “الحرور” (angin panas di malam hari); “الدبور” (angin barat), dan lain-lain.
- e. Sarana/Peralatan, seperti “البئر” (sumur); “الجام” (bejana dari perak); “الدار” (rumah); “العصا” (tongkat); “الدلو” (timba); “الرحي” (gilingan), dan lain-lain
- f. Beberapa kata benda abstrak, seperti “الأزيب” (kegiatan); “الطباع” (watak); “النسمة” (jiwa); “السرى” (berjalan di malam hari); “السلام” (perdamaian), dan lain-lain.
- g. Nama-nama negara dan kabilah, semua nama negeri/negara adalah *mu’annaṣ* kecuali yang berakhiran *alif* + *nun*, seperti حلوان, خرسان, adalah *muzakkar*. Apabila ada nama negeri yang berakhir dua huruf tersebut *mu’annaṣ*, maka yang dimaksud adalah *baldah*. Demikian pula semua nama kabilah adalah *mu’annaṣ*.
- h. Jamak *takṣīr* dari kata yang mengacu pada makhluk tidak berakal. Kata jamak ini sebenarnya tidak termasuk dalam *mu’annaṣ* dalam pengertian pada umumnya. Akan tetapi bentuk jamak dari kata yang tidak berakal ini diperlakukan sebagai *mu’annaṣ* tunggal ketika diacu oleh kata ganti, kata sifat ataupun kata kerja. Oleh karena itu bentuk ini saya masukkan ke dalam bentuk *mu’annaṣ* berdasarkan pertimbangan berakal dan tidaknya. Di satu sisi bentuk jamak ini berciri formal, tetapi di sisi lain terkait dengan ke-*mu’annaṣ*-annya berdasarkan pada bukan bentuk formalnya.
- i. Kata benda hasil dari bahasa asing, sebagai contoh semata kata-kata yang mengacu pada bidang ilmu-ilmu seperti fisika, kimia, dan semacamnya. Semua kosa kata dari bahasa asing dianggap sebagai *mu’annaṣ*.

2. Penentuan *Muzakkar* dan *Mu'annaṣ* Menurut Makna

Dalam kategori ini gender pada suatu kata ditentukan oleh makna yang dimaksud. Kata tersebut memiliki makna lebih dari satu, dan makna-makna tersebut akan mempengaruhi gendernya. Al-Anbary⁴⁷ menyebutkan beberapa kosa kata yang masuk dalam kategori ini. Di antaranya:

- a. Kata “أرض” dianggap *mu'annaṣ* apabila bermakna “tanah/bumi” tempat manusia tinggal; bermakna gemetar; bermakna pilek, akan tetapi apabila kata tersebut bermakna bagian bawah telapak kaki binatang, maka kata tersebut dianggap *muzakkar*.⁴⁸
- b. Kata “شمس” dengan arti “matahari” dianggap *mu'annaṣ*, akan tetapi apabila bermakna kalung yang diletakkan di leher anjing, maka kata tersebut dianggap *muzakkar*.⁴⁹
- c. Kata “عرق” dengan arti keringat, keranjang besar, hadiah, bagian ujung yang dipakai untuk membentuk sisi rumah atau kemah, dan perubahan bau, dianggap sebagai *muzakkar*, tetapi apabila kata itu bermakna

⁴⁷Al-Anbary, *al-Muzakkar wa al-Mu'annaṣ*, ditahqiq oleh Muhammad Abd al-Khāliq Udaymah, Vol. I, (Kairo: Wizaāah al-Awqāf, 1981) 213-261

⁴⁸213-219. Al-Anbary dalam buku yang sama menunjukkan dua buah puisi untuk memperlihatkan bahwa kata “أرض” diperlakukan sebagai *mu'annaṣ* ketika bermakna “bumi” tempat kita tinggal. Dua buah puisi tersebut adalah:

والأرض معقلنا وكانت أمنا	فيها مقابرنا وفيها نولد
والأرض توخها الإله طروقة	للماء حتى كل زند مسفد

Al-Asma'iy mengatakan: “Aku bertanya kepada Isa bin Umar mengenai bait kedua. Ia menjawab “Aku tidak mengerti. Aku telah bertanya mengenai hal ini, dan tidak seangpun yang memahaminya. Di luar dua orang ini mencoba untuk memahami bait puisi kedua tersebut, bahwa Allah ta'ala menjadi bumi seperti perempuan bagi air, dan menjadikan air sebagai laki-laki bagi bumi. Oeh karena itu ketika bumi terkena hujan, ia akan meunmbuhkan tumbuh-tumbuhan. (213-214).

⁴⁹*Ibid.*, 219-220.

- garis-garis yang timbul dari lintasan burung atau kuda, maka kata tersebut dianggap *mu'annas*.⁵⁰
- d. Kata “عين”. Ada banyak makna yang dimiliki oleh kata ini. Al-Anbary memerincinya menjadi 13 makna, hanya satu makna saja, yaitu mata-mata, yang menjadikan kata tersebut diperlakukan sebagai *Muzakkar*, selebihnya menjadikan kata tersebut dianggap sebagai *mu'annas*. Makna-makna itu adalah mata, sumber atau mata air sumur, penyakit mata, hujan tak henti-henti, arah kiblat, mata timbangan, mata uang logam, saluran air, semburan air, sesuatu itu sendiri, hakekat, dan lubang tengkuk.⁵¹
- e. Kata “قَدَم”. Makna pertama adalah orang yang berani atau pemberani, dan kata ini dengan makna tersebut diperlakukan sebagai *muzakkar*. Demikian pula makna maju atau berada di depan. Makna selanjutnya adalah telapak kaki dan tindakan rintisan dan baik. Dengan makna yang terakhir ini kata tersebut diperlakukan sebagai *mu'annas*.⁵²
- f. Kata “رَجُل”. Kata ini memiliki empat makna, tiga di antara *mu'annas* dan satu lainnya *muzakkar*. Kata ini *mu'annas* apabila bermakna kaki, kemiripan atau kesamaan seperti pada kalimat “أنته بأولاد على رجل واحدة” dan tangan dalam pengertian kekuasaan seperti dalam contoh kalimat “كان ذلك على رجل فلان” mksudnya “على يده”. Kata ini dianggap *mu'annas* apabila bermakna segerombolan/sekumpulan belalang.⁵³
- g. Kata “ناب”. Kata ini bermakna taring di bedakan antara taring dari gigi manusia dan gigi unta

⁵⁰*Ibid.*,220-222.

⁵¹*Ibid.*, 222-228.

⁵²*Ibid.*,228-229.

⁵³*Ibid.*,230-233.

musinnah. Yang pertama *mużakkar* dan yang kedua *mu'annaş*. Makna lainnya adalah kepala kelompok atau masyarakat. Kata ini *mużakkar*.⁵⁴

- h. Kata “عصر”. Kata ini memiliki tiga makna, dua di antaranya *mużakkar*, yaitu ‘*aşr* sebagai *maşdar* dari ‘*aşara*, dan ‘*aşr* bermakna masa. Apabila kata ini bermakna salat asar, maka dia diperlakukan sebagai kata *mu'annaş*.⁵⁵
- i. Kata “كُرَاع”. Untuk manusia kata ini menunjuk pada betis, dan untuk binatang mengacu pada makna bagian bawah mata kaki. Kata ini dengan dua makna ini diperlakukan sebagai *mu'annaş*. Demikian pula makna lainnya seperti bagian bawah dari senjata atau *min al-hurrah ma sala minha fataqaddma*.⁵⁶
- j. Kata “عَجَز”. Kata ini bisa berarti *maşdar* dari kata “‘*ajaza*” dan diperlakukan sebagai *mużakkar*. Bisa pula kata ini bermakna pantat manusia dan diperlakukan sebagai *mu'annaş*. Satu kelompok suku dari suku yang lebih besar juga bisa disebut dengan “‘*ajz*”, kata ini juga diperlakukan sebagai *mu'annaş*.⁵⁷
- k. Kata “مَتَن”. Kata ini apabila bermakna laki-laki yang tangguh dan tanah liat yang membentang, maka ia diperlakukan sebagai *mużakkar*. Apabila ia bermakna bagian permukaan punggung manusia, ia dapat diperlakukan sebagai *mużakkar* dan terkadang diperlakukan sebagai *mu'annaş*.⁵⁸
- l. Kata “عَاتِق”. Kata ini bisa *mu'annaş* dan bisa *mużakkar*. Apabila yang dimaksud dengan kata tersebut seorang gadis, maka dia *mu'annaş*. Apabila

⁵⁴*Ibid.*,234-236.

⁵⁵*Ibid.*,236-237.

⁵⁶*Ibid.*,238.

⁵⁷*Ibid.*,239-241.

⁵⁸*Ibid.*,241-245.

- maksudnya burung unta yang masih muda, maka ia *mużakkar*. Atau, apabila kata ini mengacu pada burung, ia juga *mużakkar*.⁵⁹
- m. Kata “أذن” kata ini apabila bermakna kuping, maka ia *mu’annaş*, tetapi apabila ia bermakna laki-laki atau tokoh seperti dalam ungkapan “هو أذن القوم”, maka ia *mużakkar*.⁶⁰
- n. Kata “مسك”. Apabila yang dimaksud dengan kata ini minyak misiknya, maka ia *mużakkar*, tetapi apabila yang dimaksud adalah baunya, maka ia *mu’annaş*. Kata ini sama dengan kata “عنبر” bisa diperlakukan sebagai *mużakkar* dan *mu’annaş*.⁶¹
- o. Kata “قميص”. Apabila yang dimaksud dengan kata ini jenis baju, maka ia *mużakkar*, tetapi apabila ia mengaju pada jenis baju perang, maka ia *mu’annaş*.⁶²
- p. Kata “بطن”. Kata ini bisa mengacu pada makna perut dan juga bisa dimaknai dengan suatu golongan dari suku. Yang pertama diperlakukan *mużakkar*, dan yang kedua diperlakukan sebagai *mu’annaş*.⁶³
- q. Kata “ضرس”. Apabila yang dimaksud dengan kata ini hujan, maka ia *mużakkar*, tetapi apabila maksudnya salah satu jenis dari gigi, maka ia *mużakkar*, namun terkadang diperlakukan *mu’annaş* dengan arti gigi.⁶⁴
- r. Kata “ريح”. Ada dua makna yang mungkin terkandung dalam kata ini, yaitu makna angin dan makna bau. Dengan makna yang pertama kata ini diperlakukan sebagai *mu’annaş*, sementara dengan makna yang

⁵⁹*Ibid.*,245-246.

⁶⁰*Ibid.*,246-247.

⁶¹*Ibid.*,248-249.

⁶²*Ibid.*,252.

⁶³*Ibid.*,253-254.

⁶⁴*Ibid.*,254-255.

kedua kata tersebut diperlakukan sebagai kata *mużakkar*.⁶⁵

- s. Kata “حرج” Kata ini menurut al-Anbary memiliki lima arti, empat arti di antaranya menjadikannya sebagai *mużakkar*, yaitu arti ragu/sangsi, resah/sedih, keranda mayyit, dan memandang kaku karena marah, dan satu arti, yaitu pohon yang rimbun, adalah bisa *mużakkar* dan bisa *mu’annaş*. Hal ini karena makna yang terakhir ini menjadikan kata tersebut merupakan bentuk jamak dari *ḥarajah* “حرجة”.⁶⁶
- t. Nama-nama hari. Beberapa nama hari diperlakukan secara berbeda antara *Mużakkar* dan *mu’annaş*. Kata “الفطر” yang bermakna hari raya idul fitri diperlakukan sebagai *mu’annaş*. Kata “الأضحى” bisa diperlakukan sebagai *mu’annaş*, ini yang paling banyak dipakai, dan juga bisa *mużakkar*.⁶⁷

Hari sabtu, ahad dan kamis bisa diperlakukan *mużakkar* apabila yang dimaksudkan adalah masing-masing dari hari tersebut. Tetapi apabila yang dimaksudkan adalah hari-hari tersebut seperti dalam ungkapan “مضى السبت بما فيهن” dengan pengertian “مضت” maka kata-kata tersebut diperlakukan *mu’annaş*.

Hari selasa, rabu dan jum’at diperlakukan sebagai *mużakkar* apabila yang dimaksudkan adalah hari-hari tersebut. Akan tetapi kata tersebut oleh orang Arab juga diperlakukan sebagai *mu’annaş* berdasarkan bentuk katanya yang *mu’annaş*, bisa pula diperlakukan *mu’annaş* karena dimaknai sebagai

⁶⁵*Ibid.*,256-258.

⁶⁶*Ibid.*,258-261.

⁶⁷*Ibid.*,262-265.

bentuk jamak, yaitu “أيام”, oleh karena itu dia di-*mu’annas*-kan.⁶⁸

Kata “يوم” sendiri *muzakkar*, dan jamaknya “أيام” lebih banyak diperlakukan sebagai bentuk *mu’annas*. Bentuk jamak ini diperlakukan sebagai *muzakkar* apabila yang dimaksud adalah zaman atau masa.

Semua nama untuk bulan adalah *muzakkar* kecuali bulan “*jumādā*”, ia *mu’annas*. Apabila ditemukan *muzakkar* untuk kata ini, maka itu dimaknai dengan *syahr*.

Kata “عشية” *mu’annas*, tetapi terkadang diperlakukan dengan *muzakkar* dengan “عشي”. Untuk kata “غداة” hanya diperlakukan sebagai *mu’annas*, tidak ada yang menganggapnya sebagai *muzakkar*

Sebelum mengakhiri penjelasan untuk bagian ini penting disampaikan di sini beberapa catatan yang diberikan Ibrahīm Ibrahim Barakat terkait dengan persoalan penentuan jenis kelamin kata yang tidak memiliki tanda-tanda formal kebahasaan. Catatan tersebut dibagi menjadi beberapa bagian:⁶⁹

a. Bangsa Arab memperlakukan kosa kata tertentu sebagai *mu’annas* pada:

- 1) Satu anggota tubuh yang berpasangan atau yang dapat dirasakan atau dipikirkan sebagai berpasangan seperti kata-kata yang merujuk pada jari jemari selain ibu jari; “*راجبة*” sendi-sendi ujung jari; “*سن*” gigi; “*ضلع*” tulang rusuk; kata “*يمين*” dan “*يسار*” keduanya bermakna “*يمنى*” dan “*يسرى*”; kata

⁶⁸ *Ibid.*, 262-267.

⁶⁹ *Ibid.*, 223-40.

“كرش” perut binatang karena disamakan dengan kata “معدة”; kata “كبد” hati. Kata yang terakhir ini diperlakukan sebagai *mu’annaṣ* karena tiga alasan. Pertama, kata ini merujuk pada sepotong/segumpal/segenggam dan semacamnya dari sesuatu, dan itu dinyatakan dengan kata “قطعة” yang *mu’annaṣ*, oleh karena itu kata itu didefinisikan dengan “اللحمة السوداء في البطن”. Alasan lain, atau kedua, yang menyebabkan kata ini di-*mu’annaṣ*-kan adalah bahwa hati berwarna hitam dan warna hitam bagi bangsa Arab merupakan representasi dari sikap pesimis dan marah seperti disinggung al-Qur’an dalam surat al-Nahl ayat 58. Warna hitam dipakai oleh mereka sejajar dengan situasi batin mereka, dan mereka memperlakukan *mu’annaṣ* semua yang mereka anggap sebagai bentuk kemarahan. Alasan ketiga, hati merupakan tempat penyakit, ia juga tempat di mana ada perasaan takut sekaligus juga harapan. Perasaan mereka terhadap situasi itu sama dengan perasaan mereka terhadap perempuan. Oleh karena itu kata ini di-*mu’annaṣ*-kan, meskipun sebagian di antara ahli Nahwu ada yang menganggapnya sebagai kata berjenis kelamin *muzakkar*.

- 2) Kata lain yang merujuk pada makna anggota tubuh yang berpasangan, tetapi secara umum tidak di-*mu’annaṣ*-kan, sekalipun ada yang menjadikannya *mu’annaṣ*, adalah kata “ئدي”, buah dada.
- 3) Kosa kata yang mengacu pada pengertian jelek atau yang bisa membangkitkan amarah menurut bangsa Arab, atau yang berakibat negatif, atau yang bagi mereka merepresentasikan posisi rendah, cenderung di-*imu’annaṣ*-kan seperti kata

kata “غول”, “حمى”, “حرب”, “نار”, “جهنم”, “لظى”, “سقر”, “منون”, “فحث”, “نعل”, “هبط”, “كتود”, “شعوب”, “منون”.

- 4) Bangsa Arab terkadang memperlakukan sebuah kata sebagai *mu'annas* karena kata sinonimnya *mu'annas*, seperti kata “الذود” yang bersinonim “الإبل”; kata “بئر” yang bersinonim dengan kata “ركبة”; kata “عروض” diperlakukan *mu'annas* karena kata ini bisa bersinonim dengan sejumlah kata yang dianggap sebagai *mu'annas*, di antaranya, pertama karena kosa kata ini merupakan bentuk jamak dari kata “عُرُض” yang bermakna “ناحية”, kedua kata ini bisa bermakna “مكة” dan “المدينة”, keduanya berjenis kelamin *mu'annas*; ketiga kata ini bisa bermakna “طريق” yang dalam bahasa Arab cenderung diperlakukan *mu'annas*.
- 5) Kata benda kolektif yang tidak berakal biasanya diperlakukan sebagai *mu'annas* seperti kata “غنم”, “إبل”, “خيل”, “نعم”, “نحل”, dan “نمل”. Termasuk dalam kategori ini kata “شمس”. Meskipun obyeknya satu tetapi pancaran cahayanya yang menyebar kemana-mana menyebabkan orang Arab memiliki anggapan seakan-akan banyak.
- 6) Orang Arab terkadang memperlakukan *mu'annas* untuk kosa kata yang materi huruf-huruf pembentuk dasarnya dapat dirubah-rubah posisinya, dan semuanya kata yang terbentuk menunjuk pada makna *mu'annas*, sebagai contoh kata dengan materi huruf sin, qaf dan wawu. Materi huruf ini memunculkan kata “سوق”, “فوس”, “وقس”, dan “ساق”, semuanya *mu'annas* dalam bahasa Arab.

- 7) Adanya bentuk lain yang *mu'annaṣ*. Di dalam bahasa Arab terkadang ada kosa kata di-*mu'annaṣ*-kan tanpa mengandung tanda *mu'annaṣ*. Ada dua penjelasan mengenai hal ini, pertama kata itu pada asalnya *mu'annaṣ*, kemudian tanda *mu'annaṣ*-nya lambat laun seiring dengan perkembangan lenyap tetapi tetap diperlakukan *mu'annaṣ* seakan-akan kata itu sudah *mu'annaṣ* tanpa adanya penandanya. Kedua, pada asalnya kosa kata itu memang *mu'annaṣ* tanpa ada penanda *mu'annaṣ*, namun dalam perkembangannya kemudian oleh sebagian dialek Arab ditambahkan tanda *mu'annaṣ*. Dalam kasus ini kata “دار” dan “نعل”. Untuk kata yang pertama ditemukan kosa kata “دارة” sebagaimana yang terdapat dalam puisi Imri' al-Qays yang berbunyi:

ألا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

Demikian dengan kata kedua “نعل”, ditemukan kata yang sama dengan akhiran *ta` marbūṭah* “نعلة”.

Beberapa kosa kata yang dapat dimasukkan dalam kategori ini di antaranya “خمر”, “دلو”, “طاس”, “ذدر”, “كأس”, “نبل”, “قوس”, dan lain-lain. Untuk kata-kata ini ditemukan kata yang sama dengan akhiran *tā` marbūṭah*.

- 8) Beberapa kosa kata ada yang mengandung sesuatu yang menyerupai tanda *mu'annaṣ* seperti kata “رحى”, “ضحى”, “عصا”, “سرى”, “ثرى”, “ذكاء”, “جربياء”, “عوى”, “نعامى”, dan “موسى”.
- 9) Kata-kata dalam bentuk jamak, terkait dengan masalah *mu'annaṣ*, ada yang harus di-*mu'annaṣ*-kan dan ada yang boleh *mu'annaṣ* dan boleh *muṣakkar*. Bentuk-bentuk jamak yang harus di-

mu'annas-kan di antaranya, pertama, semua bentuk jamak berakhiran *alif* dan *ta`* (*jam' al-mu'annas sālim*), baik yang bentuk *mufrad*-nya memang *mu'annas* atau *muzakkar*, atau *mufad*-nya bisa *mu'annas* bisa *muzakkar*. Kedua, *jam' taksir* tidak berakal, atau non manusia, baik *mufrad*nya *mu'annas* ataupun *muzakkar*.

Bentuk jamak yang bisa di-*mu'annas*-kan dan juga bisa di-*muzakkar*-kan adalah, pertama, semua bentuk jamak *taksir* yang mengacu pada manusia dan hewan-hewan atau benda-benda yang dipersonifikasikan sebagai yang berakal, boleh di-*mu'annas*-kan atau di-*muzakkar*-kan baik *mufrad*nya *mu'annas* ataupun *muzakkar*. Kedua, semua kosa kata yang berakhiran *ta` marbūtah*, tetapi ketika dijamakkan *ta` marbūtah*-nya gugur, ini bisa di-*muzakkar*-kan dan bisa juga di-*mu'annas*-kan.

- 10) Jika secara makna tergabung antara laki-laki dan perempuan, maka yang dipertimbangkan terlebih dahulu adalah yang *muzakkar*. Ibn al-Anbari⁷⁰ dalam hal ini mengatakan dalam kasus contoh seperti kalimat berikut:

الطالب والطالبة يجتمعان و يقرآن ويدرسان

tidak boleh dinyatakan dengan men-*tasniyah*-*mu'annas*-kan kata kerja, menjadi misalnya

الرجل والمرأة تجتمعان و تقرآن وتدرسان

- b. Bangsa Arab menjadikan kata benda sebagai *muzakkar* pada kosa kata yang, pertama, merupakan anggota tubuh manusia yang mengalami perkembangan, seperti rambut, kuku, atau semua hal

⁷⁰Al-Anbāriy, *al-Muzakkar wa al-Mu'annas*, 278.

yang panjang dan luasnya tidak terbatas, dan juga yang menunjukkan ketunggalan, seperti “*خصر*”, pinggang, “*جبين*” kening; Kedua, dari sisi bentuk semua kata benda yang mengikuti bentuk kata *maṣḍar* atau yang dianggap sebagai *musyattaq* diperlakukan sebagai *muḥakkak* oleh orang Arab.

Di antara kosa kata yang mengikuti bentuk *maṣḍar* adalah “*بطن*” perut; “*ثدي*” buah dada, “*خد*” pipi, “*نور*” cahaya, “*مسك*” minyak misik, dan semacamnya. Di antara yang berbentuk *maṣḍar mīm* seperti “*منخر*” paruh (binatang), dan di antara contoh yang mengikuti bentuk *musyattaq* adalah “*جنين*” janin, “*قميص*”, pakaian, “*حمام*” kamar mandi, “*حاجب*” alis... dan lain sebagainya.

- c. Orang Arab menyebut masing-masing dari sesuatu yang *muḥakkak* dan *mu'annaṣ* dengan satu kata sebagai satu jenis tanpa membedakan antara keduanya. Di antara alasannya adalah 1) tidak mungkin dibedakan jenis kelaminnya karena sangat berbahaya, seperti kata “*نعبان*”, “*حبة*”, “*عقرب*”, dan “*ضبع*”, 2) tidak mungkin dibedakan karena manusia tidak dapat membedakannya ketika dilihat awalnya, seperti “*نعلب*”, “*حمام*”, “*ابن آوي*” dan lain-lain, 3) karena cakupan maknanya yang meliputi semua jenisnya, seperti kata “*فرس*”, “*دابة*”, dan “*شاة*”, 4) karena perbedaan antara kedua jenis tidak mendapatkan perhatian seperti kata “*آحد*” dan “*بعض*”, 5) karena faktor morfologis untuk bentuk orang pertama tunggal dan orang kedua bentuk *taṣniyah* pada kata kerja lampau dan kata ganti, 6) karena faktor sintaksis untuk kasus kata “*tafdīl*” yang tidak ada “*al*”.

E. Sistem Kesesuaian dan Tidaknya

Salah satu karakteristik perbedaan kata benda maskulin dan feminin adalah perilaku sintaksis yang menjadi konsekwensinya, yaitu kesesuaian dan tidaknya antara kata benda dengan kata-kata lain yang terkait dengannya. Masalah ini sengaja diketengahkan karena ada aspek yang terkait dengan kajian gender dalam bahasa menurut perspektif feminis, yaitu perlakuan bentuk jamak dari kata yang mengacu pada makhluk tidak berakal sebagai *mu'annas* tunggal. Bagian ini akan dibicarakan pada bab berikutnya. Di sini masalah ini akan dibatasi hanya pada sistem kesesuaian dan tidaknya saja.

1. Aturan Kesesuaian

Kata-kata yang berkaitan dengan kata benda feminin harus diperlakukan feminin, baik yang berfungsi sebagai pengganti kata benda feminin ataupun penjelasan terhadapnya. Kata-kata tersebut bisa berupa kata ganti, baik persona tunjuk dan sambung, kata sifat baik sebagai atribut atau sebagai keterangan lain, dan kata kerja dan sebagian kata bilangan.

Sistem kesesuaian dalam masalah gender pada bahasa Arab tidak semudah yang dibicarakan dalam buku-buku pelajaran bahasa Arab. Persoalan ini terasa rumit karena dalam bahasa Arab, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, penentuan gender tidak didasarkan semata-mata pada tanda formal, tetapi juga pada semantik. Suatu ketika dasar yang dipakai adalah tanda formal, tetapi saat yang lain aspek semantik yang dipakai, padahal kata benda yang dipakai sama. Bahkan, kosa kata yang berasal dari kata benda maskulin, dan dibentuk ke dalam bentuk jamak tidak beraturan pun bisa mempengaruhi gender kosa kata yang terkait dengannya. Secara singkat dapat dikatakan bahwa persoalan kesesuaian antara kata benda bergender feminin dengan kata-kata yang berkaitan dengannya tidak serta

merta mengharuskan kata-kata tersebut harus selaras dengan kata benda feminin. Ada pertimbangan-pertimbangan lain yang ikut mempengaruhi masalah kesesuaian. Dari sini kemudian muncul interpretasi untuk menjelaskan pergeseran dari prinsip awalnya. Ada aturan tambahan yang ikut dilibatkan dalam menentukan kesesuaian antara kata benda feminin dengan kata-kata yang berkaitan dengannya.

Pertimbangan-pertimbangan tersebut berkisar pada masalah jenis *mu'annas*-nya, apakah *ḥaqīqiyy* atau *majāziyy*, apakah posisi kata benda feminin dengan kata kerja, umpamanya, tidak dipisahkan dengan kata lain, atau bentuk kata yang diperlakukan sebagai *mu'annas* tersebut berbentuk jamak apa. Minimal tiga pertimbangan ini yang muncul dalam pertimbangan kesesuaian.

Sistem kesesuaian ini bisa bersifat sintagmatik dan juga paradigmatis. Kesesuaian secara sintagmatik terjadi pada kasus struktur frasa Kata benda (kb) + kata sifat (ks), kata bilangan + kata benda, dan kata benda tertentu (ma'rifat) disertai kata tunjuk baik dalam posisi mendahului kata benda tertentu tersebut ataupun jatuh setelah kata benda. Sedangkan kesesuaian secara paradigmatis terjadi pada konteks penggantian kata benda menjadi kata ganti, baik persona maupun tunjuk.

Dari pertimbangan ini kemudian muncul pembagian kapan kata kerja, khususnya, harus *mużakkar*, kapan harus *mu'annas*, dan kapan diperkenankan *mużakkar* dan diperkenankan pula *mu'annas*.⁷¹

- a. Kata kerja harus berupa *mużakkar* apabila 1). Subyek atau *fā'il* berupa kata benda *mużakkar*, baik yang berupa *mufrad*, *tašniya*, ataupun jamak, baik *mużakkar*-nya karena berdasarkan semantik ataupun lafaznya, atau semantiknya saja, dan baik subyeknya

⁷¹Al-Gulāyayniy, *Jāmi' al-Durūs*, Vol. II, 244-247.

- berupa kata benda ataupun kata ganti. 2). Antara kata kerja dengan subyeknya yang berupa kata benda bergender feminin dipisah dengan “*illā*”.
- b. Kata kerja harus berupa *mu’annaṣ* apabila 1). Subyek atau *fā’il* berupa kata benda *mu’annaṣ ḥaqīqiyy* dan tidak dipisahkan dari kata kerjanya. 2). Subyek berupa kata ganti *mustatir* yang merujuk pada kata benda *mu’annaṣ ḥaqīqiyy* atau *majāziyy*. 3). Subyek berupa kata ganti yang merujuk pada bentuk jamak *mu’annaṣ sālim* atau jamak *taksīr* untuk *mu’annaṣ* atau *muḥakkak* tidak berakal. Hanya saja dalam konteks ini bentuk kata kerja harus *mu’annaṣ* tetapi boleh *mufrad* dan boleh jamak.
- c. Kata kerja boleh dalam bentuk *muḥakkak* juga boleh *mu’annaṣ* apabila 1). Subyek atau *fā’il* berupa kata benda *mu’annaṣ majāziyy*. 2). Subyek atau *fā’il* berupa kata benda *mu’annaṣ ḥaqīqiyy* yang dipisah dengan pemisah selain “*illā*”. 3). Subyek berupa kata ganti *munfaṣil mu’annaṣ*. 4). Subyek atau *fā’il* berupa kata benda *mu’annaṣ* dengan kata kerja tertentu untuk memuji dan mencela, seperti kata “*نعم*”, “*بئس*”, dan “*ساء*”. 5). Subyek atau *fā’il* berupa kata yang merujuk pada laki-laki, tetapi dijamakkan dengan jamak *mu’annaṣ sālim*. 6). Subyek atau *fā’il* berupa *taksīr* yang merujuk pada laki-laki atau perempuan. 7). Subyek atau *fā’il* berupa kata ganti yang merujuk pada jamak *taksīr muḥakkak* yang berakal. 8). Subyek atau *fā’il* berupa kata yang disejajarkan dengan jamak *muḥakkak sālim* atau dijamakkan seperti jamak *mu’annaṣ sālim*. 9). Subyek atau *fā’il* berupa *ism jamak*, atau *ism jins jamak*. 10). Subyek atau *fā’il* yang *muḥakkak* di-*idāfah*-kan pada kata yang *mu’annaṣ* dengan syarat andai *fā’il* yang *muḥakkak* itu bila dibuang tidak mempengaruhi makna.

2. Aturan Ketidaksesuaian

Ketidaksesuaian di sini terjadi pada kata yang menunjukkan angka asli mulai dari 3-10, atau angka satuan untuk angka asli tersebut pada bilangan puluhan.

Yang dimaksud dengan ketidaksesuaian di sini adalah bahwa apabila bilangan satuan mulai dari 3-10 tersebut dinyatakan dengan kata benda yang bergender tertentu, misalnya *mu'annaṣ*, maka bilangan harus sebaliknya, yaitu *muḏakkar*. Demikian pula sebaliknya.

Mengapa terjadi ketidaksesuai dalam masalah, sedangkan dalam masalah lain seperti *na't* dan *ḥāl*, harus ada kesesuaian gender? Dalam hal ini al-Anbāry⁷² memberikan empat kemungkinan jawaban:

- a. Bilangan pada dasarnya *mu'annaṣ*, dan *mu'annaṣ* pada dasarnya ditandai dengan “*ḥā' / marbūṭah*”. *muḏakkar* adalah asal, dan yang asal mengambil “*ḥā' / marbūṭah*”, maka yang *mu'annaṣ* tidak perlu diberi “*ḥā' / marbūṭah*”.
- b. *Muḏakkar* lebih ringan daripada *mu'annaṣ*. Oleh karena *muḏakkar* lebih ringan daripada *mu'annaṣ*, maka yang ringan (*muḏakkar*) dapat memikul tambahan, sedangkan karena *mu'annaṣ* lebih berat, maka ia tidak dapat memikul tambahan.
- c. “*ḥā' / marbūṭah*” ditambahkan untuk tujuan memberikan penekanan seperti yang terdapat dalam kata “*علامة*” dan “*نسابة*”, misalnya, dan *muḏakkar* lebih utama daripada *mu'annaṣ*, maka yang *muḏakkar* lebih utama untuk mendapatkan tambahan.
- d. Salah satu kebiasaan bangsa Arab adalah bahwa mereka sering menjamakkan kosa kata yang ber-*wazn* “*فعال*” (*fu'āl*) untuk *muḏakkar* dengan menambahkan “*ḥā' / marbūṭah*”, seperti pada kata “*غراب*” menjadi

⁷²*Asrār al-'Arabiyyah*, ditahqiq oleh Muhammad Bahjat al-Baytar (Damaskus: Majma' al-'Ilmiy al-'Arabiyy), 218-9.

“أغربة”, tetapi untuk *wazn* yang sama dalam kasus gender *mu’annaṣ*, mereka tidak menambahkan “*hā’/marbūṭah*”, seperti pada kata “عقاب” menjadi “أعقب”. Dari sini mereka memperlakukan bilangan sebagai jamak. Karenanya, mereka menambahkan “*hā’/marbūṭah*” pada kata benda *muṣakkar*, dan tidak menambakkannya pada kata benda *mu’annaṣ*.





BAB IV

SEKSISME BAHASA ARAB: BIAS GENDER DALAM KAMUS ARAB

Kata “*sexism*” dimaknai sebagai sikap ketidaksenangan atau diskriminasi yang didasarkan pada jenis kelamin atau gender. Istilah ini bisa berlaku pada jenis gender apa saja, tetapi secara khusus lebih ditujukan kepada perempuan. Ia terkait dengan stereotip atau peran gender, termasuk di dalamnya keyakinan bahwa jenis kelamin tertentu secara intrinsik lebih superior daripada yang lainnya. Bentuk ekstrim dari konsep ini mengarah pada pelecehan seksual, pemerkosaan, atau bentuk-bentuk lain dari kekerasan seksual.¹

Setelah mengutip pendapat Vetterling-Braggin dalam bukunya “*Sexist Language*”, yang mendefinisikan *sexisme* sebagai praktik-praktik di mana seseorang lebih mengedepankan gender pada saat sikap itu tidak semestinya dilakukan, Sara Mills mengatakan bahwa sikap lebih mengedepankan gender tertentu memiliki kaitan erat dengan kekuatan-kekuatan sosial yang lebih besar, ketimpangan-ketimpangan kekuasaan yang sudah terlembagakan secara lebih luas, yang pada akhirnya melahirkan perebutan tentang siapa yang memiliki hak atas posisi dan sumber daya tertentu. Oleh karena itu munculnya praktik-praktik tersebut tidak dapat dilepaskan dari prasangka-prasangka yang terbentuk dalam masyarakat terkait dengan penilaian kurang, khususnya terhadap perempuan apabila dibandingkan dengan gender laki-laki.²

¹<https://en.wikipedia.org/wiki/Sexism>. Dikutip pada tanggal 3 Maret 2017, jam 08.30

² Sara Mills, *Language and Sexism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1-2

Prasangka-prasangka ini muncul dari apa yang disebut dalam kajian tentang wanita (*Women Studies*) sebagai *gender stereotypes*, yaitu seperangkat keyakinan yang terstruktur mengenai atribut-atribut tertentu yang dilekatkan kepada perempuan dan laki-laki. Keyakinan ini dipegangi oleh individu-individu dan menjadi pola bersama dalam masyarakat dalam berpikir tentang perempuan dan laki-laki yang terefleksikan dalam praktek-praktek budaya.

Secara umum wujud dari keyakinan tersebut berupa pandangan yang menempatkan laki-laki dan perempuan secara bipolar, dalam kondisi oposisi satu sama lain, meskipun sebenarnya secara personal dan perilaku keduanya, laki-laki dan perempuan, bukanlah merupakan jenis kelamin yang beroposisi. Laki-laki dan perempuan dipahami dalam hal ini sebagai memiliki kualitas personal yang berlawanan.³

Paludi⁴ membagi level-level *sexism* menjadi empat, yaitu level individual, sosial/struktural, institusional dan budaya. Level individual mencakup asumsi-asumsi mengenai tipe-tipe pekerjaan, gaya hidup dan kemampuan yang dianggap sesuai untuk perempuan dan wanita. Atau dengan kata lain, ini merupakan ciri-ciri kepribadian yang dianggap melekat dengan perempuan dan laki-laki dalam stereotip tradisional.

Level sosial/struktural mencakup interaksi antara masyarakat pada dua orang atau dalam kelompok. Level ini berkaitan dengan status dan kekuasaan. Sebagai contoh dari level ini di antaranya laki-laki diberi porsi lebih dari perempuan. Orang tua memperlakukan anak laki-laki dan perempuan secara berbeda. Level institusional mengacu pada rekayasa atau sikap toleran lembaga dalam mengeluarkan kebijakan yang membatasi kesempatan bagi satu jenis kelamin tertentu. Level budaya mengacu pada status dan kekuasaan

³ Richard D. Ashmore, dan Frances K. Del Boca dalam *Women's Studies Encyclopedia*, ed. Helen Tierney, (Connecticut: Greenwood Press, 1999) entri Gender Stereotypes, 564.

⁴ *Ibid*, 1292-5

sosial perempuan yang lebih rendah. Sebagai contoh, meskipun perempuan berjumlah lebih banyak dari laki-laki, tetapi kata yang dipakai untuk mengacu ras manusia, dalam bahasa-bahasa *sexism* memakai kosa kata yang bergender laki-laki.

Dari empat level di atas posisi *sexism* bahasa masuk dalam level budaya. Bahasa disebut seksis mengacu pada sejumlah besar elemen yang bermacam-macam dari bahasa tersebut, mulai dari pemakaian kata ganti generik yang mengacu pada laki-laki dan perempuan, penambahan elemen tertentu untuk menandai gender tertentu, sampai penggunaan bahasa dengan nuansa seksisme sebagaimana yang telah dijelaskan maksudnya di bagian atas.⁵

Wilayah-wilayah linguistik yang menurut para penganut feminist ditemukan gejala-gejala *sexism* bahasa di antaranya adalah tatabahasa, kosa kata (kamus),⁶ pernyataan-pernyataan (wacana, peribahasa, kata-kata bijak, dll). Sebagai contoh bentuk tunggal laki-laki yang dipakai untuk baik laki-laki dan perempuan dalam bahasa Arab, seperti kata “*qif*” (stop). Secara linguistik bentuk itu untuk laki-laki, tetapi dalam kenyataan berlaku juga untuk perempuan. Dalam kenyataan bahasa Arab masih belum ditemukan cara untuk menangani persoalan ini dengan menuliskannya “*qif/qifi*”, umpamanya, sebagaimana dalam tradisi Inggris modern dengan pemakaian *he/she*. Kasus-kasus seperti di atas masih banyak ditemukan dalam bahasa Arab.

Dalam kasus kosa kata contoh yang dapat diberikan di sini, umpamanya, pembentuk kata baru yang dibentuk dari dua kata benda dengan gender yang berbeda, seperti kata “*ab*” dan “*umm*” yang menjadi “*abawāni/abawayni*”, kata “*qamar*” dan “*syams*” menjadi “*qamarāni/qamarayni*”, dan lain-lain. Pembentukan bentuk, *tasniyah*, dalam konteks ini didasarkan

⁵ Lihat Sarah Mills, *Language and Sexism*, 10.

⁶ Crystal, David, 2003, *The Cambridge Encyclopedia of Language* (Cambridge University Press: Cambridge), 46

pada kosa kata yang berjenis kelamin laki-laki, bukan perempuan. Maksudnya bentuk *tasniyah*, dibuat dari kosa kata tunggal yang berjenis kelamin laki-laki, bukan dari perempuan.

A. Faedah *Taglīb* dalam Pembentukan *Tasniyah*

1. Konsep *Taglīb* dalam Bahasa Arab

Konsep *taglīb* muncul untuk menyederhanakan atau menyingkat ungkapan ketika ungkapan tersebut terdiri dari dua atau lebih kata. Konsep ini dalam bahasa Arab didefinisikan dengan “memenangkan sesuatu daripada sesuatu yang lainnya dalam berbagai aspek bahasa, fonetik, morfem, sintaksis ataupun semantik, dengan alasan tertentu ketika sesuatu dengan yang lainnya tersebut berkumpul, berbarengan atau bermiripan”⁷

Alasan yang dipakai untuk mengedepankan sesuatu daripada yang lain adalah sifat kuat dari sesuatu tersebut daripada kekuatan yang dimiliki oleh yang lainnya. Apabila ada dua atau lebih kata bertemu, di antaranya ada yang berakal dan lainnya ada yang tidak berakal, dan kata-kata tersebut harus diringkas menjadi satu kata, maka yang berakal yang dipakai atau dijadikan model karena yang berakal dianggap lebih utama, lebih kuat secara nalar.

Gejala-gejala linguistik dalam bahasa Arab yang memunculkan *taglīb* dapat dikelompokkan dalam beberapa level, sebagaimana disebutkan di atas, fonetik, morfem, sintaksis dan semantik. Untuk meringkas penjelasan berikut dijelaskan sekedarnya.

- a. Fonetik. Gejala *taglīb* pada tataran ini dapat dilihat pada beberapa fenomena fonetis dan proses morfologis. Proses fonetis dan morfologis ini dalam masalah *taglīb* memunculkan proses *idgām* dan *ibdāl*. *Idgām* adalah menyambung huruf mati dengan huruf yang sama tanpa dipisahkan antara keduanya dengan

⁷ Kāzim Awdah Khasyan al-Badiri, *Zāhirah al-Taglīb fī al-‘Arabiyyah* (Tesis: Universitas Kūfah, 2003), 8-9

harakat atau berhenti sehingga lidah melafazkannya secara bersama-sama. Sedangkan *ibdāl* adalah menempatkan suatu huruf untuk menggantikan huruf yang lain dengan tujuan bukan untuk di-*idgām*-kan dan karena ada hubungan antara dua huruf tersebut. Gejala *idgām* yang masuk dalam *taglīb* terjadi pada kasus di mana ada dua huruf yang berdekatan *makhraj*-nya, bukan yang sama hurufnya. Salah satu contohnya adalah ungkapan “مَحْتَمٌ” yang asalnya “مَعْتَمٌ”, ungkapan “مَحَاوِلَاءٌ” dari “مَع هَؤُلَاءِ”, dan kata “سَتٌ” yang asalnya “سَدَسٌ”. Contoh kasus *ibdāl* seperti penggantian huruf tā’ pada bentuk kata yang mengikuti wazn افْتَعَلَ dengan seluruh turunannya. Huruf tersebut bisa diganti dengan huruf lain berdasarkan jenis huruf yang mendahuluinya. Apabila huruf yang mendahului berupa huruf zā’, maka huruf tā’ berubah menjadi dāl, seperti kata اَزْدَهْرٌ yang asalnya adalah اَزْتَهْرٌ. apabila huruf yang mendahului berupa šhād, misalnya, maka huruf tā’ berubah menjadi tā’, seperti kata اِصْطَفَى yang asalnya adalah اِصْتَفَى. Namun dalam beberapa huruf yang mendahuluinya, seringkali proses *ibdāl* ini kemudian diikuti dengan proses *idgām* karena kesamaan atau kedekatan bunyi huruf pengganti dengan huruf yang mendahuluinya, seperti kata اِثْقَلٌ، اِدْعَى yang masing-masing berasal dari اِثْقَلٌ، اِدْعَى.

- b. Morfologi. Bentuk *taglīb* morfologis berwujud satu bentuk kata lebih diutamakan daripada bentuk yang lainnya meskipun keduanya sebenarnya berhak untuk disebutkan. Salah satu contoh dalam al-Qur’an adalah surat Taha ayat 49 yang berbunyi: فَمِنْ رِبْكَمَا يَا مُوسَى . Ayat ini hanya menyebutkan nama Musa saja,

padahal yang dimaksudkan dua orang berdasarkan kata ganti “*kumā*”. Nama lain yang tidak disebutkan adalah *ويا هارون*. Contoh lain dalam Alqur’an adalah surat yang sama ayat 117 yang berbunyi: *فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى*. Kata kerja *فتشقى* berupa kata kerja bentuk tunggal, padahal kalau dilihat hubungannya dengan ungkapan sebelumnya semestinya kata kerja tersebut berbentuk taṣniyah, yaitu *فتشقيان*.⁸

2. *Taglīb Taṣniyah* dalam Bahasa Arab

Bentuk *taṣniyah* (*dual*) merupakan bentuk khas bahasa Arab. Bentuk ini hampir tidak dapat ditemukan dalam bahasa-bahasa dunia lainnya. Makna dua dalam bahasa ini dibentuk dengan cara menambahkan dua huruf, yaitu *alif* atau *yā`* + *nūn*, dan huruf sebelum *alif* atau *yā`* dibaca *fathah*, pada bentuk tunggalnya. Dalam kasus ketika bentuk kata ini dikaitkan dengan kata benda setelahnya atau di-*iḍāfah*-kan, huruf *nūn* dilesapkan.

Secara morfologis pembentukan pola *taṣniyah* merupakan penggabungan dua kata tunggal yang dilebur menjadi satu melalui penambahan dua huruf di atas pada bagian kata tersebut. Kata “*كتابان*” atau “*كتابين*” merupakan pembentukan dari “*كتاب*” + “*كتاب*”. Artinya, pembentukan pola *taṣniyah* diperoleh dari bentuk tunggalnya ditambah dengan tambahan dua huruf, yang pertama *alif* atau *yā`* mati, dan huruf kedua *nūn* yang dibaca *kasrah*.

Namun demikian, dalam bahasa Arab terdapat banyak pola *taṣniyah* yang dibentuk dari dua kata yang berbeda. Secara formal suatu kata berbentuk *taṣniyah*, tetapi ia bukan merupakan bentuk *taṣniyah* dalam arti yang sebenarnya—dalam pengertian yang dijelaskan di atas. Meskipun

⁸ Kāzīm ‘Awdah, *Zāhirah al-Taglīb fī al-‘Arabīyah*, 33-34

demikian, bentuk ini diikutsertakan ke dalam bentuk *tašniyah*. Dalam istilah Nahwu disebut dengan *mulḥāq bi al-tašniyah*. Bentuk ini termasuk dalam kategori *simā'iy*. Artinya, kita tidak dapat menciptakannya.⁹

Ada dua mekanisme yang ditempuh dalam pembentukan pola *tašniyah* ini. Pertama, pola *tašniyah* diambilkan dari salah satu dari dua kosa kata kemudian dibentuk pola *tašniyah*. Bentuk yang pertama ini yang menjadi fokus utama bagian ini. Hal itu karena pembentukan pola ini diambil dari salah satu kata untuk merepresentasi dua kata. Oleh karena yang diambil satu dari dua kata yang ada, maka dalam istilah Nahwu ini masuk dalam *bāb al-taglīb*.¹⁰ Kedua, pola *tašniyah* dibentuk dengan memunculkan kata baru yang dibentuk *tašniyah* dari dua kata yang sama sekali tidak dimunculkan dalam bentuk *tašniyah* tersebut.

- a. Bentuk *Tašniyah* diambil dari salah satu kata dari dua kata pembentuknya.

NO	KATA <i>TAŠNIYAH</i>	ASAL KATA		KETERANGAN
		PERTAMA	KEDUA	
1.	أبوان	أب	أم	Kata berjenis <i>muzakkar</i> yang dipakai
2.	والدان	والد	والدة	
3.	قمران	شمس	قمر	
4.	أذانان	أذان	إقامة	sama-sama <i>muzakkar</i>
5.	مشرقان	مشرق	مغرب	
6.	عشاءان	مغرب	عشاء	
7.	البصرتان	البصرة	الكوفة	sama-sama <i>muannas</i>
8.	رجلان ¹¹	رجل	امرأته	Kata berjenis <i>muzakkar</i> yang dipakai

⁹ Al-Gulāyayni, *Jāmi' al-Durūs*, 9

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, Vol. 4, 83

- b. Bentuk *Tasniyah* dengan memunculkan kosa baru, tidak diambil dari satu kata pembentuknya.

NO	KATA <i>TASNIYAH</i>	ASAL KATA		KETERANGAN
		PERTAMA	KEDUA	
1.	عصران	الغداة	العشي	Kosa kata baru berjenis <i>muzakkar</i>
2.	حجران	الذهب	الفضة	
3.	أسودان	الحية	العقرب	
4.		الليل	الحرّة	
5.	مُجَلَّتَان	قَدْر	رحى	Kosa kata baru berjenis <i>mu'annas</i> , tetapi dua kosa asalnya dapat diperlakukan sebagai <i>mu'annas</i>
6.	متمنعتان	بكرة	عناق	Kosa kata baru berjenis <i>mu'annas</i>
7.	طرفان	أب	أم	Kosa kata baru berjenis <i>muzakkar</i> dari dua kosa kata asal yang berjenis <i>muzakkar</i> dan <i>mu'annas</i>
8.	أزهران	شمس	قمر	

Terlihat jelas bahwa proses pembentukan *taglib* lebih mengedepankan jenis *muzakkar* daripada *mu'annas*. Ada semacam kaidah terkait dengan masalah ini, yaitu apabila perempuan dan laki-laki berkumpul, maka yang ditampilkan adalah yang laki-laki. Masyarakat Arab memenangkan *mu'annas* daripada *muzakkar* dalam masalah ini hanya dalam dua kata, yaitu kata “ضَبْعَان” yang mengacu pada kata “ضَبْع” yang menunjuk makna *mu'annas* dan kata “ضَبْع” yang menunjuk makna *muzakkar*. Yang kedua adalah gabungan angka dan kata bendanya yang berupa kata benda

muzakkar dan *mu'annaṣ* yang tidak berakal, baik dipisah dengan “بين” ataupun tidak antara keduanya, angka dan kata bendanya. Contoh, اشتریت عشرة بين جمل وناقاة , اكتبته لثلاث بين يوم و ليلة , contoh lain yang tidak dipisah dengan “بين” seperti , يترصن ,¹² . بأففسهن أربعة أشهر وعشرا

Berdasarkan contoh-contoh ini apabila prinsip dasar penyusunan ‘*adad* dan *ma'dūd* dipakai seharusnya bukan “عشرا” dan “ثلاث” tetapi “عشرة” dan “ثلاثة” karena kata “جمل” dan “يوم” merupakan kata berjenis kelamin maskulin sehingga *adad*-nya semestinya femina.

Mengapa dalam kasus *taglīb* ini jenis kelamin *muzakkar* lebih dikedepankan? Ada dugaan yang menyebabkan terjadinya hal itu adalah karena ada anggapa yang *muzakkar* lebih utama dan lebih tinggi daripada *mu'annaṣ*. Ada sejumlah alasan yang bisa diketengahkan di sini mengenai alasan yang *muzakkar* dianggap lebih dari yang *mu'annaṣ*. Di antaranya adalah, pertama, bahwa para sarjana bahasa Arab dari zaman lampau hingga kini masih beranggapan bahwa penentuan kosa kata sebagai *muzakkar* sebagai yang asal, dan yang *mu'annaṣ* sebagai cabang. Yang asal lebih tinggi dan mulia daripada yang cabang. Alasan kedua, sejumlah kosa kata yang dipakai secara verbal *muzakkar*, tetapi secara semantik *mu'annaṣ*, ke-*mu'annaṣ*-an kosa tersebut benar-benar dilupakan dalam beberapa dialek modern. Kenyataan ini memberikan indikasi kalau yang *muzakkar* pada dasarnya mengalahkan yang *mu'annaṣ*. Alasan ketiga, bentuk jamak tidak berakal diperlakukan dalam bahasa Arab sebagai *mu'annaṣ* ketika memberi kata keterangan terhadapnya. Ini menunjukkan kalau yang *muzakkar* lebih tinggi dan mulia daripada yang *mu'annaṣ*, karena yang *muzakkar* hanya untuk yang berakal

¹² Al-Ṣabān, *Hāsiyah Muḥammad Ali al Ṣabbān alā Syarḥ Ali bin Muḥammad al Asymūniy*, Vol. I, juz 2 (Beirut: Dār al Fikr) 85.

saja. Yang keempat, semua kata benda yang bersifat tidak jelas, *mubham*, dianggap sebagai *mu`annas*. Yang kelima, kata yang menunjuk kepada Tuhan Yang Maha Kuasa dalam bahasa Arab *muzakkar*. Dan masih ada beberapa alasan lain yang tidak perlu dijelaskan di sini.¹³

B. Beberapa Leksikon untuk Perempuan

1. *Zakar* dan “*Unṣā*”¹⁴

Dua kata ini mengacu pada dua jenis manusia berdasarkan aspek biologisnya. Yang pertama menunjuk pada manusia dengan alat kelamin laki-laki, dan yang kedua menunjuk pada manusia dengan alat kelamin perempuan.

Dua kata ini dalam bahasa Arab sama-sama memiliki beberapa kata yang menjadi turunannya, *musytaqqāt*. Mencermati kata-kata turunan dari dua kata tersebut, apabila keduanya diletakkan secara sejajar, akan terlihat adanya ketimpangan.

a. Aspek Vertikal dan Horisontal

Ada tiga kata turunan dari kata akar kata “*zakar*” yang menunjuk pengertian relasi secara vertikal, sedangkan pada akar kata “*unṣā*” ada satu kata yang mengacu pada relasi secara horisontal. Kata “*zakar*” mengandung makna berdoa kepada Allah, salat, membaca al-Qur’an, bertasbih, bersyukur dan menjalankan ketaatan serta kitab suci yang menjelaskan segala sesuatu.¹⁵ Makna lain dari kata ini menyangkut kemulyaan, nama baik atau terkenal¹⁶ dan hujan deras.¹⁷

¹³ Lebih lanjut silahkan baca ‘Abd al-Fattāh al-ḥamūz, *Zāhirah al-Taglīb fi al-‘Arabiyyah, Zāhirah lugawiyah ijtimā’iyah* (al-Kirk: Jami;ah Mu`tah, 1993), 30-32

¹⁴ Lihat makna-makna dua kosa kata ini dalam Ibn Manzur, *Lisān al-‘Arab*, Vol. III, 512-515 untuk kata *zakar*, dan Vol. I, 238-240 untuk kata *unṣā*.

¹⁵ *Ibid.*, 514

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 513

Kata “*zikarah*” menunjuk pada pengertian anak cucu laki-laki.¹⁸ Selanjutnya, kata “*muzakkar*” bermakna yang agung dan patut diingat.

Kata yang dapat disejajarkan dengan kata “*zīkr*” di atas dari kata yang berakar “*’unsā*” adalah “*’anīshah*” yang bermakna tanah atau bumi yang lunak, lembek, lantaran banyak ilalang.¹⁹

Ada perbedaan kandungan makna dari dua akar kata di atas. Laki-laki lebih kuasa untuk berkomunikasi dengan Allah, dengan alam dan dengan orang lain. Relasi antara hujan (representasi dari laki-laki) dengan bumi (representasi dari perempuan) memperlihatkan citra perempuan yang tidak mampu melahirkan anak tanpa adanya laki-laki di satu sisi, dan di sisi lain perempuan diposisikan dalam posisi pasrah, yaitu posisi menerima.²⁰

Representasi ini persisi sama dengan puisi Umayyah bin Abi al-Ṣalt:

والأرض نوحها الإله طروقة للماء حتى كل زند مسفد

Dan bumi telah ditundukkan Allah sebagai tumpangan
Bagi air, bahkan semua mata batang korek api dinikahkan

b. Aspek Gerak dan Diam

Ditinjau dari aspek ini kosa kata yang berakar dari kata “*zakar*” mengindikasikan makna aktif dan bergerak, sedangkan kata yang berasal dari akar kata “*’unsā*”

¹⁸ *ibid*

¹⁹ *Ibid.*, Vol. I, 239

²⁰ Tāhir Labīb, *Sūsiyūjiyā al-Gazl al-‘Arabiy*, Terj. Muṣṭafā al-Maṣnawī (al-Dār al-Baydā’: Dār al-Ṭalī’ah, 1987) 16-17. Tentang perumpamaan laki-laki sebagai air atau hujan sedangkan perempuan sebagai bumi, ketika bumi terkena hujan atau terkena air, lalu ia memunculkan tumbuhan, lihat al-Anbary, *al-Muzakkar wa al-Mu’annaṣ*, vol. I, 212-3

mengacu pada makna pasip dan diam. Kata yang pertama menunjukkan pada makna berani, mengulang-ulang, mengingat, memukul seseorang pada alat kelaminnya, dan mencarikan jodoh untuk anak laki-lakinya. Sebaliknya kata yang berakar dari kata “*'unṣā*” mengacu pada makna benda-benda yang tidak bernyawa, seperti batu, kayu, pohon dan semacamnya.²¹

Dinamika laki-laki diekspresikan melalui sifat berani dan memiliki kecenderungan bergerak, sedangkan perempuan yang direpresentasikan melalui batu adalah benda mati yang tidak bergerak. Dalam mitologi Arab disebutkan bahwa ada seorang yang pergi haji dari Makkah ke Arafah. Di tengah perjalanan ia bertemu dengan batu yang bernama “*niswah*”. Dalam kisah lain disebutkan bahwa pada zaman Jahiliyah ada seorang perempuan yang melahirkan dari hasil perzinahan. Menjelang melahirkan ia mendatangi tempat ia melakukan perzinahan itu. Dia melahirkan kandungannya didampingi dua orang perempuan yang satu di depannya dan satunya di belakangnya. Ketiga perempuan itu kemudian berubah menjadi batu. Kisah ketiga terkait dengan dua perempuan di atas menurut riwayat Ibn al-Mujawir, bahwa keduanya menjadi batu di daerah “*Naqīl*” di wilayah sebelah barat Jazirah Arab. Hingga kini kedua alat kelamin kedua wanita itu dapat dilihat pada batu tersebut. Ibn al-Mujawir menambahkan bahwa keduanya senantiasa mengeluarkan air secara teratur hingga sekarang.²²

c. Aspek Kuat dan Lembek

Kata “*zakīr*” berarti baja, besi keras bermata baja atau besi yang tajam. Sedangkan kata “*zukah*” berarti kuat dan keras. Sementara kata “*'anīs*” meskipun menunjuk

²¹ *Ibid.*, VI. I, 238

²² *Ibid.*, 17-8.

pada arti besi, tetapi ia besi yang lunak. Ini seakan-akan sekalipun ia bisa menjadi keras, namun watak dasarnya tidak mengijinkannya untuk keras sebab ia tetap besi yang lunak atau pedang yang tidak tajam, tidak mampu menebas obyek.

d. Aspek Kepemilikan Alat Kelamin

Kata *zakar* mengacu pada alat kelamin laki-laki, bagian ujung bajak kayu. Kata ini juga bisa mengacu pada pohon paling subur (tanaman yang diserbukkan), dan jantan. Dari kata '*unsā*' tidak ada turunan kata yang menunjuk pada alat kelamin perempuan. Kosa kata turunan dari kata tersebut muncul dalam bentuk "*unsayayni*" yang merupakan bentuk *tasniyyah* dengan makna dua buah pelir.

Ada perbedaan yang mencolok antara kedua kata, *zakar* dan '*unsā*' dalam masalah ini. Apabila kata "*zakar*" mengacu pada jenis kelamin laki-laki, sekaligus juga mengacu pada alat kelaminnya, maka tidak demikian halnya dengan kata "*unsā*". Tidak ada kosa kata dari akar kata tersebut yang mengacu pada alat kelamin perempuan. Kata ini hanya mengacu pada sisi kewanitaan perempuan tanpa menunjuk pada alat kelaminnya. Bahkan, bentuk *tasniyah*-nya justru menunjuk pada dua buah pelir yang merupakan bagian tak terpisahkan dari organ kelaki-lakian.

Tidak adanya kosa kata dari akar kata "*unsā*" yang menunjuk pada alat kelamin perempuan, sementara akar kata "*zakar*" salah satunya mengacu pada alat kelamin laki-laki, dapat dibandingkan dengan kosa kata *rajul* yang dapat dijamakkan menjadi *rijāl*, sementara kata yang mengacu pada perempuan tunggal berupa '*imra'ah*', sementara bentuk jamaknya tidak dibentuk dari *mufrad*-nya, tetapi diambilkan dari kosa lain yang merupakan bentuk jamak, yaitu *nisā'*.

Berangkat dari nuansa semantik yang muncul dari kosa-kata-kosa kata di atas dapat dikatakan laki-laki secara kebahasaan sangat sempurna secara biologis maupun sosial. Apabila kata *zakar*, sebagaimana dijelaskan di atas, mengacu pada jenis kelamin laki-laki secara biologis sekaligus juga mengacu pada kelaki-lakiannya, maka kata *rajul* yang mengacu pada jenis kelamin laki-laki berdasarkan kondisi sosial budaya, bukan berdasarkan jenis kelamin biologis, dapat dibentuk jamak menjadi *rijāl*.

Apa yang terjadi pada kata *zakar* tidak terjadi pada kata *'unsā*, baik secara biologis maupun sosial-budaya. Kata *'unsā* hanya mengacu pada jenis kelamin perempuan berdasarkan biologisnya, tetapi tidak ada kosa kata dari akar kata itu yang mengacu pada alat kelaminnya, semnetara secara sosial-budaya kosa kata *'imra'ah* tidak bisa dibentuk jamak, sebagaimana kata *rajul* yang bisa dibentuk jamak menjadi *rijāl*. Alih-alih kata *'imra'ah* dibentuk jamak, kata itu sendiri merupakan bentukan dari *mar'* yang cenderung dimaknai sebagai *muzakkar*, *rajul*.²³

Oleh karena laki-laki sempurna, maka kosa kata yang terkait dengan laki-laki, yang berakar dari *zakar* dan *rajul*, bisa dipakai sebagai kata sifat untuk perempuan dan menunjuk pada makna wanita yang kuat, tegas, sempurna sebagaimana laki-laki. Dengan kata lain, perempuan tersebut memiliki kualitas sempurna sebagaimana kualitas laki-laki, dan berasal dari ini ada perempuan yang memiliki kualitas, biasanya kecerdasan, sebagaimana laki-laki, dia berhak dijuluki sebagai "*rajulah*" (dari kata *rajul* + *tā' marbūṭah*). Bandingkan kesimpulan ini dengan apa yang dikatakan oleh Ibn Arabiy pada pasal berikutnya.

²³ *Ibid.*, Vol. VIII, 240

2. Kata *Rajul* vs *Imra'ah*

Disebutkan bahwa kata “*rajul*” merupakan lawan kata “*mar`atun*”,²⁴ tetapi di bagian lain disebutkan bahwa kata yang terakhir ini, “*mar`atun*”, merupakan bentuk *mu`annaṣ* dari “*mar`un*”²⁵ yang dimaknai dengan “*al insān*” (manusia). Selanjutnya, di bagian lain lagi pengarang *Lisān al-‘Arab* mengartikan kata yang sama dengan “*al-rajul*” dengan merujuk pada Ibn al-Asir²⁶ dan ketika mengutip pendapat al-Jawhari.²⁷ Ini berarti bahwa kata “*mar`atun*” bisa menjadi lawan kata *rajul* dan *mar`un/umru’un* sekaligus.

Kata yang mengacu kepada laki-laki ada dua, yaitu *mar`un/umru’un* dan *rajul*. Sedangkan kata yang mengacu kepada perempuan hanya satu yaitu *mar`ah/imra’ah*. Laki-laki dapat dua, sedangkan perempuan mendapatkan satu.

Selanjutnya, kata *mar`ah/imra’ah* merupakan bentukan dari kata *mar`un/umru’un*. *Mu`annaṣ* berasal dari *muzakkar*. Kata yang merujuk kepada perempuan juga bisa dibentuk kata “*rajul*”, dengan menambahkan *tā’ marbūṭah* sehingga menjadi “*rajulah*”²⁸ Lagi-lagi perempuan lahir dari laki-laki.

Dalam pemakaiannya, kata *rajul* dapat dipakai untuk menjadi kata sifat bagi perempuan, seperti “*امرأة رجلة*” artinya *mutarajjilatun*, perempuan yang memiliki kesamaan dengan laki-laki dalam masalah kecerdasan dan pengetahun. Oleh karena itulah Aisyah disebut sebagai “*rajulah al-ra’yi*”. Perempuan diperkenankan memiliki kesamaan dalam masalah kecerdasan dengan laki-laki,

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid*, Vol. VIII, 240. Lihat juga al-Khalīl, *Kitāb al-‘Ayn*, Vol. VIII, 299

²⁶ *Ibid*, 240

²⁷ *Ibid*, 241. Lihat al-Rāziy, 1986, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* (Beirut:Maktabah Lubnan) 259

²⁸ *Ibid*. Vol. IV, 83-84

tetapi dilarang karena dilaknat apabila perempuan menyerupai laki-laki dalam bertingkah dan bergaya.

Akar kata *rajul* bisa dipakai untuk menjelaskan perempuan, sedangkan akar kata dari perempuan, *mar'ah/imra'ah*, tidak bisa dipakai untuk menerangkan perempuan. Bahkan, untuk menjelaskan laki-laki yang bertingkah seperti tingkah perempuan diambil kata lain, yaitu "*khunṣā*"²⁹ yang berarti tidak laki-laki dan tidak perempuan dalam arti yang sebenarnya.

Di sini ada perbedaan pemakaian kata *rajul* dan *imra'ah* dalam pemakaiannya sebagai atributif. Karena kata *rajul* bisa dipakai untuk menjelaskan perempuan yang memiliki kemiripan tingkah laki dan kualitas sebagaimana laki-laki, sedangkan kata *imra'ah* tidak bisa dipakai untuk tujuan yang sama, maka dapat dikatakan bahwa perempuan bisa meningkatkan dirinya menjadi seperti laki-laki dalam hal kecerdasan dan pengetahuan, tetapi tidak demikian dengan laki-laki yang meniru perempuan. Laki-laki tidak akan pernah memiliki kualitas keperempuanan, karena itu menurunkan derajatnya sebagai laki-laki. Paling banter bagi laki-laki adalah bahwa ia hanya bisa berada di tengah-tengah, tidak laki-laki dan tidak perempuan. Perempuan berkualitas seperti laki-laki berarti naik derajat, tetapi laki-laki tidak bisa menjadi berkualitas seperti perempuan karena itu menurunkan derajat kelaki-lakiannya.³⁰

Sebagaimana kata "*rajul*", kata turunan darinya, yaitu *rajīl* juga bisa dipakai untuk menerangkan kata yang mengacu pada laki-laki ataupun perempuan. Dalam Kamus *Lisān al-'Arab* disebutkan bahwa ungkapan "رجل رجيل" atau "امرأة رجيلة"³¹ maknanya laki-laki atau perempuan yang kuat

²⁹ Vol. III, 229-230

³⁰ Penjelasan lebih lanjut bisa dilihat di bab berikutnya ketika dijelaskan pandangan Ibn Arabiy tentang laki-laki dan perempuan.

berjalan.³¹ Tentunya kuat berjalan di sini tidak sembarang berjalan karena di bagian lain dari kamus tersebut dikatakan bahwa kata turunan dari *rajul*, yaitu *rajlā'*, artinya tanah datar penuh dengan bebatuan yang tidak mudah dilalui kecuali dengan berjalan kaki. Baik kuda ataupun unta tidak bisa berjalan di dataran tanah seperti ini. Hanya pejalan kaki yang dapat melaluinya.

3. Kata-kata Khusus Perempuan vs Kata-kata Khusus Laki-laki

Sebagaimana dipaparkan pada bab sebelumnya, bahwa di antara kosa kata yang mengacu pada perempuan secara khusus tidak perlu diberi tanda karena tanpa tanda sudah dapat dipastikan bahwa kata tersebut merujuk pada perempuan. Kata-kata ini biasanya merujuk pada kondisi yang secara khusus terdapat pada orang perempuan, dan tidak ditemukan pada kaum lelaki, seperti kata “حائض”, “طامث”, “حامل”, dan semacamnya. Kosa kata ini dapat diperbandingkan dengan kosa kata yang jarang diberi tanda muannas, meskipun mungkin dan bisa terjadi, karena mengacu pada pekerjaan laki-laki pada umumnya, dan jarang dimiliki perempuan,³² seperti kosa kata “أمير”, “مؤذن”, “شاهد”, “عالم”, “مُحَامٍ”, dan semacamnya.

Mengapa dua model kata ini disimetriskan? Hal itu karena kedua pola ini sama-sama tidak memerlukan penanda *mu'annas*. Yang pertama tidak diperlukan karena khusus perempuan, sedangkan yang kedua karena kosa kata tersebut lebih banyak mengacu pada laki-laki.

Dari sini terlihat jelas ada ketidaksejajaran antara kosa kata yang hanya dipakai untuk perempuan dan kosa kata yang secara umum ditujukan kepada laki-laki. Yang

³¹ Ibid., 86

³² Al-Anbary, *al-Muzakkar wa al-Mu'annas*, Vol. I (Kairo: Wizarah al-Awqaf, 1981) 141.

pertama mengacu pada aspek biologis yang bersifat alami, sedangkan kosa kata yang kedua bersifat sosial dan budaya. Ini berarti keterlibatan perempuan dalam kehidupan bermasyarakat sangat minim, tidak seperti kehidupan laki-laki.

C. Sifat-sifat Laki-laki dan Perempuan

1. Sifat-sifat Terpuji

Beberapa kosa kata berikut memperlihatkan perbedaan aspek yang dimiliki laki-laki dan perempuan dalam perkara yang dianggap terpuji dan tidak terpuji.

NO.	SIFAT LAKI-LAKI		V S	SIFAT PEREMPUAN	
	Kata	Arti		Kata	Arti
1.	المجود	Laki-laki pemurah		الممكورة	Perempuan yang mempunyai betis sintal dan indah
2.	الحضّم	Orang yang banyak memberi		الرعيوة	Perempuan yang berkulit putih dan halus
3.	الأريحي	Orang yang merasa nyaman dalam memberi		الرداح	Perempuan yang berpantat berat/besar
4.	الماجد	Orang yang mulia		الهيفاء	Perempuan dengan perut yang tidak besar
5.	السميدع	tuan		الرود	Perempuan yang lembut
6.	الأريب	Yang berakal		الطفلة	Perempuan yang lembut
7.	المنجد	Orang yang banyak pengalaman		العيطاء	Perempuan berleher jenjang
8.	اللودعي	Orang yang cerdas, tajam pikirannya		الغيداء	Perempuan yang berjalan dengan lembut
9.	السري	Orang yang berkedudukan tinggi		الخفرة	Perempuan yang menyenangkan
10.	الخرق	Orang yang mulia		الخريدة	Perempuan yang menyenangkan
11.	الهضوم والخضرم	Orang yang banyak berinfak		العروب	Perempuan yang disayang suaminya
12.	الحسيب	Orang yang mulia leluhurnya		الغانية	Perempuan yang ayu/cantik meskipun tanpa

				berhias
13.	الصنديد	Pemimpin agung	الغادة	Perempuan yang lembut
14.	المحجاج	Tuan	البيخذاة	Perempuan bertubuh sempurna
15.	الخالحل	Penuh wibawa	المركولة	Perempuan yang memiliki dua pangkal paha yang besar
16.	المدره	Orang yang menjadi pimpinan dan juru bicara masyarakat	البضة	Perempuan berkulit lembut dan halus
17.	المصقع	Orang yang pandai beretorika	الأملود	Perempuan yang lembut
18.			العطوية	Perempuan dengan leher yang jenjang
19.			الممسودة	Perempuan yang tinggi dan langsing
20.			البرهرة	Perempuan yang lembut
21.			البهنائة	Perempuan yang wangi baunya
22.			الخدلجة	Perempuan yang tangan dan betisnya berisi
23.			النوار	Perempuan yang bisa menjaga dirinya

Secara umum dapat dikatakan bahwa perbandingan kosa kata yang terkait dengan laki-laki dan perempuan dalam masalah sifat-sifat yang terpuji memperlihatkan perbandingan antara kualitas non fisik bagi laki-laki dan fisik bagi perempuan. Perempuan terpuji dari tubuhnya, sedangkan laki-laki terpuji karena status yang muncul karena kualitasnya. Walaupun kata *al-nawar*, perempuan yang bisa menjaga dirinya, dan kosa kata lain yang menunjukkan makna lembut, dianggap sebagai nilai positif dari perempuan, tetapi itu lebih dikaitkan dengan masalah fisiknya. Watak dasar perempuan adalah lembut, sebagaimana bagian-bagian tubuhnya lembut dan lunak.

Perempuan yang menjaga dirinya juga bisa dikaitkan dengan masalah anggota tubuhnya. Pendek kata kualitas perempuan dari daftar kosa kata di atas tidak ada kaitannya dengan kecerdasan dan keterlibatannya dengan kehidupan keseharian dalam masyarakat.

2. Sifat-sifat Tidak Terpuji

NO.	SIFAT LAKI-LAKI		VS	SIFAT PEREMPUAN	
	Kata	Arti		Kata	Arti
2.	اللخز	Pelit	العفصاخ	Perempuan dengan daging yang lembek	
3.	البرم	Jahat, keji	الرصعاء	Perempuan tanpa banyak daging pada pantat dan pahanya	
4.	الزمل والزميل	Laki-laki yang lemah	البحثرة	Perempuan dengan tubuh pendek	
5.	الجباء	Laki-laki penakut	الضهياء	Perempuan yang tidak haid	
6.	الأميل	Laki-laki yang tidak bisa kokoh di atas kuda	الدفنس	Bodoh/tolol	
7.	الرعيد	Laki-laki pengecut	الكرواء	Perempuan dengan betis tipis	
8.	الهلياجة	Bodoh/pandir	اليهصلة	Perempuan dengan tubuh pendek	
9.	المجع	Laki-laki yang sudah mengerti/bodoh	الشريم	Perempuan yang tidak bisa menjaga rahasia (?)	
10.	المأفون	Laki-laki yang lemah akalnya	اللخناء	Perempuan yang tidak enak bau badannya	
11.	اللعمظ	Laki-laki yang rakus	المومس	Perempuan pezina	
12.	الخب	Laki-laki yang jahat dan penipu			
13.	الشرس	Laki-laki yang berperilaku buruk			
14.	الهدان	Laki-laki yang lemah			

15.	النخيف	Laki-laki pengecut		
16.	الكفل	Laki-laki yang tidak duduk kokoh di atas kuda		
17.	الأعزل	Laki-laki yang tidak memiliki senjata		
18.	الغمر	Laki-laki yang tidak berpengalaman		
19.	المائق	Laki-laki bodoh/pandir		
20.	القدم	Laki-laki yang sudah paham		
21.	العبام	Laki-laki yang sangat lemah		
22.	العتريف	Laki-laki yang jahat dan keji.		

Sebagaimana sifat-sifat terpuji di atas, sifat-sifat tidak terpuji dari perempuan juga lebih terkait dengan persoalan tubuh, bukan terkait persoalan intelektual atau kualitas manusia sebagai makhluk sosial.

D. Perempuan dan Binatang

Ada hubungan apa antara perempuan dan binatang? Masalah ini penting untuk dipaparkan dalam penelitian karena dengan mencermati pemakaian kosa kata yang dipakai untuk mendeskripsikan perempuan akan diperoleh gambaran tentang siapa dan bagaimana perempuan dalam benak masyarakat Arab dahulu khususnya.

Beberapa sebutan kiasan yang diberikan kepada perempuan dalam bahasa Arab di antaranya ada yang berkaitan dengan manusia, seperti kata “جارية”, berkaitan dengan benda, seperti “فارورة”, “عتبة”, “سرحة”, “فراش”, “حرث”, “طلة”, dan ada yang berkaitan dengan binatang, seperti “فلوص”, “شاة”, “نعجة”.³³

³³Abd al-Rrahman al-Barquqiy, *Dawlah al-Nisā': Mu'jam Šaqāfiyy, Ijtīmā'iyy, Lugawiyy 'an al-Mar'ah* (Beirut: Dār Abī Hazm, 2004) 43-53

Perempuan disebut dengan “جارية” karena ia menjadi teman berbicara, orang yang diperlakukan dengan baik, tidak boleh dimusuhi sebab ia terikat dengan akad menghormati persaudaraan lewat pernikahan. Sementara itu suaminya merupakan “جارها” dalam pengertian suaminya memberikan perlindungan.

Dari berbagai makna yang ada dari kata “طلة” makna kenikmatan merupakan makna yang paling tepat dilekatkan pada tersebut. Dalam Kamus *Lisān al-‘Arab*³⁴ disebutkan beberapa makna kata tersebut, di antaranya adalah kenikmatan, arak halus dan lezat. Jadi ungkapan “طلة الرجل” artinya kenikmatan laki-laki, yaitu isteri.

Perempuan disebut sebagai “حرث” disebutkan dalam al-Qur’an surat al-Baqarah ayat 223. Dalam lisan al-Arab ungkapan “المرأة حرث الرجل” dimaknai dengan “anaknya berasal dari isterinya seakan-akan laki-laki mengolah tanaman agar dapat bertanam dan memetik.

Kata “فراش الرجل” berarti isteri. Kata “فراش” berasal dari kata فرش—يفرش أو يفرش dengan arti بسطه artinya membentangkan, menggelar. Dikatakan demikian karena perempuan seakan-akan digelar atau dibentangkan untuk kenikmatan laki-laki sebagaimana dalam ungkapan “افترش الرجل المرأة للذة”. Perempuan sebagai “فراش” juga dipagai dalam al-Qur’an surat al-Waqi’ah ayat 34.

Kata “سرحة” dipakai sebagai kiasan bagi isteri krena dianggap sebagai gambaran yang terindah mengenai isteri. Kata itu sendiri mengacu pada makna tumbuhan yang tumbuh di atas air.

Kiasan “عتبة” dipakai dalam bahasa Arab merujuk kepada pengertian isteri berdasarkan cerita mengenai Ibrahim dan

³⁴ Ibn Manzur, *Lisān al-‘Arab*, Vol. V, 634

putranya, Ismail. Kata tersebut maknanya adalah ambang pintu atau tangga. Dikisahkan bahwa suatu ketika Ibrahim mengunjungi Ismail yang berada di Makkah. Kebetulan kehadiran Ibrahim di waktu Ismail tidak ada di rumahnya. Oleh karena itu, isterinya yang menemui Ibrahim. Sang Isteri menceritakan kejelekan Ismail, dan dia tidak menawarkan kepada Ibrahim hidangan. Ibrahim berkata kepadanya: “Katakan kepada putraku bahwa Ayahmu menitipkan salam untukmu, dan meminta kamu untuk merubah “عتبتك”. Ketika Ismail pulang, sang isteri menceritakan kepadanya tentang pertemuannya dengan ayahnya. Pada saat itu juga Ismail menjatuhkan talak kepada isterinya sebagai bentuk kepatuhannya kepada ayahnya, yaitu perintah untuk merubah “’atabatak”, maksudnya menceraikannya.

Kata “قارورة” makna dasarnya adalah botol kaca di mana minuman atau lainnya berada dalam kondisi tetap, tidak bergerak kemana-mana. Makna lainnya adalah bola mata. Bening bola mata disamakan dengan beningnya kaca. Yang menarik adalah bahwa penyusun kamus *Lisān al-‘Arab* memberikan penjelasan mengenai kata ini sebagai kiasan bagi makna isteri. Setelah mengetengahkan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, yang berbunyi “رفقا أنجشة” , Ibn Manzur mengatakan perempuan diserupakan dengan botol kaca karena perempuan kurang memiliki tekat dan kurang kuat dalam memegang janji. Perempuan sebagaimana botol mudah pecah dan tidak bisa ditambal. Selanjutnya ia mengatakan hadis tersebut muncul dalam kasus di mana Anjasyah menggiring atau mendorong unta yang dinaiki para perempuan, dan itu ia lakukan sambil mendengarkan lagu-lagu puisi cinta. Dalam situasi demikian, bisa jadi puisi cinta yang didengar mereka menyentuh hati mereka, atau hati mereka tersentak oleh dorongan. Oleh karena itu Nabi memintanya untuk menahan diri tidak berpuisi cinta

dan mendorong karena dikhawatirkan mereka, perempuan-perempuan itu, menjadi tidak mau berterima kasih.³⁵

Kata “نعجة” merujuk pada makna dasar sapi liar. Al-Qur’an dalam surat Sad ayat 23, ketika menceritakan kasus pernikahan Nabi Dawud, menggunakan kosa kata ini. Abu Ubaidah sebagaimana dikutip pengarang *Lisān al-‘Arab* mengatakan bahwa penggunaan kata ini hanya untuk sapi yang liar saja, tidak untuk binatang yang liar lainnya. Berdasarkan puisi yang diktuipnya disebutkan bahwa perempuan diserupakan dengan sapi liar terkait dengan cara berjalannya yang tenang tatkala berjalan di pasir. Sapi liar ketika berjalan di jalanan berpasir, dia akan menjadi lebih tenang berjalannya karena berjalan di situ sangat sulit.

Beberapa kosa kata lain yang dipakai untuk menyebut istri di antaranya kata “شاة”, kata “قلوص” memiliki makna dasar unta muda, dan juga kata “قوصرة أو قوصرة” bermakna dasar wadah dari batang kayu.

Masyarakat Arab Jahiliyah, khususnya, berdasarkan kajian Khalil Abd al-Karim, melukiskan sifat-sifat perempuan berdasarkan persepsi mereka mengenai hewan-hewan yang berada dekat dengan kehidupan mereka, khususnya unta dan kuda. Apabila perempuan memiliki kemiripan dan sifat-sifat yang disenangi masyarakat Arab dengan sifat-sifat yang dimiliki hewan-hewan tersebut, maka perempuan itu menjadi perempuan pilihan dan tersayang.³⁶ Sifat-sifat yang dinilai bagus pada unta, mereka proyeksikan kepada perempuan. Dengan kosa kata yang memiliki akar kata yang sama mereka menyebut perempuan seperti mereka menyebut hewan-hewan mereka. Kata “العصود” mengacu pada unta gemuk, sedangkan kata “المعدة” menunjuk pada perempuan yang betul-betul besar

³⁵ *Ibid.*, Vol. VII, 305

³⁶ Khalil Abd al-Karim, *al-‘Arab wa al-Mar’ah, Ḥafriyyah fī al-Isfīr al-Mukhayyam* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1998), 36.

yang mengagumkan setiap orang. Kata “دلاص” dalam “ناقة دلاص” berarti unta yang bulu-bulunya rontok, tetapi ungkapan “مرة دلصاء” mengacu pada perempuan yang menghilangkan rambut yang tumbuh pada tubuhnya sehingga kulitnya terlihat lembut dan bersinar. Kata “قرطاس” menunjuk pada arti unta yang masih mudah bagus, tetapi juga mengacu pada arti perempuan putih dan berpostur tinggi.

Contoh yang sama juga dapat ditemukan pada hewan kuda. Kata “عبل” dalam ungkapan “فرس عبل الشوى” mengacu pada kuda yang kuat dan kokoh, kata yang sama ketika dipakai untuk menjelaskan perempuan seperti ungkapan “امرأة عبلة” bermakna perempuan yang bertubuh sempurna. Kata “زعاء” pada ungkapan “فرس ذات ناصية زعاء” berarti kuda yang memiliki rambut sedikit pada kepalanya, ketika kata yang sama dipakai menjelaskan perempuan seperti dalam ungkapan “امرأة زعاء وزعرة”, kata tersebut bermakna perempuan berperangai buruk, tidak memiliki banyak kebaikan. Kata “جيداء” dalam “فرسة جيداء” bermakna kuda dengan leher yang panjang dan halus, makna yang sama juga terjadi pada ungkapan “امرأة جيداء وجيدانة” yang berarti perempuan dengan leher jenjang dan halus. Kata “ناهد” dalam “فرس ناهد” berarti kuda yang bagus dan indah, tetapi kata dengan akar kata yang sama ketika diterapkan pada perempuan, seperti “نهدت المرأة وأنهدت فهي ناهد وناهدة ومنهد”, bermakna perempuan dengan buah dada yang menonjol.



BAB V

SEKSISME BAHASA ARAB: BIAS GENDER DALAM TATA BAHASA ARAB

A. *Muzakkar* sebagai Asal dan *Mu`annaṣ* sebagai Cabang

Sebelum menjelaskan lebih lanjut tentang persoalan tentang *muzakkar* sebagai yang asal dan *mu`annaṣ* sebagai yang cabang, baik kiranya dijelaskan terlebih dahulu posisi konsep mengenai yang asal dan cabang (*al-aṣl wa al-far`*) dalam ilmu-ilmu Arab-keislaman. Hal ini karena konsep tersebut menjadi landasan utama dalam nalar Arab.

1. Konsep *al-Aṣl wa al-Far`* dalam Epistemologi Arab-Islam

Al-Jābiriy dalam bukunya *Binyah al-‘Aql al-‘Arabiyy* menempatkan pasangan *al-aṣl* (yang asal) dan *far`* (yang cabang) sebagai salah satu konsep dasar dari tiga konsep utama teori bayani tentang pengetahuan. Dua konsep yang lain adalah pasangan *lafẓ-ma`nā* dan pasangan *jawhar-‘arad*.¹ Pasangan *lafẓ-ma`nā* dan *aṣl-far`* secara epistemologis menentukan aspek metode dalam sistem epistemologi bayani, yaitu aspek yang mendasari penalaran dan cara produksi pengetahuan, sedangkan pasangan *jawhar-‘arad* merupakan sudut pandang yang terbentuk oleh konsep-konsep yang ditentukan oleh kuasa epistemologis yang berbeda dari sistem epistemologis lain.²

Karakteristik nalar bayani dalam tradisi keilmuan Arab-Islam adalah bahwa proses berpikir senantiasa didasarkan pada apa yang disebut sebagai yang “*aṣl*”.

¹ Al-Jābiriy, Muhammad ‘Ābid al-Jābiriy, 1990, *Binyah al-‘Aql al-‘Arabiyy* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah) 38.

² *Ibid.*, 175.

Fungsi dari yang “*aṣl*” menurut al-Jābiriy dalam bernalar dapat disimpulkan ke dalam tiga, yaitu:³

- a. Yang *aṣl* sebagai titik pijak nalar *bayāniy* dalam menjalankan aktifitas bernalar, yang sering disebut dengan istilah “*istinbāt*”, yaitu mengeluarkan atau mendapatkan pengetahuan dari yang *aṣl*.
- b. Yang *aṣl* sebagai titik ujung dalam proses berpikir mengenai sesuatu yang tidak ada pegangannya. Dalam tradisi bayani disebut dengan proses *qiyās*.
- c. Yang *aṣl* berfungsi sebagai pengarah berpikir di masing-masing bidang nalar *bayāni*. Yang *aṣl* di sini berbentuk kaidah-kaidah yang khas masing-masing bidang. Dalam Ushul al-Fiqh umpama, ada “*al-aṣl fī al-asyyā’ al-ibāḥah*” dan dalam ilmu Nahwu ada “*al-aṣl fī al-af’āl al-binā’ wa fī al-’asmā’ al-i’rāb*”. Yang *aṣl* di sini berfungsi untuk memberikan pedoman dalam menyelesaikan suatu persoalan.

2. Konsep *al-Aṣl wa al-Far’* dalam Nahwu

Dalam Ilmu al-Nahwu konsep “*al-aṣl*” merujuk pada sesuatu dipakai menjadi yang *aṣl* karena beberapa faktor. Oleh karena itu makna dari konsep tersebut mengacu pada beberapa pengertian, yaitu:⁴

- a. Banyak. Maksudnya, suatu gejala karena berjumlah banyak, maka ia dijadikan sebagai dasar.
- b. Keberhakan. Maksudnya, suatu kata memiliki hak dengan sendirinya atas sesuatu.
- c. Ketiadaan tanda. Maksudnya, suatu kata dijadikan sebagai yang asal karena ia tidak memiliki tanda, sedangkan yang memiliki tanda diperlakukan sebagai cabang dari yang tidak bertanda. Kasus *muḥakkak* dan *mu’annaṣ* sebagai salah satu contohnya. Contoh lain

³ *Ibid.*, 113-6.

⁴ Lihat, al-Malkh, Hasan Khamis, *Nazariyyah al-Aṣl wa al-Far’ fī al-Nahw al-’Arabiy* (Oman: Dār al-Syurūq, 2001), 75-134.

- kasus *nakirah* dan *ma'rifah*, *mufad*, *mušannā* dan *jam'*, *ījāb* dan *nafyi*.
- d. Kaidah. Maksudnya, kaidah yang mendahului syarat-syarat dan perincian-perincian selanjutnya, seperti di-*raf'*-kannya *mubtada'*, *fā'il* dan *nā'ib fā'il*, lebih dahulunya *fā'il* daripada *maf'ūl*, dan semacamnya.
 - e. Menjadi yang *aṣl* untuk judul bab. Maksudnya, dalam setiap pokok pembicaraan ilmu Nahwu terdapat banyak kata tugas, tetapi di antara kata-kata tersebut ada satu yang dianggap sebagai yang asal. Seperti bab '*atf*, yang asal adalah "*wa*"
 - f. Kesejarahan. Maksudnya, sesuatu atau kata dijadikan sebagai yang asal berdasarkan awal kemunculannya dalam sejarah atau asal usulnya.
 - g. *Wad'*. Maksudnya, sesuatu dijadikan yang asal berdasarkan penggunaan awalnya, seperti kata kerja menunjuk pada tindakan dengan ada unsur waktu, sedangkan isim tidak mengandung unsur waktu.

Berkaitan dengan *muḏakkar* sebagai yang *aṣl*, praktek penetapan status sebuah kata didasarkan pada jenis kelamin *muḏakkar* dapat dilihat dalam sejumlah gejala kebahasaan pada bahasa Arab. Meskipun sudah dijelaskan dalam beberapa bagian sebelumnya, perlu dijelaskan ulang gejala ke-*aṣl*-an *muḏakkar* dan pengaruhnya dalam fenomena bahasa Arab.

Salah satu gejala bahasa Arab yang terlihat jelas menjadikan *muḏakkar* sebagai landasan adalah fenomena "*taglīb*", dan beberapa kosa kata benda *muḏakkar* atau kata gantinya, dijadikan sebagai kata yang bersifat generik meskipun secara leksikal tidak generik. Ketika *muḏakkar* dan *mu'annas* berkumpul menjadi satu, maka kosa kata yang mewakili keduanya adalah *muḏakkar*. Contoh berikut ini menjelaskan persoalan ini.

للأستاذ خمس بنات bukan للأستاذ خمسة بنين

meskipun di antara lima anak itu hanya dua yang laki-laki dan yang tiga perempuan, bahkan sekalipun laki-laknya satu dan lainnya, yang berjumlah 4, perempuan. Kata “بنين” bentuk *jam*’ dari kata “ابن” yang berarti anak laki-laki. Akan tetapi dalam bentuk *jam*’nya, kata “بنون” atau “بنين” bisa mewakili anak laki-laki sekaligus perempuan. Dengan demikian ungkapan pertama, tanpa mempertimbangkan konteks yang melatarbelakanginya, bisa bermakna dua, yaitu lima anak pak guru itu semuanya laki-laki; kedua, di antara lima anak pak guru ada yang laki-laki. Makna ungkapan yang pertama ini berbeda dengan ungkapan keduanya. Yang kedua hanya bermakna anak pak guru berjumlah lima yang seluruhnya perempuan. Dalam ungkapan ini tidak dimungkinkan di antara anaknya ada yang laki-laki.

Demikian pula contoh kalimat berikut:

دخل علينا فاطمة وسليمان مدرستانا bukan دخل علينا فاطمة وسليمان مدرسانا

Kata “مدرسانا” menjelaskan identitas dua nama yang disebutkan sebelumnya, yaitu Fatimah dan Sulaiman. Meskipun di antara dua orang ini ada yang perempuan tetapi kata yang menerangkan siapa mereka harus dalam bentuk tasniyah *muzakkar*. Perempuan tidak pernah muncul ketika ada laki-laki.

3. *Muzakkar* Mengambil Alih yang Universal

Sifat asal *muzakkar* disebabkan oleh tidak adanya tanda, di satu sisi, dan adanya tanda dipakai untuk menjadi petunjuk bahwa *mu’annas* merupakan cabang dari *muzakkar*, di sisi lain, pernyataan ini menarik untuk dicermati lebih dalam. Namun, sebelum memasuki persoalan tersebut sebaiknya kita kembali ke alasan lain terlebih dahulu yang dinyatakan oleh Sibawayh mengenai keasalan *muzakkar*.

Sebagaimana disebutkan dalam bagian pendahuluan penelitian ini, bahwa sifat asali *muzakkar* karena, salah satunya, tidak ada sesuatupun di dunia ini yang tidak bisa disebut dengan nama “*syay*”. Semua benda di alam raya ini masuk dalam sebutan nama tersebut. Kata itu sendiri berjenis kelamin laki-laki, atau *muzakkar*. Oleh karena segala sesuatu pasti masuk dalam sebutan tersebut, dan di dalamnya ada yang *muzakkar* dan ada yang *mu’annaṣ*, maka dari sini disimpulkan dua hal, pertama yang asal adalah *muzakkar*, dan kedua, yang *mu’annaṣ* berada dalam yang *muzakkar* ketika yang *muzakkar* mencakup keseluruhan. Artinya, yang *muzakkar* bersifat umum, sedangkan yang *mu’annaṣ* bersifat khusus dan bagian dari yang umum. Dalam pembagian ini tidak ada konsep universal yang membawahi dua hal yang khusus. Tidak dinyatakan di sini yang *muzakkar* merupakan yang khusus, sebagaimana yang *mu’annaṣ* adalah yang khusus, dari sesuatu yang universal, melainkan yang khusus, *muzakkar*, sekaligus juga universal. Klaim semacam ini, yang universal diklaim sebagai milik *muzakkar*, akan dapat dilihat dalam beberapa gejala lain sebagaimana ditunjukkan dalam sejumlah analisis penelitian ini.

B. *Muzakkar* sebagai Yang Hadir Dahulu Daripada *Mu’annaṣ*

Dari data-data yang ditampilkan pada bab sebelumnya dapat dilihat bahwa kehadiran konsep *mu’annaṣ* dalam bahasa Arab selalu hadir setelah konsep mengenai *muzakkar*. Kehadiran *muzakkar* terlebih dahulu daripada *mu’annaṣ* dapat dipahami dari prinsip di atas, yaitu *muzakkar* sebagai yang asal sehingga dia hadir terlebih dahulu. Dengan mengutip pendapat Ibn Ya’isy, Suyuti⁵ mengatakan “dasar dari kata benda adalah diperlakukan sebagai *muzakkar*”, dan dengan menukil

⁵ *Al-Asybah wa al-Naza’ir fi al-Nahw*, Vol. III, 269.

pendapat Ibn al-Qawwās dalam *Syarḥ al-Durrah*, selanjutnya Suyūṭiy⁶ mengatakan “dasar dari kata kerja adalah diperlakukan *muḥakkar*”. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa hal, yaitu:

1. Sistem Konjugasi Bahasa Arab

Sistem konjugasi, *taṣrīf*, dalam tata bahasa Arab menempatkan posisi *muḥakkar* mendahului *mu’annaṣ*, dalam kata kerja, kata sifat dan kata ganti. Al-Anbary mengatakan bahwa ada dua dalil yang menunjukkan bahwa yang *muḥakkar* mendahului yang *mu’annaṣ* (*al-muḥakkar qabl al-mu’annaṣ*).

Pertama adalah bahwa kita mengucapkan urutan konjugasi sebagai berikut “قائم” kemudian “قائمة”, “قاعد” lalu “قاعدة”, dan “جالس” baru kemudian “جالسة”. Dapat dilihat dari sini bahwa yang *mu’annaṣ* bentuk kata yang mengalami penambahan dari bentuk *muḥakkar*-nya. Yang ditambah itulah yang asal.

Kedua, apabila Anda melihat sesuatu dari kejauhan, dan belum jelas obyeknya, maka akan dinyatakan bahwa itu adalah “شخص”, itu adalah “شيء”. Baru setelah kita mendapatkan kejelasannya kita nyatakan “امرأة”, “دابة” dan lain sebagainya.⁷

2. Urut-urutan Ekspresi

Dalam mengekspresikan laki-laki dan perempuan secara bersama-sama, yang *muḥakkar* dinyatakan di depan dari yang *mu’annaṣ*. Secara umum, dalam konteks ketika tidak ada alasan retorik yang dipertimbangkan, tata letak ekspresi yang menyatakan kehadiran dua jenis kelamin ini akan menempatkan laki-laki mendahului yang perempuan. Hal

⁶ Ibid., 275-6.

⁷ Al-Anbary, Vol. I, 115.

ini bisa dimaknai sebagai keutamaan laki-laki atas perempuan. Dalam rangka mempertahankan keutamaan ini, Abū Ḥayyān al-Tawhīdiy⁸ berusaha membela dan mempertahankan keutamaan laki-laki atas perempuan ketika ditanya oleh seorang menteri tentang kemunculan perempuan terlebih dahulu dalam surat al-Syura ayat 49, suatu hal yang menunjukkan bahwa Allah memberikan penghormatan kepada perempuan. Ayat tersebut berbunyi:

يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذَّكَوْرَ

Dia menyatakan: dalam hal ini ada yang perlu dipertimbangkan. Sang penanya bertanya: Apa itu? Abu Hayyan al-Tawhidiy menjawab: perempuan memang didahulukan, seperti yang Anda katakan, tetapi ia muncul dalam bentuk tidak tertentu, *nakirah*. Sedangkan laki-laki disebutkan setelah perempuan, namun ia muncul dalam bentuk kosa kata yang tertentu, *ma'rifah*. Yang *ma'rifah* disebutkan diakhir lebih utama daripada yang *nakirah* disebutkan lebih dahulu. Sang penanya kemudian berkomentar: Pemikiran yang bagus dan cukup memuaskan. Selanjutnya Abu Hayyan menyatakan: lihat ayat berikutnya ketika menyebutkan keduanya secara *nakirah*, maka yang muncul adalah laki-laki dulu baru kemudian perempuan:

أَوْ يَزُوْجِهِمْ ذَكَرْنَا وَإِنَاثًا

Al-Ṣāwiy⁹, komentator *Tafsīr al-Jalālayn*, dengan jelas menerangkan bahwa bentuk *nakirah* dari kata “*inās*” menunjukkan rendahnya derajat perempuan dibandingkan dengan derajat laki-laki. Oleh karena posisi perempuan di

⁸ *Al-'Imtā' wa al-Mu'ānasah*, vol. III, Ed. Ahmad Amin dan Ahmad Zayn (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1953), 101.

⁹ *Hāsyiyah al-'Allāmah al-Ṣāwiy 'alā Tafsīr al-Jalālayn*, Vol. IV (Indonesia: Dār 'Ihyā' al-Kutub al-'Arbiyyah), 44.

depan, maka ia berbentuk *nakirah*, dan kata *zūkūra* diletakkan di belakang tetapi dalam bentuk *ma'rifat* untuk menunjukkan kelebihan yang terakhir daripada yang belakang.

Penjelasan Abu Hayyan al-Tawhidi tersebut memperlihatkan kecenderungan “menang sendiri” dalam melakukan pembelaan terhadap keutamaan laki-laki atas perempuan. Disadari atau tidak, sebenarnya alasan yang diberikan oleh al-Tawhidi bertentangan dengan kaidah dasar tentang yang asal dalam pemikiran bahasa, tata bahasa Arab. Apabila yang dijadikan dasar dalam menentukan keutamaan adalah yang asal seperti dalam konteks *muzakkar* dan *mu`annaṣ*, semestinya dalam konteks *nakirah* dan *ma'rifat*, yang *nakirah* lebih utama daripada *ma'rifat* karena yang *ma'rifat* cabang dari *nakirah*. Yang *ma'rifah* memiliki tanda tambahan dari yang asal, *nakirah*, sebagaimana *mu`annaṣ* merupakan cabang karena ia mendapatkan tanda.

3. Tanda-tanda *Mu`annaṣ-Muzakkar*

Huruf *waw* pada kata ganti maskulin tunggal “هو” dan huruf *ya'* pada kata ganti femina tunggal “هي”. Demikian pula pada bentuk *jam*'nya, yaitu huruf “*mim*” pada kata ganti *jam'* maskulin orang ketiga dan orang kedua “هم” dan “كم”, huruf “*nūn*” pada kata ganti *jam'* femina orang ketiga dan orang kedua “هن” dan “كن”. Huruf “*waw*” dan *mīm* dalam kasus ini mendahului huruf “*yā'*” dan “*nūn*” dalam urutan alfabetis.

Bagaimana dengan tanda “*waw*” pada bentuk orang ketiga jama' maskulin pada kata kerja lampau dan sedang atau pada bentuk orang kedua jama' maskulin pada kerja perintah dan tanda “*nūn*” pada bentuk orang ketiga dan kedua *jam'* femina pada kata kerja yang sama? Huruf *waw* muncul setelah *nūn* dalam urutan alfabetis. Dengan

demikian untuk kasus ini tanda *mużakkar* tidak hadir lebih dahulu dari tanda *mu`annas*.

Barangkali kita dapat melihat lebih jauh mengenai kedua tanda ini. Apabila dicermati dengan seksama tanda-tanda yang dipakai untuk melihat *mużakkar* dan *mu`annas*, akan dapat disimpulkan sebagai berikut:

- a. Apabila *mużakkar* tanpa tanda, maka tanda *mu`annas* mengambil bentuk pemberian huruf, seperti *yā'* sebagai yang *aşli* diganti dengan *tā'* pada *fi'l muḍāri'* dan *zāl* sebagai yang *aşl* diganti dengan *tā'* pada *`ism isyārah*, atau tambahan huruf, seperti pada kata kerja sedang untuk orang kedua tunggal, dan kata kerja lampau untuk orang ketiga tunggal.
- b. Apabila *mużakkar* memiliki tanda tertentu, maka *mu`annas* mengambil bentuk tanda yang berbeda, seperti *fathah* vs *kasrah* dengan tanda turunan dari keduanya, yaitu alif untuk *fathah* dan *yā'* untuk *kasrah*. Contoh lainnya seperti *waw* vs *yā'* pada kata ganti tunggal orang ketiga, juga huruf *mīm* vs *nūn* pada kata ganti orang kedua *jam'*.
- c. Apabila tanda yang dalam bagian b di atas dipakai untuk *mużakkar*, maka *mu`annas* mengambil tanda baru, seperti *ha'* pada kata ganti orang ketiga tunggal yang bisa dibaca *ḍammah* dan *kasrah*, maka tanda *mu`annas*-nya adalah *fathah* ditambah huruf turunannya sehingga bunyinya hampir sama dengan bunyi *tā' marbūṭah* yang diwaqafkan.

Kasus yang sama dapat dilihat pada pembentukan *jam' sālim*. Yang *mużakkar* mengambil dua wujud *waw* dan *yā'*, masing-masing untuk kasus *marfū'*, *manşūb* dan *majrūr*. Sedangkan yang *jam' mu`annas sālim* hanya mengambil tanda alif dan *tā'* saja karena yang *mużakkar* sudah mengambil dua tanda sehingga yang *mu`annas* harus

diambil dari tanda lain. Apabila diambil dari alif dan nun, maka *jam'* tersebut akan sama dengan bentuk *tasniyah*, apabila *nūn*-nya dibaca *kasrah*. Atau, akan sama dengan kata benda yang berakhiran alif dan *nūn* apabila dibaca *fathah* atau *dammah*.

Yang dapat disimpulkan dari sini adalah bahwa *mu'annas* mendapat tanda-tanda setelah yang *mużakkar* mendapatkannya.

Tanda *nūn* sebagai lambang *mu'annas* pada dasarnya disejajarkan dengan mim, bukan dengan *waw* sebagaimana yang dapat dilihat pada kata ganti diri orang kedua dan ketiga dan kata ganti muttasil pada kata kerja lampau untuk orang kedua jama'.

Nūn vs *waw* muncul pada kata kerja lampau/sedang untuk orang ketiga jama' dan kata perintah untuk orang kedua jama'. Kehadiran *nūn* vs *waw* di satu sisi, dan *nūn* vs *mīm* di sisi lain memperlihatkan bahwa *mużakkar* memiliki bagian dua sedangkan *mu'annas* memiliki bagian satu. *Nūn* bisa muncul pada orang kedua dan ketiga jama', tetapi untuk *mużakkar* tanda *waw* hanya muncul pada orang ketiga jama' pada kata kerja lampau dan sedang atau pada kata kerja perintah orang kedua jama', tetapi tidak bisa muncul pada orang kedua jama' karena tanda yang ada adalah *mīm*. *Mużakkar* memiliki tanda *wawu* dan *mīm*, sedangkan *mu'annas* hanya memiliki tanda *nun* saja.

Pembagian 2:1 mungkin bisa dilihat pada tanda yang dipakai untuk membandingkan antara jama' *mużakkar sālim* dan *mu'annas sālim*. *Jam' mużakkar sālim* memiliki tanda *waw* dan *yā'* secara terpisah, sedangkan *jam' mu'annas sālim* hanya memiliki gabungan alif dan *tā'* yang tidak bisa dipisahkan.

C. *Muzakkar* Berada Di Atas Dan *Mu'annas* Di Bawah

Wujud bahasa pada awalnya berupa bunyi tertentu yang disepakati kelompok masyarakat pemakainya. Definisi yang diberikan oleh Ibn Jinniy¹⁰ mengenai bahasa adalah:

أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم

Artinya: “Bunyi yang dipakai setiap kelompok (masyarakat) untuk mengekspresikan maksud mereka”.

Bahwa dasar bahasa merupakan bunyi juga diungkapkan oleh Bapak Linguistik Modern, Ferdinand de Saussure dalam bukunya *Course in General Linguistics*. Bahasa menurutnya merupakan sistem tanda bunyi yang terstruktur dan bersifat konvensional.¹¹ Edward Sapir bahkan mengatakan bahwa bahasa utamanya adalah sebuah sistem simbol fonetis untuk mengekspresikan pikiran dan perasaan yang bisa dikomunikasikan.¹²

Bunyi yang representasikan dengan huruf “a” yang dipakai sebagai tanda *muzakkar* pada kata-kata seperti “أنتَ”, “فعلتَ”, dan “هذا”, dan bunyi dengan representasi huruf “i” sebagai tanda *mu'annas* pada kata-kata seperti “أنتِ”, “فعلتِ”, dan “هذي”, sama sekali tidak memperhatikan persoalan gender. Akan tetapi, bunyi tersebut diwujudkan dalam tanda tertulis bahasa Arab. Sistem tulisan bahasa ini hanya mengenal huruf konsonan saja sehingga dalam sistem penulisannya hanya muncul adalah rangkaian huruf konsonan dalam rangkaian tulisan yang sejajar satu sama lainnya. Bunyi vokal

¹⁰ Ibn Jinniy, *al-Khaṣā'is*, ed. Muḥammad ‘Ali al-Najjār, vol. I (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1983), 33.

¹¹ Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris (Illinois: Open Court, 1989), 8-11.

¹² Edward Sapir, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Ed. David G. Mandelbaum (Berkeley: niversity of California Press, 1963), 7.

yang baru disimbolkan dalam tulisan sekitar abad kedua hijriah, berupa harakat pendek, a, i, dan u, untuk membunyikan konsonan. Ketika vokal ini diletakkan pada bagian atas dan bawah dari konsonan yang dibunyikan dengan salah satu vokal tersebut. Ketika bunyi tersebut direpresentasikan ke dalam lambang tulisan tanda *mużakkar* berada di atas konsonan, sedangkan lambang tulisan *mu’annaş* diletakkan di bawah rangkaian tulisan yang berupa deretan lambang bunyi konsonan. Artinya, tanda *mu’annaş* diletakkan pada bagian bawah, sementara *mużakkar* berada di atas.

Hal yang sama terjadi pada kasus seperti dalam kata kerja perintah. Hanya saja tanda yang berada di atas bukan vokal “a” melainkan tanda *sukūn*. Tanda *sukūn* dalam konteks ini dapat dikatakan sebagai tanda asal *mużakkar* dalam kata kerja perintah, sementara tanda *aşli mu’annaş* adalah *yā’*. Karena huruf asal kata kerja mati dan ditambah dengan *ya’* yang juga mati, itu berarti ada dua huruf yang berurutan mati, maka untuk menghindari hal tersebut didatangkanlah kasrah untuk huruf terakhir yang pada dasarnya mati. Bandingkan pula dengan kata kerja sedang tunggal orang ketiga *mużakkar*, *huwa*, dan *mu’annaş*, *hiya*, antara “u” yang berada di atas dengan “i” karena dihadapkan dengan “*yā’*” setelahnya.

D. Perempuan Di Antara Yang Berakal dan Tidak Berakal

Perempuan adalah makhluk berakal sebagaimana laki-laki. Hanya saja dalam bahasa Arab keberakalan perempuan tidak sekuat laki-laki. Ada perbedaan perlakuan dalam persoalan keberakalan antara laki-laki dan perempuan. Hal ini dapat dilihat dalam pembentukan *jam’ sālīm* di satu sisi, dan dikaitkannya bentuk *jam’ takşīr* (tidak beraturan) dari kata yang mengacu pada makna tidak berakal ke bentuk *mu’annaş* tunggal.

Ada perbedaan antara *mużakkar* dan *mu’annaş* dalam pembentukan bentuk jama beraturan. Salah satu syarat pembentukannya adalah berakal. Bentuk *jam’ mużakkar sālīm*

disyaratkan, di antara salah satu syaratnya, ada unsur berakal di satu sisi, dan tanpa ada tanda *mu'annas* di sisi lain, sedangkan bentuk *jam' mu'annas sālīm* tidak disyaratkan demikian.¹³ Semua kata benda dan kata sifat yang tidak berakal, baik yang berakhiran tanda *mu'annas* ataupun tidak, bisa dibentuk menjadi bentuk *mu'annas sālīm*. Bahkan, kata benda tidak berakal yang diawali dengan kata-kata yang menunjuk laki-laki, seperti *ibn* dan *zū*, ketika dibentuk *jam' sālīm*, dimasukkan ke dalam bentuk *mu'annas*. Kata *ibn* dan *zū* berubah menjadi *mu'annas*, walaupun kata tersebut berjenis *muzakkar*. Kata “*ibn āwī*” di-*jam'*-kan menjadi “*banāt āwī*” bukan “*banūī* atau ‘*abnā' āwī*”. Kata *zū al-qa'dah* di-*jam'*-kan menjadi “*zawāt al-qa'dah*” bukan “*zawūī al-qa'dah*”. Tetapi, kata “*ibn 'abbās*” di-*jam'*-kan menjadi “*banūī* atau ‘*abnā' abbās*”, dan “*zū li 'ilm*” dibentuk jama' menjadi “*zawūī 'ilm*” bukan “*zawāt al-'ilm*”.¹⁴ Ini artinya, yang memiliki ilmu pengetahuan pada dasarnya laki-laki, bukan perempuan.

Yang *muzakkar* hanya dapat dibentuk dari yang berakal, sedangkan yang *mu'annas* dapat dibentuk baik dari yang berakal ataupun tidak. Artinya, bahwa yang *mu'annas* lebih dekat dengan yang tidak berakal, atau minimal berada di antara yang berakal dan tidak berakal. Oleh karena itu, yang tidak berakal dapat bergabung dengan yang berakal tetapi yang dekat dengannya, bukan dengan yang berakal yang jaraknya tidak bisa disentuh oleh yang tidak berakal. Laki-laki menikmati keberakalan secara penuh dan utuh tanpa dapat disentuh oleh makhluk yang lainnya. Sedangkan perempuan dapat menikmati keberakalan pada tataran tertentu namun dapat disentuh oleh makhluk yang tidak berakal apabila mereka bergabung menjadi banyak. Hanya saja gabungan di antara mereka dinilai sama dengan satu perempuan yang tidak

¹³ Lihat syarat pembentukan *jam' sālīm* pada al-Gulayayni, vol. II, 15-22.

¹⁴ Khusus mengenai kata yang terakhir ini dapat kita gali lebih lanjut tentang bias gender yang terkandung di dalamnya.

memiliki keberakalan sempurna. Perempuan bisa menampung yang tidak berakal, tetapi laki-laki tidak dapat menampung yang tidak berakal, bahkan yang berakal sekalipun, dalam hal ini *mu'annaṣ*, tidak dapat menampungnya selama tidak pada posisi yang sempurna seperti mereka.

Kesimpulan di atas dapat dikuatkan lagi apabila kita mencermati fakta kedua, yaitu dikaitkannya bentuk *jam'* tidak beraturan (*takṣīr*) dari kata yang mengacu pada benda yang tidak berakal dengan kata *mu'annaṣ* tunggal. Bentuk *jam'* *takṣīr* dari kata benda tunggal tidak berakal, meskipun ia pada dasarnya berjenis kelamin maskulin, tetap saja ia diposisikan sebagai bentuk feminin tunggal, sebagaimana kata *ibn* dan *zū* yang aslinya *muḏakkar*, tetapi ketika di-*jam'*-kan ia akan berubah menjadi *mu'annaṣ* lantaran kata yang dikaitkan dengannya tidak berakal.

Di sini ada ketidaksejajaran antara gender dan pembentukan jamak. Tidak semua kata bergender maskulin dapat dibentuk jamak maskulin yang beraturan. Demikian pula dengan kata bergender feminin. Bentuk jamak feminin beraturan tidak selamanya berasal dari kata bergender feminin. Ia dapat dibentuk menjadi jamak feminin beraturan baik dari yang bergender maskulin maupun feminin selama keduanya tidak berakal.

Dengan demikian, persoalan gender dalam bahasa Arab tidak semata-mata berkaitan dengan bentuk kata ataupun yang diacu menunjukkan pada laki-laki atau perempuan, tetapi dalam hal ini ada kaitannya dengan masalah akal. Berdasarkan paparan di atas dapat diletakkan secara berurutan posisi keberakalan makhluk hidup. Yang pertama adalah yang *muḏakkar*, setelah itu yang *mu'annaṣ*, dan yang terakhir semua yang *muḏakkar* ataupun *mu'annaṣ* asalnya, tetapi tidak memiliki akal.

Dengan urutan demikian, keberakalan perempuan berada di bawah laki-laki. Perempuan tidak berakal penuh sebagaimana disebutkan dalam hadis Nabi saw., meskipun

alasan ketidaksempurnaan akal perempuan dalam masalah tertentu. Artinya, akal perempuan tidak secara mutlak tidak sempurna karena Nabi menjelaskan ketidaksempurnaan hanya karena perempuan tidak bisa menjadi saksi secara mandiri di satu sisi, dan perempuan berkurang ibadahnya karena mereka mengalami haid secara periodik dalam setiap bulan, dan dalam masa itu tidak diperkenankan menjalankan ibadah, salat dan puasa. Masalah ini akan dibicarakan lebih lanjut pada seksisme bahasa Arab pada tataran wacana.

Ketidaksejajaran perempuan dengan laki-laki juga bisa dilihat dari pemakaian kata *rajul* dan *imra'ah* sebagaimana yang dijelaskan pada bagian sebelumnya.

Bahwa perempuan lebih dekat dengan yang tidak berakal, khususnya hewan, sebagaimana yang dapat dilihat dalam penjelasan mengenai bentuk-bentuk jamak di atas, menemukan pembenaran pada penjelasan Ibn Miskawayhi ketika menjawab pertanyaan tentang mengapa keyatiman manusia dikaitkan dengan bapak, padahal dalam dunia hewan justru keyatiman itu dikaitkan dengan ibunya, induk hewan. Abu Ali Miskawayhi menjelaskan bahwa manusia sebagai hewan memiliki kesamaan dengan hewan-hewan lainnya. Dia membutuhkan makanan yang dapat mempertahankan keberhewanannya. Akan tetapi manusia sebagai manusia memiliki kesamaan dengan falak (ciptaan yang bernilai tinggi). Manusia membutuhkan sesuatu yang dapat membawanya ke tingkatan yang tinggi melalui pengajaran dan pendidikan, karena pendidikan bagi jiwa berfungsi seperti makanan bagi tubuh.

Yang menjalankan fungsi pertama adalah ibu, sedangkan yang kedua adalah ayah. Oleh karena yang kedua lebih utama daripada yang pertama, sebab karena yang kedua inilah manusia menjadi manusia, maka keyatiman manusia dikaitkan dengan ayahnya. Di sisi lain, lantaran kesempurnaan bagi seluruh hewan terletak pada kekuatan fisik, maka keyatimannya dikaitkan dengan ibu, induknya.

Selanjutnya, Miskawayhi menjelaskan bahwa manusia sebelum memasuki garis batas pendidikan, dan masih dalam kondisi membutuhkan susuan, saat ditinggal oleh ibunya bisa disebut dengan yatim dari sisi ibunya, tetapi istilah ini tidak bisa diberikan secara mutlak.¹⁵

E. Perempuan sebagai Sesuatu Yang Asing

Pada bahasan sebelumnya disebutkan bahwa semua kosa kata yang berasal dari bahasa asing dianggap sebagai *mu'annas*, atau diberi tanda yang sama sebagaimana tanda *mu'annas*. Karena ia asing maka ia diperlakukan sesuatu yang berbeda dari bahasa Arab. Salah satu karakteristik bahasa Arab adalah bahwa semua kosa kata Arab pada dasarnya bersifat *tamkīn*, artinya dapat dibaca dengan tanwin. Kalaupun ada yang tidak bisa ditanwin, hal itu karena ada alasan lain. Ini merupakan kaidah dasar yang dianggap sebagai *aṣl* dalam pemikiran tata bahasa Arab. Tetapi, terkait dengan kosa kata dari bahasa asing, semua kosa kata ini diperlakukan sebagai *mu'annas*, dan karenanya ia tidak bisa di-*tanwīn*, *mamnū' min al-ṣarf*.

Sebagaimana tata bahasa Arab memberikan perlakuan khusus kepada nama yang dikaitkan dengan *mu'annas*, demikian pula halnya dengan nama-nama non Arab. Keduanya sama-sama tidak bisa di-*tanwīn*. Selain itu, sebagaimana perempuan berdekatan dengan makhluk yang tidak berakal, demikian pula bahasa Arab memperlakukan non Arab sebagai berdekatan dengan makhluk tersebut. Hal ini terlihat jelas dalam pemakaian kata 'ajam yang mengacu pada pengertian ketidakmampuan atau ketidakberdayaan, khususnya berbicara dengan jelas, yang mudah dipahami.¹⁶

¹⁵ *Al-Hawāmil wa al-Syawāmil*, Ed. Ahmad Amin dan al-Sayyid Ahmad Ṣaqr (Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1951), 271-272.

¹⁶ Abu Zaid, Nasr Hamid, *Dawā'ir al-Khawf: Qirā'ah fi Khitāb al-Ma'ah* (Beirut: al-Dār al-Baydā', 1999), 30.

Orang Arab cenderung memandang non-Arab berada di bawah mereka meskipun mereka miskin sekalipun dan non-Arab kaya.¹⁷ Salah satu efek dari pandangan ini adalah penolakan mereka untuk menikahkan putri mereka dengan non-Arab. Mereka memiliki perasaan sebagai bangsa yang mulia dibandingkan dengan orang non Arab, dan menganggap mereka lebih tinggi daripada mereka. Mereka berpandangan bahwa non Arab kedudukan dan kemuliaannya di bawah orang Arab. Oleh karena itu mereka berpandangan bahwa menikahkan anak perempuan Arab dengan non-Arab merupakan bentuk merendahkan yang tidak ada kerendahan setelahnya. Sekalipun orang Arab itu miskin tidak punya apa-apa. Bahkan, mereka mencela orang Arab yang menikah dengan wanita non-Arab dengan alasan keturunan. Mereka menilai rendah anak yang dilahirkan dari ayah arab dan ibu non-Arab. Anak itu, meskipun anak arab dalam tradisi Arab lantaran bernasab dari bapak, akan tetapi dia non arab dari pihak ibu, maka dia berada di bawah derajat yang *aşli*.¹⁸

Pandangan bangsa Arab yang semacam ini memiliki hubungan yang sangat erat dengan konsep *naqā' saqāfiyy* (kesucian atau kemurnian budaya). Berbaur dengan sesuatu yang asing, bagi mereka, mengaburkan keaslian mereka.

Secara antropologis ada dua manifestasi dari konsep kemurnian budaya dalam kebudayaan Arab, yaitu “kemurnian keturunan” yang melahirkan konsep Arab murni, dan kedua “kemurnian bahasa” yang melahirkan konsep Arab fusha, yang dalam konsep ini dinyatakan semakin baduwim kehidupan masyarakat Arab yang dijadikan sebagai sumber data dalam pembakuan bahasa Arab semakin fusha bahasa tersebut.

¹⁷ Jawad Ali, *al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*, Vol. IV. cet.-2 (Bagdad: Jami'ah Bagdad, 1993), 390.

¹⁸ *Ibid.*, 544.

F. Kata-kata Bermakna Generik

Yang dimaksud dengan kata-kata bermakna generik di sini adalah pemakaian kata-kata yang acuannya dapat mencakup baik maskulin maupun feminin walaupun kata ganti itu berupa salah satu dari jenis kelamin tersebut, dan di sini pada umumnya adalah kata-kata bergender maskulin.

Kata-kata dengan makna generik ini dapat berupa kata benda, kata sifat atau kata ganti. Sebagai contoh kata “*’insān*” bisa mengacu pada jenis maskulin juga bisa feminin meskipun secara gramatikal kata tersebut maskulin karena tidak ada tanda *mu’annaṣ*. Sebaliknya kata “*nafs*” juga bisa mengacu pada kedua jenis kelamin meskipun secara gramatikal pemakaiannya selalu feminin. Kata “*’ālim*” atau “*muḥāmin*” meskipun secara gramatikal merupakan kata sifat yang berbentuk maskulin, tetapi kata sifat tersebut bisa mengacu pada maskulin dan feminin.

Berkaitan dengan kata sifat yang bersifat generik, penting untuk dijelaskan di sini bahwa kata sifat yang generik ini, apabila diberi penanda feminin, *mu’annaṣ*, maka makna yang dihasilkan mengalami perbedaan. Apabila kata sifat yang dimaksud mengacu pada profesi, maka penanda feminin tidak diperlukan, sedangkan apabila dimaknai sebagai kata yang menerangkan kata benda yang sedang menjalankan sesuatu, maka penanda feminin dihadirkan. Jadi, ada perbedaan antara keduanya. Yang pertama mengarah pada makna yang melekat pada obyek yang dijuluki dengan kata sifat tersebut, sedangkan yang kedua hanya menjelaskan apa yang sedang dijalankan oleh kata benda. Yang pertama bersifat tetap, sedangkan yang kedua bersifat kondisional.

Dalam bahasa Arab kata ganti ini bisa berupa kata ganti maskulin orang ketiga tunggal dan jamak, dan kata ganti orang kedua jamak.

Sebelum membahas lebih lanjut masalah kata ganti generik, barangkali perlu pula disampaikan terlebih dahulu

masalah kata ganti untuk orang atau benda, baik untuk orang ketiga maupun kedua. Bentuk kata ganti dua orang atau benda dalam bahasa Arab tidak memiliki tanda yang mengacu pada bentuk feminin. Ketika suatu kata bahasa Arab tidak mengandung tanda-tanda untuk menunjuk pada feminin, maka sudah dapat dipastikan bahwa kata tersebut adalah maskulin karena salah satu prinsip *muzakkar* adalah bahwa tiadanya tanda menunjukkan kata itu *muzakkar*. Ini artinya bahwa apakah dua orang yang ditunjuk laki-laki semua, atau perempuan semua, atau campuran antara keduanya, akan selalu menggunakan kata ganti yang sama.

Dalam kata-kata yang bersifat generik ini, sebagaimana dalam kasus pembentuk kata berdasarkan kaidah *taglib*, pembentukan kosa kata baru dari dua kata yang berasal dari satu atau dua jenis kelamin yang berbeda, eksistensi perempuan tertutupi oleh eksistensi laki-laki.





BAB VI

SEKSISME DALAM WACANA

Dalam bagian ini tidak dijelaskan semua bentuk seksisme yang dapat ditemukan dalam wacana yang berkembang dalam masyarakat Arab sejak zaman Jahiliyah. Hanya bentuk-bentuk seksisme yang memiliki kaitan erat dengan data-data bahasa yang telah dijelaskan sebelumnya, dan data-data itu mengandung bentuk-bentuk seksisme dalam pandangan penulis.

A. Keasalan Laki-laki dan Kisah Adam

Laki-laki sebagai yang asal dan perempuan sebagai cabang darinya sebagaimana telah dipaparkan pada bab sebelumnya memiliki kesejajarannya dengan kisah penciptaan Adam dan Hawa, bahwa Hawa berasal dari Adam. Dalam tradisi agama-agama Ibrahim, Yahudi, Nasrani dan Islam, ada kisah tentang asal usul manusia yang dimulai dari Adam¹ dan dari Adam kemudian pasangannya, istrinya, yang dalam Bible disebut dengan sebutan Eva² atau Hawa, diciptakan. Apabila dalam bahasa Arab yang *mu`annaṣ* diciptakan dari yang muzakkar dengan menambahkan tanda khusus untuk *mu`annaṣ*, maka kisah penciptaan dalam tradisi tiga agama samawi itu memperlihatkan kemiripannya dengan penciptaan *mu`annaṣ* dari muzakkar. Meskipun dengan kadar kejelasan yang berbeda antara yang ada dalam Bible dengan al-Qur'an.

Dalam Perjanjian Lama, Kitab Kejadian, disebutkan bahwa Ibu Hawa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam.

¹ Dalam terjemahan Bible, baik dalam bahasa Inggris dan Indonesia, kata Adam lebih cenderung diterjemahkan dengan manusia. Adam bukan nama diri sebagaimana yang banyak beredar selama ini.

² Lihat Kitab Kejadian chapter 3, ayat 20.

“Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tidur nyenyak; ketika ia tidur, Tuhan Allah mengambil satu rusuk dari padanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. (21). Dan dari rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu, dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawa-Nya kepada manusia itu. (22). Lalu berkatalah manusia itu: Inilah dia, tulang dari tulangku dan daging dari dagingku. Ia akan dinamai perempuan, sebab ia diambil dari laki-laki.” (23). Sebab itu seorang laki-laki akan meninggalkan ayahnya dan ibunya dan bersatu dengan isterinya (24) Sebab itu seorang laki-laki akan meninggalkan ayahnya dan ibunya dan bersatu dengan isterinya, sehingga keduanya menjadi satu daging. (24). Mereka keduanya telanjang, manusia dan isterinya itu, tetapi mereka tidak merasa malu.(25)³

Kisah yang sama juga banyak ditemukan dalam tafsir-tafsir al-Qur'an. Terlepas dari sumber yang berasal dari tradisi Taurat, yang dalam kajian tafsir al-Qur'an disebut dengan kisah-kisah Isra'iliyyat, yang pasti bahwa konsep penciptaan perempuan dari tulang rusuk laki-laki merupakan keyakinan masyarakat pada umumnya saat itu. Bahkan disebutkan dalam sebuah hadis sahih bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk (tidak disebutkan tulang rusuk siapa). Bagian yang paling bengkok adalah yang paling atas. Apabila diluruskan begitu saja, maka ia akan retak, namun apabila dibiarkan, ia akan tetap bengkok. Oleh karena itu harus berhati-hati, dan dengan secara baik-baik, dalam melakukan perempuan. Hadis tersebut disebutkan dalam Sahih Bukhari dengan redaksi sebagai berikut:⁴

³ Alkitab Terjemahan Baru © 1974, Indonesian Bible Society – Lembaga Alkitab Indonesia.

⁴ Al-Bukhariy, *Matn al-Bukhāriy*, Vol. III (Bandung: Ma'arif), 257.

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، قال: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذى جاره، واستوصوا بالنساء خيرا، فإنهن خلقن من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه. فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء خيرا."

Artinya: "Diriwayatkan dari Abu Hurairah, dari Nabi saw, Beliau bersabda: "Siapa saja yang beriman kepada Allah dan hari akhir, maka hendaklah ia tidak menyakiti tetangganya. Bersikaplah baik kepada wanita, sebab mereka diciptakan dari tulang rusuk, dan bagian yang paling bengkok dari tulang rusuk adalah bagian paling atas. Apabila kamu berusaha meluruskannya, ia akan patah, dan apabila kamu biarkan, ia akan tetap bengkok. Oleh karena itu, bersikaplah baik dengan perempuan".

Di sisi lain, al-Qur'an tidak menyebutkan secara terang-terangan tentang awal penciptaan perempuan dari laki-laki. Paling tidak ada tiga ayat dalam al-Qur'an yang menyebutkan manusia diciptakan oleh Allah dari satu *nafs*, dan dari *nafs* itu pula pasangannya diciptakan. Ayat tersebut adalah al-Nisa' ayat 1. Al-A'raf ayat 189, dan al-Zumar ayat 6. Ayat-ayat tersebut adalah sebagai berikut:

يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجلا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا (النساء: 1)

هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين (الأعراف: 189)

خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون (الزمر: 6)

Dikatakan secara tidak terang-terangan karena al-Qur'an dalam tiga ayat di atas tidak menyatakan secara tegas bahwa

Hawa diciptakan dari Adam. Kitab suci terakhir ini tidak menggunakan kata Adam, yang darinya pasangannya diciptakan. Kitab terakhir ini juga tidak menyebut nama Hawa sebagai isterinya. Ia hanya menggunakan ungkapan *nafs wāḥidah* dan *zawjaha*. Dalam tafsir al-Tabary, dan tafsir-tafsir lainnya seperti Ibn Kasir, bahkan juga dari kalangan mufassir kontemporer seperti Ibn Asyur,⁵ kata *nafs wāḥidah* ditafsirkan sebagai Adam dan, kata *zawjaha* ditafsirkan sebagai Hawa. Al-Qur'an juga tidak memberitahu kita dari mana pasangan *nafs wāḥidah* itu diciptakan.⁶

Dapat dikatakan mayoritas ahli tafsir menyatakan ungkapan *nafs wāḥidah* mengacu pada Adam dan dari padanya pasangannya, yaitu Hawa, diciptakan.⁷ Meskipun demikian, Muhammad Abduh sebagaimana termaktub dalam tafsir al-Manar yang disusun oleh muridnya, Muhammad Rasyid Rida, menafsirkan secara berbeda dari mayoritas ahli tafsir. Paling tidak ada dua pertimbangan utama yang mendorong Muhammad Abduh untuk tidak menyetujui penafsiran mayoritas ahli tafsir mengenai masalah ini. Dua pertimbangan tersebut didasarkan pada aspek ekstra lingual dan stilistika al-Qur'an.⁸

Dengan mengikuti pendapat sebagian mufassir yang mengatakan bahwa semua bentuk seruan kepada manusia dalam al-Qur'an, *yā ayyuha al-nās*, yang mendahului bagian ungkapan yang sedang dibahas ini, yang dimaksudkan dengan kata "*al-nās*" di sini adalah penduduk Makkah atau Quraisy. Berangkat dari penafsiran ini, selanjutnya al-Ustaz al-Imam mengatakan:

⁵ Ibn Asyur, *Tafsir al-Thhrīr wa al-Tanwīr*, Vol. IV (Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984) 215.

⁶ Lihat al-Tabary, al-Imam Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan an Ta'wil Ay al-Qur'an*, Vol. III (Beirut: Dar al-Fikr, 2001) 270-2; Vol. VI. 172-; dan Vol. XII. 207-8. Lihat *Tafsir Ibn Kasir* Vol. I. 448; Vol. II. 274. Tentang dari mana Hawa diciptakan juga dapat dilihat dalam kedua tafsir tersebut.

⁷ Baca *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm al-Syahīr bi tafsīr al-Manār*, Vol. IV, (Mesir: Dar al-Manar, 1367) h. 325.

⁸ *ibid.*, 326.

“Apabila penafsiran itu diterima, maka bisa dipahami bahwa *nafs wāḥidah* bagi penduduk Makkah atau Quraisy adalah klan Quraisy atau Adnan. Jika sasaran seruan itu merujuk kepada masyarakat Arab secara umum, maka yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah* adalah Ya’rab atau Qahtan. Jika acuan tertuju kepada semua orang yang berhak untuk menjadi sasaran seruan Islam, maksudnya seluruh bangsa, maka tentunya setiap bangsa akan memahaminya berdasarkan keyakinan mereka. Masyarakat yang berkeyakinan bahwa seluruh manusia berasal dari keturunan Adam, maka mereka akan memahami bahwa maksud *nafs wāḥidah* adalah Adam, sementara masyarakat lain yang berkeyakinan bahwa setiap kelompok manusia memiliki seorang bapak, maka mereka akan memaknai *nafs* berdasarkan keyakinan mereka.”⁹

Alasan yang bernuansa stilistika lain yang dikemukakan oleh al-Ustaz al-Imam adalah pemakaian kata benda tidak tertentu, “*nakirah*”, untuk kata “*rijāl* dan *nisā*’. Dengan memakai bentuk kata benda tidak tertentu, dalam pandangan beliau, tidak dimungkinkan memaknai laki-laki dan perempuan secara definitif, tetapi justru harus dimaknai umum. Redaksi ayat tersebut tidak tidak berbunyi “*وبث منهما جميع الرجال والنساء*” tetapi berbunyi: “*وبث منهما رجالا ونساء*”. Selanjutnya berdasarkan penjelasan stilistika ini, Abduh mengkaitkan sifat umum dari kata tersebut dengan fakta antropologis di mana setiap bangsa memahami nenek moyangnya secara berbeda.

“Bagaimana mungkin kata *nafs* ditegaskan secara definitif kalau acuan yang dituju bersifat umum untuk semua bangsa. Penetapan kata tersebut (sebagai merujuk kepada Adam) tidak dikenali semua bangsa. Di antara manusia ada yang tidak mengenal Hawa ataupun Hawa, dan tidak pernah mendengar nama itu. Nasab yang dikenali anak keturunan Nuh misalnya, diambil dari masyarakat Ibrani, sebab merekalah yang menjadikan manusia memiliki sejarah yang tersambung

⁹ *Ibid.*, 324.

dengan Adam. Mereka menetapkan sejarahnya dalam waktu yang relatif baru (dibandingkan dengan bangsa-bangsa lain). Masyarakat Cina mengkaitkan manusia dengan bapak lain dan sejarahnya merujuk pada era yang lebih jauh daripada era yang dibuat masyarakat Ibrani.”¹⁰

Selain memberikan penjelasan sebagaimana di atas, Abduh juga menyatakan bahwa di dalam al-Qur’an tidak ada nas mendasar yang memastikan bahwa semua manusia berasal dari keturunan Adam.¹¹ Penafsiran manusia berasal dari Adam pada dasarnya berangkat dari pendapat yang diterima apa adanya (*taken for granted* atau *musallam biha*) bukan didasarkan teks ayat ataupun lahiriyahnya.¹²

Atas dasar semua itu, Abduh lebih cenderung mengikuti pendapat yang dilontarkan pertama kali oleh al-Qaffal, sebagaimana disampaikan al-Razi, bahwa kisah yang terdapat dalam surat al-Nisa’ ini disampaikan al-Qur’an dalam rangka menunjukkan kesamaan dan kesejajaran dalam kemanusiaan. Oleh karena itu maksud dari ayat dengan bentuk ungkapan seperti itu adalah “Dia telah menciptakan masing-masing di antara kalian dari sebuah *nafs*, dan dari jenis *nafs* itu pula pasangannya Dia ciptakan sebagai manusia yang sama secara kemanusiaan”.

Pendapat seperti ini dengan tegas ditolak oleh Ibn Asyur sebagai tidak berguna dengan alasan bahwa penciptaan pasangan dari sesuatu sama dengan penciptaan pertama tidak hanya berlaku untuk jenis manusia saja karena jenis kelamin perempuan dari semua genus merupakan genus itu sendiri.¹³

Muhammad Quraish Shihab dalam tafsirnya, *Tafsir al-Mishbah*, cenderung mengikuti pendapat mayoritas ahli tafsir dalam menjelaskan ayat di atas. Melalui sikapnya yang cenderung berhati-hati dalam menampilkan pendapat-pendapat

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 326.

¹² *Ibid.*, 325.

¹³ Ibn Āsyūr, 215.

dari berbagai kalangan yang berbeda, baik yang kuno maupun modern, ahli tafsir dari negara ini, Indonesia, menempatkan ayat ini dalam konteks menjelaskan pertumbuhan manusia melalui proses berkembang biak yang berasal dari seorang ayah, yakni Adam, dan seorang ibu, yakni Hawa. Laki-laki dan perempuan memiliki watak kemanusiaan yang sama, yang tidak memungkinkan yang satu lebih rendah dari yang lainnya. Oleh karena itu, dalam pandangannya, meskipun pasangan Adam diciptakan dari tulang rusuk Adam, tetapi itu tidak berarti bahwa wanita lebih rendah daripada laki-laki.¹⁴ Namun, dalam kenyataannya apa yang disarankan oleh ahli tafsir ini bahwa penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam tidak serta merta dapat dipahami sebagai kelebihan laki-laki atas perempuan, akan tetapi dalam kenyataannya sebagaimana yang dikatakan oleh Riffat Hassan,¹⁵ umat Islam secara umum memiliki keyakinan bahwa perempuan tidak sejajar dengan laki-laki yang memiliki derajat lebih tinggi daripada laki-laki. Akar dari keyakinan ini, menurutnya, berasal dari tiga asumsi teologis, yaitu: **pertama**, penciptaan utama Tuhan adalah laki-laki, bukan perempuan karena perempuan diyakini diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, dan oleh karena itu secara ontologis perempuan bersifat derivatif dan sekunder; **kedua**, perempuanlah, bukan laki-laki, yang menjadi agen dari apa yang disebut dengan “pengusiran dari surga”, yang karenanya perempuan dibenci, dicurigai dan yang tertuduh; **ketiga**, perempuan tidak hanya diciptakan dari laki-laki tetapi juga “untuk” laki-laki, hal ini yang membuat eksistensinya hanya bersifat instrumental dan tidak terlalu penting.

Sebenarnya pendapat M. Quraish Shihab di atas tidak jauh berbeda dari pendapat-pendapat mayoritas ahli tafsir

¹⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2017), 398-400.

¹⁵ Muslim Women and Post-Patriarchal Islam dalam Paula M. Cooney, William R. Eakin dan Jay B. McDaniel, *After Patriarchy, Feminist Transformations of The World Religions* (New York: Orbis Books, 1991) 43-44.

sebagaimana yang dikemukakan Abduh dalam Tafsir al-Manar. Abduh dalam hal ini justru mempertanyakan sifat eksklusifitas pendapat semacam ini yang membatasi nenek moyang manusia hanya berdasarkan informasi wahyu samawi yang dipahami menurut pengetahuan masyarakat penerimanya, sementara informasi tersebut tidak secara gamblang menyebutkan Adam dan Hawa di satu sisi, dan informasi itu dapat ditafsirkan secara berbeda berdasarkan fakta linguistik. Penafsiran seperti ini, yang dianut oleh kebanyakan ahli tafsir, seakan-akan meniadakan kelompok masyarakat lain yang mempercayai nenek moyang mereka sendiri yang berbeda dari tradisi kitab suci samawi.

Al-Qur'an berbeda dari Bibel dalam menarasikan persoalan penciptaan. Bibel dengan jelas mengatakan Adam, yang dalam terjemahan di atas dimaknai sebagai manusia, diciptakan terlebih dahulu kemudian dari sebagian anggota tubuhnya, tulang rusuk, isterinya, Hawa, diciptakan. Al-Qur'an sama sekali tidak menyebutkan dua nama di atas. Kitab suci terakhir ini mengganti kedua kata tersebut dengan kosa kata "*nafs wāḥidah*" dan "*zawj*" yang masing-masing dari dua kata ini berpotensi untuk dipertukarkan satu sama lain. Artinya, ungkapan "*nafs wāḥidah*" bisa mengacu kepada Adam dan juga bisa merujuk kepada Hawa. Demikian pula dengan "*zawj*" bisa dipertukarkan untuk dapat mengacu kepada masing-masing dari dua jenis kelamin manusia itu.

Menarik mencermati redaksi yang dipakai oleh al-Qur'an, yang tidak secara tegas menyatakan Hawa diciptakan dari Adam, apalagi menyebutkan dari tulang rusuknya. Al-Qur'an menggunakan kata *nafs wāḥidah* yang secara kebahasaan kata tersebut bergender feminin. Hal ini terlihat dari kata berikutnya yang menjadi ajektif bagi kata itu, *wāḥidah*. Di sisi lain, al-Qur'an tidak menyatakan penciptaan berikutnya dengan kata "*zawjah*", tetapi cukup dengan mengatakan *zawj* yang bisa merujuk kepada suami atau isteri. Tetapi, secara kebahasaan kata tersebut bergender maskulin. Apabila diganti, berdasarkan

gender dari dua kata tersebut justru maknanya menjadi terbalik “Dialah yang menciptakan kalian dari yang bergender *mu`annas*, dan dari gender *mu`annas* itu Dia menciptakan pasangannya.¹⁶

Selanjutnya, apabila dicermati masalah kosa kata “*nafs*” yang diperlakukan sebagai *mu`annas* secara bahasa, namun ketika dimaknai sebagai *muzakkar* dengan merujuk kepada Adam, semestinya kosa kata itu diberi sifat *muzakkar* karena acuannya *muzakkar* sehingga kata tersebut sejatinya merupakan bentuk kata benda *muzakkar* secara hakikiy meskipun lafaznya *mu`annas*. Dengan mengikuti kaidah yang mengatakan bahwa *ta'nīs haqīqiyy* lebih kuat daripada *ta'nīs lafziyy*, maka secara berkebalikan dapat disimpulkan pula bahwa *tazkīr haqīqiyy* lebih kuat daripada *tazkīr lafziyy*. Maksudnya, aspek semantik dari sebuah kata, terkait dengan *mu`annas* dan *muzakkar*, lebih dahulu dipertimbangkan. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila di antara ulama ada yang ada yang membaca kata “واحدة” dengan “واحد” karena mempertimbangkan aspek semantik dari kata *nafs* yang mengacu kepada Adam, atau karena kata *nafs* dianggap sebagai kata yang bisa di-*muzakkar*-kan dan di-*mu`annas*-kan.¹⁷

Kosa kata *nafs* ini, dalam pemakaian al-Qur'an untuk konteks ini, memang memiliki status yang unik. Keunikannya terletak pada kenyataan bahwa meskipun dari satu sisi kosa kata ini sama dengan kata-kata yang diperlakukan *mu`annas* seperti “عَيْن”, “سوق”, “نعل”, “فأس”, dan lain sebagainya, namun di sisi lain makna yang diacu secara ekstra lingual berbeda dengan makna konseptual yang dimiliki kosa kata *nafs*. Para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan konsep *nafs*.¹⁸ Meskipun demikian, dapat disimpulkan bahwa *nafs* sebagai

¹⁶ Lihat pula Riffat Hassan, 44.

¹⁷ Baca Abu Hayyan al-Andalusiy, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. III (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2010), 162.

¹⁸ *Ibid.*, 327-330.

wujud mandiri tidak memiliki jenis kelamin karena ia merupakan substansi yang menyebabkan manusia itu ada dan hidup. Dari sini posisi kata *nafs* sama dengan beberapa kosa kata yang disebutkan di atas, artinya tidak memiliki kelamin, akan tetapi kosa kata ini tidak sebagaimana kosa kata tersebut dalam hal makna yang diacu. Kata *nafs* memiliki acuan leksikal yang merujuk kepada substansi yang menjadikan manusia hidup, dan bisa merujuk pula kepada wujud manusia yang berkelamin di mana *nafs* itu berada.

Alqur'an membuat kita terperangah lagi, apabila kita mengikuti penafsiran yang ada. Ketika memperlakukan kata *nafs* sebagai feminin, tetapi ketika kata tersebut dirujuk oleh kata kerja dalam kata “*yaskuna*” dalam surat *al-A'rāf*, Alqur'an tidak merujuknya dengan femini tetapi maskulin, bukan dengan “*taskuna*”.

هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين (الأعراف: 189)

Ayat ini berbeda dengan surat al-Rum ayat 21 yang berbunyi:

ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون.

Tetapi anehnya, baik makna yang dihasilkan dengan memperlakukan *nafs* sebagai feminin di satu sisi, dan kata ganti dalam kata *yaskuna* apabila dirujuk ke kata *zawj* karena bergender maskulin, dan di sisi lain makna yang muncul dalam penafsiran pada umum, makna yang dihasilkan berbeda dalam hal siapa diciptakan dari siapa, tetapi makna juga bisa sama dalam hal bahwa yang bergender maskulin merasa senang dengan adanya pasangan, yang bergender feminin.

B. Perempuan sebagai Manusia Setengah Akal

Telah dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa posisi perempuan, atau yang diperlakukan sebagai *mu'annas*, dalam tata bahasa Arab, berada di bawah laki-laki atau yang disebut dengan *muzakkar*, tetapi berada di atas benda-benda tidak berakal. Akal perempuan tidak sampai sejajar dengan akal laki-laki. Bangsa Arab memang menempatkan perempuan berada di bawah laki-laki. Fakta ini ditampilkan al-Qur'an secara jelas ketika berbicara tentang pembagian warisan bagi laki-laki dan perempuan di satu sisi, dan kesaksian perempuan dan wanita. Bagian wanita separoh dari laki-laki dalam pembagian warisan didasarkan pada sisi biologis dari laki-laki dan perempuan, sedangkan wanita dinilai setengah bila dibandingkan laki-laki dalam kesaksian didasarkan pada aspek kognisi perempuan yang dimungkinkan terjadinya kesalahan dalam kesaksian. Yang pertama didasarkan pada perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, dan yang kedua didasarkan pada kualitas intelektual. Perempuan, terkait dengan aspek pertama (perbedaan biologis), berada di bawah laki-laki karena fakta keperempuannya sehingga dia tidak pernah menjadi penuh. Dan ia, terkait dengan aspek kedua (kekurangan dalam aspek kognisi), diposisikan setengah dari laki-laki karena kognisinya tidak mencapai tingkatan kognisi laki-laki. Semua ini berarti bahwa laki-laki adalah sempurna dengan kelaki-lakiannya sebagai manusia, sedangkan perempuan karena keperempuannya tidak pernah menjadi manusia utuh sebagaimana laki-laki. Laki-laki dijadikan standar untuk menilai perempuan.

Sepintas apa yang dinyatakan al-Qur'an dalam surat al-Baqarah (2) ayat 282 ketika memerintahkan untuk menghadirkan saksi dalam transaksi utang piutang, memberikan kesan adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Sebagaimana dalam ayat tentang pembagian warisan, ayat ini menjelaskan posisi perempuan setengah dari laki-laki, karena dua saksi perempuan sama dengan satu saksi

laki-laki. Penjelasan berikutnya setelah itu yang dinyatakan dengan “...أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى” mengesankan adanya kemungkinan melakukan kesalahan pada perempuan sehingga diperlukan perempuan yang lain untuk memperbaiki. Kemampuan mengingat berkaitan dengan otak dan dalam otak proses berpikir terjadi. Dibutuhkan dua perempuan untuk mengimbangi kompetensi yang dimiliki laki-laki dalam bersaksi karena apabila salah satu dari dua perempuan melakukan kekeliruan, maka perempuan yang satunya akan mengingatkan. Aspek kognitif perempuan secara tidak langsung menurut ayat tersebut berada di bawah kemampuan mengingat laki-laki.

Mayoritas ahli tafsir¹⁹ menafsirkan kata “تضل” dengan “تنسى”. Akan tetapi pengarang Tafsir al-Manar menafsirkan kata tersebut dengan “تخطئ”, melakukan kekeliruan akibat kurang perhatian dan tidak cermat.²⁰ Kesalahan bisa terjadi akibat kelalaian dan lain-lain hal yang bisa menyebabkan seseorang melakukan kesalahan. Apapun makna yang munculkan untuk menafsirkan bagian ayat ini, tetap saja pengertian bagian ayat ini menegaskan kekurangan perempuan dibandingkan dengan laki-laki dalam masalah kognisi.

Kekurangan perempuan dalam aspek ini dengan jelas disebutkan oleh mayoritas ahli tafsir ketika menafsirkan ayat di atas, bahkan dengan mendasarkan pada sebuah hadis sahih. Dalam sebuah hadis Nabi saw yang tercantum dalam Sahih Bukhari²¹ dan Muslim²² terdapat pernyataan yang secara

¹⁹ Lihat al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol III Beirut: Dār al-Fikr, h. 157; Ibn Kasir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. I, Syirkah Nur Asia, h. 335; Nawawi al-Bantaniy, *Marah Labīd*, Vol I, Bandung: al-Ma'arif, h. 83; Shawi, *Hasyiyah al-'Allamah al-Şāwiy 'alā Tafsīr al-Jalālayn*, Vol. I, Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, h. 133.

²⁰ *Al-Manār*, Vol. III, h. 123.

²¹ Al-Bukhariy, *Matn al-Bukhariy*, Vol. I, *bāb tarku al-ḥa'yd wa al-sawm* (Bandung: Ma'arif), 64.

lahiriah akan dapat ditafsirkan bahwa akal perempuan memang tidak sama dengan akal laki-laki. Ia berada di bawahnya. Redaksi hadis dalam sahih Bukhari sebagai berikut:

عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء. فقال: يا معشر النساء تصدقن، فإني أريتكن أكثر أهل النار. فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير. ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن. قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها.

Artinya: “Diriwayatkan dari Abu Sa’id al-Khudriy, ia melaporkan: “Rasulullah saw keluar di waktu Duha atau Idul Fitri ke tempat salat. Beliau melewati banyak perempuan. Lalu beliau berkata: Wahai kaum perempuan, hendaklah kalian banyak bersedekah, sebab telah diperlihatkan kepada saya bahwa kalian adalah mayoritas penghuni neraka. Mereka kemudian bertanya: karena alasan apa, wahai Rasulullah? Beliau menjawab: Kalian sering melaknat dan tidak membalas kebaikan suami. Saya tidak melihat di antara wanita-wanita yang kurang akal dan agama(nya), yang lebih cepat memikat hati laki-laki yang teguh pendirian daripada salah satu di antara kalian. Mereka bertanya: kami kurang agama dan akalnya di mana, Wahai Rasulullah? Beliau menjawab: “Bukankah kesaksian satu perempuan sama dengan setengah kesaksian laki-laki? Mereka menjawab: Benar. Beliau berkata: itu merupakan bentuk kekurangan akal nya (perempuan). Bukankah ketika mereka mengalami masa haid, mereka tidak

²² *Sahih Muslim*, Vol I dalam *Kitāb al-īmān, bāb bayān nuqṣān al-īmān bi naqṣ al-tā’at wa bayān iṭlāq lafẓ al-kufr ‘alā gayr al-kufr billah kakufr al-ni’mah wa al-ḥuqūq* (Indonesia: Dar Ihya’ al-Kutub al-Arabiyyah), 48.

salat dan tidak puasa? Mereka menjawab: Benar. Beliau berkata: Maka, itulah bentuk kurangnya agama mereka.”

Sedangkan redaksi dalam Sahih Muslim sebagai berikut:

عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال يا معشر النساء، تصدقن وأكثرن الاستغفار. فإني رأيتكن أكثر أهل النار، فقالت امرأة منهن جزلة ومالنا يا رسول الله أكثر أهل النار؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير. ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدى لب منكن. قالت، يا رسول الله، وما نقصان العقل والدين؟ قال أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل. فهذا نقصان العقل. وتمكث الليالي ما تصلى وتفطر في رمضان. فهذا نقصان الدين.

Artinya: “Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar, dari Rasulullah saw, bahwa beliau berkata: Wahai kaum perempuan, bersedekahlah dan perbanyaklah istigfar sebab saya melihat bahwa kalian adalah mayoritas penghuni nerakan. Salah seorang di antara mereka yang cerdas bertanya, mengapa kami, wahai Rasulullah, yang merupakan mayoritas penghuni neraka? Beliau menjawab: Kalian banyak melaknat dan tidak membalas kebaikan suami. Saya tidak melihat di antara wanita-wanita yang kurang akal dan agama(nya) yang lebih memikat orang yang berakal daripada kalian. Dia bertanya: Wahai Rasulullah, di mana (kami) kurang akal dan agama(nya)? Beliau menjawab: kurang akalnya karena kesaksian dua perempuan sebanding dengan kesaksian seorang laki-laki. Ini merupakan bentuk kurang akal. Kamu berdiam sehari-hari tanpa menjalankan salat dan tidak berpuasa di bulan Ramadan, ini merupakan bentuk kurang agama.”

Sebagai catatan terkait dengan redaksi dua hadis di atas, meskipun dilihat dari aspek pesan yang ingin disampaikan keduanya sama, perlu dijelaskan sedikit tentang perbedaan kecil redaksi yang dipergunakan oleh dua perawi hadis di atas.

Redaksi kedua yang diriwayatkan oleh Muslim menyebutkan kualitas perempuan yang bertanya kepada Nabi saw. Dalam hadis itu dijelaskan wanita tersebut sebagai “jazlah/جزلة”. Makna kata tersebut menurut *Lisān al-‘Arab*²³ ketika dihubungkan dengan perempuan seperti ungkapan “امرأة جزلة” artinya “جيدة الرأي”, berpikiran bagus, cerdas. Ketika menjelaskan ungkapan di atas, dalam hadis Muslim, pengarang kamus Arab ini memaknainya dengan “تامة الخلق”. Hal ini menunjukkan perempuan yang bertanya kepada Nabi saw perihal alasan yang menyebabkan mayoritas perempuan menjadi penghuni neraka adalah perempuan yang memiliki kualitas, tidak sembarang perempuan yang memiliki kualitas di bawah laki-laki, sebagai gejala umum dari kondisi perempuan pada saat itu. Hal ini bisa dipahami dari hadis yang disampaikan oleh al-Bukhari yang tidak menjelaskan wanita yang seperti apa yang bertanya kepada Nabi.

Catatan kedua yang penting untuk disampaikan di sini adalah redaksi al-Bukhari terkait dengan laki-laki yang terpikat oleh perempuan. Dalam riwayat al-Bukhari laki-laki diberi keterangan sifat “الحازم” sedangkan dalam riwayat Muslim keterangan itu tidak ada, cukup hanya “ذي لب”. Kata dasar “حزم” dalam *Lisān al-‘Arab*²⁴ mengandung makna disiplin, tegas dan percaya diri. Selanjutnya dalam bagian lain ketika menjelaskan makna kata “حازم” yang berakar kata dari kata di atas, Ibn Manzūr menjelaskan makna kata yang tertera dalam hadis di atas dengan “orang yang sangat rasional dan cerdas” (العاقل المميز ذو الحنكة), dan kosa kata dasar “حزم”, berdasarkan hadis yang dikutipnya, bermakna “meminta nasehat kepada orang yang cerdas dan rasional, dan mau mengikuti pendapat mereka (أن تستشير أهل الرأي وتطيعهم).

Catatan di atas dapat memperkuat salah satu akar teologis—sebagaimana disinggung Rif’at Hassan—yang menyebabkan perempuan dianggap sebagai yang

²³ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. II, 123.

²⁴ *Ibid.*, 428.

bertanggungjawab atas semua kesalahan yang dilakukan oleh laki-laki.

Berkaitan dengan kekurangan perempuan sebagaimana di atas di sini perlu diketengahkan juga pendapat Ibn Arabi sebagaimana dipaparkan Nashr Hamid. Pendapat Ibn Arabi mengenai persoalan kepemimpinan perempuan jauh mendahului zamannya bila dibandingkan dengan pendapat-pendapat fihiyyah yang ada. Ibn Arabi berpendangan bahwa perempuan boleh menjadi imam bagi laki-laki maupun perempuan. Ini merupakan posisi mendasar Ibn Arabi. Atas dasar ini dia berpendapat bahwa mereka yang sama sekali tidak memperbolehkan kepemimpinan perempuan, atau membatasi kebolehan sebagai pemimpin hanya untuk perempuan tidak untuk laki-laki, sebenarnya mereka tidak bertumpu pada dalil syar'iy dalam menyatakan pelarangan itu.

Namun demikian, tokoh yang disebut dengan Maha Guru (*al-syaykh al-akbar*) ini, pada tataran pemikiran, membuat kesejajaran antara “laki-laki dengan akal”, dan “perempuan dengan jiwa”. Penyejajaran ini bisa jadi mengindikasikan bahwa perempuan lebih rendah daripada laki-laki. Mungkin sekali pendapat tersebut memiliki kesejajaran dengan teori Ibn Arabi mengenai “pernikahan eksistensial”. Dalam teori ini kemunculan tataran eksistensi berpijak pada pertemuan elemen kelaki-lakian dan keperempuanan. Akal pertama merepresentasikan elemen kelaki-lakian, dan jiwa universal merepresentasikan keperempuanan. Dari pernikahan keduanya menyembul seluruh jasad, atau singgasana. Pada tataran ini saja kesejajaran dan persamaan terasa begitu tegas.

Namun demikian, perbedaan antara kesejajaran universal antara keduanya dan ketidaksejajaran sosial bagi keduanya muncul ketika Ibn Arabi berbicara tentang waktu-waktu salat. Tingkat kesempurnaan perempuan terbatas pada fakta bahwa dia mengikuti laki-laki dan menempel padanya: “Ketahuilah bahwa Allah mengkaitkan penegakan salat dengan waktu, yaitu waktu-waktu diwajibkannya penegakan salat fardu, Allah

berfirman: Dan tegakkanlah salah, sesungguhnya salat itu bagi orang-orang mukmin merupakan kewajiban yang ditetapkan waktunya”. Dan Allah juga mengkaitkannya dengan tempat, yaitu masjid, Allah berfirman: “Dalam rumah-rumah di mana Allah mengizinkan untuk ditinggikan dan disebut di dalamnya nama-Nya...membaca tasbih untuk-Nya... di dalamnya saat pagi dan sore, ada *rijāl*”. Di sini Allah tidak menyebut nisa’, sebab kata “rajul” memuat di dalamnya perempuan, karena “Hawa” dari Adam sehingga cukup disebut laki-laki tanpa perempuan untuk memberikan penghormatan kepada laki-laki dan untuk memberitahukan bahwa perempuan mengikuti laki-laki. Maka, di sini perempuan disebut dengan rijal karena tingkat kesempurnaan tidak tertutup bagi mereka, bahkan mereka bisa sempurna sebagaimana kesempurnaan laki-laki. Diriwayatkan dalam sebuah riwayat tentang kesempurnaan Maryam dan Asia, istri Fir’aun.²⁵

Oleh karena sebagian di antara mereka berdua melihat bahwa hak Allah lebih diutamakan, maka ia tidak melihat kesamaan antara apa yang menjadi milik Allah dan yang menjadi milik hamba, lalu ia puasa dua hari dan berbuka sehari”. Puasa ini oleh Syekh dikaitkan dengan “Maryam”, yang ingin menyamai putarnya. Dari konsep “menyamai ini” Syekh kembali menyisipkan persoalan posisi perempuan terhadap laki-laki dari aspek kesempurnaan. Ia menegaskan bahwa kesempurnaan perempuan berasal dari kesempurnaan laki-laki. “Ini merupakan puasa Maryam, sebab ia melihat bahwa laki-laki memiliki derajat di atas perempuan. Ia mengatakan semoga saja saya dapat menjadikan hari kedua puasa ini sebagai sarana sejajar dengan tingkatan itu. Memang demikianlah, sebab Nabi saw mengakui kesempurnaannya sebagaimana beliau juga mengakui kesempurnaan laki-laki. Oleh karena Maryam melihat bahwa kesaksian dua perempuan sebanding dengan kesaksian satu laki-laki, ia mengatakan

²⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hākaza Qāla Ibn ‘Arabiy* (Maghrib: al-Markaz al-Saqafi al-Arabiy, 2004), 286-287.

puasa dua hari sama dengan satu puasa laki-laki. Dengan demikian ia mendapatkan posisi laki-laki dengan cara demikian. Ia menyamakan keutamaan dan puasa Nabi dawud as. Demikianlah, siapa saja yang didominasi oleh jiwanya, berarti ia didominasi oleh sifat keperempuannya. maka, selayaknya kalau ia memperlakukan jiwanya sebagaimana Maryam memperlakukannya dirinya dalam bentuk seperti di atas sehingga dia dapat menyamakan nalarnya. Ini merupakan isyarat yang bagus bagi siapa saja yang memahaminya. Jika kesempurnaan perempuan dengan menyamai laki-laki, maka yang paling sempurna bagi perempuan adalah menyamakannya dengan suaminya, seperti Isa bin Maryam, putranya”.²⁶

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa posisi perempuan apabila diletakkan dalam garis vertikal, maka titik paling atas adalah laki-laki sebagai yang berakal penuh, dan titik paling bawah adalah hewan sebagai makhluk yang memiliki otak dengan kapasitas rendah, dan di tengah-tengah antara keduanya perempuan diposisikan. Apa yang disampaikan Ibn Arabi, bahwa perempuan sekalipun dasar substansinya sejajar dengan laki-laki, tetapi dalam proses mendapatkan kesempurnaan, tidak dapat menyamai laki-laki. Barangkali hal ini dikarenakan perempuan lebih dekat dengan sisi materiil, sementara laki-laki dekat dengan sisi spirituil. Abu Ḥayyān al-Tawhīdiy²⁷ mengatakan sebagai berikut:

“إن الإنسان من حيث هو حيوان مشارك للبهائم في هذا المعنى، محتاج إلى ما يقيمه من الأوقات التي تحفظ عليه حيوانيته. ومن حيث هو إنسان مشارك للفلك في هذا المعنى يحتاج إلى ما يبلغه هذه الدرجة بالتعلم والتأديب، لأن الأدب يجري من النفس مجرى القوت من البدن. والذي يقوم بالحال الأولى هي الأم، والذي يقوم له بالحال الثانية هو الأب. ولما كانت الحالة الثانية أشرف أحواله، وهي التي بها يصير هو ما هو أعني يصير إنسانا وجب أن يكون

²⁶ *Ibid.*, 292-293.

²⁷ *Al-Hawāmil wa al-Syawāmil, Abū Ḥayyān al-Tawhīdiyy wa Miskawayhi*, Ahmad Amin dan al-Sayyaid Ahmad Saqr (editor) (Kairo: Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr), 271-272.

يتمه من قبل أبيه. ولما كان سائر الحيوانات كمال حيوانيتها في القوت البدني وجب أن يكون يتمه من قبل الأم. ولعل الإنسان قبل أن يبلغ حد التعلم من الأدب، وفي حال حاجته إلى الرضاع إذا فقد أمه سمي يتيما من قبل الأم ولم يمتنع إطلاق ذلك عليه.

Artinya: “Manusia sebagai hewan yang memiliki kesamaan dengan binatang dalam hal ini membutuhkan sesuatu yang menjadikannya berdiri tegak, yaitu asupan yang dapat mempertahankan sisi kehewanannya. Sedangkan dia sebagai manusia yang memiliki kesamaan dengan falak dalam hal ini membutuhkan sesuatu yang dapat membawanya ke tingkatan itu melalui proses belajar dan beradab. Sebab, adab bagi jiwa seperti makanan bagi badan, yang menjalankan fungsi pertama adalah ibu, sedangkan yang menjalankan fungsi kedua adalah bapak. Karena kondisi kedua lebih mulia, yaitu kondisi di mana dengan kondisi itu manusia menjadi manusia, maka keyatiman manusia dilihat dari sisi bapaknya. Dan, oleh karena hewan-hewan lainnya kesempurnaan hewaniannya tergantung pada asupan badani, maka keyatimannya didasarkan pada ibu. Dan, barangkali manusia sebelum mencapai batas usia belajar adab, dan masih dalam kondisi butuh menyusu, maka apabila dia kehilangan ibunya, maka ia dinamakan yatin dari sisi ibunya, dan mengatakan demikian tidak menjadi persoalan.”

Seakan-akan tidak ingin perempuan mendapatkan keistimewaan melebihi dari laki-laki, al-Tawhidiy di tempat lain²⁸ mengatakan sebagai berikut:

وجرى حديث الذكور والإناث. فقال الوزير: قد شرف الله الإناث بتقديم ذكرهن في قوله عز وجل: يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور. فقلت: في هذا نظر. فقال: ما هو: قلت:

²⁸ *Kitāb al-‘Imtā’ wa al-Mu’āmasah*, Vol. III, (Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah), 101.

قدم الإناث—كما قلت—ولكن نكر، وأخر الذكور ولكن عرف. فالتعريف بالتأخير أشرف من النكرة بالتقديم. ثم قال: هذا حسن. قلت: ولم يترك هذا أيضا حتى قال: أو يزوجهم ذكرانا وإناثا، فجمع الجنسيتين بالتنكير مع تقديم الذكران.

Artinya: “Terjadi pembicaraan tentang laki-laki dan perempuan. Al-Wazir mengatakan: “Allah memberikan kemulyaan kepada perempuan dengan menyebutkannya terlebih dahulu dalam firman-Nya “yahabu liman yasya’u ‘ina>s|a> wa yahabu liman yasya’u al-z|uku>r” Saya (al-Tawhidiy) mengatakan: “Dalam hal ini ada permasalahan yang perlu diperhatikan”. Beliau mengatakan: “apa itu”. Saya mengatakan: perempuan disebut terlebih dahulu—seperti yang Anda katakan—tetapi perempuan disebut dalam bentuk nakira, laki-laki disebut belakangan, akan tetapi dalam bentuk ma’rifah. Maka, disebut dalam bentuk ma’rifah meskipun disebut belakangan lebih mulia daripada nakurah disebutkan terlebih dahulu. Kemudian beliau mengakana: Penjelasan in bagus. Saya berkata: Allah tidak berhenti sampai di sini saja sampai Dia berfirman “aw yuzawwijum z|ukra>na wa ‘ina>s}a>”, di sini Allah menggabungkan dua jenis kelamin dalam bentuk nakirah, dan laki-laki disebutkan terlebih dahulu”.

C. Perempuan Dikubur dan Tidak Diberi Kesempatan Melihat Tuhan

Sebagaimana dijelaskan dalam bagian sebelumnya, sejumlah data bahasa, khususnya yang terkait dengan kosa kata yang bersifat generik dan gejala taglib, memperlihatkan dengan jelas posisi perempuan yang tidak bisa hadir atau ditampilkan manakala dia berada dengan laki-laki. Perempuan ada hanya ketika berada dengan sesama perempuan, dan hanya mewakili sesama perempuan saja. Kehadirannya tidak akan pernah mewakili jenis kelamin lain. Hal ini berbeda dengan eksistensi laki-laki. Kehadirannya di samping mewakili dirinya, sekaligus

bisa mewakili jenis kelamin lain. Padahal, perempuan tidak pernah lepas dari laki-laki dalam konteks masyarakat Arab. Sebelum menikah dia menjadi milik keluarga, atau tepatnya bapaknya, dan setelah menikah dia menjadi milik suaminya.

Perempuan seakan-akan selalu dihalangi untuk mendapatkan hak yang sama dengan yang didapat laki-laki. Ia hanya bisa menjalani kehidupan dalam lingkup tugas keperempuannya, tidak bisa melampauinya dari batasan lingkup tersebut. Perempuan tidak bisa menikmati dunia di luar dunia perempuannya dalam menjalani kehidupan di dunia ini. Lingkup yang terbatas ini ternyata tidak hanya terjadi di dunia tetapi juga akan terjadi di akhirat nanti. Mereka juga terhalangi untuk dapat menikmati kenikmatan tertinggi di kehidupan akhirat, yaitu melihat Tuhannya.

Fenomena keterhalangan perempuan untuk menikmati kehidupan di dunia, dalam konteks kehidupan bermasyarakat di Jahiliyah, dalam bentuknya yang paling ekstrem berupa penguburan hidup-hidup anak-anak perempuan. Dan, selanjutnya praktik ini mengalami perubahan bentuknya. Ia bermetamorfosis dalam wujud yang lain.

1. Praktek Penguburan Hidup-hidup Anak Perempuan

Kelahiran anak perempuan dalam masyarakat Arab Jahiliyah merupakan aib yang tidak dapat ditanggung oleh sebagian di antara mereka sehingga mereka tidak segan-segan melakukan praktik yang sangat kejam, menguburkan anak perempuan hidup-hidup. Praktik ini direkam dalam surat al-Nahl ayat 59:

يتوارى من القوم من سوء ما بشر به، أيمسكه على هون أم يدسه في التراب، ألا ساء ما يحكمون.

Dan surat al-Takwir ayat 8-9:

وإذا الموءودة سئلت، بأي ذنب قتلت.

Banyak ulama yang menjelaskan alasan terjadinya praktik kejam ini. Akan tetapi, di antara faktor yang mendorong sebagian bangsa Arab melakukan perbuatan keji ini adalah kekhawatiran atas aib yang bisa menimpa mereka. Kehidupan sosial masyarakat Arab penuh dengan kekerasan, di antaranya dalam bentuk peperangan dan perampokan, yang berujung salah satunya dengan menawan perempuan, sementara mereka sangat protektif terhadap perempuan dan bagi mereka perempuan ditawan merupakan aib yang sangat besar.²⁹

Bentuk penghapusan hak hidup perempuan dalam perkembangannya seiring dengan berkembangnya peradaban dan kebudayaan manusia yang cenderung didominasi oleh laki-laki, berwujud dalam bentuk penghapusan karya budaya yang diciptakan oleh perempuan. Aisyah bint al-Syati³⁰ menyebut dengan “*mihnah al-Wa’d al-‘Āṭifiyy wa al-Ijtimā’iy*” untuk segala upaya menghapuskan sastra perempuan Arab di masa-masa lampau. Kaum lelaki telah membuang jejak-jejak karya perempuan. Era kodifikasi dengan tokoh-tokoh lelakinya berusaha mengurangi hak-hak perempuan.

Dalam kehidupan kontemporer sekarang, perasaan malu terkait dengan perempuan masih dapat ditemukan di sebagian masyarakat Arab. Sebagian di antara laki-laki Arab masih merasa takut, atau kurang nyaman, kalau nama-nama wanita yang menjadi mahramnya didengar oleh orang lain dengan dalih bahwa mereka tidak ingin nama-nama itu menjadi obyek kenikmatan secara gratis bagi mereka yang mendengarnya. Nama-nama itu membuat mereka mengkhayalkan dan mengimajinasikan si pemilik nama. Wanita-wanita yang menjadi mahramnya di sini berubah

²⁹ Ahmad Muhammad al-Hufiy, *al-Mar’ah fī al-Syī’r al-Jāhiliy*, ed.-2 (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabiyy), 296.

³⁰ Bint al-Syātī, *Al-Syā’irah al-‘Arabiyyah al-Mu’āṣirah* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1965), 11.

menjadi obyek kenikmatan mental-imajinatif. Sikap yang berlebihan dalam menutupi nama perempuan agar tidak didengar orang lain didasarkan pada anggapan bahwa nama perempuan merupakan aib yang harus disembunyikan, dan sikap ini menjadikan seseorang dapat terperangkap dalam situasi sulit hanya karena menyebut nama perempuan.

Seorang antropolog Saudi, Said Falih al-Gamidi, sebagaimana diceritakan oleh Abdullah al-Gazāmiyy,³¹ menceritakan sebuah peristiwa lucu terkait dengan perasaan malu menyebut nama perempuan. Kejadian itu terjadi sekitar tahun 1980-an di wilayah Jeddah ketika diberlakukannya sistem baru untuk kartu identitas. Masyarakat berbondong-bondong mendatangi kantor kependudukan dalam rangka mengganti dokumen kewarganegaraan yang mereka miliki, yang di Arab Saudi pada saat itu disebut dengan “*al-Tābi’iyyah*”, dengan kartu tanda penduduk dan kartu keluarga. Mereka mengantri panjang, masing-masing menunggu gilirannya setelah orang yang di depannya selesai. Panjangnya antrian menyebabkan mereka berdempetan satu sama lain sehingga seseorang dapat mendengar semua yang dikatakan oleh orang yang di depannya sebagai jawaban atas pertanyaan petugas mengenai namanya, nama ayahnya dan nama ibunya. Di sini muncul kejadian pada saat giliran seorang laki-laki yang terlihat penuh wibawa maju. Dia memberikan kepada petugas data-data yang dimintanya sampai dia ditanya petugas tentang nama ibunya. Pada saat itu dia menoleh ke belakang dan bergerak sedemikian rupa agar ia dapat menyebutkan nama ibunya kepada petugas tanpa ada seorangpun di antara mereka yang antri mendengarnya. Dalam situasi seperti itu, sang antropolog itu acuh saja dengan sikap laki-laki di depan itu sekalipun antropolog ini mengetahui maksud dari laki-laki tadi. Sikap ini

³¹ Abdullah al-Gazāmiyy, *Al-Juhaniyyah fi Lughah al-Nisā’ wa Hikāyatuhunna* (Beirut: Muassasah al-Intisyār al-‘Arabiy, 2012), 51-53.

menyebabkan laki-laki itu mengulang kembali dengan mendorong antropolog itu agar sedikit menjauhinya. Dari sini kemudian laki-laki itu menggerutu dan mengomel dan membuat antrian itu seperti tidak berjalan. Pada saat kedua orang di depan itu dalam kondisi saling memandang satu sama lain tanpa ada manfaatnya, dan orang yang di bagian depan itu tetap tidak mau menyebutkan nama ibunya sampai yang di belakangnya agar mundur. Dalam situasi seperti itu sang antropolog kemudian mengatakan bahwa temannya pernah membentak seseorang yang malu menyebut nama ibunya dengan suara keras, dengan menyebutnya sebagai perilaku jahiliah dan sebagai sikap malu yang palsu, tidak pada tempatnya, dan ucapan-ucapan lain, akhirnya laki-laki itu menyerah dan menyebut nama ibunya dengan keras dan berkeringat banyak serta malu dengan apa yang terjadi.

Ketika giliran sang antropolog maju untuk menyampaikan data-datanya, dia menjawab dengan suara keras sampai tiba pertanyaan tentang nama ibunya. Sebelum menjawab, dia menoleh di sekitarnya ke kanan dan kiri untuk memastikan orang laki-laki yang di depannya tadi berada dalam jarak yang memungkinkannya mendengar jawabannya. Diapun kemudian bertanya kepada laki-laki itu: Mengapa masih di sini? Bukankah Anda sudah selesai mengurus kartu anda? Jawaban dari laki-laki itu: Tidak, aku tidak akan pergi sebelum aku dapat mendengar nama ibumu seperti kamu telah mendengar nama ibuku. Meskipun sang antropolog berusaha membujuk agar laki-laki itu pergi, namun tetap saja laki-laki itu tidak bersedia hingga orang-orang yang mengantri mengatakan apa yang dapat mereka katakan karena antrian tidak bergerak. Di sini kemudian sang antropolog mengatakan kepada laki-laki itu: "Dengar, nama ibuku adalah Mirfat. Ayo pergi!" laki-laki itu membalasnya dengan tertawa terkekek-kekek dan

mengatakan kepadanya: “Pergilah, Nak, di sini tidak ada wanita Gamidiyah yang namanya Mirfat.”

2. Perempuan Tidak Melihat Tuhan Di Akhirat

Adalah Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭiy yang dengan tegas, setelah melakukan penelitian yang mendalam terhadap hadis-hadis yang berkaitan dengan kenikmatan terbesar di akhirat nanti, yaitu melihat Tuhan, bahwa perempuan tidak melihat Tuhan mereka dan tidak ikut serta dalam peristiwa kunjungan melihat Tuhan yang hanya dinikmati oleh kaum laki-laki dari kalangan umat Nabi Muhammad saw.

Suyūṭiy menyebut sepuluh hadis yang ditelitinya terkait masalah tersebut. Hadis-hadis tersebut adalah:

a. عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتاني جبريل وفي يده مرآة بيضاء فيها نقطة سوداء. فقلت: ما هذه يا جبريل؟ فقال: هذه الجمعة يعرضها عليك ربك لتكون لك عيداً ولأمتك من بعدك. فقلت: ما لنا فيها؟ فقال: لكم خير، وهو سيد الأيام عند الملائكة، ونحن ندعوه في الآخرة يوم المزيد. فقلت: يا جبريل، لما تدعونه يوم المزيد؟ فقال: إن ربك عز وجل اتخذ في الجنة وادياً أبيض من مسك أبيض. فإن كان يوم الجمعة نزل تبارك وتعالى على كرسيه ثم حف الكرسي بمنابر من نور. وجاء النبيون حتى يجلسوا عليها، ثم حف المنابر بكراسي من ذهب، ثم جاء الصديقون والشهداء حتى يجلسوا عليها، ثم يجيء أهل الجنة حتى يجلسوا على الكتيب، فيتجلى لهم ربهم تبارك وتعالى في كل جمعة.

Artinya: “Diriwayatkan dari Anas bin Malik ra, ia berkata: Rasulullah saw bersabda: “Aku didatangi Malaikat Jibril. Dia datang dengan membawa cermin putih di dalamnya ada titik hitam. Aku kemudian bertanya: Apa ini, hai Jibril. Dia menjawab: Hari jum’at ini Tuhanmu akan memperlihatkankannya kepadamu agar hari jumat itu menjadi hari lebaran bagimu dan bagi umatmu, sepeninggalmu. Saya bertanya: memangnya kenapa dengan kami pada hari itu? Jibril menjawab: kalian semua mendapatkan

kebaikan. Hari jum'at merupakan penghulu semua hari bagi malaikat, sedangkan kami menyebutnya di akhir dengan sebutan hari di mana ada tambahan. Saya bertanya: Wahai Jibril. Mengapa kalian semua menyebutkan hari di mana ada tambahan? Ia menjawab: Tuhanmu azza wa jalla telah menciptakan di surga sebuah lembah yang lebih semerbak daripada misik putih. Jika hari jumat tiba, Allah tabaraka wa ta'ala turun menuju ke kursi kekuasaan-Nya, kemudian kursi itu dikelilingi mimbar-mimbar dari cahaya. Para nabi datang dan kemudian duduk di atasnya. Setelah itu mimbar-mimbar itu dikelilingi kursi-kursi dari emas, lalu datanglah orang-orang siddiq dan para syuhada duduk di atas kursi-kursi itu. Kemudian datanglah penduduk surga, dan mereka kemudian duduk di gundukan-gundukan. Setelah itu, Tuhan mereka tabaraka wa ta'ala, menampakkan diri kepada mereka di setiap jum'at.”

Hadis di atas diriwayatkan oleh al-Bazzar dan al-Tabarni dalam kitanya al-Awsat, Abu Ya'la dan al-Ajriy serta al-Bayhaqi dalam buku mengenai “Melihat Tuhan” dengan sanad yang bagus.³²

b. عن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: أتاني جبريل وفي كفه مثل المرأة في وسطها لمعة سوداء. فقلت: يا جبريل، ما هذه اللعة السوداء؟ قال: هذا يوم الجمعة. فقلت: وما يوم الجمعة؟ قال: يوم من أيام ربك عظيم. فذكر شرفه وفضله واسمه في الآخرة. فإذا كان يوم الجمعة في الوقت الذي كانت تخرج فيه أهل الجنة إلى جمعتهم نادى مناد: يا أهل الجنة اخرجوا إلى دار المزيد. فيخرجون في كئيبان من مسك، فتخرج غلمان الأنبياء على منابر من نور، ويخرج غلمان المؤمنين

³² Jalāl al-Dīn al-Suyūṭīy, *Isbāl al-Kisā` 'alā al-Nisā`* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 17.

على كراسي من ياقوت. فإذا قعدوا وأخذ القوم مجالسهم يقول الله تبارك وتعالى: "أين عبادي الذين أطاعوني بالغيب وصدقوا رسولي؟ فهذا يوم المزيد، فاسألوني". فيجتمعون على كلمة واحدة: أرنا وجهك الكريم، ننظر إليه. فيكشف الله تعالى عنهم الحجب ويتجلى لهم، فيغشاهم من نوره. ثم يقال لهم: ارجعوا إلى منازلكم". فيرجعون وقد خفوا عاى أزواجهم. فيقول لهم أزواجهم: "لقد خرجتم من عندنا بصورة ورجعتم إلينا بغيرها! فيقولون: "تجلى لنا ربنا عز وجل فنظرنا إلى ما خفينا به عليكم". فهم يتقبلون في نعيم مسك الجنة ونعيمها في كل سبعة أيام".

Arttinya: “Diriwayatkan dari Huzayfah bin al-Yaman Ra, ia berkata, Rasulullah saw bersabda: “Jibril mendatangkiku dengan memegang semacam cermin, di tengah-tengah cermin itu ada kilatan warna hitam. Aku bertanya: Hai Jibril, kilatan hitam itu apa? Ia menjawab: Ini adalah hari jum’at. Aku bertanya: Apa itu hari jum’at? Ia menjawab: satu hari agung (milik) TuhanMu. Lalu dia menyebutkan kemulyaan, kelebihan dan sebutan hari itu di akhirat. Ketika hari jumat saat ketika penguni surga keluar menuju jumatannya mereka, ada suara berseru: Hai penghuni surga, keluarlah ke tempat di mana ada tambahan. Merekapun kemudian keluar dan berada di gundukan (diselimuti) minyak misik. Anak-anak para nabipun keluar dan berada di atas mimbar-mimbar yang terbuat dari cahaya, dan anak-anak umat mukmin keluar dan berada di atas kursi dari yaqut. Ketika mereka duduk dan orang-orang mengambil tempat duduk mereka, Allah tabaraka wa ta’ala berkata: “Di mana hamba-hambaku yang patuh kepadaku meskipun aku tidak terlihat, dan yang mempercayai utusan-Ku? Hari ini adalah hari dimana ada tambahan,

maka mintalah kalian semua kepadaku. Merekapun menyepakati satu kesepakatan: perlihatkan kepada kami wajah-Mu yang mulia agar kami bisa memandangnya. Allah kemudian menyingkapkan dari mereka penutup-prnutup, dan menampakkan diri kepada mereka. Merekapun diselimuti cahayanya. Kemudian dikatakan kepada mereka: kembalilah ke rumah-rumah kalian”. Merekapun kemudian kembali dengan menyembunyikan (sesuatu) kepada isteri-isteri mereka. Para isteri mereka berkata: Kalian semua keluar dari kami dengan kondisi tertentu, dan kalian kembali kepada kami dengan kondisi yang berbeda! Mereka menjawab: “telah memperlihatkan diri kepada kami Tuhan kami azza wa jalla, kamipun kemudian melihat sesuatu yang kami sembunyikan dari kalian”. Mereka menerima dalam kenikmatan misik surga dan kenikmatannya setiap tujuh hari”.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bazzar dalam *Musnad*-nya, al-Asbihani dalam kitab *al-Targib*.³³ Al-Haysamiy dalam *Majma' al-Zawā'id* mengatakan bahwa dalam hadis ini ada perawi yang bernama al-Qasim bin Matib yang dinilai sebagai perawi yang matruk.

- c. عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: تسارعوا إلى الجمعة، فإن الله تبارك وتعالى يبرز لأهل الجنة في كل جمعة في كتيب من كافور أبيض فيكونون منه في القرب على قدر تسارعهم إلى كل جمعة في الدنيا، فيحدث الله تبارك وتعالى لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا رأوه قبل ذلك، ثم يرجعون إلى أهلهم فيحدثونهم بما أحدث الله تعالى لهم.

³³ *Ibid.*, 18.

Artinya: “Diriwayatkan dari Ibn Mas’ud ra, ia berkata: mereka bergegas menuju jumat, sebab Allah tabaraka wa ta’ala memperlihatkan diri kepada penghuni surga di setiap jum’at di gundukan minyak kafur putih. Kedekatan mereka dengannya tergantung pada kecepatan mereka dalam mendatangi salat jumat di dunia. Kemudian Allah mengeluarkan untuk mereka sedikit kemulyaan yang belum pernah mereka lihat. Setelah itu mereka pulang menemui istri mereka dan menceritakan kepada mereka apa yang telah Allah berikan kepada mereka.”

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn al-Mubarak dalam bukunya al-Zuhd dan al-Tabrani dalam al-Musnad al-Kabir.

d. عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال: إن أهل الجنة يرون ربهم في كل جمعة في رمال الكافور، وأقربهم منه مجلسا أسرعهم إليه يوم القيامة وأبكرهم غدوا.

Artinya: “Diriwayatkan dari Abbas ra, dari Nabi saw, beliau bersabda: sesungguhnya penghuni melihat Tuhan mereka setiap jum’at di gundukan pasir kafur. Yang paling dekat tempat duduknya dengan-Nya adalah yang paling bergegas menuju kepada-Nya pada hari kiamat dan paling awal datang.”

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dalam Kitab al-Ru’yah.

e. عن علي كرم الله تعالى وجهه قال: قال رسول الله ﷺ: "يزور أهل الجنة الرب تبارك وتعالى في كل جمعة ويكشف عنهم حجابا ثم حجابا حتى يتجلى لهم عن وجهه الكريم فكأنهم لم يروا نعمة قبل ذلك وهو قوله تعالى "ولدينا مزيد".

Artinya: “Diriwayatkan dari Ali Karamallahu wajhahu, ia berkata: Rasulullah saw

bersabda: “Penghuni surga akan mengunjungi Tuhan tabaraka wa ta’ala setiap jum’at, dan Dia akan menyingkapkan dari mereka penutup satu demi satu hingga terlihat oleh mereka wajah-Nya yang mulia. Seakan-akan mereka tidak melihat sebuah kenikmatan sebelumnya, dan ini merupakan makna dari firmanNya “dan kami memiliki tambahan”.

Hadis di atas diriwayatkan oleh al-Lalakay dan al-Bayhaqi.

- f. عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعا: "إن أهل الجنة يزورون ربهم في كل جمعة فلا يبقى في ذلك المجلس رجل إلا حاضره الله تعالى محاضرة حتى يقول سبحانه وتعالى للرجل: يا فلان ابن فلان، أتذكر يوم فعلت كذا وكذا؟ إلى أن قال: ثم ننصرف إلى منازلنا فتتلقانا أزواجنا فيقلن مرحبا وأهلا، لقد جئت وإن لك من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه. فيقول أنا قد جالسنا اليوم ربنا الجبار".

Artinya: “Diriwayatkan dari Abu Hurairah ra secara marfu’, bahwa penghuni surga akan mengunjungi Tuhan mereka di setiap jum’at. Tak seorangpun yang hadir dalam majelis itu kecuali diajak bicara oleh Allah ta’ala, bahkan Allah berkata kepada seseorang: Hai, si anu putra anu, apakah kamu ingat pada hari ketika kamu melakukan ini dan itu? Hingga ia mengatakan: Kemudian kita kembali ke rumah kami, kamipun ditemui isteri-isteri kami. Mereka mengatakan: Selamat datang. Anda datang dengan suasana yang lebih indah daripada ketika anda meninggalkan kami. Ia mengatakan saya hari ini duduk bersama dengan Tuhan kami yang maha perkasa.”

Al-Suyuti mengatakan bahwa hadis di atas diriwayatkan oleh al-Turmuzi, akan tetapi editor buku

tersebut tidak menemukan hadis ini dalam al-Turmuzi, melainkan dalam Sunan Ibn Majah.

g. أخرج ابن أبي الدنيا وأبو نعيم من مرسل أبي جعفر الباقر رضي الله تعالى عنه مرفوعا قال: "بيننا أهل الجنة يتحدثون إذ جاءتهم الملائكة يقودون نجبا فأناخوها، ثم قالوا لهم: إن ربكم عز وجل يقرئكم السلام ويريدكم لتنظروا إليه وينظر إليكم، فيتحول كل رجل منهم إلى راحلته. فلما دفعوا إلى الجبار عز وجل أسفر لهم عن وجهه الكريم تحيتهم فيها سلام..."

Artinya: "Diriwayatkan dari Ibn Abi al-Dunya dan Abu Nu'aym dari Mursal Abu Ja'far al-Baqir secara marfur', ia berkata: "Ketika penghuni sedang bercakap-cakap, tiba-tiba mereka didatangi malaikat yang sedang menggiring unta (atau kuda). Lalu malaikat itu menghentikan dan mengistirahatkannya. Mereka berkata: Sesungguhnya Tuhan kalian menyampaikan salam kepada kalian, dan menginginkan kalian untuk melihat-Nya, dan Dia melihat kalian. Maka, masing-masing di antara mereka berhamburan menuju ke kendaraan mereka. Setelah mereka sampai kepada Sang Maha Perkasa, Dia memperlihatkan kepada mereka dirinya. Di situ mereka mengucapkan salam."

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Abi al-Dunya dan dalam al-Hilyah karya Abu Nu'aym.

h. وأخرج يحيى بن سلام من مرسل الحسن مرفوعا: إن أهل الجنة لينظرون إلى ربهم عز وجل في كل جمعة على كتيب من كافور لا يرى طرفاه. وفيه نهر جار حافته المسك، عليه جوار يقرآن القرآن بأحسن أصوات سمعها الأولون والآخرون، فإذا انصرفوا إلى منازلهم أخذ كل رجل منهم بيد ما شاء منهم، ثم يمرون على قناطر من لؤلؤ إلى منازلهم، فلولا أن الله تبارك وتعالى يهديهم إلى منازلهم ما اهتدوا إليها لما يحدث لهم في كل جمعة".

Artinya: “Yahya bin Salam dari Mursal al-Hasan meriwayatkan secara marfu’, bahwa penghuni surga senantiasa menunggu di setiap hari jum’at di atas gundukan kafur yang sedemikian luas, tanpa batas. Di situ ada sungai mengalir. Dua sisinya berupa minyak misik. Di atasnya terdapat banyak pelayan perempuan yang sedang membaca al-Qur’an dengan suara yang paling indah. Suara mereka dapat didengar oleh kelompok awal dan akhir. Ketika mereka meninggalkan menuju rumah mereka, masing-masing di antara mereka memegang tangan siapa saja yang bisa dipegang. Lalu mereka melewati jembatan dari permata menuju rumah mereka. Seandainya Allah tidak memberi mereka petunjuk menuju rumah mereka, tentu mereka tidak akan sampai ke rumah mereka, lantaran apa yang terjadi di hari jumat itu.

Hadis di atas menurut penilaian al-Qurtubi dalam al-Tazkira tidak dapat dipakai sebagai argumen karena ada perawi yang tidak jelas.

- i. عن كعب الأحمبار رضي الله تعالى عنه قال: "إن الله عز وجل يبرز لأهل الجنة في كل جمعة فيخرجون إليه في رياض الجنة ثم يرجعون إلى أزواجهم وقد ازدادوا على ما كانوا عليه من الحسن والجمال سبعين ضعفاً.

Artinya: “Diriwayatkan dari Ka’b, ia berkata: Allah azza wa jalla memperlihatkan diri kepada penghuni surga di setiap jumat. Mereka keluar untuk itu di taman surga. Lalu mereka kembali menemui isteri mereka dengan kondisi yang bertambah baik dan tampak lebih tampan 70 kali lipat dari sebelumnya.

j. عن صيفي اليماني رضي الله تعالى عنه قال: إن أهل الجنة يغدون إلى الله عز وجل في كل يوم خميس، فتوضع لهم أسرة ثم يقول الله تبارك وتعالى لأتجليّ على عبادي حتى ينظروا إليّ. فإذا تجلّى لهم فنظروا إليه نضرت وجوههم، ثم يقال لهم: ارجعوا إلى منازلكم فيرجعون، فتقول لهم أزواجهم: لقد خرجتم من عندنا على صورة ورجعتم على غيرها! فيقولون: إن الله تبارك وتعالى تجلّى لنا فنظرنا إليه فنضرت وجوهنا".

Artinya: “Diriwayatkan dari Saifi al-Yamani, ia berkata: Sesungguhnya penghuni surga pergi menuju Allah setiap hari Kamis sore. Dibuatkan untuk mereka ranjang-ranjang. Lalu Allah berfirman: “Aku akan menampakkan diri kepada hamba-hamba-Ku hingga mereka melihatku. Ketika Dia menampakkan diri kepada mereka, merekapun melihat-Nya dan wajah mereka menjadi berseri-seri. Lalu dikatakan kepada mereka: Kembalilah ke rumah kalian. Merekapun pulang. Isteri mereka berkata: Kalian keluar meninggalkan kami dengan kondisi wajah tertentu, dan pulang dengan wajah yang lain. Mereka berkata: Allah telah menampakkan diri-Nya kepada kami, kamipun melihatnya sehingga wajah kami berseri-seri.

Hadis yang terakhir ini diriwayatkan oleh Ibn Abi al-Dunya.

Terhadap dua hadis pertama Suyuti memberikan komentar sebagai berikut: “hadis ini dengan jelas menegaskan terjadinya peristiwa melihat tuhan setiap Jum’at dan hanya dihadiri laki-laki saja, tanpa ada perempuan di sana”.³⁴ Sementara hadis-hadis dan asar-asar berikutnya dikatakan bahwa semuanya dengan jelas menyebutkan bahwa kunjungan dan melihat tuhan hanya

³⁴ *Ibid.*, 19.

dilakukan oleh kaum lelaki saja tanpa ada keterlibatan perempuan.³⁵

Salah satu argumen yang dipakai oleh al-Suyuti dalam hal ini adalah bahwa di dalam Alqur'an kosa kata yang muncul dalam bentuk jamak, apabila perempuan dikutsertakan dalam pengertian kosa kata itu, pasti Alqur'an menegaskannya. Oleh karena riwayat-riwayat di atas sama sekali tidak menyebutkan keikutsertaan perempuan dalam merasakan kenikmatan terbesar itu, maka disimpulkan oleh al-Suyuti bahwa melihat tuhan hanya diberikan kepada kaum lelaki saja. Selama keikutsertaan perempuan dalam kunjungan dan menikmati peristiwa itu tidak dijelaskan secara tegas, maka ksimpulannya adalah peristiwa itu hanya dinikmati oleh laki-laki.³⁶

Yang menarik dari pernyataan al-Suyuti terkait dengan penelitian ini adalah kutipan pendapat dari sebagian ulama yang mengatakan bahwa "kaum perempuan tidak melihat tuhan mereka dan tidak ikut hadir dalam peristiwa kunjungan karena mereka bersembunyi (diam di rumah) di akhirat sebagaimana mereka diperintahkan untuk berada di balik satir ketika hidup di dunia."³⁷

Selanjutnya dalam bagian lain dinyatakan bahwa karunia dalam bentuk kesempatan melihat tuhan diberikan hanya kepada laki-laki karena mereka memang memiliki kelebihan daripada perempuan. Laki-laki lebih banyak memikul beban kewajiban yang lebih banyak dan berat seperti kewajiban jihad, menangani peradilan, salat jum'at, salat jamaah, azan, berkhotbah, salat janazah, memikul jenazah, i'tikaf, dan lain sebagainya.³⁸ Perempuan tidak mendapatkan kesempatan itu karena mereka menjadi perempuan yang tidak banyak memikul beban syariat. Ini

³⁵ *Ibid.*, 22.

³⁶ *Ibid.*, 32.

³⁷ *Ibid.*, 18.

³⁸ *Ibid.*, 34.

merupakan resiko menjadi perempuan (*the risk on being women*).

Meskipun al-Suyuti mendapatkan kesimpulan demikian, tetapi ia tidak berani memastikan kebenaran pendapatnya karena kesimpulan itu tidak membuat hatinya tenang. Dia mengandaikan kalau saja ada satu hadis saja, meskipun itu lemah, yang dengan tegas menyatakan perempuan ikut serta dalam peristiwa itu, dia akan merasa sangat senang dan dengan segera memegang pendapat itu. Akan tetapi kenyataannya ia tidak mendapatkannya. Oleh karena itu, ia bersikap menahan diri, (*waqf*), tidak berani menyatakan secara tegas kepastiannya.³⁹



³⁹ Ibid., 44.



BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan analisis terhadap data-data yang ditampilkan pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan secara umum bahwa gambaran tentang perempuan dalam bahasa Arab, baik yang tersimpulkan dari formal bahasa maupun wacana tentang gender adalah bahwa perempuan dalam bahasa Arab dapat digambarkan sebagai makhluk manusia setengah, atau manusia minus. Manusia utuh adalah laki-laki. Sifat minus perempuan karena ia berasal dari laki-laki. Ia hanyalah cabang darinya. Yang cabang tidak akan pernah sama dengan yang asal atau pokok. Yang pokok lebih kuat daripada yang cabang. Alasan lain adalah bahwa perempuan juga tidak memiliki akal secara sempurna sebagaimana laki-laki. Karena itu, perempuan berada di bawah laki-laki. Meskipun ia merupakan makhluk yang berakal, tetapi keberakalannya tidak sampai mendekatkannya dengan keberakalan laki-laki, melainkan lebih dekat dengan benda-benda yang tidak berakal. Alasan yang ketiga adalah karena perempuan adalah sesuatu yang asing. Yang asing dalam pandangan yang melihatnya tidak sempurna, karena ia tidak dikenali. Pengetahuan tentang sesuatu yang tidak dikenali menjadikannya tidak penting. Karena perempuan demikian, maka ia tidak mendapatkan hak secara penuh. Maksimal yang dia dapat hanya setengah dari yang didapat laki-laki.

Apa yang tergambarkan tentang perempuan dalam bahasa Arab, dalam data formalnya, memiliki kesejajaran dengan pendapat-pendapat yang disampaikan oleh sebagian sarjana muslim dalam membicarakan perempuan, khususnya ketika menafsirkan sumber dasar ajaran agama Islam.

Selanjutnya, persoalan-persoalan terkait dengan ciri-ciri bahasa seksis dari bahasa Arab dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Dari data-data formal bahasa Arab tampak jelas gambaran tentang makhluk yang disebut dengan *mu'annas*. Gambaran tentang makhluk bisa dilihat dari dua aspek, yaitu, pertama pembentukannya yang secara umum berasal dari apa yang disebut dengan *muzakkar*, dan kedua keberakalan dari makna yang diacu oleh kata. Yang *mu'annas* adalah yang menjadi cabang dari batang utamanya. Ia ada karena ada batang. Cabang tidak akan pernah muncul tanpa ada batang. Dari sisi kemunculannya, sebagai cabang, yang *mu'annas* selalu muncul setelah sesuatu yang merupakan batangnya. Secara fisik yang batang lebih kuat daripada yang cabang. Secara kualitas yang batang juga lebih sempurna daripada yang cabang. Oleh karena eksistensi dari yang *mu'annas* demikian, maka kesempurnaannya tidak sepuh yang *muzakkar*. Apabila kesempurnaan manusia ditentukan oleh keutuhan akal, maka yang *mu'annas*, keberakalannya berada di bawah dari yang *muzakkar*. Meskipun ia berakal sebagaimana yang *muzakkar*, akan tetapi keberakalannya lebih dekat dengan benda-benda non manusia seperti hewan dan tumbuhan serta benda-benda lain. Selain yang tidak berakal dikaitkan dengan perempuan, demikian pula halnya dengan sesuatu yang asing. Yang asing, bagi yang *muzakkar*, lebih dikaitkan dengan yang *mu'annas* daripada dengan yang *muzakkar* karena yang asing tidak dikenali. Sesuatu yang tidak dikenali pada dasarnya tidak dapat dimasukkan ke dalam klasifikasi tertentu. Akan tetapi karena logika bahasa mengharuskan semua kata harus ditentukan jenis kelaminnya dalam bahasa Arab, maka yang tidak dikenali dimasukkan ke dalam kategori *mu'annas*. Yang *mu'annas* pada dasarnya bagi yang *mu'annas* merupakan sesuatu yang lain, yang keluar dari dirinya.

Selain itu, yang *mu'annas* lebih dilihat dari sisi materialnya, tepatnya dari sisi tubuhnya sebagai perempuan. Ia ada sebagai makhluk yang memiliki jenis kelamin perempuan, tidak lebih dari itu. Ia tidak memiliki kualitas selain kualitas sebagai perempuan secara fisik.

2. Oleh karena perempuan tergambarkan sebagaimana di atas, maka perempuan tidak boleh, dan tidak bisa, menampilkan diri tatkala ia bersama dengan laki-laki, walaupun laki-laki itu satu dan mereka banyak. Ia harus dikalahkan demi laki-laki karena laki-laki lebih utama untuk tampil mewakili mereka. Perempuan hanya dapat mewakili diri mereka sendiri ketika ia tidak hadir bersama laki-laki.

Dari sisi keberhakannya terhadap sesuatu, yang *mu'annas* mendapatkan bagiannya berdasarkan kondisi kehadiran dari yang *muzakkar*. Perempuan yang juga karena posisinya seperti di atas, tidak bisa mendapatkan bagian yang sama dengan laki-laki. Ia akan mendapatkan bagian sebagaimana yang dikehendaki oleh laki-laki di satu sisi, dan hanya mendapatkan paling banyak setengah dari laki-laki di sisi lain. Dalam konteks yang lebih ekstrim, perempuan bahkan diabaikan, tidak diberi tempat dan ditiadakan.

3. Wacana yang terbangun di kalangan sarjana muslim ternyata memperlihatkan adanya kaitan yang kuat antara gambaran yang bisa dimunculkan dari data-data kebahasaan terkait dengan makhluk perempuan dengan isu-isu yang diperbincangkan terkait dengan persoalan yang sama. Bahkan dalam sejumlah ayat dan hadis terdapat pesan-pesan yang secara lahiriah memperkuat seksisme bahasa Arab dalam tataran wacana. Hak-hak yang semestinya didapatkan secara penuh oleh perempuan sebagai manusia dalam kehidupan dunia,

ternyata di kehidupan akhiratpun juga dikatakan tidak bisa didapatkan.

Ringkasan yang ditampilkan di atas dapat dilihat melalui beberapa aspek bahasa Arab, yaitu tata bahasa, kamus dan wacana dalam bahasa Arab.

Tata bahasa Arab yang berkaitan dengan gender memperlihatkan bahwa pembentukan kata bergender feminin secara formal gramatikal berasal dari kata yang bergender maskulin. Dari sini muncul konsep “*al-mużakkar aṣl wa al-mu`annaṣ far*” karena yang *mu`annaṣ* pada dasarnya merupakan *mużakkar* yang diberi tanda baru.

Tanda-tanda baru pada *mu`annaṣ* juga memperlihatkan sisi lain dari posisi yang berbeda antara yang *mużakkar* dan *mu`annaṣ*, yaitu yang pertama muncul terlebih dahulu pada tataran eksistensi daripada yang kedua, di satu sisi, dan yang pertama berposisi di atas sedangkan yang kedua berposisi di bawah, di sisi lain.

Kata ganti persona *mużakkar*, baik untuk orang ketiga tunggal, bentuk *taṣniyah* ataupun jamak, orang kedua bentuk *tasniya* dan jamak, atau orang pertama jamak, dapat dipakai untuk mewakili *mużakkar* sendiri, atau campuran antara *mużakkar* dan *mu`annaṣ*. Kata-ganti persona *mu`annaṣ* tidak memiliki cakupan makna sebagaimana kata ganti *mużakkar*. Dengan kata lain kata ganti *mużakkar* bersifat generik karena dapat mencakup baik *mużakkar* ataupun *mu`annaṣ* apabila berada dalam satu acuan.

Kosa kata bahasa Arab dalam perspektif gender memperlihatkan bahwa secara umum posisi perempuan selalu dikalahkan tatkala perempuan muncul bersama dengan laki-laki, karena laki-laki dianggap lebih mewakili daripada perempuan. Selain itu, perempuan dipotret hanya dari sisi fisik, tubuhnya semata. Tidak ada kualitas yang penting yang menempel pada mereka. Hal ini berbeda dari laki-laki yang memiliki banyak kualitas di luar kualitas fisik mereka. Ini

terjadi karena laki-laki memiliki wilayah jelajah yang luas di luar rumah, sementara perempuan memiliki wilayah yang terbatas, yaitu wilayah domestik.

Tidak adanya kualitas yang bersifat mental spiritual dari perempuan lantaran perempuan dalam pandangan masyarakat Arab, sebagaimana ditunjukkan pada pemakaian sifat-sifat yang ditujukan pada perempuan, berasal dari penggunaan kosa kata-kosa kata yang ditujukan pada awalnya pada benda-benda yang ada di sekeliling mereka, seperti hewan, tumbuhan dan benda-benda alam lainnya.

Perempuan dalam bahasa ini tidak tampak kecuali saat muncul sendiri. Ia berada di balik bayang-bayang laki-laki. Kalaupun muncul pada saat sendiri tanpa ada laki-laki, ia tidak dalam posisinya sebagai manusia yang sempurna. Ia muncul sebagai perempuan yang minus, tidak memiliki kualitas mental spiritual karena ia hidup dalam lingkup yang terbatas, yaitu dalam wilayah domestik.

Apabila tipe-tipe bahasa seksy sebagaimana yang dibuat oleh Henley diterapkan pada bahasa Arab, maka ketiga tipe seperti yang dipaparkan pada kerangka teori penelitian ini dapat ditemukan dalam bahasa Arab. Tipe bahasa yang menjatuhkan martabat perempuan (*depreaciating*) dapat dilihat dari penempatan perempuan sebagai cabang dari laki-laki, laki-laki sebagai yang hadir pertama daripada perempuan, laki-laki berposisi di atas dan perempuan di bawah, serta persinggungan perempuan dengan yang tidak berakal, khususnya dengan hewan.. Yang kedua tipe bahasa yang mengabaikan perempuan (*ignoring*) dapat ditemukan fenomena bahasa yang menempatkan perempuan di balik laki-laki. Bentuk kosa kata yang bersifat generik, model-model kosa kata yang mengandung unsur *taglib*. Yang ketiga adalah tipe bahasa yang mendefinisikan perempuan secara sempit atau terbatas. Tipe ini terlihat dalam bahasa Arab ketika menampilkan perempuan dalam lingkup jasad atau tubuh semata, dan dalam lingkup kaitannya dengan suaminya.

Penting untuk disampaikan dalam kesimpulan ini, bahwa terlihat dengan jelas bagaimana yang *mu'annaṣ* diperlakukan dalam pemberian tanda untuknya. Seakan-akan yang *mu'annaṣ* berada dalam kekuasaan yang *muzakkar*, tidak bisa berbuat apa-apa, dan hanya menerima apa yang diberikan oleh yang *muzakkar* kepadanya.

B. Saran

Meskipun kajian ini mencakup lingkup data yang lebih luas, kosa kata, tata bahasa dan wacana, akan tetapi cakupan data yang diambil tidak terlalu banyak mengingat pencarian data, khususnya pada kamus-kamus Arab dan buku-buku turas yang memuat pernyataan-pernyataan seksis, tidak mudah untuk mendapatkannya. Dibutuhkan upaya-upaya yang akan memakan waktu dan tenaga yang banyak untuk bisa menemukan data-data yang terkait dengan seksisme dalam bahasa Arab.

Kajian semacam ini penting untuk dilanjutkan dalam rangka menemukan bagaimana posisi perempuan dalam masyarakat Arab hingga tertampilkan dalam bahasa Arab, paling tidak untuk sementara, seperti yang dipaparkan dalam penelitian ini. Kajian yang lebih komprehensif tentang mereka barangkali berkaitan dengan sejarah perempuan dalam masyarakat Arab mulai dari masa-masa awal terbentuknya masyarakat ini, yang menjadi basis bagi al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw dalam memperbaiki kedudukan mereka.

Dari sini dengan jelas dapat dibayangkan betapa penting penelitian lanjutan seperti disinggung atas untuk memahami salah satu sisi dari kajian Islam terkait dengan perempuan. Penyelesaian Islam terhadap persoalan ini seperti yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-Hadis, tentunya, terbentuk dari kondisi sosial yang sedang berkembang di masyarakat Arab. Bahwa Islam telah memberikan solusi terkait kedudukan perempuan dalam masyarakat Arab, sudah barang tentu, tidak dapat dibantah. Akan tetapi solusi yang diberikan Islam

terhadap masyarakat tersebut apakah merupakan solusi final yang harus berhenti di situ dan tidak dapat dikembangkan, di satu sisi, dan apakah solusi yang diberikan dijalankan dalam masyarakat secara statis atau progresif, di sisi lain. Di sisi lain, yang ketiga, barangkali yang paling penting bagi masyarakat non-Arab, apakah posisi perempuan sebagaimana yang ada dalam lintasan sejarah mulai dari masa-masa awal pembentukannya dalam masyarakat Arab hingga kini harus, atau bisa, dijadikan sebagai model utama bagi perempuan lain di luar masyarakat mereka?

Pertanyaan-pertanyaan semacam ini penting untuk dicarikan jawabannya dalam penelitian selanjutnya.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Karīm, Khalīl, *al-‘Arab wa al-Mar’ah: Ḥafriyyah fī al-‘Istīr al-Mukhayyam*. Beirut: Sīnā li al-Nasyr, 1998.
- ‘Abd al-Tawwāb, Ramaḍān. *Fuṣūl fī Fiqh al-‘Arabiyyah*. Kairo: Maktabah al-Khānijiy, 1997.
- Abu Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Dawā’ir al-Khawf: Qirā’ah fī Khiṭāb al-Mar’ah*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfiyy al-‘Arabiyy, 1999.
- Abu Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Hākaẓa Takallama ‘Ibn ‘Arabiyy*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfiyy al-‘Arabiyy, 2004.
- Afifiy, Abdullah. *Al-Mar’ah al-‘Arabiyyah fī Jāhiliyyatiha wa Islāmihā*. 3 Vol. Madinah: Maktabah al-Ṣaqāfah, 1933.
- Alasuutari, Pertti, *Researching Culture: Qualitative Method and Culture Studies*. London: Sage Publications, 1995.
- Ali, Jawwād, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab Qabl al-‘Islām*, Vol. IV-VI. Bagdad: Jāmi’ah Bagdād, 1993.
- Anbāriyy, al-, Abū al-Barakāt ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin ‘Abī Sa’īd. *Kitāb Asrār al-‘Arabiyyah*. Taḥqīq: Muḥammad Bahjah al-Bayṭār. Damaskus: Majma’ al-‘Ilmiyy al-‘Arabiyy.
- Anbāriyy, al-, Abū al-Barakāt ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin ‘Abī Sa’īd. *al-Muzakkar wa al-Mu’annaṣ*. Taḥqīq Muḥammad ‘Abd al-Khāliq Uḍaymah (Kairo: Wizārah al-Awqāf al-Majlis al-A’lā li al-Syu’ūn al-Islāmiyyah Lajnah Iḥyā’ al-Turās, 1999).

Anbāriyy, *al-*, Abū al-Barakāt ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin ‘Abī Sa’īd. *al-Bulgah fī al-Farq Bayn al-Muzakkar wa al-Mu’annaṣ* Tahqīq Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb (al-Jumhūriyyah al-‘Arabiyyah al-Muttaḥidah: Dār al-Kutub, 1970).

Alūsiyy, *al-*, al-Sayyid Maḥmūd Syukriyy, *Bulūq al-‘Arab fī Ma’rifah Aḥwāl al-‘Arab*. 3 volume. Taḥqīq oleh Muḥammad Bahjah al-Asariyy, cetakan ke-2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah).

Aṭaraqajjiyy, *al-*, Wājidah Majīd Abdullah. *Al-Mar’ah fī ‘Adab al-‘Aṣr al-‘Abbasiyy*. Emirat Arab: Markaz Zāyid li Turās wa al-Tārīkh, 2002.

Azhariyy, *al-*, Khālīd bin Abdullah. *Syarḥ al-Taṣrīḥ ‘Alā al-Tawḍīḥ Aw al-Taṣrīḥ bi Maḍmūn al-Tawḍīḥ fī al-Naḥwi*. Taḥqīq: Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

Badiri, *al-*, Kāzīm Awdah Khasyan. *Zāhirah al-Taglīb fī al-‘Arabiyyah* Tesis: Universitas Kufah, 2003.

Barakāt, Ḥalīm, *al-Mujtama’ al-‘Arabiyy al-Mu’āṣir, Baḥṣ Istiṭlā’iyy Ijtimā’iyy*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1998.

Barakāt, Ibrāhīm Ibrāhīm. *Al-Ta’nīs fī al-Lughah al-‘Arabiyyah*. Al-Mansurah: Dār al-Wafa’, 1988.

Baron, Dennis. *Grammar and Gender*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

Barker, Chris. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publications, 2000.

Bourdieu, Pierre. *Masculine Domination*. Trans.: Richard Nice.

- Bucholtz, Mary (Ed.). *Language and Women's Place: Text and Commentaries*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Bukhāriy, al-, Abū Abdullah Muḥammad bin Ismā'il, *Matn al-Bukhāri*. Bandung: Ma'arif).
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge, 2011.
- Cameron, Deborah (Ed.). *The Feminist Critique of Language: A Reader*. Second Edition. London: Routledge, 1999.
- Cameron, Deborah dan Don Kulick. *Language And Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Cameron, Deborah dan Don Kulick (Ed.). *The Language and Sexuality Reader*. London: Routledge, 2006.
- Connell, R. W. *Gender and Power: Society, The Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press, 1987.
- Corbett, Greville. *Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Crystal, David. *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Danesi, Marcel dan Paul Perron. *Analyzing Cultures: An Introduction and Handbook*. Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- De Beauvoir, Simone. *Second Sex: Kehidupan Perempuan*. Terj.: Toni B. Febriantono dan Nuraini Juliastuti. Pustaka Prometheus, 1999.

- Dornyei, Zoltan. *Research Methods in Applied Linguistics: Quantitative, Qualitative, and Mixed Methodologies*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Duranti, Alessandro (Ed.). *A Companion to Linguistic Anthropology*. USA: Blackwell Publishing, 2006.
- Duranti, Alessandro. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Eckert, Penelope dan Sally McConnel-Ginet. *Language And Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Evans, Vyvyan dan Melanie Green. *Cognitive Linguistics: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Fromkin, Victoria, cs. *An Introduction to Language*. Cet. 9. Kanada: Wadworth, Cengage Learning, 2011.
- Gazāmiyy, al-, Abdullah Muḥammad. *Ta'nīs al-Qaṣīdah wa al-Qari' al-Mukhtalif*. Al-Markaz al-Šaqāfiy al-‘Arabiy, 2005.
- al-, Gazāmiyy, Abdullah Muḥammad. *Al-Mar’ah wa al-Lugah*. Al-Markaz al-Šaqāfiy al-‘Arabiy, 2006.
- Gazāmiyy, al-, Abdullah Muḥammad. *Al-Juhaniyyah fī Lugah al-Nisā' wa Hikayātihinna*, Beirut: al-Intisyār al-‘Arabiy, 2012.
- Gilman, Charlotte Perkins, *The Man-Made World or Our Androcentric Culture*. Dodo Press.
- Gulāyayniy, al-, al-Syaykh Muṣṭafā. *Jāmi' al-Durūs al-‘Arabiyyah*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1984.

- Guttenplan, Samuel Ed.. *Mind and Language*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Hall, Stuart (Ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: sage Publications, 2003.
- Hasyim, Syafiq. *Bebas dari Patriarkhisme Islam*. Jakarta: KataKita, 2010.
- Hellinger, Marlis (Ed.). *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*. Vol. 3. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2003.
- Henle, Paul (Ed.). *Language, Thought + Culture*. USA: The University of Michigan Press, 1966.
- Hollows, Joanne. *Feminisme, Femininity, and Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press, 2000.
- Holmes, Janet dan Miriam Meyerhoff (Ed.). *The Handbook of Language and Gender*. USA: Blackwell Publishing, 2003.
- Hughes, Joe. *Deleuze and The Genesis of Representation*. London: Continuum International Publishing Group, 2008.
- Ibn al-Ajdabiyy, Abū Ishāq Ibrāhim ibn Ismā'īl ibn Aḥmad ibn Abdillāh al-Tarābulisiyy. *Kifāyah al-Mutahaffiz fī al-Lughah*. Taḥqīq: al-Sā'ih Ali Husayn. Tripoli: Iqra'.
- Ibn al-Anbāriyy, Abū Bakr. *Al-Muzakkar wa al-Mu'annaṣ*. Taḥqīq: Muḥammad 'Abd al-Khāliq 'Uḍaymah. Kairo: Wizārah al-Awqāf al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1981.

Ibn al-‘Aqīliyy, Bahā’ al-Dīn Abdullah bin Aqīl. *Syarḥ Ibn ‘Aqīl*. Kairo: Dār al-Turās, 1980.

Ibn Hisyām al-Anṣāri, Jamāl al-Dīn. *Mugniy al-Labīb*. Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Jinniy, Abū al-Faṭḥ ‘Usmān. *Al-Khaṣā’iṣ*. Taḥqīq: Muḥammad ‘Alī al-Najjār. Beirut: Ālam al-Kutub, 1983.

Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003.

Ibn Sikkiit, Ya’qūb bin Ishāq. *Kitāb al-Alfāz*. Taḥqīq: Fakhr al-Dīn Qabāwah. Libanon: Maktabah Lubnān, 1998.

Ibn Zakariyā, Abū al-Ḥusayn Aḥmad bin Fāris. *Al-Ṣāhibiy*. Taḥqīq: Aḥmad Ṣaqr. Kairo: Īsā al-Bābiy al-Ḥalabiy.

Imārah, Muḥammad. *Qāsim Amīn wa Taḥrīr al-Mar’ah*. Kairo: Dār al-Hilāl, 1980.

Imārah, Muḥammad. *Al-Taḥrīr al-Islāmiy li al-Mar’ah*. Beirut: Dār al-Syurūq.

Jābiriyy, al-, Muḥammad ‘Ābid. *Binyah al-‘Aql al-‘Arabiyy: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nazm al-Ma’rifah fi al-Ṣaqāfah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1990.

Jackson, Frank. *Language, Names, and Information*. UK: Wiley-Blackwell, 2010.

Jackson, Stevi dan Jackie Jones (Ed.). *Contemporary Feminist Theories*. New York: University Press, 1998.

Jamāl al-Dīn, Ra’ūf. *Al-Mu’jibu fi ‘Ilm al-Naḥwi*. Qum: Dār al-Hijrah.

- Al-Jazar. Muhammad Fikry. *Mu'jam al-Wa'd: al-Naz'ah al-Žukūriyyah fī al-Mu'jam al-'Arabiy, fī taḥlīl al-Khiṭāb al-Mu'jamiy*. Kairo: Etrak, 2002.
- Jespersen, Otto. *The Philosophy of Grammar*. London: George Allen and Unwin, 1963.
- Khawārizmiy, al-, al-Qāsim bin al-Ḥusayn. *Syarḥ al-Mufaṣṣal fī Ṣan'ah al-'T'rāb al-Mawsūm bi al-Takhmīr*. Taḥqīq: 'Abd al-Rahmān bin Sulaymān al-'Uṣaymīn. Beirut: Dār al-'Arab al-Islāmiyy, 1990.
- Khuyiy, al-, Abū Ya'qūb Yūsuf bin Ṭāhir. *Farā'id al-Kharā'id fī al-'Amsāl*. Taḥqīq: 'Abd al-Razzāq Ḥusayn. Yordania: Dār al-Nafā'is.
- Krieger, Murray (Ed.). *The Aims of Representation: Subject/Text/History*. California: Standford University Press, 1993.
- Kvam, Kristen E., Linda S. Schearing dan Valarie H. Ziegler. *Eve And Adam, Jewish, Christian, And Muslim Readings on Genesis And Gender*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Malkh, al-, Ḥasan Khamīs, *Nazariyyah al-Aṣl wa al-Far' fī al-Naḥw al-'Arabiy*. Omān: Dār al-Syurūq, 2001.
- Martis, John. *Philippe Lacoue-Labarthe: Representation and The Loss of The Subject*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Mills, Sara. *Language And Sexism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- Mūṣiliyy, *al-*, Muwaffaq al-Dīn Abū al-Biqā' Ya'isy bin 'Ali bin Ya'isy. *Syarḥ al-Mufaṣṣal li al-Zamakhsyariy*. Taḥqīq: `Imīl Badī' Ya'qūb. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2001.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-`Arabiyyah.
- Nastiti, Titi Surti. *Perempuan Jawa: kedudukan dan P{erannya dalam Masyarakat Abad VIII-XV*. Bandung: Pustaka Jaya, 2016.
- Nūr al-Dīn, Iṣām. *Al-Muṣṭalaḥ al-Ṣarfiyy: Mumayyizāt al-Taḏkīr wa al-Ta'nīs*. Libanon: Dār al-Kitāb al-`Ālamiyy, 1988.
- Pennycook, Alastair. *Critical Applied Linguistics: A Critical Introduction*. London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2001.
- Robinson, W. Peter. *Language in Social Worlds*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Ṣa'ālibiyy, *al-*, Abū Manṣūr. *Fiqh al-Lughah wa Sirr al-`Arabiyyah*. Taḥqīq: Muṣṭafā al-Saqā dkk. Kairo: Īsā al-Bābiy al-Ḥalabiy, 1972.
- Ṣabbān, *al-*, Muḥammad bin Ali. *Ḥāsiyyah Muḥammad bin Ali al-Ṣabbān 'alā Syarḥ Ali bin Muḥammad al-Asymuniy li Alfīyah `ibn Mālik*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Sapir, Edward. *Language: an Introduction to The Study of Speech*. New York: A Harvest Book, 1949.
- Sapir, Edward. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Edited: David G. Mandelbaum. Berkeley: University of California Press, 1963.

- Şālih, al-, Şubḥiy. *Dirasāt fī Fiqh al-Lugah*. cet. II. Beirut: al-Maktabah al-Ahliyyah, 1962.
- Salzmann, Zdenek. *Language, Culture, and Society*. Second Edition. Colorado: Westview Press, 1998.
- Schopenhauer, *The World as Will and Representation*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Shiratarrant. *When Sex Became Gender*. London: Routledge, 2006.
- Sībawayhi, Abū Bisyr ‘Amr bin ‘Usmān bin Qanbar. *Kitāb Sībawayhi*. Taḥqīq: ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Kairo: Maktabah al-Khānijiy, 1988.
- Speer, Susan A. *Gender Talk: Feminism, Discourse and Conversation Analysis*. London: Routledge, 2005.
- Spender, Dale. *Man Made Language*. London: pandora Press, 1992.
- Stearns, Peter N. *Sexuality in World History*. London: Routledge, 2009.
- Sterling, Anne Fausto. *Sexing The Body: Gender Politics and The Construction of Sexuality*. New York: Basic Books, 2000.
- Sunderland, Jane. *Language And Gender: An Advanced Resource Book*. London: Routledge, 2006.
- Suryakusuma, Julia. *Agama, Seks, dan Kekuasaan*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2012.
- Suryakusuma, Julia. *Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2012.

- Suyūṭiy, *al-*, ‘Abd al-Raḥmān Jalāl al-Dīn. *al-Muzhir fī ‘Ulūm al-Lughah wa ‘Anwā’uha*. Taḥqīq: Muḥammad Aḥmad Jād al-Mawla, cs. Beirut: Dār al-Fikr.
- Suyūṭiy, *al-*, ‘Abd al-Raḥmān Jalāl al-Dīn. *Al-Asybāh wa al-Nazā’ir fī al-Naḥwi*, 3 volume, Taḥqīq oleh ‘Abd al-Ilāh Nabḥān (Damaskus: Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1987).
- Suyūṭiy, *al-*, ‘Abd al-Raḥmān Jalāl al-Dīn. *Ham’ al-Hawāmi’ fī Syarḥ Jam’ al-Jawāmi’*. Taḥqīq: Aḥmad Syams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Suyūṭiy, *al-*, ‘Abd al-Raḥmān Jalāl al-Dīn. *Isbāl al-Kisā’ ‘alā al-Nisā’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.
- Syalaq, Amal, *Mu’jam Hikmah al-‘Arab: ‘Ahamm al-Hikam al-‘Arabiyyah al-Khālidah Murattabah fī Mawḍū’āt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991).
- Tāha, Maḥmūd Muḥammad. *Al-Risālah al-Šāniyah min al-Islām*. Cet. IV. Sudan, 1969.
- Talbot, Mary. *Media Discourse: Representation and Interaction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Tawḥīdiyy, *al-*, Abū Ḥayyān. *Kitāb al-Imtā’ wa al-Mu’ānasah*. Taḥqīq: Aḥmad Amīn dan Aḥmad Zayn. Beirut: al-Maktabah al-Aṣriyyah.
- Tawḥīdiyy, *al-*, Abū Ḥayyān. *Al-Hawāmil wa al-Syawāmil li Abi Ḥayyān al-Tawḥīdiyy wa Miskawayhi*. Ed. Aḥmad Amīn dan al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Kairo: Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1901.
- Thomas, Linda dan Shan Wareing (Ed.). *Language, Society and Power: an Introduction*. London: Routledge, 2000.

- Throsby, Keren dan Flora Alexander (Ed.). *Gender and Interpersonal Violence: language, Action and Representation*. UK: Palgrave Macmillan, 2008.
- Thwaites, Tony, Lloyd Davis dan Warwick Mules. *Introducing Cultural and Media Studies: A Semiotic Approach*. New York: Palgrave, 2000.
- Tierney, Helen. (Ed.). *Women's Studies Encyclopedia*. Connecticut: Greenwood Press. 1999.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Walby, Sylvia. *Teorisasi Patriarki*. Ter.: Sistha O. Pavitrasari. Yogyakarta: Jalasutra, 2014.
- Wardaniy, al-, Aḥmad. *Qaḍiyyah al-Lafẓ wa al-Ma'na wa Naẓariyyah al-Syi'r 'Ind al-'Arab min al-Uṣūl ilā al-Qarn 7 H/13 M*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmiy, 2004.
- Webb, Jen. *Understanding Representation*. London: Sage, 2009.
- Weatherall, Ann. *Gender, Language And Discourse*. London: Routledge, 2002.
- Whorf, Benjamin Lee. *Language, Thought, and reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Edited by John B. Carroll. Massachusetts: The MIT Press, 1978.
- Yāsīn, Bū 'Alī. *Ḥuqūq al-Mar'ah fi al-Kitābah al-'Arabiyyah munẓu 'Aṣr al-Nahḍah*. Damaskus: Dār al-Ṭalī'ah al-Jadīdah, 1998.

Yūsuf, Ḥusni ‘Abd al-Jalīl. *‘Ālam al-Mar’ah fī al-Syi’r al-Jāhiliy*. Kairo: al-Dār al-Šaqāfiyyah, 1998.

