

**REAKTUALISASI KOMUNIKASI GENDER
DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN**

DISERTASI

Diajukan Kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Tiga
untuk meraih gelar Doktor Bidang (Dr.)



Oleh:
ELLYS LESTARI PAMBAYUN
NIM : 173530090

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR AL-QU'RAN
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M./1442 H.**

ABSTRAK

Simpulan disertasi ini adalah teraktualisasinya komunikasi gender qur'ani melalui pemahaman pada tafsir-tafsir yang non misoginis sehingga tewujud masyarakat Muslim yang liberatif, adil, dan harmoni. Berdasarkan penelusuran pada tafsir-tafsir klasik maupun kontemporer bahwa komunikasi gender secara umum dideskripsikan memiliki potensi yang setara dalam menjadi perilaku destruktif maupun konstruktif, baik di ruang privat maupun ruang publik. Temuan menariknya dalam penelitian ini adalah, dalam perspektif Al-Qur'an masing-masing karakter komunikasi laki-laki dan perempuan dideskripsikan memiliki dimensi oposisi biner – positif-negatif, kuat-lemah, rasional-emosional, subjektif-objektif, dan privat-publik yang kemudian menjadi pemantik perdebatan mulai dari kalangan ulama sampai akademis yang berimplikasi pada fungsi dan posisi kedua jenis kelamin ini di muka bumi. Perspektif Al-Qur'an pada wilayah komunikasi gender dalam kaitannya dengan aksi kekerasan atau diskriminasi, ditemukan komparasi dan solusinya dalam dua isyarat komunikasi, yaitu: a) verbal (*qawlan ma'rufa*, *qawlan baligha*, *qawlan maysura*, *qawlan layina*, *qaulan karima*, *qawlan sadida*, *qawlan tsakila*, dan *qawlan adhima*) dan b) nonverbal (*facial*/ekspresi (*ghadul bashar*), proksemik (*ikhtilat*, *'ijtima*, *infishal*), kinestetik (*khithab*), artifisial/performans (*tabaru*), sensitivitas sentuhan, dan lainnya.

Disertasi ini memiliki kesamaan pandangan dengan: al-Maraghi (W.1371 H./1952 M), as-Suyuthi (W. 864 H), al-Zuhaili (W.2015 M), Zayd (1980), Wadud (1999), Hasyim (1971), Engineer (1984), Umar (2001), dan Shihab (2011), dan lainnya yang mengungkapkan perbedaan potensial beberapa jenis verbal dan nonverbal manusia menentukan perbedaan komunikasi secara jenis kelamin, namun dalam kedudukan, posisi, dan peran tidak memiliki perbedaan secara intelektual, emosional, dan transedental. Begitupun, temuan Disertasi ini memiliki perbedaan pandangan dengan hampir semua tokoh feminis yang *concern* dengan komunikasi dan bahasa, juga agama, baik strukturalisme maupun pascastrukturalisme, seperti: Nasif (2001), Tannen (1992), Irigaray (1999), Harding (2004), Spivak (1980), dan lainnya yang menyatakan kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan, disebabkan cara pandangan ideologi patriarkis laki-laki.

Metode penelitian ini adalah kualitatif melalui metode tafsir *maudu'i* dan studi literatur untuk mengeksplorasi dan menganalisis data literatur tentang komunikasi gender yang hasilnya disajikan dalam bentuk deskripsi-interpretatif.

Terakhir, Disertasi ini menghasilkan formulasi komunikasi gender qur'ani dalam empat dimensi, yaitu: a) Pemahaman transformatif

komunikasi gender, b) Pembaruan penafsiran bias gender pada komunikasi, c) Dialektika realitas (eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi), dan d) Implikasi nalar liberatif dalam komunikasi gender berbasis Al-Qur'an

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is the reactualization of Qur'anic gender communication through an understanding of non-misogynistic tafsir so that a liberative, fair, and harmonious Muslim society can be realized. Based on a search on classical and contemporary tafsir, gender communication is generally described as having equal potential to become destructive and constructive behavior, both in the private and public spheres. The interesting finding in this study is that, in the perspective of the Qur'an, each male and female communication character is described as having a binary opposition dimension – positive-negative, strong-weak, rational-emotional, subjective-objective, and private-public. Which later became the trigger for debates ranging from ulama to academics which had implications for the function and position of these two sexes on earth. From the perspective of the Qur'an in the area of gender communication in relation to acts of violence or discrimination, comparisons, and solutions were found in two communication cues, namely: a) verbal (*qawlan ma'rufa, qawlan baligha, qawlan maysura, qawlan layina, qaulan karima, qawlan sadida, qawlan tsakila, and qawlan adhima*) and b) nonverbal (*facial/expression (ghadul bashar), proxemic (ikhtilat, 'ijtima, infishal), kinesthetic (khithab), artificial/performance (tabaruj), touch sensitivity, and others*).

This dissertation has the same views with: al-Maraghi (W.1371 H./1952 AD), as-Suyuthi (W. 864 H), al-Zuhaili (W.2015 AD), Zayd (1980), Wadud (1999), Hasyim (1971), Engineer (1984), Umar (2001), and Shihab (2011), and others who reveal the potential differences of several types of verbal and nonverbal humans determine gender differences in communication, but in position, position, and role do not intellectual, emotional, and transcendental differences. Likewise, the findings of this dissertation have different views with almost all feminist figures who are concerned with communication and language, as well as religion, both structuralism and post-structuralism, such as: Nasif (2001), Tannen (1992), Irigaray (1999), Harding (2004), Spivak (1980) and others who claim violence and discrimination against women are due to the male patriarchal ideological perspective.

This research method is qualitative through the maudu'i tafsir method and literature study to explore and analyze literature data on gender communication whose results are presented in descriptive-interpretative form.

Finally, this dissertation produces the formulation of Qur'anic gender communication in four dimensions, namely: a) Transformative

understanding of gender communication, b) Renewal of tafsir of gender bias in communication, c) Dialectics of reality (externalization, objectification, and internalization), and d) Implications liberative reasoning in Qur'an-based gender communication

خلاصة

خاتمة هذه الرسالة هي تحقيق التواصل القرآني بين الجنسين من خلال فهم التفسيرات غير المعادية للمرأة حتى يتحقق مجتمع مسلم متحرر وعادل ومتناغم. استناداً إلى البحث في التفسيرات الكلاسيكية والمعاصرة ، يوصف التواصل بين الجنسين عموماً على أنه يتمتع بإمكانية متساوية ليصبح سلوكاً هداماً وبنائاً ، في كل من المجالين الخاص والعام. الاكتشاف المثير للاهتمام في هذه الدراسة هو أنه ، من منظور القرآن ، توصف كل شخصية اتصال ذكر وأنثى بأنها ذات بُعد ثنائي معارضة - إيجابي - سلبي ، قوي - ضعيف ، عقلاني - عاطفي ، شخصي - موضوعي خاصة - عامة. والتي أصبحت فيما بعد حافزاً لمناقشات تتراوح من العلماء إلى الأكاديميين والتي كان لها آثار على وظيفة وموقع هذين الجنسين على الأرض. من منظور القرآن في مجال الاتصال بين الجنسين فيما يتعلق بأعمال العنف أو التمييز ، تم العثور على مقارنات وحلول في اثنين من إشارات الاتصال ، وهما: أ) اللفظية (قولان معروفه ، قولان باليغا ، قولان ميسورة ، قولان لينة ، قولان كريمة ، قولان ساديدة ، قولان تساكيليا ، وقولان أديما) وب) غير لفظي (وجه / تعبير (غد بشار) ، بروكسميك (اختلاط ، إجتمية ، إنفشال) ، حركي (خطاب) ، اصطناعي / أداء (طبروج) وحساسية اللمس وغيرها.

هذه الرسالة لها نفس الآراء مع: المراغي (و ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م) ، السيوطي (ح. ٨٦٤ هـ) ، الزهيلي (و ٢٠١٥ م) ، زيد (١٩٨٠) ، ودود (١٩٩٩). ، وحسيم (١٩٧١) ، ومهندس (١٩٨٤) ، وعمر (٢٠٠١) ، وشهاب (٢٠١١) ، وغيرهم ممن يكشفون عن الفروق المحتملة لعدة أنواع من البشر اللفظيين وغير اللفظيين يحددون الفروق بين الجنسين في الاتصال ، ولكن في الموقع والموقع ، والدور لا الاختلافات الفكرية والعاطفية والمتسامية. وبالمثل ، فإن نتائج هذه الرسالة لها وجهات نظر مختلفة مع جميع الشخصيات النسوية تقريباً المهتمة بالتواصل واللغة ، وكذلك الدين ، سواء البنيوية وما بعد البنيوية ، مثل: ناصف (٢٠٠١) ، تانين (١٩٩٢) ، إيريجاراي (١٩٩٩) ، هاردينغ (٢٠٠٤) ، سيفاك (١٩٨٠) ، وآخرون ذكروا أن العنف والتمييز ضد المرأة يرجعان إلى المنظور الأيديولوجي الذكوري.

يعتبر أسلوب البحث هذا نوعياً من خلال طريقة التفسير المودوي ودراسة الأدب لاستكشاف وتحليل البيانات الأدبية حول التواصل بين الجنسين والتي يتم تقديم نتائجها في شكل تفسري وصفي.

أخيراً ، تنتج هذه الأطروحة صياغة التواصل القرآني بين الجنسين في أربعة أبعاد ، وهي: أ) الفهم التحويلي للتواصل بين الجنسين ، ب) تجديد تفسير التحيز الجنساني في الاتصال ، ج) دياكتيك الواقع (التخارج ، التبسيط ، والاستيعاب) ، و د) الآثار المترتبة على التفكير التحرري في التواصل بين الجنسين القائم على القرآن

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Ellys Lestari Pambayun
NIM : 173530090
Program : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Reaktualisasi Komunikasi Gender dalam Perspektif Al-Qur'an

Menyatakan bahwa :

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka akan saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 15 Juni 2021

Yang membuat



Ellys Lestari Pambayun

TANDAPERSETUJUAN DISERTASI
REAKTUALISASI KOMUNIKASI GENDER
DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan Kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Strata Tiga
untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr)

Disusun Oleh:
Ellys Lestari Pambayun
NIM: 173530090


Telah selesai diujikan dan dibimbing oleh kami.

Jakarta, 20 Juni 2021
Menyetujui,

Pembimbing I

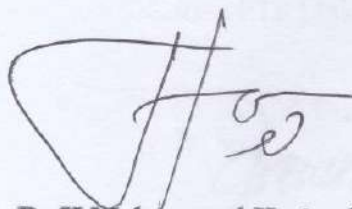
Prof. Dr. K.H. Nasaruddin Umar, M.A.

Pembimbing II



Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

**TANDA PENGESAHAN DISERTASI
REAKTUALISASI KOMUNIKASI GENDER
DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN**

Disusun oleh:

Nama : Ellys Lestari Pambayun
Nomor Induk Mahasiswa : 173530090
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang terbuka pada tanggal:
07 Desember 2021

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda tangan
1.	Prof.Dr.H. Nasaruddin Umar, M.A	Ketua	
2.	Prof. Dr.,H.M.Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A	Penguji III	
5.	Prof.Dr.H.Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing I	
6.	Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm	Pembimbing II	
7.	Dr.H.Muhammad Hariyadi, M.A	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 10 Desember 2021

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

ARAB	LATIN	ARAB	LATIN	ARAB	LATIN
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

1. Konsonan yang ber-*syiddah* ditulis rangkap, misalnya (رَبِّ) ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mâd*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, kasrah (baris bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis *û* atau *Û*. Contohnya: (الْقَارِعَةُ) ditulis *al-qâri'ah*, (الْمَسَاكِينُ) ditulis *masâkîn*, (الْمُفْلِحُونَ) ditulis *Al-Muflihûn*.
3. Kata sandang *alif+lâm* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyyah* ditulis *al*, misalnya: (الْكَافِرُونَ) ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan bila ia diikuti oleh huruf *syamsiyyah*, maka ditulis *lâm* diganti dengan huruf yang mengikutinya. Contoh (النِّسَاءُ).
4. *Tâ marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis *h*, misalnya: (البَقْرَةَ) ditulis *al-baqarah*. Bila ia berada di tengah kalimat, maka ia ditulis *t* dengan asumsi bacaan bersambung (*ittishâl*), atau bisa juga ditulis dengan *h* dengan asumsi ia dibaca berhenti (*waqf*), contoh: (سُورَةُ النَّسَاءِ) bisa ditulis *sûrat An-Nisâ* atau *sûrah An-Nisâ*.
5. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, contoh: (وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) *wa huwa khair ar-râziqîn*.
6. Untuk nama-nama frase yang disusun oleh kata 'abd yang dinisbatkan pada Nama-nama Allah, ia ditulis secara bersambung dalam satu kata. Contoh: (عَبْدُ اللَّهِ) '*Abdullâh*, (عَبْدُ الْجَبَّارِ) '*Abduljabbâr*.

KATA PENGANTAR

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Segala puji tertinggi hanya milik Allah. Dialah pemilik kekuatan dan segala ilmu pengetahuan. Atas izin dan iradah-Nya, penulis dapat menuntaskan niat baik dan wujud ibadah melalui penulisan Disertasi ini.

Solawat dan salam senantiasa penulis persembahkan untuk Baginda Rasulullah saw, figur sempurna seorang cendekia dunia akhirat, yang mengajari manusia membuka dan memahami tanda-tanda yang diciptkan-Nya bagi kebahagiaan dan keselamatan umatnya. Semoga keselamatan dan kebahagiaan pula tercurah pada keluarga, para sahabat, para tâbi'în dan atbâ' at-tâbi'în serta umatnya yang istiqomah menyebar ilmu dan jalan pengetahuan di bumi.

Seakan meledak balon ke udara menghamburkan jutaan kertas putih bertuliskan kata-kata penuh doa dan kebahagiaan bagai kado bagi terwujudnya impian dan cita-cita yang diperjuangkan sejak lama. Tanpa aral melintang dan cobaan berarti semua terlalui dengan damai dan indah berkat pikiran, jiwa, dan tangan orang-orang yang sangat saya hormati dan kasihi. Dengan tulus dan rasa takzim saya haturkan terimakasih kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., selaku pemimpin Institut PTIQ Jakarta yang telah membina dan menjaga kampus tercinta dengan humanis, egaliter, dan tawadhu melalui ilmunya yang luas dan dalam. Semoga Allah limpahkan kesehatan, keselamatan dan usia panjang .

2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Sc., yang telah menguatkan dan mengajarkan saya arti berjuang tanpa henti dalam menggapai cita-cita. Semoga Allah limpahkan usia panjang dan keselamatan.
3. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A., yang penulis kenal sebagai perempuan tangguh, cerdas, dan konsisten membimbing dan mengarahkan saya untuk mencapai titik akhir penulisan Disertasi. Semoga Allah curahkan kebahagiaan, kesehatan, dan usia panjang.
4. Pembimbing Disertasi, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., dan Dr. Nur Rofiah, Bil., Uzm yang telah memberikan secercah pemahaman yang dalam bagi penulis yang remang dalam ilmu Tafsir, khususnya dalam menemukan makna komunikasi dan gender bagi khairu ummah. Semoga Allah limpahkan kesejahteraan dan kesehatan juga usia panjang.
5. Kepada seluruh staf Biro Administrasi, Perpustakaan, dan staf Mahad Institut PTIQ Jakarta yang telah memfasilitasi dan kemudahan bagi penulis.
6. Segenap staf Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta yang telah memberikan fasilitas, baik teknis dan nonteknis; para dosen, yang telah membimbing penulis dalam penyelesaian Disertasi ini.
7. Seluruh pimpinan, Dekan (H. Topikkuhman Bedowi, M.A., Dr. H. Pangadilan Daulay, M.A.M.Sc. (alm)), para dosen dan staf Fakultas Dakwah Institut PTIQ Jakarta yang telah memberi semangat dan mendukung penulis, baik materi maupun nonmateri bagi penyelesaian Disertasi ini.
8. Orang-orang terkasih dan tercinta, Ibu Sri Yatun Wilujeng dan Bapak H. Sismono ZA (alm), dua sosok yang menjadikan penulis selalu mampu melewati hitam putih dunia, dalam jatuh dan bangun kehidupan melalui rengkuh tangan mereka yang kokoh dan doa-doa tulus yang selalu tercurah sepanjang waktu.
9. Bagi keluarga B'She Communication House Bogor, tempat penulis menghimpun inspirasi, mimpi dan harapan, juga muara dakwah bil hal penulis selama ini.
10. Kepada Dr. H. Abdul Rouf, M.A. (alm), Nita Nursepti, M.Si (alm), Dr. Agustina Zubair, M.Si (alm) para sahabat yang telah pergi namun sangat banyak memberi warna arti persaudaraan dan kekayaan wawasan yang tak terhingga. Semoga Allah menempatkan kalian di jannah-Nya.
11. Kepada keluarga besar Muhammadiyah Bandung, Pesantren Nurul 'Ilmi Bogor, Masyarakat Pejuang Bogor (MPB), P2TPKP Bogor, Kemensos, KPP, LBH Cibinong Bogor, muara berhimpun mewujudkan pikir dan langkah. Semoga tetap kokoh dan usia panjang memberi keselamatan dan kebahagiaan bagi umatnya.

12. Kepada teman “bergelut” sepanjang usia Bahtiar Heraudie, S.S; tiga dara saya yang kuat dan cantik Hassa Yanura Khairina (20), Sielba Adlia Bestari (16), dan Rumaisha Adiba (12) dan keluarga besar KH.Zainal Abidin Mangundiwiryono lainnya yang tidak bisa dituliskan.
13. Kepada keluarga besar H. Sukiran Baihaqi (alm) dan Ibu Hj. Muktiyah yang tiada lelah mengulurkan tangan dan doa bagi penulis selama ini. Semoga Allah karuniakan pahala terbaik dari kebaikan hasil ketulusan yang diterima penulis.
14. Para sahabat di Program Ilmu Tafsir dan Ilmu Al-Qur’an Institut PTIQ Jakarta anagajtan 2018; Pacasarjana Program Studi Ilmu Komunikasi UI 1997, para mahasiswa dan alumni Fakultas Dakwah di Institut PTIQ, para sahabat di Fikom UNPAD angkatan’88, para sahabat SMAN IX tahun ‘88, para sahabat di LBIQ Jakarta, para barayan di Papermas (Para Perantau Wong Banyumas), teman-teman penulis, peneliti, dan pemberdaya (Bogor, Bandung, dan Jakarta), dan semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Disertasi ini.

Akhirnya, hanya kepada Allah penulis berserah diri dan bertawakal kiranya permohonan terimakasih, harapan, dan doa bagi semua yang terhormat dan terkasih ini Engkau kabulkan. Semoga karya Disertasi yang sederhana dan jauh dari sempurna ini memberi kebaikan semata, bagi dunia dan akhirat.
Amin ya rabbal’alamin

Jakarta, 15 Juni 2021
Penulis,

Ellys Lestari Pambayun

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Permasalahan	14
C. Tujuan Penelitian.....	16
D. Manfaat Penelitian.....	16
E. Tinjauan Pustaka	17
F. Kerangka Teoretis	22
G. Metodologi Penelitian	27
H. Sistematika Penulisan	31
BAB II DISKURSUS KOMUNIKASI GENDER.....	33
A. Konsep, Prinsip, dan Area Studi Komunikasi Gender	33
B. Paradigma Al-Qur'an terhadap Studi Komunikasi Gender	41
1. Pendekatan Ilmu <i>Naqliyyah (Transmitted Science)</i>	41
a. Kajian Tafsir pada konsep Komunikasi Gender	43
b. Telaah Hadis terhadap konsep Komunikasi Gender	48
2. Ilmu ' <i>Aqliyyah (Rational Science)</i>	51

a. Pendekatan Filosofis mengenai Komunikasi Gender ..	51
b. Pendekatan Historis-Sosiologis mengenai Komunikasi Gender.....	56
3. Ilmu ‘ <i>Amaliyah (Practical Science)</i>	59
a. Nilai-nilai Komunikasi Gender dalam Ruang Privat ...	59
b. Nilai-nilai Komunikasi Gender dalam Ruang Publik .	79
BAB III TERM AL-QUR’AN TERKAIT KOMUNIKASI GENDER ...	87
A. Term Komunikasi (<i>Qaul</i>) dalam Konteks Komunikasi Gender.....	88
1. Qaulan Ma’rufa.....	88
2. Qaul Karima	90
3. Qaul Maysura.....	92
4. Qaulan Layina.....	94
5. Qaulan Baligha.....	95
6. Qaulan Sadidda	96
7. Qaulan Adhima	98
8. Qaulan Tsakila	100
B. Term Gender	101
1. Pengertian Gender secara Epistemologis	101
2. Pengertian Gender secara Ontologis.....	107
3. Implikasi Nilai-nilai Islam Gender	111
BAB IV ANALISIS KOMUNIKASI GENDER DALAM PERSPEKTIF AL-QUR’AN.....	121
A. Analisis Konsep ‘ <i>Alam al Ghaib</i> dan ‘ <i>Alamal Wujud (Syahadah)</i> dalam Konteks Komunikasi Gender	122
1. Konsep ‘ <i>Alam al Ghaib</i>	123
2. Konsep ‘ <i>Alamal Wujud (Syahadah)</i>	130
a. <i>Mutasil</i> (Komunikator) Antargender	130
b. <i>Tablighul Risalah</i> (Pesan Verbal dan Nonverbal) Antargender.....	149
3. Syafaah (Komunikasi Nonverbal) Antargender	183
4. Posture (Posisi Tubuh).....	191
5. Artifisial (Penampilan)	196
6. Olfaksi (Bau-bauan).....	202
7. Proxemics (Jarak Komunikasi).....	207
8. Tactile (Kepekaan Sentuhan)	211
B. Analisis Historis dan <i>Amtsah (Archetype)</i> dalam Komunikasi Gender	218
1. Kisah Komunikasi antara Nabi Adam as. dengan Hawa	220

2. Kisah Komunikasi antara Nabi Nuh as. dan Istrinya.....	224
3. Kisah Komunikasi antara Nabi Luth as dengan Istrinya	224
4. Kisah Komunikasi antara Nabi Ibrahim as dengan Sarah	225
5. Kisah Komunikasi antara Nabi Ibrahim dengan Hajar ...	228
6. Kisah Komunikasi antara Nabi Yusuf as. dengan Zulaikha	230
7. Kisah Komunikasi antara Nabi Ayub as. dengan Rahma	234
8. Kisah Komunikasi antara Nabi Musa as. dengan Syafura	237
9. Kisah Komunikasi antara Fir'aun dengan 'Asiyah	241
10. Kisah Komunikasi antara Fir'aun dengan Ibu dan Saudara Nabi Musa as.	244
11. Kisah Komunikasi antara Kaum Bani Israil dengan Maryam	248
12. Kisah Komunikasi antara Nabi Sulaiman as. dengan Ratu Saba.....	250
13. Kisah Komunikasi Khaulah binti Tsalabah yang Menggugat Suaminya.....	256
14. Kisah Komunikasi antara Rasulullah dengan Para Istrinya	259
15. Kisah Komunikasi Aisyah ra dengan Rasulullah	264
16. Kisah Komunikasi Ummu Jamil Aura' dan Abu Lahab.	268
17. Kisah Komunikasi Ummu Syuraikh dengan Rasulullah dan Kaumnya	271
18. Kisah Komunikasi Rasulullah dengan Para Istri lainnya	272
BAB V FORMULASI REAKTUALISASI KOMUNIKASI GENDER DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN	277
A. Pemahaman Transformatif Komunikasi Gender Qur'ani ...	279
B. Pembaruan Penafsiran Bias Gender dalam Komunikasi	280
C. Proses Dialektis Realitas (Eksternalisasi, Objektivasi, dan iInternalisas) pada Penafsiran Bias Gender.....	284
D. Implikasi Nalar Liberatif dalam Komunikasi Gender melalui Tafsir	289

BAB VI PENUTUP	307
A. Kesimpulan	307
B. Saran – saran	310
DAFTAR PUSTAKA	311
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	
INDEX	
GLOSAR	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Komunikasi gender sebagai bentuk pemahaman dalam membedakan komunikasi atas dasar gender yang dikonstruksi sosial sudah menjadi cara pandang umat manusia secara tak terelakan. Pandangan yang tak memanusiakan dan tak berkeadilan pada lawan jenis. Implikasi nyatanya adalah kekerasan dengan berbagai bentuknya yang selalu meningkat setiap waktu. Dari berbagai penelitian dan argumen para ahli memberikan pemahaman tentang perilaku diskriminatif dan eksploitatif yang dipicu dari absennya cara pandang terhadap perbedaan komunikasi yang insani dalam ruang kehidupan antar jenis kelamin di ruang keluarga dan publik, ajaran dan sumber-sumber bias misoginis dari kelompok masyarakat agamis atau institusi ortodoksi, ketidaktahuan atau ketidakpedulian pada aspek perbedaan komunikasi antarjenis kelamin: pola pikir (*standpoint*), bahasa, dan pola percakapan. Perdebatan soal agama, referensi yang keliru, dan ketidakpahaman dalam mengangkat akar masalah yang sangat mendasar tentang eksistensi gender dalam komunikasi menyebabkan objektivikasi dan diskriminasi terhadap manusia, khususnya perempuan terus saja berlangsung. Paradigma dominasi komunikasi laki-laki ini kemudian menjadi standar sosial lain yang masih eksis di berbagai lapis sosial-budaya sampai kini.

Safi dalam King menyatakan, para ulama, akademisi, juga beberapa feminis Islam, sesungguhnya sudah memosisikan hak dan peran Islam bagi perempuan dalam kaitannya dengan “*the other*” yang tereksotisasi dan

tererotisasi oleh peradaban Barat, imperialisme Barat, dan kebangkitan feminisme Barat. Penafsir tradisional menyebutnya pemikiran 'Barat' sebagai jahiliyah kontemporer. Ada juga banyak cendekiawan Muslim progresif yang berusaha mengartikulasikan pandangan Islam yang akurat secara historis, yang diasumsikan tidak ideal – sekarang menggugat epistem-epistem untuk membangkitkan keadilan sosial, kesetaraan, dan pluralisme bagi perempuan.¹Meraka adalah Qasim Amir, Nasr Hamid Abu Zayd, Riffat Hassan, Amina Waddud, Fatimah Mernisi, dan lainnya yang sangat *concern* dengan keberadaan tafsir – tafsir Al-Qur'an bias gender yang disosialisasikan dalam masyarakat patriarkis dan kultur tradisional-konservatif.

Pandangan yang bias gender pada masyarakat yang diwujudkan dalam komunikasi berperan besar dalam menciptakan hilangnya kehidupan yang ramah dan pro perempuan dalam keluarga kemudian berimplikasi pada perilaku manusia secara tragis. Banyak penelitian yang telah menemukan dan melaporkan berbagai kasus tragsis tersebut di antaranya Unesco,² Komnas Perempuan,³ KPAI (Komisi Perlindungan Anak Indonesia),⁴ KPPA (Komisi Perlindungan dan perlindungan Perempuan dan Anak),⁵ dan sumber-sumber resmi lainnya di tahun 2019 yang membeberkan tragedi kemanusiaan yang memprihatinkan di masyarakat. Beragam kasus, baik di ruang domestik maupun ruang publik tersebut seperti kekerasan verbal (*street harassment, catcalling, bully, hatespeech, bodyshaming, stigma*), kekerasan nonverbal (pemukulan, perkosaan (*sexual abuse*), pelecehan (*harrasment*), perundungan (*bully*), bahkan penghilangan nyawa. Pelaku kekerasan (*presecutor*) biasa dilakukan antargender, yakni: suami terhadap istri, kakak terhadap adik perempuan, majikan terhadap asisten rumah tangga, paman terhadap keponakan, kakek terhadap cucu atau menantu, bahkan tetangga atau teman kerja kepada rekan kerja perempuan. Semua ralitas kekerasan ini seakan membentangkan adanya masalah krusial dari kerusakan tatanan sosial disebabkan pandangan terhadap komunikasi laki-laki terhadap keberadaan perempuan.

Penelitian di tahun 2017 pun membuktikan bahwa kuatnya pandangan bias gender melalui agresi verbal dan nonverbal antarjenis kelamin masih menjadi masalah yang kompleks di sekolah: siswa laki-laki pada umumnya

¹ Anna King, Islam, *Women and Violence, Feminist Theology*, May 2009, Vol.7 (3), 292-328.

² <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>. 18 Oktober 2019.

³ Lihat tulisan Korban Bersuara, Data Bicara Sahkan RUU Penghapusan Kekerasan Seksual sebagai Wujud Komitmen Negara dalam: <https://www.komnasperempuan.go.id/read-news-catatan-tahunan-kekerasan-terhadap-perempuan-2019>, 15 May 2019

⁴ <https://www.liputan6.com/health/read/4099755/kpai-oktober-2019-89-anak-jadi-korban-kekerasan-seksual-di-sekolah>. 1 Nopember 2019.

⁵ <https://kemampuan-dan-perindungan-anak>. Jumat, 09 Juni 2017.

berada pada kategori sedang (38 persen), sedangkan siswa perempuan pada umumnya berada pada kategori rendah (36 persen).⁶ Sebuah situs gaya hidup Yourtango pun menggelar poling tentang pendapat 100 pakar kesehatan mental terhadap kasus rumah tangga pasien mereka yang mengungkapkan sebanyak 65 persen perceraian pasien terjadi disebabkan faktor komunikasi antarpasangan yang berujung pada pertengkaran; sebanyak 43 persen partisipan berpendapat perceraian terjadi karena ketidakmampuan pasangan dalam menyelesaikan konflik; sekitar 70 persen para pakar setuju bahwa ketidakmampuan untuk menghargai istri kepada suami adalah pemicu hambarnya komunikasi dalam rumahtangga; dari pendapat istri sebanyak 83 persen merasa jengkel pada sikap suami yang tidak mampu menjadi tempat curahan hati dan pendengar yang baik membuat istri lebih nyaman berbagi cerita bersama orang lain.⁷

Dalam Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan 2017, kekerasan di ranah personal menempati angka tertinggi (75 persen) dari 10.205 lembaga mitra penyedia layanan; kekerasan fisik mencapai 4.281 kasus (42 persen), kekerasan seksual 3.495 kasus (34 persen), psikis 1.451 kasus (14 persen) dan ekonomi 978 kasus (10 persen).⁸ Fakta yang mengejutkan sehubungan pembunuhan yang dilakukan laki-laki pada perempuan, menurut Kriminolog UI, Sulhin membeberkan hasil penelitian tentang gagalnya komunikasi interpersonal. Menurutnya, motif pembunuhan yang dilatarbelakangi masalah komunikasi dan interaksi antara pelaku dan korban semakin banyak ditemukan oleh polisi walaupun jumlah total kasus pembunuhan mengalami tren penurunan di 2018 ini.⁹

⁶Susri Adeni & Machyudin Agung Harahap, Komunikasi Politik dan Keterwakilan Perempuan, *Jurnal PERSPEKTIF*, (Juli - Desember 2017), Vol. 1 No. 2.

⁷Syafrina Syaaf, Komunikasi Masih Menjadi Pencetus Utama Perceraian dalam: <https://lifestyle.kompas.com/read/2013/12/19/1225333/Komunikasi.Masih.Menjadi.Pencetus.Utama.Perceraian>. Diakses tanggal 19 Desember 2013.

⁸Lihat tentang lembar meningkatnya angka pengaduan langsung ke Komnas Perempuan menunjukkan kesadaran perempuan korban atau masyarakat yang membutuhkan perlindungan di luar sistem yang tersedia dalam struktur negara dan kondisi penanganan kekerasan terhadap perempuan yang belum membaik atau masih mengalami stagnasi penegakan hukum dan penanganannya. "Fakta Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan Tahun 2017 Labirin Kekerasan terhadap Perempuan: Dari Gang Rape hingga Femicide, Alarm bagi Negara untuk Bertindak Tepat" dalam: <https://www.komnasperempuan.go.id/2017-SiaranPers/LembarFaktaCatahu2017.pdf>. 7 Maret 2017.

⁹Lihat laporan tentang buruknya ekonomi dan komunikasi yang menjadi pemicu utama terjadinya kasus kekerasan yang berdampak pada pembunuhan anggota keluarga. Upaya terintegrasi dari semua pihak sangat dibutuhkan untuk mereduksi praktik kekerasan dalam rumah tangga ini. "Motif di Balik Pembunuhan dari Ekonomi Hingga Komunikasi" dalam: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20181122184033-12-348520/motif-di-balik-pembunuhan-dari-ekonomi-hingga-komunikasi>. 23 November 2018.

Realitas yang diangkat di atas mengarahkan perhatian penelitian menuju pada suatu perspektif komunikasi gender. Khususnya pada permasalahan penafsiran bias gender pada komunikasi antarjenis kelamin yang menjadi sumber kerusakan kehidupan masyarakat.

Fakih berpendapat bahwa agama mendapat ujian baru karena kerap kali dituding sebagai biang keladi atau menjadi kambing hitam atas semua pelanggaran ketidakadilan gender. Faktor ini sangat penting untuk dieksplorasi secara cermat untuk membedakan antara permasalahan pelanggaran ketidakadilan gender sebagai karakter agama itu sendiri¹⁰ atau bersumber dari pandangan dan penafsiran keagamaan yang kemungkinan besar dipengaruhi tradisi patriarki atau pandangan-pandangan lainnya.¹¹²³

Ujian berat pula bagi komunikasi gender yang harus menghadapi dua benturan penafsiran antara penafsir Al-Qur'an-hadis dan para tokoh komunikasi gender yang dengan pembenaran pandangan mereka masing-masing. Aliran strukturalisme yang "bebas nilai" dalam memandang masalah perbedaan komunikasi antarjenis kelamin sebagai penyebab objektivikasi dan diskriminasi terhadap perempuan dalam situasi sosial. Seperti yang diperkuat juga dengan asumsi Eagly bahwa komunikasi dan perilaku antara laki-laki dan perempuan sangat ditentukan peranannya dalam situasi sosial.¹²

Sedangkan, aliran postrukturalisme menyerang aliran strukturalisme yang "bebas nilai" melalui kritikan yang dilontarkan para tokohnya. *Pertama*, Hekman dan Hirschmann memandang bahwa perbedaan interseksual sebagai teori yang mengabaikan keberadaan perasaan seseorang yang sesungguhnya bermain melalui ekspresi bahasa dan sudut pandang dunia. Sehingga, pilihan orang-orang untuk berkomunikasi tidak akan pernah netral dan bebas nilai, jadi teori strukturalisme tidak boleh melihat hanya dari cara mereka berbahasa atau gaya percakapan. *Kedua*, dari Lyotard yang menyatakan bahwa kekuatan objektivitas sebuah sudut pandang itu kontradiktif dan relatif bukan bersifat pasti atau mutlak. Bahkan Lyotard yang mengungkapkan secara tegas tentang ketidakpercayaannya terhadap *metanarratives* yang menjadi pijakan strukturalis dalam teori mereka.¹³

¹⁰ Sumber pandangan agama merujuk pada Al-Qur'an dan hadis yang menjadi pedoman umat Islam.

¹¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996,23.

¹² Alice.H. Eagly & L.L.Carly, *Trough the Labirynt: The Truth About How Women Become Leaders*, (USA: Boston Harvard Business School Press, 2007).

¹³ Glen McClish and Jacqueline Bacon, "Telling the Story Her Own Way": The Role of Feminist Standpoint Theory in Rhetorical Studies, *Rhetoric Society Quarterly*, JSTOR, , (2002) : Vol. 32, No. 2, 27-55.

Namun, Wood dan Harding merespons para kritikusnya dengan mengartikan maksud bebas nilai melalui perspektif mereka bahwa perempuan nilainya ditentukan kaum yang lebih berkuasa, laki-laki. Karena perempuan berperilaku dan memandang dunia didasarkan pada nilai-nilai yang sudah ditentukan laki-laki, sebagai pemilik nilai. Sebagai penganut Marxian mereka berasumsi perempuan hanya dipandang sebagai kaum proletar (tenaga kerja) yang nilainya ditentukan laki-laki dalam situasi perjuangan kelas (*class struggle*).¹⁴ Wood menyatakan bahwa gender adalah sebuah pandangan yang dikonstruksi budaya bukan sebuah karakteristik biologi. Gender adalah sebuah sistem makna yang membentuk pandangan individu berdasarkan posisi perempuan dan laki laki dalam berbagai materi yang berbeda sosial, budaya, dan juga keadaan umum yang simbolis. Namun, meski Harding dan Wood berinteraksi sangat kuat dengan pemikiran Marxian atau posmodernisme sebelumnya, tetapi mereka tidak secara ketat memasukan ide atau konsep tersebut pada konsep-konsep mereka.¹⁵

Perdebatan aliran strukturalisme dan postrukturalisme pada teori komunikasi gender tampaknya hanya sebatas pencarian pemikiran dan perspektif mana yang paling benar, meski tetap sangat berharga untuk dijadikan landasan untuk melihat keberadaan komunikasi gender di muka bumi. Karena, nilai bukan isu sentral dalam komunikasi gender, perspektif ini hadir cenderung lebih menepohong keberadaan diskriminasi yang disebabkan oleh bahasa dan dialek, budaya, media, simbol imajiner, ketidakmampuan mengeksplorasi tubuh dan seks, dan sebagainya. Perdebatan isu komunikasi gender, baik struktural maupun pascastruktural ini dipelopori Houston,¹⁶ Kramarae,¹⁷ Lakoff,¹⁸ Tannen¹⁹ (struktural); dan Cixous,²⁰ Kristeva,²¹

¹⁴ A.M.Jaggar, 'Feminist Politics and Epistemology: The Standpoint of Women'. In: *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Ed. by S. G. Harding. (New York: Routledge, 2003), 55–66.

¹⁵ EM.Griffin, *The First Look at Communication Theory*, (New York: McGraw-Hill Higher Education, 2017), 452.

¹⁶ Stephen W. Littlejohn & Karen A. Foss, *Encyclopedia of Communication Theory*, (USA: SAGE Publishing, 2009).

¹⁷ Cheris Kramarae, 'Muted Group Theory and Communication: Asking Dangerous Questions'. *Women and Language*, (2005), Vol. 28 (2), 55-61.

¹⁸ Brown dan Levinson (1978) dalam Abdul Chaer dan Leonie Agustina. *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*. (Jakarta: Rineka Cipta, 2010).

¹⁹ Deborah Tannen, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, (New York: Ballantine Books, 1990), Vol. 22.

²⁰ Hélène Cixous, *Three Steps on the Ladder of Writing*, (Columbia: Columbia University Press, 1994).

²¹ Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, (Oxford: Blackwell, 1980).

Irigaray,²² Spivak (pascastrukural),²³ dan sebagainya. Terlihat dari asumsi-asumsi ini tidak ada yang mengangkat tentang cara pandang yang memihak suatu nilai moral, selain pandangan androginis, feminitas, dan humanisme yang universal.

Pendapat lain, tentang cara pandang bebas nilai dalam perspektif komunikasi gender diasumsikan sebagai sikap tidak memihak siapa yang harus diperjuangkan. Atau para pembaca dan pengguna teori bebas untuk menilai sendiri makna-makna yang terungkap sesuai interpretasi mereka. Bisa juga bagian dari keberadaan perempuan itu sendiri yang tidak perlu dielaborasi secara khusus sebagai suatu perpektif, karena menurut para tokoh ini yang menjadi isu krusial diskriminasi gender adalah budaya dan bahasa, bukan masalah nilai. Dengan demikian keaburan nilai dari komunikasi gender bisa tertangkap jelas saat menjelaskan makna penindasan yang sesungguhnya sarat nilai (*value laden*), namun memberlakukan prinsip bebas nilai (*free value*).

Jauh dari masa para feminis komunikasi ini, de Beauvoir dari sejak awal kelahiran teori-teori gender dan feminis sudah mempertegas asumsi bahwa konsep “bebas nilai” telah membuat banyak kebingungan dan hanya sebagai karya manusia yang merasa pandangannya paling benar: representasi dunia, seperti dunia itu sendiri, adalah karya manusia—mereka menggambarkannya dari sudut pandang mereka sendiri, yang dirancukan dengan kebenaran mutlak.²⁴

Pemikiran penelitian ini memandang bahwa sesungguhnya seluruh aksi dan pandangan terhadap dunia komunikasi gender pada dasarnya bukanlah sesuatu yang bebas nilai, tetapi sarat kepentingan. Komunikasi gender seperti *standpoint theory*, *feminis communication theory*, *mute theory*, juga pendekatan *feminist postmodern* lainnya merupakan suatu perspektif yang memihak atau bias, karena terlihat jelas pandangannya dimanfaatkan untuk kepentingan atau ideologi kelas tertentu: antara kaum superior dan kaum marginal.²⁵ Pandangan tentang dikotomisasi dan diskriminasi merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari keberpihakannya pada paradigma Barat yang relatif, empirik, rasional, dan menegasikan kehidupan masa depan (akhirat) dalam melihat ideologi patriarkis.²⁶ Lebih dari teori ini memiliki

²² Luce Irigaray, "Philosophy in the Feminine", *Feminist Review*, (1999), Vol. 42, Issue 1.

²³ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. (Cambridge Mass: Harvard University Press., 1999).

²⁴ Simon de Beauvoir. *Second Sex: Kehidupan Perempuan*, Penerjemah: Toni B. Febriantono, dkk. (Penerbit: Pustaka Prometheus, 2003), cet.I.

²⁵ EM.Griffin, *The First Look at Communication Theory*, 2017, 455.

²⁶ Ziauddin Sardar, *Exploration in Islamic Science*, Albani: Sunny Press, 1989.

andil dan peran dalam membentuk pandangan perbedaan komunikasi antarjenis kelamin dalam tatanan sosial budaya masyarakat.

Asumsinya, apa yang ditransmisikan dan ditransformasikan melalui kampanye secara terus-menerus lambat atau cepat akan diterima oleh masyarakat dan akhirnya terinternalisasi kemudian menjadi pembelajaran masyarakat, bahkan pada kasus tertentu menjadi justifikasi atau perlawanan dalam masyarakat, seperti yang disebut Habermas sebagai kesadaran semu (*false consciences*).²⁷ Artinya, melalui aktivasi teori komunikasi gender yang bebas nilai ini akhirnya dapat menentukan apakah sosok perempuan adalah kaum marginal atau bukan dalam pandangan masyarakat. Tapi, asumsi-asumsi utama dalam komunikasi gender yang mayoritas berkiblat pada Marx dan Hegel²⁸ ini tampak jelas bahwa teori-teori mereka mengarahkan nilai-nilai bias tatanan sosial dan stereotip yang ditujukan untuk kaum perempuan.

Realitas sejarah munculnya berbagai penafsiran komunikasi gender, dapat ditelusuri mulai dari kuat dan kakunya cara pandang patriarkis membungkam suara perempuan. Pada zaman kuno di Arab, Cina, India, Eropa (Yunani),²⁹ dan Asia, persoalan pembungkaman suara perempuan adalah pelaziman budaya, bahkan perintah Tuhan yang tak bisa dielakkan, perlawanan berarti mati.

Dalam Islam sendiri, cengkeram patriarkis semakin kuat dengan berpegangnya kaum laki-laki pada fiqih gender yang menyebutkan verbal (suara) perempuan adalah aurat dan fitnah melalui firman Allah Swt dalam QS Al Ahzab ayat 32; *dilarang untuk meninggalkan suaranya sekira terdengar oleh laki-laki yang bukan mahram, pasalnya suaranya lebih mendekati fitnah daripada suara gemerincing gelang kakinya* dalam Surat An-Nur ayat 31. Dalam riwayat hadis di mana Rasulullah saw pernah bersabda bahwa *perempuan merupakan fitnah yang besar*, juga dalam kitab *Al-Fiqhu 'ala Madzahibil Arba'ah* yang ditulis Al-Jaziri disebut meski ada ulama yang berbeda pendapat perihal suara perempuan, namun yang pro pada pembungkaman atau pembatasan suara perempuan atas nama dogma dan doktrin atas tekstual masih saja terus dijadikan landasan berpikir kaum agamis.³⁰

²⁷ Jacques Derrida, "Is There a Philosophical Language?" in *The Derrida-Habermas Reader*, ed. Thomassen, 2006, 39.

²⁸ Sandra G. Harding, *Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Los Angeles: Psychology Press, 2004.

²⁹ Fatimah Umar Nasif, *Menggugat Sejarah Perempuan: Mewujudkan Idealisme Gender Sesuai Tuntutan Islam*; Penyunting, Tim Cendekia, Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2001.

³⁰ Abdurrahman Ibnu Muhammad 'Iwadh Al-Jaziri, *Fiqh ala Madzahib al-Arba'ah*, Juz III, Penerjemah Gramedia, Jakarta: Gramedia Grup, 2003.

Temuan penelitian dari Najib memaparkan sebelas diktumnya dalam *Kitab Taqrib* karya Syuja' tentang peran sentral dogma yang membungkam perempuan. Selain itu, dari penelitian Gunawan dalam *Bias Gender dalam Khutbah Nikah* dan Marhumah dalam *Perempuan dalam Kitab Assilah Fi Bayan an-Nikah*.³¹ Tiga kajian tersebut meski bukan kajian komunikasi gender secara khusus, namun memotret produk pemikiran agama di dua wilayah yang berbeda: Jawa Barat dan Madura Jawa Timur terhadap ruang kehidupan perempuan yang tidak bisa lepas dari situasi komunikasi. Kajian empirik tersebut meski tidak bisa dikatakan representasi dua budaya yang berbeda, namun setidaknya telah menggambarkan betapa faktor budaya telah menjadi sesuatu yang determinan serta memengaruhi terjadinya perbedaan berbasis gender. Landasan sumber normatif dan dogmatik yang dikampanyekan dan ditransmisikan dalam masyarakat ini seakan menjadi justifikasi untuk melanggengkan praktik perbedaan tajam komunikasi, baik di ruang privat maupun publik. Buktinya dengan masih terus berlangsungnya praktik-praktik kekerasan dengan begitu banyak berjatuhnya korbannya.

Dalam kajian komunikasi gender, ideologi patriarkis yang disituasikan oleh sosial-budaya dalam membentuk perbedaan suara dan pandangan di segala peranan sosial, dikonsesuskan dari saat lahir sampai akhir hayat. Seorang bayi laki-laki atau perempuan oleh orang tuanya akan diasosiasikan dalam warna dan jenis pakaian sesuai gender mereka – identitas gender.³² Perempuan yang baru lahir panggung gendernya sudah ditetapkan: kamarnya akan didisain khusus dengan warna serba merah muda atau pastel, ditemani mainan boneka Barbie, mengenakan gaun berenda. Sedangkan bayi laki-laki dengan warna biru atau warna-warna yang kuat. Dia akan bermain dengan robot-robotan atau mobil-mobilan dan menolak menggunakan jepit rambut atau sepatu dengan pita di atasnya.³³ Meski “perbedaan” komunikasi antarjenis kelamin bisa saja merupakan kodrat, namun “perbedaan” komunikasinya sudah jelas merupakan produk patriarkis dari kelompok sosial atas nama agama maskulinitas. Lihat saja, sampai dewasa di ruang keluarga, tempat kerja, dan komunitas lainnya Hyde menyebutkan perempuan terlihat lebih *feminine communication* – pilihan kata-kata yang hati-hati/sopan, vokal halus, empatik, dan gerak tubuh gemulai, sedangkan laki-laki lebih *masculine communication* – bersikap gagah, berbicara tegas (*straight verbal*), terus

³¹ Agus Mohammad Najib, Reinterpreting the Concept of Shari'ah and Its Implication of Gender Issues, *Asy-Syir'ah: Jurnal Syari'ah dan Hukum*, 2017, Vol. 42, Issue.1 Lihat juga *Bias Gender dalam Fikih*.

³² Jennifer Coates, *Women, Men, and Language: A Sociolinguistic Account of Gender Differences in Language*. USA: Routledge, 2004, Ed.III, 147.

³³ Juan Moises de la Serna, *Man Women Difference*, trans. Esther Wolburg, Spanish: Bablecube.Inc, 2019.

terang (*outspoken*), dan vokal berat/kuat.³⁴ Faqih pun menegaskan dikotomisasi gender melalui karakterisasi yang dimilikinya dengan menyebutkan perempuan itu lemah lembut, cantik, emosional, keibuan (*motherhood*). Sedangkan laki-laki memiliki ciri-ciri kasar, kuat, perkasa, dan jantan (*gentlement*).³⁵ Semua perbedaan ini menjadi celah dan senjata serangan dari manusia yang lebih kuat (*superior*) terhadap yang lebih lemah (*inferior*).

Perilaku itu terinternalisasi sampai anak-anak sekolah. Penelitian di tahun 2018 menunjukkan fenomena dikotomisasi komunikasi gender di sekolah yang menemukan anak laki-laki lebih banyak berbicara, sering menyela pembicaraan, dan berpartisipasi lebih antusias dalam kelas saat diajari guru perempuan. Sedangkan, saat diajari guru laki-laki, anak laki-laki justru menjadi pendengar pasif, berpartisipasi hanya ketika diminta atau melalui pertanyaan guru. Begitu pula dengan para siswa perempuan akan menjadi partisipan aktif saat diajari guru laki-laki dan menjadi pasif saat diajari guru perempuan.³⁶

Secara Islam, karakteristik komunikasi gender sebagai sains Barat yang bebas nilai, relatif, dan tanpa masa depan memang berbeda tajam, di mana sumber dari segala sumber ilmu adalah Al-Qu'ran. Sementara teori komunikasi gender yang dibidani para feminis, filosof, dan ahli bahasa bersifat historis – terkait dengan dimensi ruang dan waktu tertentu, situasi sosial-politik yang dihadapi para “tokohnya” yang berbeda-beda.

Penjelasan Al-Qur'an terhadap perspektif komunikasi gender, bisa memberi pemahaman yang komprehensif “pembedaan” itu melalui dimensi, sebagai berikut: (a) Ontologis, cara pandang Barat terhadap realitas komunikasi gender yang empirik dan menolak nilai-nilai transenden yang tidak bisa dibuktikan dan tidak dapat diobservasi menjadi bertolak belakang dengan cara pandang Islam yang sarat dengan nilai (*value laden*). Keberadaan nilai-nilai komunikasi gender yang mulia itu terefleksi pada pola komunikasi Nabi Sulaiman as yang deliberatif dan menjunjung tinggi hak kebebasan suara perempuan saat berdiplomasi dengan Balqis dalam bentuk ayat Al-Qur'an (an-Naml ayat 29-39). Seperti yang termaktub dalam QS al-Hujurat [49]:13, QS an-Nisa' [4]:1, QS an-Nahl [16]:97. Tercermin juga dalam perilaku komunikasi Nabi Ibrahim as dengan Sarah dan Hajar, Nabi Nuh as dengan istrinya, Nabi Yusuf as dengan Zulaikha, Rasulullah as dengan isteri dan kaum perempuan, contoh lainnya yang menjelaskan bahwa

³⁴ Janet S. Hyde, Gender Similarities and Differences. *Annual Review of Psychology*, 2014, Vol. 65, 383.

³⁵ Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

³⁶ Nayab Iqbal & Kaukab Abid Azhar. Gender Differences in Language Classroom. *Journal NELTA*, (December 2018), Vol. 23 No. 1-2, .65 DOI: 10.3126/nelta.v23i1-2.23349.

peran perempuan dan laki-laki dalam komunikasi secara personal dan sosial sebagai eksistensi dan kasih sayang Allah pada hamba-Nya – secara ontologis bukan realitas yang dikonstruksi secara sosial-budaya. (b) Metodologis, melalui aturan dan perangkat sains Al-Qur'an menjadi lensa dalam meneropong komunikasi gender yang mengiblatkan diri pada prinsip “bebas nilai” ini yang jelas betolak belakang dengan sains Islam yang memiliki metode, aturan dan perangkat yang sudah kokoh dapat memverifikasi dan mengonfirmasi argumen-argumen adanya marginalisasi yang disebabkan perbedaan komunikasi laki-laki dan perempuan melalui klaim wahyu sebagai sesuatu yang sentral dan menjadi seluruh sumber nilai dan ilmu pengetahuan manusia. Sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Imran [3]:195, QS al-Baqarah [2]:228, QS an-Nisa' [4]:34, QS al-Mumtahanah [60]:10, QS Al-Ahzab [33] : 58, dan sebagainya yang memuat argumen dan justifikasi tentang cara-cara dan metode Allah membalas amal-amal saleh pada laki-laki dan perempuan tanpa melebihkan satu dan lainnya. (c) Epistemologis Islam yang menyandarkan sumber utama pengetahuan dari wahyu, tapi sebagai agama yang *rahmatan lil'alamin* berupaya untuk tidak menegasikan atau tetap memerdulikan fungsi dan kekuatan nalar empirik keilmuan. Dimensi ini menjadi sesuatu yang penting digunakan untuk menelusuri sumber-sumber pengetahuan di dalam Al-Qur'an terhadap konteks komunikasi manusia: laki-laki dan perempuan, yang ternyata sudah banyak dijelaskan melalui makna-maknanya. Al-Qur'an secara tegas dan jelas menyebut komunikasi sebagai salah satu fitrah manusia, sebagaimana dinyatakan dalam QS. ar-Rahman [55]:1-4.

Al-Syaukani dalam kitab Tafsirnya, *Fath al-Qadîr* menafsirkan istilah البيان (*al-bayan*) dalam ayat tersebut sebagai kompetensi komunikasi. Selain itu, memberi petunjuk bahwa Allah menciptakan umat manusia – laki-laki dan perempuan, dan mengajari apa yang terlintas dalam hatinya dan terbetik dalam sanubarinya. Dengan demikian, manusia itu makhluk sosial menurut kodratnya yang tidak bisa hidup tanpa berkomunikasi dengan sesamanya, maka harus ada bahasa yang digunakan untuk saling memberi kesamaan makna di antara mereka. Lebih penting lagi ayat ini adalah untuk memelihara ilmu-ilmu orang-orang terdahulu, agar dapat diambil hikmah dan manfaatnya oleh para generasi berikutnya.³⁷

Sumber pengetahuan komunikasi gender dalam Al-Qur'an, salah satunya bisa dirujuk dari QS al-Mujadilah ayat 1, yang memuat tentang gugatan seorang perempuan tua kepada Allah karena telah di-*zihar* suaminya. Bentuk gugatan yang dilayangkan istri kepada suami dan didengarkan Allah sebagai pengetahuan dan pembelajaran kepada makhluk-Nya akan pentingnya

³⁷Ahmad Mushthafa al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy*, Mesir: Mushthafa al-Bâby al-Halabiy, 1972, 188.

“bersuara” membela hak dari ketidakadilan.³⁸ Pengetahuan komunikasi gender yang dalam Al-Qur’an dideskripsikan perempuan: pelan dalam bersuara (*qawl*) dan tertutup dalam pakaian, sebagai pendengar (*receiver*), dan penerima pesan (*decoder*) dibandingkan laki-laki: sebagai pembicara (*muthahadist*), pengirim pesan (*sender*), dan sebagai sumber informasi (*encoder*). Perbedaan ini merupakan suatu unsur yang indah dan saling melengkapi, tidak ada yang lebih dominan. Keduanya bisa berperan dalam komunikasi yang saling terintegrasi dan sinergis. Sebagaimana Al-Qur’an menyebutnya dalam surah an-Nisa’ [4]: 34 yang intinya menjelaskan laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan dikarenakan Allah telah memberikan keutamaan dan kelebihan kepada laki-laki dalam hal pemberian nafkah dan harta mereka. Oleh sebab itu, perempuan yang salehah adalah yang taat dan apabila membangkang (*nusyuz*) janganlah dikasari tapi hendaknya diajak berkomunikasi yang penuh hikmah demi kebaikan berdua, di dunia dan di akhirat.

Ayat tersebut ternyata menjadi metode dalam meneliti persoalan nilai-nilai komunikasi yang hanya dapat tercapai melalui aktivitas komunikasi antarjenis kelamin. Dengan demikian, landasan kuat Al-Qur’an menjadi kekuatan nalar dalam menterjemahkan dan menjawab persoalan-persoalan beragam realitas perbedaan komunikasi yang “tidak membedakan” satu sama lain.

Nilai-nilai komunikasi antara laki-laki dan perempuan dalam Al-Qur’an secara umum disebutkan dalam *term qaul* seperti yang disampaikan dalam sejumlah ayat dengan setidaknya tiga ujaran: perintah, larangan dan berita. Namun demikian, yang disampaikan dalam bentuk berita pun sejatinya mengandung perintah ataupun larangan, baik pada laki-laki dan perempuan. Kelompok perintah ini terdiri dari enam term: *qaul ma’ruf* (Q.S. al-Nisa`/4: 5 dan 8; al-Ahzab/33: 32), *qaul sadidda* (Q.S. al-Ahzab/33: 70 dan al-Nisa`/4: 9), *qaul layyina* (Q.S. Thaha/20: 44), *qaul baligha* (Q.S. al-Nisa`/4: 63), *qaul karima* (Q.S. al-Isra`/17: 23), *qaul maysura* (QS al-‘Isra [17]:28), dan *dun al- jahr min al-qaul* (Q.S. al-A`raf/7: 205).³⁹

Makna yang mengarah komunikasi gender itu sendiri banyak dijelaskan dalam beragam kitab tafsir mulai dari klasik sampai kontemporer: *Tafsir Jalalain*, *Tafsir Ibnu Katsir*, *Tafsir al-Munir* karya al-Zuhaili, *Tafsir al-Misbah* dari Shihab, *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir al-Manar* karya Ridha, dan lainnya melalui makna yang terkandung tentang: kebebasan berbicara (QS al-Mujadilah [58] ayat 1), menghargai pendapat/musyawarah (QS an-Naml [27]:29-35), berkata yang menjaga perasaan (QS al-Baqarah

³⁸ Waryono, Perempuan Menggugat (Kajian atas QS. Al-Mujadilah [58]: 1-6), *Jurnal al-Musawa*, 2017, Vol.16, No.2.

³⁹ Muhammad Djarot Sensa, *Komunikasi Qur’aniyah: Tadzabbur untuk Pensucian Jiwa*, Bandung: Pustaka Islamika, 2005, 375.

[2]:235), tidak mengolok-olok (QS al-Hujurat [49]:11), berkasih-sayang (QS ar-Rum [30]:21), mengenal diri masing-masing (QS al-Hujurat [49]:13), saling menolong (QS at-Taubah [9]:71), melindungi (QS an-Nisa' [4]:34), saling melengkapi (QS al-Baqarah [2]:187), tidak berbuat zalim, dan sebagainya.

Sedangkan, khusus penafsiran yang menyanggah tentang penciptaan perempuan dalam Al-Qur'an dan sumber-sumber hadis yang menyebutkan perempuan sebagai penggoda laki-laki adalah dha'if dan kasuistik terdapat dalam *Tafsîr al-Thabârî* karya al-Thabârî dan *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghayb* karya al-Râzî.⁴⁰

Selain perdebatan di antara mufasir, gejolak pemikiran di antara feminis dan tokoh pengusung komunikasi gender, baik aliran strukturalisme maupun pascastrukturalisme menjadi suatu hal penting yang menjadi pertimbangan disertasi ini diangkat. Pasalnya, batasan konteks yang mereka usung tentang perbedaan perempuan sesungguhnya sama: tentang bahasa, budaya, politik, seks/tubuh, dan komunikasi.⁴¹ Namun, meski pemikiran mereka masih sebatas diskursus panjang di kalangan pemikir Barat yang hampa nilai, transmisi dan kampanye mereka yang menyelusup dalam ruang-ruang pikir dan psikologis manusia kemudian membentuk sikap bahkan paradigma tak bisa diabaikan begitu saja. Sementara, para aktivis, gerakan perempuan, dan para akademisi Islam belum banyak yang secara serius mengangkat permasalahan komunikasi gender dalam konsteks nilai dalam tataran yang lebih nyata dan luas. Apalagi yang menyandarkan persolalan komunikasi gender dalam Tafsir Al-Qur'an. Ruang kosong ini yang menjadi sangat perlunya kajian-kajian komunikasi gender dalam perspektif Islam di gelorakan dan dikuatkan dalam berbagai bentuk pemikiran dan aktivitas nyata.

Apalagi, berdasarkan hasil penelusuran menyatakan belum adanya akademisi dan pemikir Islam bahkan para mufasir yang secara khusus menjelaskan persoalan perbedaan komunikasi antarjenis kelamin dalam kedalaman ayat-ayat insaniyah ini. Dalam *Scopus* dan jurnal internasional lainnya yang menampilkan sekitar 400 an hasil penelitian tentang komunikasi gender, namun tidak satupun yang memberi penjelasan berbasis Al-Qur'an atau hadis, apalagi yang mengangkat komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur'an. Bahkan, dalam 300 hasil tulisan tentang komunikasi gender pada

⁴⁰ Achmad Mulyadi, *Relasi Laki-laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas)*, *al-Ihkâm*, 2009, Vol. I, No. 5, 57.

⁴¹ Lihat asumsi subordinasi para perempuan karena perbedaan-perbedaan seperti yang diungkapkan para tokoh feminis pascastrukturalisme seperti Gayatri C. Spivak tentang bahasa, Julia Kristeva dan Luce Irigaray tentang simbolik, Cioux tentang tulisan dan tubuh, Laura Mulvey tentang pandangan maskulin, dan feminis dan sosiolinguis strukturalisme Deborah Tannen tentang perbedaan dialek, Robin Lakoff tentang wajah kesantunan, dan sebagainya.

jurnal nasional yang terdapat di Perpustakaan Nasional dan perpustakaan kampus tanah air pun tak didapatkan pendekatan Al-Qur'an pada Komunikasi Gender. Selain, metodologi yang digunakan cenderung empirik dan analisis wacana, bukan studi literatur, tema dan konteks lebih banyak menjelaskan dimensi komunikasi dan gender secara terpisah.

Karena itu, dalam komunikasi gender, baik dalam struktur, konsep bebas nilai, maupun asumsi-asumsinya diakui memiliki kekuatan yang tidak bisa dinegasikan sebagai bingkai dalam memahami perbedaan komunikasi antarjenis kelamin sekaligus sebagai kontribusi keilmuan yang serius dari para pendirinya. Meski dalam pengembangan studi komunikasi gender tentu saja harus disambut baik, namun bila menjadi pilar paradigma komunikasi umat Islam secara keseluruhan tentunya secara mutlak perlu ditolak.

Jelasnya, persoalan penafsiran Al-Qur'an dalam disiplin komunikasi gender menyisakan pemikiran esensial sebagai upaya konstruktif – mendorong perubahan baru dan kemajuan juga memperkaya perspektif komunikasi gender itu sendiri. Keniscayaan persinggungan Al-Qur'an pada karya feminis komunikasi sesungguhnya sebagai bentuk reaktualisasi pada eksistensi studi komunikasi gender bagi masa depan melalui verifikasi dan justifikasi Al-Qur'an dan hadis agar relativisme, objektivikasi, dan nilai-nilai dalam kajian ini dapat ditemukan penjelasannya. Upaya mengatasi kesenjangan nilai komunikasi gender melalui “penafsiran tanpa bias” tentu menjadi suatu jalan membangun bentuk skeptisisme pada paradigma Barat tanpa meninggalkannya secara keseluruhan. Karena, bisa jadi studi pada komunikasi gender dapat menjadi komparasi pada kasus masa kini dan dianggap signifikan bagi perkembangan suatu masyarakat, yang pada masyarakat lainnya akan dianggap tidak relevan lagi. Sebagaimana Rasulullah saw yang mampu mengubah paradigma *jahiliyah* masyarakat Quraisy yang dengan ekstrem memosisikan perempuan sebagai *the other*, bahkan makhluk yang tak pantas didengar suaranya menuju paradigma *rabbaniyah* (tauhid). Perubahan ini kemudian menjadi kunci pembuka peradaban yang memanusiakan dan membebaskan, sebagaimana firman Allah dalam QS. Ar-Raad ayat 11. Kuhn pun pernah mengatakan bahwa perubahan paradigma (*paradigma shift*) adalah suatu keniscayaan, karena dinamika pemikiran manusia yang tak pernah berhenti⁴².

Berdasarkan penjelasan di atas, tema disertasi ini sangat penting diangkat dalam upaya melakukan reaktualisasi dan pengembangan konsep pada studi komunikasi gender dengan pendekatan tafsir melalui ayat-ayat Al-Qur'an, hadis, dan tafsir klasik - kontemporer tanpa memutus tradisi Barat, sehingga sangat relevan dengan kondisi kekinian. Dengan demikian, penulis

⁴² Ian Hacking, “*Thomas Kuhn: The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 2012, iv.

mengajukan judul disertasi “Reaktualisasi komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur’an.”

B. Rumusan Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Dalam studi literatur ini terdapat ikatan simpul utama (*the main organizing thread*) yaitu pembedaan perilaku komunikasi antarjenis kelamin disebabkan absennya dan ketidakpedulian pada nilai-nilai Qur’ani disertai pandangan dogma bias misoginis dari kaum agamis atau dominan, baik di ruang privat maupun publik disebabkan penafsiran terhadap Al-Qur’an, sehingga praktik-praktik kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan terus terjadi.

Pandangan Barat yang bebas nilai – sekuler, rasional, dan empirik dari para tokoh komunikasi gender yang saling bertentangan pun semakin jauh dari upaya memecahkan masalah yang sudah sangat kritis dan tak pernah selesai pada kehancuran tatanan sosial masyarakat. Kepedulian semua pihak: agamis dan masyarakat Islam, laki –laki dan perempuan pun perlu secara serius berjuang bersama agar reaktualisasi dan transformasi nilai-nilai komunikasi gender yang Allah kehendaki di muka bumi dapat tegak bagi liberasi, keadilan, dan kedamaian umat manusia.

Hasil dari penelusuran, literatur dan empirik yang dilakukan penulis tentang tema komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur’an secara spesifik belum ada yang mengangkat, baik dalam penelitian, buku, bahkan kitab Tafsir. Karya yang mengangkat komunikasi gender sebagai pandangan Barat dengan konteks marginalisasi dan diskriminasi memang sudah banyak, namun menjadikan komunikasi gender sebagai teori yang harus direaktualisasi melalui verifikasi dan justifikasi Al-Qur’an masih belum ditemukan. Dengan demikian, permasalahan penelitian ini dapat diidentifikasi dalam beberapa masalah yang dijabarkan, sebagai berikut:

- a. Semakin meningkatnya kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan akibat absennya nilai-nilai dan rigiditas atau kekeliruan pemahaman pada kandungan ayat-ayat Al-Qur’an dalam konteks gender berimplikasi pada komunikasi gender yang buruk melalui laporan berbagai hasil penelitian, pemberitaan dari pemerintah, data kepolisian, temuan lembaga publik independen atau non pemerintah, juga kajian literatur yang terkait.
- b. Perdebatan para tokoh komunikasi gender dan penafsiran pada ayat Al-Qur’an secara tampaknya semakin meruntuhkan keadilan, liberasi, dan kedamaian di muka bumi ini, dan samai kini belum ada yang mengangkat secara paradigmatis dan konseptual.
- c. Belum terbangunnya model komunikasi gender dalam penanganan marginalisasi, diskriminasi, bahkan kekerasan terhadap perempuan dalam perspektif Al-Qur’an . Secara praksis, implementasi nilai-nilai Al-Qur’an

sebagai fondasi kehidupan belum banyak dijadikan metode dan strategi bagi pemberdayaan komunikasi gender secara konsisten dan terintegrasi bagi kemaslahatan umat (*khairu ummah*).

- d. Masih belum adanya fokus penelitian Al-Qur'an dan perhatian mufassir dalam memberi argumentasi, verifikasi, dan justifikasi pada aktualisasi konsep komunikasi gender secara khusus.

2. Pembatasan dan Perumusan Masalah:

a. Pembatasan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas yang akan dieksplorasi dalam disertasi ini, penulis akan membatasi pada pembahasan kajian teoretis sebagai landasan jawaban pada rumusan masalah disertasi, berikut ini :

- 1) Akar masalah kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan yang disebabkan penafsiran bias gender dan absennya nilai-nilai pada komunikasi gender yang belum banyak dikaji secara paradigmatis dan teoretis para peneliti terdahulu beserta model-model pemecahan masalah yang ditawarkannya
- 2) Term Al-Qur'an berkenaan dengan perbedaan komunikasi gender sebagai konstruksi Barat yang bebas nilai (*free value*)
- 3) Term Al-Qur'an berkenaan dengan perbedaan komunikasi gender dengan kekerasan dan diskriminasi
- 4) Model reaktualisasi komunikasi gender dalam Al-Qur'an
- 5) Justifikasi, verifikasi, dan argumentasi komunikasi gender dalam Al-Qur'an

b. Perumusan Masalah

Rumusan masalah pada disertasi ini pada dasarnya ingin mengintegrasikan dan menganalisis justifikasi dan argumentasi nilai-nilai Al-Qur'an dalam menjawab persoalan kekinian dalam lingkup penyebab pandangan terhadap perbedaan komunikasi gender yang berimplikasi pada kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan. Dogma dan nilai-nilai bias misoginis kaum laki-laki yang mengonstruksi perspektif yang dehumanisme dan antiliberasi yang berimplikasi kekerasan terhadap perempuan, di ruang publik maupun ruang privat.

Dalam Al-Qur'an sebagai sumber nilai umat Islam, persoalan kekerasan dan diskriminasi merupakan nilai yang berlawanan dengan makna- makna yang termaktub dalam ayat-ayat tentang komunikasi antarlaki-laki dan perempuan yang setara, adil, dan liberatif. Dengan demikian, fokus permasalahan dalam disertasi ini adalah, "Bagaimanakah reaktualisasi komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur'an"?

Dari rumusan masalah ini, kemudian dirinci kepada beberapa pertanyaan berikut:

- 1) Bagaimana diskursus epistemologi Islam komunikasi gender?

- 2) Bagaimana analisis penafsiran bias gender tentang konsep komunikasi gender dengan kaitannya pada realitas kekerasan terhadap perempuan?
- 3) Bagaimana justifikasi, verifikasi, dan argumentasi Al-Qur'an tentang nilai-nilai komunikasi gender bagi kesetaraan, keadilan, dan liberasi? Bagaimana kritisi Al-Qur'an pada konsep komunikasi gender Barat yang bebas nilai?
- 4) Bagaimana formulasi model dan aktualisasi konsep komunikasi gender dalam Al-Qur'an dalam upaya penanganan kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini memiliki tujuan yang dapat diuraikan, sebagai berikut:

1. Menganalisis epistemologis konsep komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur'an.
2. Mengeksplorasi penafsiran bias gender tentang konsep komunikasi gender dengan kaitannya pada realitas kekerasan terhadap perempuan
3. Menganalisis justifikasi, verifikasi, dan argumentasi Al-Qur'an tentang nilai-nilai komunikasi gender bagi kesetaraan, keadilan, dan liberasi. Menganalisis kritisi Al-Qur'an pada konsep komunikasi gender Barat yang bebas nilai?
4. Memformulasi model komunikasi gender Qur'ani dalam upaya penanganan kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan?

D. Manfaat Penelitian.

Melalui acuan pada tujuan penelitian di atas, terdapat dua manfaat dari penelitian ini, yaitu manfaat secara teoretis dan praktis.

1. Manfaat teoretis, yaitu untuk:

- a. Menjelaskan studi ilmiah tentang penafsiran bias gender pada komunikasi gender dalam perspektif al-Qur'an dalam rangka mengkritisi dan mereaktualisasikan pandangan bebas nilai Barat yang secara signifikan memengaruhi tatanan sosial manusia secara keseluruhan.
- b. Mendukung dan menguatkan justifikasi, verifikasi, dan argumentasi nilai-nilai komunikasi gender yang setara, adil, dan liberatif yang dapat menjadi solusi alternatif dalam menangani kekerasan terhadap perempuan.

2. Manfaat praktis, yaitu untuk:

- a. Memberi kontribusi sebagai intelektual muslim, melalui pendekatan yang praktis dan strategis tentang komunikasi gender bagi penegakan kesetaraan di ruang publik dan privat melalui nilai-nilai dalam ayat-ayat Al-Qur'an
- b. Mengembangkan dan mengupayakan secara terus menerus gerakan transformasi nilai-nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi pada umat muslim dan non muslim dalam bentuk diskusi, konsultasi, advokasi, dan edukasi dalam berbagai lapisan masyarakat: kelas, budaya, status, jenis

kelamin, agama, bangsa, dan dalam konteks penanganan kekerasan terhadap perempuan.

E. Tinjauan Pustaka

1. Tinjauan Pustaka dari Kitab-kitab Tafsir Al-Qur'an dan Hadis.

Pada disertasi ini berupaya menggunakan beberapa kitab tafsir, baik dari masa klasik maupun kontemporer. Referensi khusus dari kitab tafsir klasik di antaranya seperti : *Tafsir Jalalain* dari Al-Mahalli (w.864 H) dan As-Suyuthi (w.911 H),⁴³ ath-Thabari (w.210 H),⁴⁴ az-Zamakhshari (w.538H/1144 M),⁴⁵ Ibn Katsir (w.774 H),⁴⁶ al-Alusi (w.1270 H/1854 M),⁴⁷ Ibnu Asyur,⁴⁸ Quthb,⁴⁹ al-Maraghi,⁵⁰ *Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah*,⁵¹ Ridha dan Abduh,⁵² al-Zuhaili,⁵³ dan lainnya yang secara spesifik memiliki pendapat tentang relasi dan komunikasi manusia dengan Tuhan, laki-laki (suami) dengan perempuan (istri) dan sesamanya, juga penjelasan tentang penciptaan manusia pertama: Adam dan Hawa. Selain itu, tafsir kontemporer dari Indonesia dipilih dari Kitab *Tafsir al-Misbah* karya Shihab⁵⁴ dan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka.⁵⁵

Untuk kitab-kitab hadis yang menjadi referensi penelitian ini menggunakan kitab hadis Muslim,⁵⁶ Abu Dawud,⁵⁷ al Baihaqi,⁵⁸ al Nasa'i,⁵⁹

⁴³ Imam Jalaluddin al-Mahali & Imam Jalaluddin as-Syuyuti, *Tafsir Jalalain*, Penerjemah Bahrn Abubakar, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2018.

⁴⁴ Ibn Jarir Ath-Thabari, *Jami' Al-Bayan Fi at-Ta'wil Al-Qur'an*, Mu'assasah Ar-Risalah, 1420 / 2000 , cet.I.

⁴⁵ Abu al-Qasim az-Zamakhshari , *al – Kasysyaf*, Beirut: Dar ar Fiqr, 1977.

⁴⁶ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

⁴⁷ Abu al-Fadhl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*. Bairut: Dar al-Fikr, 1983.

⁴⁸ Thahir Ibnu Asyur, *Maqashid Al-Syari'ah Al-Islamiah*, Amman: Dar al-Nafais, 2001.

⁴⁹ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilal al-Qu'an*, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani, 2004, Jilid 1.

⁵⁰ Mustafa al Maraghi. *Tafsir Al-Maraghi*, terj. Tim Penerbit Toha Putra. Semarang: Toha Putra, 1993), Vol.4.

⁵¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, al-Madinah al-Munawwarah: Mujamma' al-Malik Fahd li al-Tiba'at al-Mushaf, 1418 H.

⁵² Muhammad Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Qur'an Al Manar al-Karin al-Syatr bitafsir al-Manar*, Beirut: Dar al Fiqr, tt Jilid 6, 406.

⁵³ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr: Aqîdah, Syarîhah, Manhaj*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Jakarta: Gema Insani, 2013, Jilid. I, cet. I.

⁵⁴ M. Quraish Shihab. *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2006, Vol.2.

⁵⁵ Hamka, *Tafsir al Azhar*, (Singapura: Pustaka Nasional, 2007), Jilid V, 142.

⁵⁶ HR. Muslim dalam al Libas waz Zinah no. 2128, no. 6594.

⁵⁷ ⁵⁷, HR. Abu Daud no.4029, no. 4031, dihasankan oleh Ibnu Hajar di Fathul Bari, 10/282, dishahihkan oleh Ahmad Syakir dalam 'Umdatut Tafsir, 1/152.

al Bukhari,⁶⁰ at Tirmidzi,⁶¹ ar-Razy,⁶² Ahmad,⁶³ an - Nawawi,⁶⁴ dan lainnya yang menjelaskan nilai, adab, dan aturan-aturan normatif yang dicontohkan Rasulullah saw tentang komunikasi antarjenis kelamin.

Selain menggunakan literatur tafsir, hadis, dan komunikasi gender dalam bentuk kitab/buku, makalah, jurnal, disertasi nonpublikasi, dan internet (e-book).

2. Penelitian Terdahulu yang Relevan

a. Komunikasi Gender

Secara global, kajian komunikasi gender yang berimplikasi pada kasus tindakan kekerasan, diskriminasi, dan objektifikasi terhadap perempuan terus meningkat, sehingga kajian dan pembahasannya selalu aktual dan terus menerus dikaji (*never ending studies*). Dapat dipahami upaya ini selalu dilakukan karena melakukan kajian komunikasi gender berarti mengkaji eksistensi manusia sebagai ciptaan Allah Swt. Sudah banyak para ahli meneliti kajian komunikasi gender yang direlevansikan pada masing-masing disiplin dan bidang, untuk dapat mengeksplorasi dan menjelaskan akar masalah dan makna dari kekerasan terhadap perempuan.

Para tokoh komunikasi feminis atau gender Islam internasional seperti Alkhateeb,⁶⁵ Manji,⁶⁶ Wilson,⁶⁷ Eltantawy, Piela,⁶⁸ Anderson Dooragma,⁶⁹

⁵⁸ HR. Al Baihaqi, No.3362, dalam Ad Daruquthni 1/231, dalam Sulaiman Rasyid Fiqh Islam: Hukum Fiqh Islam Lengkap, (Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2018), cet.84.

⁵⁹ HR. An Nasa'i no. 5163, dalam Sunan Al-Kubra no.9560, dan dihasankan Al Albani dalam Shahih Al Jami no.2089.

⁶⁰ HR. Bukhari no.578 dihasankan oleh Ibnu Hajar di Fathul Bari.

⁶¹ HR. At-Tirmidzi no. 1162, lihat *Ash-Shahihah* no. 284.

⁶² Imam Faqrudin Ar-Razi, *Tafsir Al-Kabir*, (Qairo: Dar Al-Fikr, tt).

⁶³ HR. Ahmad 6850, dihasankan oleh Al Albani dalam *Jilbab Mar'ah Muslimah*, 121, Lihat juga dalam Izh-Harul Haq wa Shawab fii Hukmil Hijab, 1/315.

⁶⁴ Imam an-Nawawi, *Minhaj al-Qashidin wa Umdat al-Muftin*, (Beirut: Darul Ma'rifah, 1986 M-1406 H) Jilid1, 21.

⁶⁵ Lihat tentang riwayat hidup Sharifa Alkhateeb yang lahir pada 1946-w.2004. Dia mendirikan The First Nationwide Organization for Muslim Women di the US dan telah menjadi The First Woman untuk menerima the Community Service Award dari The Islamic Society of North America, dalam Nimat Hafez Barazangi, *The Legacy of a Remarkable Muslim Woman: Sharifa Alkhateeb.*" (Ithaca, New York: Cornell University, 2004).

⁶⁶ Lihat karya Irsyad Majid, seperti *The Trouble with Islam Today* (2004) and *Allah, Liberty and Love* (2011), yang dianggap kontroversial dan dilarang di beberapa negara Muslim. Buku terakhirnya, *Don't Label Me*, dipublikasikan pada February 2019.

⁶⁷ Amrit Wilson, *Finding a Voice: Asian Women in Britain*. London: Virago, 1984.

⁶⁸ Anna Piela, Muslim Women's Online Discussions of Gender Relations in Islam, *Journal of Moslem Minority Affairs*, (2010), Vol.30, Issue:3.

⁶⁹ Rachel Anderson Droogsma, Redefining Hijab: American Muslim Women's Standpoints on Veiling, *Journal of Applied Communication Research*, 2007, Vol. 35.

a Malti–Douglas,⁷⁰ Shalahuddin & Fauzi bin Hamat,⁷¹ dan tokoh lainnya. Mereka adalah para perempuan dan laki-laki Muslim yang sangat intens terlibat dan terus menerus bergiat dalam persoalan-persoalan gender, komunikasi, media, pencegahan kekerasan domestik terhadap perempuan, juga organisasi pendidikan antaragama. Tulisan-tulisan mereka yang kontroversial tentang Islam dan liberasi pernah dilarang di beberapa negara Muslim yang secara ortodoks melarang pemikiran-pemikiran dan kebebasan bersuara perempuan.

Begitu pun dengan kitab *Lisan Al-‘Arab* karya Ibnu Manzhur (1290),⁷² al-Asqalaniy dengan karya *Lisan al-Mizan*,⁷³ al-Zanzaniy melalui *Kitab Madinah al-Balaghah*,⁷⁴ sebagai panduan untuk memahami bagaimana komunikasi Tuhan dengan manusia, manusia dengan diri sendiri, dan manusia dengan sesama, sebuah tulisan yang lahir karena situasi politik Arab yang represif, diskriminatif, dan penuh kekerasan, khususnya terhadap perempuan.

Komunikasi gender dalam lintas agama didapati dalam buku dan kajian dari Malikhao tentang perilaku komunikasi nonverbal antargender umat Hindu di India;⁷⁵ Knight, Woods, Jr., dan Jindra dengan karya tentang narasi percakapan dalam umat Kristen berbasis gender;⁷⁶ Schober yang memotret persoalan serangan verbal antargender di antara penganut Buddha dengan umat Muslim di Myanmar;⁷⁷ dan Grenniman, Liberles, dkk para penulis yang memiliki misi dan visi terbangunnya saluran komunikasi antara kajian perempuan dan gender pada kaum Yahudi;⁷⁸ dan tokoh lainnya. Keseluruhan

⁷⁰ Fedwa Malti–Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton Legacy Library, *Paperback*, 25 Jun. 2020.

⁷¹ Henri Shalahuddin & Mohd. Fauzi bin Hamat, Telaah Kritis Terhadap Dekonstruksi Bahasa Gender dalam Studi Islam, *Jurnal -Ta'dib*, Juni 2015, Vol. 10, No. 1.

⁷² Ibn Manzhur, *Lisanul Arab*, Beirut : Darul Fikri, 1386 H, Jilid 14.

⁷³ Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Hajar Al-‘Asqalani. *Lisan al-Mizan*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th., Juz III.

⁷⁴ Musa al-Zanzaniy, *Madinah al-Balaghah*, Beirut: Dar al Fiqr, tt.

⁷⁵ Patchanee Malikhao, *Culture and Communication in Thailand: Springer Nature Singapore Pte Ltd.*, 2017.

⁷⁶ David A. Knight, Robert H. Woods, Jr. and Ines W. Jindra, *Gender Differences in the Communication of Christian Conversion Narratives*, *Review of Religious Research*, (December, 2005), Vol. 47, No. 2, 113-134, DOI: 10.2307/35.

⁷⁷ Juliane Schober, *Belonging in a New Myanmar, Identity, Law, and Gender in the Anthropology of Contemporary Buddhism, in Religion and Society*, Myanmar: Berghahn, 2020. DOI: <https://doi.org/10.3167/arrs.2017.080110>.

⁷⁸ Lihat tulisan-tulisan para akdemisi dari Indiana University Press tentang perempuan Yahudi dan komunitas kajian gender yang untuk audiens dalam skup yang luas untuk membuka cakrawala politik, edukasi, dan dampak budaya dunia Yahudi dan di luar agama ini. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issue*, 2020, No. 36.

penulis literatur tersebut menjelaskan tentang peran agama pada terciptanya perdamaian dan harmonisasi melalui komunikasi gender berbasis agama.

Kajian komunikasi gender Islam di Indonesia, ditemukan dari buku dan kajian, antara lain dari Nurhidayah dan Nurhayati dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,⁷⁹ Ahmad;⁸⁰ Nuraida & Hassan,⁸¹ dan lainnya yang menulis tentang komunikasi dan media bias gender yang dikapitalisasi dan dihegemoni Barat, menciptakan dehumanisasi dan deliberasi yang sangat memengaruhi hancurnya moral (akhlak) manusia, menciptakan kekerasan fisik, verbal, dan simbolik. Karena itu, para ahli komunikasi gender Islam Indonesia ini mengkritisi dan mendekonstruksi pemikiran Barat yang sekuler dengan mengembalikan komunikasi antarjenis kelamin pada muara hakikinya yaitu Al-Qur'an dan hadis agar manusia dapat menjalani komunikasi yang menyelamatkannya dunia dan akhirat.

Komunikasi dalam pandangan feminis yang disebut dengan *gender communication* sudah banyak diangkat, baik dalam aliran struktural maupun pascastruktural. Salah satunya diusung Harding melalui *standpoint theory*, yang memandang bahwa marginalisasi dan kekerasan pada perempuan disebabkan pandangan patriarki yang dilanggengkan melalui praktik-praktik komunikasi.⁸² Perempuan yang memiliki karakter vokal lembut, verbal yang empatik dan santun, gerakan gemulai, dan pandangan ke arah relasional.⁸³ Sebagai energi humanisme dan liberasi. Humanisasi sebagai ruh kehidupan di semesta raya yang melintasi budaya, jenis kelamin, bangsa, dan agama.⁸⁴ Sejarah tradisi komunikasi kuno, sebagai pembangkit kajian perkembangan komunikasi berbasis nirkekerasan (*nonviolence*), para akademisi komunikasi gender dan gerakan feminis komunikasi telah mengusungnya sebagai konsep komunikasi insani dan budaya kemanusiaan.⁸⁵

Selain itu, laporan penelitian Johnson⁸⁶ yang mengungkapkan, dalam

⁷⁹ Yayah Nurhidayah & Eti Nurhayati, Psikologi Komunikasi Antargender, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018 .

⁸⁰ Kamarul Zaman Ahmad, Differences between Men and Women, in the Uni Emirat Arab (UAE), *International Journal of Business and Management*, 2014, Vol.9 No.3.

⁸¹ Nuraida & Muhammad Zaki Bin Hassan, Pola Komunikasi Gender Dalam Keluarga, *Wardah*, 2017, Vol.18, No.2, 181.

⁸² Sandra Harding, Standpoint Methodologies and Epistemologies: A Logic of Scientific Inquiry for People," *World Social Science Report* ,2010, 173-5.

⁸³ Bobbi J. Carothers,. Reis, Harry T. "Men and Women Are From Earth: Examining the Latent Structure of Gender" . *Journal of Personality and Social Psychology*. American Psychological Association. (2013), Vol.104 (2), 385–407.

⁸⁴ Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Grasisndo, 1999.

⁸⁵ Lana Rakow, *Feminist Communication Theory*, 2012.

⁸⁶ Ann Michelle, Popular Belief in Gender-Based Communication Differences and Relationship Success." (*Disertation*), Johnson: University of Massachusetts Amherst, 2000.

beberapa wacana budaya populer menjelaskan bahwa relasi heteroseksis menyebabkan konflik gender sebagai pemicu terjadinya kekerasan verbal dan nonverbal: faktor utama perbedaan gaya komunikasi yang fundamental, seperti sistem nilai, kerangka kerja interpretif, dan penggunaan bahasa. Johnson menawarkan “*differences communication without discrimination in communication*”, sehingga relasi antarjenis kelamin dapat lebih bisa akomodatif dan damai dalam menghadapi persoalan dunia yang memang sudah sangat rumit.

Hlyva,⁸⁷ mengkritisi hilangnya etika praktis yang ditimbulkan oleh krisis representasi dalam komunikasi antargender di sekolah-sekolah Eropa Timur. Sebagai negara yang baru merdeka, suara siswa perempuan begitu sulit berasimilasi dengan wacana dominan (kaum elit dan siswa laki-laki). Karena itu, Hlyva memberikan pemikiran bagi para siswa perempuan agar mempelajari bahasa dan gaya komunikasi kaum dominan agar mereka lebih representatif di ruang publik.

Persoalan kusial lainnya, kekerasan masih saja berlanjut bahkan semakin meningkat, disinyalasi karena representasi suara perempuan dalam politik yang selalu mendapat hambatan, seperti di Afrika.⁸⁸ Sedangkan secara global kekerasan terhadap perempuan (*violence against women*) dan marginalisasi menurut Htun dan Weldon mengamati bahwa selama empat dekade terakhir sebagai pelanggaran HAM dan menjadi agenda kebijakan global. Faktor penting hambatan bagi solusi Kekerasan terhadap Perempuan (KtP) adalah tidak meratanya tindakan kebijakan politik dan ekonomi pemerintah. Ada 70 negara telah mengadopsi kebijakan komprehensif untuk memerangi KtP, sedangkan yang lain lambat untuk mengatasi masalah tersebut, termasuk Indonesia. Selain itu, lemahnya integrasi dan otonomisasi lembaga perempuan atau feminis dalam menguatkan norma dan nilai-nilai berorientasi perempuan (gender).⁸⁹

Kekerasan yang di luar batas kemanusiaan terhadap perempuan juga telah lama dikeluarkan – Undang-undang CEDAW dan *human right law* yang melarang perbuatan KtP, seperti: perkosaan, pemukulan, pembunuhan, dan inses (hubungan sedarah) sebagaimana yang dilarang keras Al-Qur’an dan hadis.

Untuk itu, Spivak menegaskan bahwa diberbagai tempat di dunia dan di

⁸⁷ Oksana Hlyva, *Can Difference Speak?: Representation and Ethos of Otherness with/in Postmodern Research, Classroom, and Online Communication Practices*, (Dissertation), (USA: Iowa State University, 2006).

⁸⁸ Aboubekr Belkaid, “Investigating Gender-related Use of Language in Maghnia Speech Community”, (Dissertation), University-Tlemcen -Faculty of Letters and Foreign Languages Algeria, 2013.

⁸⁹ Mala Htun & S. Laurel Wildon, *Women in Global Perspective*, *American Political Science Review* (2012), Vol.106, Issue 3, 548-569.

sepanjang sejarah manusia selalu ada perempuan yang absolut tidak punya suara dan tidak dapat berbicara. Karena itu, upaya terintegrasi semua perempuan dan pranata sosial yang ada untuk menyatukan barisan melawan ideologi kekerasan atas nama apapun, termasuk agama.⁹⁰

Dari seluruh literatur yang dikemukakan di atas tentang masalah kekerasan sebagai perilaku komunikasi gender yang buruk terhadap perempuan (KtP) dengan upaya penanganan yang ditawarkan, namun tidak ada satupun dari literatur tersebut yang menjadikan Al-Qur'an sebagai pijakan nilai-nilai dan solusinya.

Dengan demikian, disertasi ini memiliki kebaruan (*novelty*) dan urgensi untuk dilakukan. Selain, dukungan dan kepedulian semua pihak yang juga meminati dan berkepentingan pada penelitian ini, karena bertujuan untuk menghadirkan konsep dan pendekatan baru yang lebih integratif dan komprehensif dalam memandang realitas KtP, yang bukan disebabkan “perbedaan” komunikasi antarjenis kelamin, tapi “pembedaan” yang dipraktikannya. Karena itu, kesadaran di antara jenis kelamin dalam membangun komunikasi dan interaksi yang humanis, liberatif, dan transedental dengan pilar Al-Qur'an dan hadis sebagai tanggung jawab kepada sesama manusia, juga kepada Illahi, pencipta komunikasi manusia.

F. Kerangka Teoretis

Sebelum jauh menjelaskan apa itu komunikasi gender, tentunya perlu jelaskan apa perbedaannya dengan relasi gender. Barreto dan Ellemers, menjelaskan bahwa relasi gender adalah suatu pandangan seksisme yang mendukung asimetri sosial dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan yang biasanya menguntungkan laki-laki. Sikap dan opini seksis dapat menghasilkan perlakuan diskriminatif seperti praktik kekerasan, tetapi juga bentuk yang lebih ekstrem seperti penghilangan nyawa. Penelitian sebelumnya telah menunjukkan berbagai efek diskriminatif yang merugikan dari seksisme. Pembahasan sebelumnya tentang jenis-jenis seksisme penting karena masing-masing jenis itu mempertahankan hierarki gender dengan cara-cara tertentu. Secara khusus, penting untuk membedakan antara efek seksisme yang berindikasi permusuhan dan yang cenderung damai.⁹¹

Perspektif dalam ilmu komunikasi, terdapat pendekatan yang sangat berkaitan dalam mengangkat kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan

⁹⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *Reflection on The History of an Idea: Can The Subaltern Speak?* Edited Rosalind C. Morris, New York: Columbia University Press, 1983.

⁹¹ Manuela Barreto & Naomi Ellemers, “Sexism in Contemporary Societies: How It is Expressed, Perceived, Confirmed, and Resisted, in *The SAGE Handbook of Gender and Psychology*, Editors: Michelle K. Ryan & Nyla R. Branscombe, USA: SAGE Publisher, 2013, 288-305.

yaitu komunikasi gender. Teori ini termasuk dalam area teori komunikasi antarbudaya. Komunikasi gender adalah spesialisasi bidang komunikasi yang berfokus pada cara manusia, sebagai makhluk gender berkomunikasi. Penelitian gender dalam komunikasi fokus untuk melihat peran orang-orang dari jenis kelamin yang berbeda: satus, pendidikan, hobi, posisi dan sebagainya. Komunikasi gender juga merupakan bidang yang berusaha mengubah cara manusia berbicara tentang orang, untuk membuat ruang yang lebih empati dan aman bagi seluruh komunitas manusia. Sebagai contoh, kata "Nyai" zaman dulu digunakan untuk merendahkan perempuan yang menjadi peliharaan orang Belanda. Sekarang semua manusia melihat komunitas pesantren telah mengklaim kembali kata Nyai yang berarti setiap perempuan yang menjadi istri seorang Kyai atau perempuan yang mengabdikan dirinya dalam pesantren. Bahkan, dalam pergaulan santun masyarakat Sunda sebutan "Nyai" untuk menyebut semua yang berjenis kelamin perempuan, sedangkan laki-laki disebut "Akang". Sesungguhnya, komunikasi gender harus dapat memberdayakan banyak orang. Dalam penelitian ini, peneliti ingin menyoroti perbedaan antara jenis kelamin dalam pola dan gaya komunikasi yang membatasi pemberdayaan dan transformasi sosial itu terjadi. Kompleks dan begitu banyaknya sudut pembahasan tentang komunikasi gender, karena itu Timothy Stephen menjelaskan bahwa penelitian komunikasi gender ini mengambil lensa komunikasi dari studi gender, yang dikontribusi dari disiplin ilmu lain seperti *women studies*, *linguistic*, dan psikologi.⁹²

Ivy dan Backlund mendefinisikan komunikasi gender sebagai, "komunikasi tentang dan antara laki-laki dan perempuan". Inti dari definisi ini adalah istilah "tentang dan di antara dan laki-laki dan perempuan" – istilah "tentang" berbicara bagaimana spesialisasi jenis kelamin "dibahas, dirujuk, atau digambarkan, baik secara verbal dan nonverbal." Sedangkan istilah "antara" fokusnya bagaimana anggota masing-masing jenis kelamin berkomunikasi secara interpersonal dengan orang yang berkelamin sama dan dengan lawan jenis.⁹³

Spesialisasi dalam bidang komunikasi yang banyak membuat komunikasi gender pun bisa berlaku untuk berbagai spesialisasi lainnya: komunikasi interpersonal, komunikasi organisasional, dan komunikasi massa sebagai spesialisasi yang sangat matang untuk mengeksplorasi dampak gender dan komunikasi. Penelitian komunikasi gender terus menggali pemahaman gender dalam konteks ini, sehingga membantu mendefinisikan kembali bagaimana gender dipahami dan berperilaku.

⁹² Timothy Stephen, *Concept Analysis of Gender, Feminist, and Women's Studies Research in the Communication Literature*, *Journal Communication Monographs*, 2000, Vol. 67, Issue 2, 1.

⁹³ Diana K. Ivy & Phil Backlund, *GenderSpeak: Personal Effectiveness in Gender Communication*, Texas & Washington: Pearson, 2007, 4th Edition

Hampir semua penelitian komunikasi gender memfokuskan diri untuk mengeksplorasi perbedaan dalam gaya komunikasi gender dengan melihat bahasa, tujuan komunikasi, pola bicara, dan komunikasi nonverbal sebagai “proses”. Sehingga mustahil untuk sampai pada simpulan yang “pasti”, karena studi gender dan komunikasi umumnya mempromosikan gagasan bahwa perbedaan dalam komunikasi gender dikonstruksi dan dipelajari secara sosial dan dengan demikian bersifat cair dan dinamis. Laki-laki dan perempuan belajar berkomunikasi dalam gaya maskulin dan feminin dan membuat pilihan strategis tentang gaya mana yang lebih efektif untuk konteks tertentu.⁹⁴

Permasalahan komunikasi gender dengan kekerasan dan konflik, secara jelas para ahli meletakkan pada konteks kesalahpahaman antar laki-laki dan perempuan satu sama lain – kebanyakan dari salah satu jenis kelamin berusaha menyulitkan lawan jenis. Seringnya ambigu dan salah menafsirkan tindakan, kata, dan perasaan satu sama lain adalah intinya. Gilligan mendeskripsikan persoalan bahwa “laki-laki dan perempuan seringkali berbicara dengan bahasa yang berbeda, tapi mereka anggap sama – menciptakan kesalahpahaman yang menghambat komunikasi dan membatasi potensi kerja sama”. Ia berpendapat bahwa komunikasi gender menjadi “bermasalah: bukan berarti bahwa semua komunikasi gender berpusat pada masalah. Tapi harus diakui memang memang cukup rumit permasalahannya, karena tindakan komunikasi adalah proses yang beragam. Apalagi berpikir menggiring gender ke arah persamaan, hanya akan menambah kompleks masalah. Penelitian dalam psikologi, linguistik, sosiologi, dan antropologi menunjukkan bahwa perbedaan jenis kelamin dalam komunikasi adalah nyata dan terberi (kodrati). Tapi, pembedaan (dikotomisasi) yang berujung diskriminasi, ojektifikasi, marjinalisasi selalu terjadi setiap hari di ruang publik dan ruang domestik adalah dikonstruksi.”⁹⁵

Perempuan dan laki-laki dapat dianggap sebagai anggota dari dua subkultur yang berbeda dan terpisah dalam budaya yang lebih besar dan lebih umum. Setiap subkultur memiliki seperangkat aturan (norma), kepercayaan (*believe*), harapan perilaku, dan simbol verbal dan nonverbal. Untuk laki-laki dan perempuan, bahasa dan isyarat nonverbal memiliki konsekuensi dalam penggunaan gaya komunikasi dan pemberian sanksi jika mereka harus menjelajah ke wilayah nonverbal jenis kelamin lain. Misalnya, jika anak laki-laki menangis maka masyarakat akan menganggapnya “dialah laki-laki”. Tapi, bila sering menangis, masyarakat akan berkata “Ah cengeng”.

⁹⁴ <https://courses.lumenlearning.com/introductiontocommunication/chapter/chapter-13-summary/>, August, 7 2020

⁹⁵ Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, USA: Harvard University Press, 2016.

Bate menegaskan, sekali lagi masalahnya bukan tentang seksualitas. Seks adalah fitur biologis manusia dan fakta yang tidak dapat diubah saat lahir (*given*) – meskipun di masa dewasa, beberapa orang memutuskan untuk mengubah jenis kelamin mereka. Gender merujuk dan dikonstruksi melalui komunikasi; gender adalah perilaku komunikasi yang dipelajari.⁹⁶ Masalah gender dalam komunikasi dimulai sejak lahir dan merupakan bagian dari hidup manusia sampai mati. Seorang gadis bisa menjadi "tomboi" jika dominan berperilaku anak laki-laki: menggunakan celana jeans dan kemeja, bertopi, merokok, dan beraksen jagoan – perilaku itu masih dapat diterima kelompok sebaya (*peer group*) dan masyarakatnya. Namun, bila seorang anak laki-laki berbusana gaun dan berlipstik, berbicara lemah lembut dan berjalan gemulai maka masyarakat melabelinya "banci"; dia seorang pengecut. Contoh, saat si Olga Syahputra yang merupakan seorang laki-laki bergestur dengan gemulai disertai suara yang lemah lembut, audiens atau masyarakat menyebutnya agak "banci", tapi saat Aprilio Manganang seorang atlet bola voli putri nasional yang berperawakan kekar dan bersikap *macho*, masyarakat tidak ada yang mengomentarnya "waria". Meski akhirnya Aprilia dinyatakan secara definitif adalah laki-laki karena mengalami hipospadia (kelainan kelamin saat lahir). Anak laki-laki lebih dilarang untuk mengembangkan diri menjadi feminin dan diupayakan untuk menegaskan pesan-pesan feminitas. Dia tidak boleh mengeksplorasi feminitas karena dianggap tabu. Tampaknya ada rentang penerimaan yang lebih luas bagi anak perempuan untuk dapat mengeksplorasi dan mengasumsikan perilaku anak laki-laki – kaum perempuan lebih beruntung. Perempuan bisa menyeberang dan laki-laki tidak bisa. Kekokohan dan kekakuan maskulinitas dimulai dan tetap bersamanya seumur hidup. Perempuan lebih fleksibel.

Kroløkke dan Sørensen menyebutkan perkembangan komunikasi gender berawal dari gerakan dan pemikiran feminis, strukturalisme dan posstrukturalisme. *The Contemporary Gender Communication Theory and Analysis* mensurvei bidang gender dan komunikasi dengan fokus khusus pada teori dan metode gender dan komunikasi. Bagaimana teori tentang gender dan komunikasi berkembang dan dipengaruhi oleh feminisme gelombang pertama, kedua, dan ketiga. Dan juga, bagaimana para sarjana komunikasi feminis diilhami oleh metode-metode yang ada dan bercita-cita untuk menghasilkannya sendiri?⁹⁷

⁹⁶ Lihat Bate, 1992 dalam Audrey Nelson & Claire Damken Brown, *The Gender Communication Handbook : Conquering Conversational Coalitions Between Men and Women*, San Francisco: Pfeiffer A Wiley Imprint, 2012.

⁹⁷ Charlotte Kroløkke dan Ann Scott Sørensen, *Gender Communication and Analysis: From Silence to Performance Responsibility*, Imprint Thousand Oaks: SAGE Publication, 2006.

Penelitian literatur ini berupaya untuk mengembangkan fokus analitik dan pengetahuan tentang asumsi-asumsi mendasar yang digunakan para ahli komunikasi gender dalam perspektif mereka. Disertasi ini menerapkan teori dan lensa metodologis untuk kasus-kasus kontemporer, memungkinkan peneliti untuk melihat gender dan teori komunikasi bekerja dalam aksi melalui perspektif Al-Quran (*Naqliyah, Aqliyah, dan 'Amaliyah*). Melalui analisis sintetik-analitik yang digunakan untuk menjawab pertanyaan penelitian dan menganalisis bahwa teori dan metode tertentu membawa ke hal yang Al-Qur'an pahami. Meski bergenre penelitian kontemporer dalam gender dan komunikasi, namun diharapkan dapat memperluas arah masa depan untuk penelitian yang serupa. Paradigma Al-Qur'an terhadap komunikasi gender digunakan sebagai kritik terhadap para feminis dan komunikolog Barat dikarenakan ketidakpuasan dan ambiguitas penulis dan banyak pengamat lainnya terhadap bangunan komunikasi gender, khususnya teori strukturalisme dan pascastrukturalisme dalam menyelesaikan realitas kekerasan terhadap perempuan di dunia. Sehingga, perlu dimunculkan pendekatan qur'ani ini sebagai antitesis teori-teori komunikasi gender yang empirik, rasional, bebas nilai, dan seringkali mekanistik.

Paradigma Islam dalam penelitian komunikasi gender ini tidak bermaksud menggeser atau mengganti pada elemen fundamental *worldview*-nya, yang diubah atau direkonsepsi hanyalah interpretasi dan elaborasi yang menjadi suatu keharusan karena dinamika zaman dan wilayah yang berbeda-beda dengan tetap bersumber pada Al-Qur'an.

Parameter Al-Qur'an sebagai paradigma Islam dapat dinilai menurut kriteria sebagaimana teori-teori ilmiah, yaitu: Memiliki kesucian data yang dapat meyakinkan masyarakat sesuai pengalamannya, seperti ibadah, muamalah, ritual, dan lain-lain yang bersifat koheren dan konsisten sepanjang zaman dan terbuka untuk ditafsirkan secara luas sesuai ruang lingkungannya juga dapat diuji validitasnya melalui riset-riset, baik yang sekarang maupun yang akan datang bagi upaya transformasi pribadi.⁹⁸

Al-Qur'an sebagai ilmu dan menjadi pusat pengetahuan hikmah dapat dijumpai di banyak surah dan ayatnya, antara lain, Surah Az-Zuhruff [43]:3-4 yang intinya menjelaskan tentang dijadikannya Al-Qur'an sebagai induk al kitab dalam bahasa Arab agar manusia dapat dengan mudah memahaminya.

Nasution menyebut paradigma Islam berkembang sesuai pemikiran modern (liberalisme) pada umat Islam yang disebut *an-nahdah (renaissance)*, yang tumbuh pesat mengakibatkan munculnya pemisahan antara agama, kebudayaan, dan politik dan melahirkan beberapa tren pemikiran.⁹⁹ Berikut penjabaran paradigma Islam, yaitu:

⁹⁸ Ian G, Barbour, *Religion in the Age of Science*, London: SCM Press, 1990, 45.

⁹⁹ Harun Nasution, *Akal dan wahyu dalam Islam*, Jkarta: Penerbit U.I, 1982, 15.

1. *The Islamic Trend* dengan para pemikir tradisionalnya, seperti: Ibn Hanbal yang mengalami kejayaan pada masa Abd al-Wahhâb (1703-1992).
2. *The Syntetic and The Rational Scientific and Liberal Trend* dengan para pemikirnya: Qâsim Amîn (1865-1908), Hassan Hanafî (1935), Mohammed Arkoun, dan sebagainya.

Selanjutnya, paradigma Islam semakin berkembang dalam memahami Al-Qur'an, khususnya dalam mengeksplorasi, mengkritisi, dan memperbaharui tafsir-tafsir Al-Qur'an yang bias gender.¹⁰⁰

G. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis pendekatan kualitatif. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif – interpretif yang ditujukan untuk menjelaskan realitas atas peristiwa yang bermakna.¹⁰¹

Ada pun metode penafsiran yang digunakan dalam disertasi ini adalah metode tafsir *maudu'i* atau tematik¹⁰² sebagai pilihan penelitian karena dianggap dapat menemukan dan menjelaskan konsep komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur'an secara lebih integratif dan komprehensif.

al-Sadr menyebutkan bahwa istilah tematik disebut juga sintesis karena merupakan upaya menyatukan pengalaman manusia dengan Al-Qur'an. Metode ini disebut sintetis, atas dasar ciri kedua ini karena ia melakukan sintesis terhadap ayat-ayat berikut artinya ke dalam sebuah pandangan yang tersusun.¹⁰³

Penulis akan menyusun disertasi tentang komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur'an ini mengacu pada metode tafsir *ma'udhui* yang dikembangkan Shihab melalui delapan sistematika tafsir *ma'udhui* berdasarkan langkah-langkah yang dirumuskan al-Farmawi, berikut ini:

- a. Menetapkan masalah penelitian yang akan dibahas
- b. Menghimpun seluruh ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah penelitian

¹⁰⁰ Diantaranya muncul paradigma *Epistemologi Bayani, Burhani, dan 'Irfani* dari al-Jabiri, *Hermeneutik Double Movement* dari Fazlurrahman, *Hermeneutika* dari Syahrur. Di Indonesia ada *Paradigma Sintetik-Analitik* yang ditawarkan Kuntowijoyo dan *Paradigma Interkoneksi dan Integralistik* dari Amin. Namun, penulis tertarik dengan konsep-konsep yang ada dalam Al-Qur'an, seperti dari Abu Zayd yang konsisten mengangkat persoalan gender dalam tanan sosial yang patriarkis dan konservatif.

¹⁰¹ Norman Denzin & Yvonna S. Lincol. *Handbook of Qualitative Research*, London: Sage Publication, 2012, ed. III.

¹⁰² Muhammad Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Islam Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, 47.

¹⁰³ Muhammad Baqir Al-Sadr, "Pendekatan Tematik terhadap Tafsir Al-Qur'an", *Ulumul Qur'an*, 1990, Vol. I, No.4, 32-33.

- c. Menyusun urutan ayat terpilih sesuai dengan perincian masalah dan atau masa turunnya, sehingga terpisah antara ayat Makkiyah dan Madaniyah. Hal ini untuk memahami unsur pentahapan dalam pelaksanaan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an
- d. Mempelajari/memahami korelasi (*munasabaah*) masing-masing ayat dengan surah-surah di mana ayat tersebut tercantum (setiap ayat berkaitan dengan terma sentral pada suatu surah)
- e. Melengkapi materi-materi dengan hadis-hadis yang relevan dengan masalah yang dibahas
- f. Menyusun *outline* pembahasan dalam kerangka menyempurnakan hasil studi terdahulu, sehingga mengeluarkan hal-hal yang tidak relevan dengan pokok masalah penelitian
- g. Melakukan seleksi terhadap seluruh ayat yang terpilih dan atau mendiskusikan antara ayat umum dengan yang khusus, yang mutlak dan yang relatif, dan lain-lain sehingga kesemuanya bertemu dalam muara tanpa perbedaan atau pemaksaan dalam penafsiran
- h. Menyusun simpulan penelitian yang dianggap sebagai jawaban Al-Qur'an terhadap masalah yang dibahas.¹⁰⁴

Dalam penelitian ini, cara kerja metoda *mau'dhui* digunakan untuk menerangkan sebuah terma yang berasal dari kenyataan eksternal dan kembali ke Al-Qur'an. Artinya, sebagai upaya untuk menyatukan Al-Qur'an dengan tema di mana keduanya di dalam konteks suatu pencarian tunggal yang ditunjukkan terbangunnya sebuah pandangan Islam, dalam hal ini mengenai suatu pengalaman kekerasan yang disebabkan cara pandang perbedaan komunikasi antarjenis kelamin manusia yang dibawa oleh si peneliti ke dalam konteks pencariannya. Jadi, metode *mau'dhui* disebut tematik karena ia memilih sekelompok ayat yang berhubungan dengan sebuah tema tunggal.¹⁰⁵

Melalui metode *mau'dhui* dan metode deskriptif-interpretif, disertasi ini akan menyajikan pemikiran integratif, sehingga kajian ini dapat memberikan deskripsi yang komprehensif pada konsep komunikasi gender (Islam). Penggunaan kedua metode menjadi perangkat analisis sebagai bentuk tanggung jawab ilmiah pada penelitian komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur'an.

2. Teknik Pengumpulan Data

Data-data dalam penelitian ini diperoleh dari dua sumber, yaitu : a) *Data primer* yang berupa teks-teks Al-Qur'an, hadis, dan tafsir Al-Qur'an dari

¹⁰⁴ Taufiq Abdullah dan Rush Karim, (ed), *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989, 141.

¹⁰⁵ Abd. al-Hay Farmawi. *Metode Tafsir Mawdu'iy* (Suatu Pengantar). Diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, ed .2

para mufassir kalsik dan modern melalui penelusuran literatur (*literature studies*),¹⁰⁶ yang terkait dengan tema komunikasi gender. b) *Data sekunder* berasal dari referensi, dokumen, dan karya-karya tulis publikasi maupun non publikasi yang dapat memperkaya wawasan penelitian ini, baik melalui penelusuran perpustakaan maupun web/digital. Selain itu ditunjang masukan dari para ahli yang secara orotitatif dapat memperkuat dan menambah substansi penting bagi penelitian, seperti dari ahli komunikasi Islam, ahli tafsir, dan akademisi yang fokus dengan komunikasi gender maupun aktivis perempuan.

3. Langkah Operasional

- a. *Data determining*: menentukan masalah utama yang menjadi objek penelitian, yaitu tentang kajian komunikasi gender melalui analisis perspektif Al-Qur'an.
- b. *Colecting data*: mengumpulkan ayat-ayat yang berhubungan dengan komunikasi gender, dengan menggunakan kitab suci Al-Qur'an dan Kitab Tafsir Klasik – Kontemporer. Selain itu, dalam melihat penjelasan yang lebih lanjut, encari hadis yang berkaitan dengan penelitian (komunikasi gender) dalam *Riyadhus Shalihin*, *Bulughul Maram*, dan sebagainya¹⁰⁷ baik dengan menggunakan buku secara langsung maupun dengan memanfaatkan fasilitas digital/web.
- c. *Data interpreting*: mengungkapkan penafsiran ayat-ayat tentang komunikasi gender dari berbagai tafsir secara representatif.
- d. *Discoursing process*: melengkapi kajian dengan diskusi seputar komunikasi gender dalam perspektif tradisi ilmiah rasional.
- e. *Concluding process*: Penafsiran ayat komunikasi gender yang sudah ditafsirkan, kemudian ditarik simpulannya sebagai jawaban atas pertanyaan dari rumusan permasalahan yang ditetapkan.

4. Teknik Analisis Data

Analisis data ini dilakukan dalam dua teknik, yaitu melalui analisi isi dalam ayat-ayat Al-Qu'ran, hadis dan tafsir klasik dan modern yang berkaitan dengan komunikasi gender, juga melalui pengolahan analisis data digital yaitu penggunaan aplikasi digital (Atlas. ti dan Nvivo) untuk menentukan akurasi, validitas dan signifikansi data penelitian secara kualitatif dan ilmiah.

Langkah-langkah pengolahan analisis data dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a. Proses korelasi data, di mana data utama berupa penafsiran dari kitab tafsir yang telah ditentukan, selanjutnya dikaji dan dianalisis dengan cara

¹⁰⁶ Koko Abdul Kodir, *Metodologi Studi Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2017).

¹⁰⁷ S. Bahreysi, *Tarjamah Riyadhus Shalihin*, Bandung: al-Ma'arif, 1995, cet.11.

memperhatikan hubungan antarpenerafsiran dengan konteks latar belakang keilmuan mufasir yang berbeda-beda, serta konteks sosio kultural pada masa tafsir tersebut ditulis.

- b. Proses komparasi, yaitu membandingkan penerafsiran yang ada untuk membedakan variasi penerafsiran.
- c. Proses komplementer, mencari dalil dari hadis yang dapat melengkapi penerafsiran.
- d. Proses eksplorasi, yakni melengkapi kajian penerafsiran dengan hasil penggalian kajian ilmiah tentang komunikasi gender.
- e. Proses konklusi adalah menarik simpulan menurut kerangka teoretis yang diambil, baik yang relevan dengan komunikasi dan gender dalam Al-Qur'an, maupun karya ilmiah yang berkorelasi dalam diskursus ilmiah seputar komunikasi gender.

5. Tahap Keabsahan Data

Dalam penelitian Kajian ini menggunakan keabsahan data atau verifikasi data tekstual dan verifikasi data transformatif,¹⁰⁸ yang dapat dideskripsikan sebagai berikut:

	Teknik Keabsahan Data	Penjelasan
a	Verifikasi Tekstual	- Penelitian yang bersifat ilmiah ini dianggap benar jika merujuk pada referensi dan hasil penelitian Al-Qur'an pada perspektif komunikasi gender sebelumnya, paradigma, teori, dan konsep, teks-teks (ayat-ayat) Al-Qur'an yang relevan dalam tafsir dan hadis, juga riwayat matan atau sanad shahih.
b	Verifikasi Paradigmatis	- Mengacu pada logika ilmu komunikasi gender juga spirit dan prinsip nilai universal dalam Al-Qur'an - Penelitian ilmiah ini sebagai sebuah pemikiran manusia yang tentatif dan relatif maka harus ada kesesuaian antara karya yang berisikan pendapat para pakar atau tokoh keilmuan komunikasi gender yang dilengkapi penjelasan para ulama dan ahli komunikasi gender. - Penelitian Al-Qur'an pada perspektif komunikasi gender ini sebagai sebuah produk

¹⁰⁸ John W. Creswell, *Third Edition: Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 207.

		ilmiah maka harus ada kesesuaian antara hasil penelitian dengan proposisi – proposisi yang dibangun sebelumnya.
c	Verifikasi Transferabilitas	-Tujuan penelitian ini adalah untuk kepentingan ilmiah; kelompok yang peduli pada perkembangan ilmu pengetahuan Islam, komunikasi gender; transformasi sosial dan mendorong pemangku kebijakan untuk melakukan perubahan pada studi-studi Islam serupa; mazhab atau ilmu yang ditekuni oleh peneliti.

H. Sistematika Penulisan

Setelah data yang dikumpulkan dan dianalisis, langkah selanjutnya dipaparkan secara sistematis ke dalam enam bab bahasan sebagai berikut:

Bab I, Pendahuluan, menjabarkan tentang latar belakang masalah penelitian, identifikasi masalah, pembatasan dan rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan diakhiri dengan sistematika penulisan.

Bab II, Diskursus Kajian Komunikasi Gender dalam Perspektif Al-Qur'an. Pembahasan ini menjabarkan seputar: a) Diskursus teoretis komunikasi gender: definisi, dasar filosofis, konsep dan prinsip, area studi komunikasi gender. Jelasnya, komunikasi dan gender ditelisik sebagai dua disiplin ilmu yang awalnya terpisah namun memiliki korelasi sangat signifikan dan kuat sehingga para ahli mengintegrasika (sintesis) yang disebut perspektif komunikasi gender. Komunikasi gender, perspektif yang menjelaskan tentang realitas dan penyebab terjadinya relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan, dengan implikasi bentuk-bentuk subordinasi, marginalisasi, objektivikasi, dan kekerasan melalui praktik-praktik komunikasi. Kemudian, penjelasan diskursus penjelasan teori komunikasi gender dalam aliran strukturalisme dan pascastrukturalisme sebagai *subject matter* yang dipilih dalam melihat realitas kekerasan dan diskriminasi kontemporer. b) Diskursus ilmu agama, komunikasi gender dibaca melalui perspektif Islam: *naqliyah* (Al-Qur'an, hadis, ilmu tafsir yang menjelaskan tentang komunikasi gender yang setara dan liberatif; deskripsi tentang pesan-pesan dan cara pesan ditansmisikan oleh Tuhan kepada malaikat, Rasul-rasul-Nya, dan kepada manusia; konsep transedental yang menelisik tentang keberadaan laki-laki dan perempuan sebagai makhluk komunikasi; dan penjelasan fikih yang menegaskan tentang prinsip kesetaraan, liberasi, dan keadilan pada komunikasi antarjenis kelamin); *Aqliyah* membahas konsep-konsep ilmu komunikasi gender secara historis dan sosiologis dan

kaitannya dalam Al-Qur'an. Selain itu, mengangkat perdebatan ilmiah dari para tokoh atau pemikir komunikasi dan gender juga kontribusi sekaligus pergulatan pemikiran para mufasir klasik dan kontemporer ; *Amaliyah*, membahas hubungan antara nilai, baik di ruang privat maupun ruang publik secara sosial-budaya, ekonomi dan politik, sebagai landasan praktik dari kehidupan manusia sesuai penjelasan Al-Qur'an agar komunikasi manusia menegakkan, kesetaraan (*washatiyah*), nilai-nilai pembebasan (liberasi) (تحرير) dan keadilan (al-adl), baik di ruang publik maupun di ruang privat.

Bab III, Menjelaskan term komunikasi gender dalam Al-Qur'an yang dibagi menjadi term komunikasi: *qaulan ma'rufan, qaulan sadiddan, qaulan kariman, qaulan maysuran, qaulan layinan, qaulan balighan, qaulan adzima, dan qaulan sakila* dan kaitannya dengan komunikasi gender. Selanjutnya term-term gender dalam Al-Qur'an mengenai Pengertian Gender secara Epistemologis, Pengertian Gender secara Ontologis, dan Implikasi Nilai-nilai Islam Gender.

Bab IV, Analisis Komunikasi Gender dalam Perspektif Al-Qur'an. Pembahasan ini untuk menganalisis, menjastifikasi, dan memverifikasi konsep verbal (*qawl*) dan nonverbal (*syafaah*) dalam konteks komunikasi gender yang termuat dalam Al-Qur'an, hadis, dan ilmu tafsir untuk mendapatkan makna dan hikmah dalam kandungannya bagi upaya solusi dan penanganan kekerasan dan marginalisasi terhadap perempuan.

Bab V, Formulasi model komunikasi gender qur'ani. Bab ini akan menguraikan formulasi konsep dan model komunikasi gender qur'ani yang memuat dimensi: pemahaman transformatif komunikasi gender qur'ani, pembaruan penafsiran bias gender pada komunikasi, dialektika realitas (eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi), dan implikasi nalar liberatif dalam komunikasi gender bagi penanganan kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan.

BAB VI, Simpulan dan saran. Mengakhiri pembahasan ini dengan simpulan yang menyajikan temuan dalam Disertasi mengenai justifikasi dan verifikasi Al-Qur'an pada komunikasi gender dalam kaitannya dengan kasus kekerasan dan marginalisasi terhadap perempuan, implementasi reaktualisasi komunikasi gender qur'ani bagi upaya transformasi personal dan transformasi sosial. Selanjutnya, disajikan tentang implikasi dan rekomendasi, juga saran untuk para peneliti selanjutnya, guna melengkapi kekurangan dari penelitian ini.

BAB II

DISKURSUS PENELITIAN

KOMUNIKASI GENDER DALAM AL-QUR'AN

Dalam Bab II ini secara khusus akan membahas diskursus komunikasi gender dalam Al-Qur'an. Tujuan dalam pembahasan ini, yaitu: *Pertama*, menyajikan sejarah, perkembangan, dan studi tentang penjelasan komunikasi gender sebagai ikhtisar yang akan dijustifikasi dan diverifikasi kebenarannya melalui Al-Qur'an. *Kedua*, keberadaan perspektif komunikasi dan gender akan dianalisis dengan lensa ayat-ayat, hadis, tafsir, dan fikih guna mempertajam atau lebih mengkhhususkan pada fakta – fakta kekerasan dan marginalisasi yang akan menjadi fokus untuk dipelajari dan dipahami, baik sumber maupun prosesnya. *Keempat*, melalui Al-Qur'an, teori komunikasi gender ini sangat berguna dalam mengembangkan sistem klasifikasi fakta tentang perilaku komunikasi antar jenis kelamin, membina struktur konsep-konsep komunikasi gender serta mengembangkan definisi-definisi yang penting untuk kajian. *Kelima*, berdasarkan teori komunikasi gender, maka kemungkinan-kemungkinan untuk mengadakan proyeksi sosial bagi reaktualisasi dan rekonstruksi penanganan kekerasan dan marginalisasi terhadap perempuan, dapat lebih diketahui ke arah mana masyarakat akan berkembang atas dasar fakta yang diketahui pada masa yang lampau (yang dikisahkan dalam Al-Qur'an) untuk ditranformasikan pada masa sekarang ini.

A. Konsep, Prinsip, dan Area Komunikasi Gender

1. Konsep Komunikasi Gender

Komunikasi gender memiliki konseptual yang cenderung hadir dengan aliran yang berbeda dalam melihat kekerasan dan marginalisasi terhadap

perempuan: strukturalisme dan pascastrukturalisme.¹ Dua aliran yang muncul dengan pandangan dan sejarah kelahirannya sendiri tentu saja tidak mustahil menimbulkan perdebatan dan saling kritik dalam melihat dan menawarkan solusi bagi persoalan-persoalan diskriminasi dan kekerasan berbasis gender di muka bumi.

Timothy Stephen menjelaskan bahwa kajian komunikasi gender ini mengambil lensa komunikasi dari studi gender, yang dikontribusi selain dari psikologi juga dari disiplin ilmu lain seperti *women studies* dan *linguistic*.²

Dalam perspektif *women studies*, Loytard at al. menyebutkan para feminis dan pemikir gender berkontribusi besar dalam merumuskan dan mengkonseptualisasikan gender masuk dalam wilayah komunikasi untuk memperkaya kajian tentang perempuan,³ sebagai berikut: a) Ferree bahwa gender bukanlah perangkat individual, tapi merupakan interaksi yang berlangsung antaraktor dan struktur, disertai dengan variasi yang sangat besar antara kehidupan laki-laki dan perempuan “secara individual” sepanjang siklus hidupnya dan secara struktural dalam sejarah ras dan kelas; b) West & Zimmerman, gender bukan kata benda – “menjadi seseorang”, tapi suatu “perlakuan”. Kemudian gender dikonstruksi dan dikokohkan melalui diskusi dialogis dan perilaku, di mana individu memberikan pernyataan (*sending message*) terhadap suatu identitas gender dan menginformasikannya pada yang lainnya; c) Smith dan West & Zimmerman, gender adalah suatu realitas yang dihasilkan dari suatu relasi terpadu dalam institusi sosial yang kemudian diproduksi kembali dari interaksi antarpersonal individu; d) Butler, gender dihasilkan pada tingkat ideologi.

Selain itu, dalam perspektif psikologi, persentuhan teori gender dan teori komunikasi, dapat ditelusuri dari beberapa varian teori yang dimilikinya, sebagai berikut: a) *Symbolic interactionism theory* dari yang diformulasi oleh Mead dengan asumsinya bahwa gender dapat diciptakan dan dipelajari dalam suatu proses komunikasi dalam konteks budaya. Anak laki-laki dan anak perempuan belajar bagaimana mereka digenderkan sebagai maskulin dan feminin melalui kata-kata (simbol) yang diungkapkan kepada yang lain (interaksi);⁴ b) *Psychodynamic theory* yang akarnya berasal dari teori psikoanalisis yang dilahirkan pemikir Jerman, Freud. Teori ini memandang peran gender khususnya seorang ibu dalam sebuah keluarga sebagai

¹ Stephen W. Littlejohn & Karen Foss, *Theories of Human Communication: Ninth Edition*, (New York: Sage Publication, 2020).

² Timothy Stephen, Concept Analysis of Gender, Feminist, and Women's Studies Research in the Communication Literature, *Journal Communication Monographs*, (2000), Vol. 67, 2000-Issue 2, 1.

³ Lloyd, S et al. *Handbook of Feminist Family Studies*. Thousand Oaks, CA: Sage Publishing, 2009.

⁴ George Herbert Mead in Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective, and Method*, London: University Of California Press Berkeley, 1986.

pembentuk identitas gender anak laki-laki dan anak perempuan melalui relasi yang dijalin di antara mereka. Khusus, karena kesamaan biologis anak perempuan lebih cepat dan kuat terkoneksi dengan sang ibu. Sementara, anak laki-laki mengonstruksi identitas gender yang berbeda karena tidak memiliki kesamaan biologis dengan sang ibu;⁵ c) *Social learning theory* yang dihasilkan Bandura melalui pernyataannya bahwa pengalaman kehidupan individu diperoleh dari proses kognitif melalui belajar dan peniruan terhadap lingkungannya. Dalam konteks relasi antarjenis kelamin (gender) menegaskan jika perilaku dan komunikasi sebagai hasil dari faktor-faktor motivasional, tergantung pada kemampuan peneguhan masing-masing,⁶ d) *Cognitive learning theory* suatu model yang digagas Lawrence Kohlberg mendeskripsikan bahwa perkembangan identitas gender dimulai saat sekitar usia tiga tahun dan terus berubah hingga menginjak usia lima atau tujuh tahun. Saat mereka tumbuh dewasa, skema identitas gender mereka diorganisasikan terhadap orang lain untuk mencari bentuk model maskulin atau feminin,⁷ e) *Standpoint theory* yang dicetuskan Collins and Harding dengan pemikiran bahwa gender harus dipahami melalui budaya. Marginalisasi dan kekerasan terhadap perempuan terjadi karena kekurangpahaman terhadap identitas gender yang dipengaruhi keberadaan kelas dan ras dilingkungannya.⁸

Sedangkan dari para pemikir *linguistic* dan filsafat telah banyak yang *concern* dengan bidang gender yang turut memperjelas arah disiplin komunikasi dengan gender dengan lahirnya *gender communication perspective* dalam dua aliran strukturalisme, yang diusung seperti Kramarae melalui karya *Muted Group Theory*-nya memandang komunikasi antargender sebagai pertukaran yang tidak setara disebabkan kekuasaan dalam masyarakat. Teori ini lebih cenderung hanya memfokuskan diri pada konteks marginalisasi atau pembisuan suara perempuan di ruang publik, termasuk di media massa;⁹ Lakoff, Brown, dan Fraser dengan teori *Politness Principal* yang menjelaskan bagaimana cara kita menghormati dan menghargai orang berbeda jenis kelamin (mitra tutur) melalui kemampuan kita memahami wajahnya. Kegagalan pemahaman yang akan menjadi buruknya relasi yang

⁵ Sigmund Freud in Myra J. Hird, Considerations for a Psychoanalytic Theory of Gender Identity and Sexual Desire: The Case of Intersex, *The university of Chicago Press Journal*, 2003, Vol. 28, No. 4, 1067-1092.

⁶ K. Bussey & Albert Bandura, Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation. *Psychological Review*, 1999, Vol. 106, 676-713.

⁷ Eleanor E. Maccoby, Perspectives on Gender Development, *International Journal of Behavioral Development*, 2000, Vol.24, Issue:4.

⁸ E.M.Griffin, *The First Look at Communication*, 2007.

⁹ Richard West & Lynn Turner, *Introducing Communication Theory: Analysis and Application*, 6th Edition, New York: McGraw-Hill Education, 2017, 200.

objeknya adalah perempuan.¹⁰ Namun, teori ini hanya membatasi pada konsep wajah (*face*) dan tidak mempertimbangkan status jenis tindak tutur yang berlaku di dalam suatu masyarakat atau kebudayaan tertentu; Deborah Tannen, melalui *Genderlect Theory* dengan asumsinya tentang perbedaan komunikasi antarjenis kelamin di ruang publik dan domestik yang muncul karena perbedaan bahasa dan dialek. Perbedaan ini seringkali menjadi pemicu konflik antarjenis kelamin.¹¹ Teori ini dianggap tidak melihat sudut “persamaan” pada kedua jenis kelamin dan hanya berfokus pada “perbedaan”, kurang memprediksi keberlangsungan teori ini untuk masa depan, dan tidak berpijak pada pandangan kritis dan emansipatoris; Rakow dan Wackwitz dengan *Feminist Communication Theory*-nya yang menjabarkan konsep pembungkaman suara perempuan di ruang publik dengan mengajak untuk melakukan aksi emansipatori dan partisipatori agar suara perempuan terdengar di ruang publik. Teori ini membatasi konsep hanya pada ruang publik dan bersifat sangat politis; Mulvey pada *Gaze Theory*-nya yang memprovokasi perempuan untuk keluar dari menjadi objek pandangan laki-laki menjadi subjek yang aktif memandang dunia laki-laki.¹² Sebagai teori, Mulvey pun hanya membatasi diri pada konsep “pandangan” (*gaze*) melalui media massa; dan pemikir komunikasi gender lainnya.

Aliran pascastrukturalisme, yang diwakili Kroløkke dan Sørensen menyebutkan perkembangan komunikasi gender berawal dari gerakan dan pemikiran feminis strukturalisme dan feminisme pascastrukturalisme. Teori dan Analisis Komunikasi Gender Kontemporer "mensurvei bidang gender dan komunikasi dengan fokus khusus pada teori dan metode: gender dan komunikasi. Sumbangan terbesar dari lahirnya teori komunikasi gender sangat dipengaruhi oleh feminisme gelombang pertama, kedua, dan ketiga. Kemudian, para sarjana komunikasi feminis ini terus mengembangkan metode-metodenya sebagai cita-cita untuk melahirkan sendiri suatu disiplin baru.¹³

Cixous, seorang feminis posstrukturalisme menghendaki perempuan untuk keluar dari kebungkaman yang dikonstruksi laki-laki dengan menuliskan tentang dirinya, tentang tubuhnya.¹⁴ Penulis buku “Feminine Writing” ini

¹⁰ Brown dan Levinson (1978) dalam Abdul Chaer dan Leonie Agustina. *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.

¹¹ Deborah Tannen, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, New York: Ballantine Books, 1990, Vol.22.

¹² Laura Mulvey, *Visual Pleasure and Narrative Cinema: Visual and Other Pleasures*, Hampshire England New York: Palgrave Macmillan, 2009, Edition 2nd, 24.

¹³ Charlotte Kroløkke dan Ann Scott Sørensen, *Gender Communication and Analysis: From Silence to Performance Responsibility*, Imprint Thousand Oaks: SAGE Publication, 2006.

¹⁴ Rosmarie Putnam Tong, *Feminist Thought a More Comprehensive Introduction*. Colorado: Westview Press, 1988, edition 2.

memprovokasi – perempuan akan sama dengan laki-laki dengan hanya “menulis” melalui bahasa dan gaya tulisan laki-laki tentang tubuhnya sebagai jalan keluar dari persoalan dominasi laki-laki terhadap perempuan; Spivak dalam *masterpiece*-nya *subaltern approach* yang mengungkapkan bahwa diberbagai tempat di dunia dan di sepanjang sejarah manusia selalu ada perempuan yang absolut tidak punya suara dan tidak dapat berbicara. Pandangannya yang poskolonial lebih memfokuskan pada kondisi perempuan *subaltern* (perempuan yang tertindas) yang dikotomis¹⁵; Irigaray dengan kecenderungannya menjelaskan teori semiotik feminis yang ia gunakan untuk membongkar logika yang salah dalam masyarakat—logika patriarkal, yang kemudian melanggengkan mitos dan stereotipe gender melalui bahasa.¹⁶ Pemikiran Irigaray yang posmodernis lebih tertarik menjelaskan *phallus* menjadi simbol kekuasaan kaum laki-laki; Kristeva dengan konsep simbolik dan semiotiknya yang mengungkapkan bahwa realitas maskulin mendominasi dalam realitas bahasa. Segala sesuatu yang dipelajari dalam bahasa merupakan perspektif laki-laki karena ekspresi bahasa perempuan dilihat tak masuk akal, emosional, dan kemudian tak penting.¹⁷ Kristeva lebih khusus berada dalam wilayah simbolisasi dan identitas seksual sebagai perjuangan perempuan dalam menyetarakan diri dengan kaum laki-laki; dan sebagainya.

Lebih jelasnya, Ivy dan Backlund mendefinisikan komunikasi gender sebagai, "komunikasi tentang dan antara laki-laki dan perempuan". Inti dari definisi ini adalah istilah “tentang dan di antara laki-laki dan perempuan” – istilah “tentang” berbicara bagaimana spesialisasi jenis kelamin "dibahas, dirujuk, atau digambarkan, baik secara verbal dan nonverbal." Sedangkan istilah “antara” fokusnya bagaimana anggota masing-masing jenis kelamin berkomunikasi secara interpersonal dengan orang yang berkelamin sama dan dengan lawan jenis.¹⁸

2. Prinsip-prinsip Komunikasi Gender

Penelitian disertasi yang mengangkat persoalan dikotomasi pandangan antarjenis kelamin melalui komunikasi sebagai penyebab marginalisasi ini cenderung pada prinsip dialogis dan diskursif yang berasal dari pendekatan gender, linguistik pragmatis, ilmu psikososial dan filosofi bahasa. Sehingga, dengan prinsip dialogis dan diskursif terhadap permasalahan komunikasi antarjenis kelamin ini dapat ditemukan diskursus sesungguhnya melalui

¹⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, *Reflection on The History of an Idea: Can The Subaltern Speak?* Edited Rosalind C. Morris, New York: Columbia University Press, 1983.

¹⁶ Luce Irigaray, *When Our Lips Speak Together*, Carolyn Burke-Translation. Chicago: The University of Chicago, 1980.

¹⁷ Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, 1980.

¹⁸ Diana K. Ivy & Phil Backlund, *GenderSpeak: Personal Effectiveness in Gender Communication*, Texas & Washington: Pearson, 2007, 4th Edition.

penelusuran analisis deskriptif interpretatif. Pendekatan-pendekatan keilmuan (komunikasi gender) menurut cara pandang serta objek pokok pengamatannya dalam penelitian ini menggunakan pendekatan *humanistic* (humaniora-interpretatif). Pendekatan pada komunikasi gender dengan prinsip “subjektivitas” melalui interpretasi subjektif yang berada dalam diri peneliti (*in here*) – pihak peneliti (*knower*) tidak boleh memisahkan diri dari objek yang ditelitinya (*known*): budaya, sistem nilai, dan pengalaman pribadi.¹⁹

3. Area Studi Komunikasi Gender

Area komunikasi yang sangat kuat mengokohkan komunikasi gender sehingga dapat menjadi area tersendiri namun terintegrasi dengan berbagai spesialisasi lainnya: a) Komunikasi interpersonal, b) Komunikasi organisasional, c) Komunikasi politik, d) Komunikasi pembangunan sosial, e) Komunikasi Antarbudaya, dan f) Komunikasi massa. Teori-teori makro komunikasi ini sebagai spesialisasi yang sangat matang untuk mengeksplorasi dampak gender dan komunikasi.²⁰ Berbagai penelitian komunikasi gender terus menerus dilakukan untuk mengeksplorasi gender dalam berbagai area teori ini, sehingga membantu mendefinisikan kembali bagaimana gender dipahami dalam sitausi komunikasi.

Komunikasi gender adalah wilayah spesialisasi komunikasi yang berfokus pada cara kita, sebagai makhluk gender berkomunikasi. Kajian gender dalam komunikasi fokus untuk melihat peran orang-orang dari jenis kelamin yang berbeda: satus, pendidikan, hobi, posisi dan sebagainya, baik dalam bidang *public relations*, film, iklan, jurnalisme, politik, dakwah, medis sosial, dan sebagainya bahkan rumah tangga.²¹ Komunikasi gender dalam

¹⁹ Sasa Djuarsa, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Jakarta: Universitas Terbuka, 2014.

²⁰ Lihat penjelasan dalam Pamela J. Creedon & Judith Cramer, *Women in Mass Communication*, USA: Sage Publication, 2007), Edition 3; Annabelle Sreberny & Liesbet Van Zoonen (ed), *Gender, Politics and Communication*, USA: The Hampton Press Communication Series, 2000); Anita Taylor (Ed) & Judi Beinstein Miller (Contributor), *Conflict and Gender: Interpersonal Communication*, USA: Hampton Press, 1994; Stephanie Ann Houghton, *Race, Gender and Stereotypes: An Intercultural Communication Textbook*, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform, September 2, 2016, 1st Edition, Vol. 3; Karin Gwinn Wilkins, *Communication, Gender, and Development Communicating Gender and Advocating Accountability in Global Development USA*: Palgrave Macmillan November, 29, 2015.

²¹ Lihat hasil kajian yang dilakukan Novita Damayanti & Dio Herman Saputro, Profesi Public Relations di Indonesia dalam Kajian Gender, *Wacana: Jurnal Ilmiah Ilmu Komunikasi*, 2017, Vol. 16 No. 1; Dionni Ditya Perdana, Stereotip Gender dalam Film Anna Karenina, *Interaksi: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 2014, Vol.3, No.2; Stacy Landreth Grau & Yorgos C. Zotos, Gender Stereotypes in Advertising: A Review of Current Research, *International Journal of Advertising*, (2016), Vol. 35, Issue.5; Benjamin T. Smith, The Paradoxes of the Public Sphere: Journalism, Gender, and Corruption in Mexico, 1940–70, *Journal of Social History*, 2019, Vol.52, Issue 4, 1330–1354; Lotte Hargrave and Tone

bidang-bidang tersebut merupakan pendekatan yang berusaha mengubah cara kita berbicara tentang orang, untuk membuat ruang yang lebih empati dan aman bagi seluruh komunitas kita. Sebagai contoh dalam kajian komunikasi antarbudaya, kata "Nyai" zaman dulu secara makna digunakan untuk merendahkan perempuan yang menjadi peliharaan orang Belanda. Sekarang kita melihat komunitas pesantren telah memaknai "nyai" sebagai perempuan yang mendampingi seorang Kyai atau perempuan yang mengabdikan dirinya dalam pesantren.²² Bahkan, dalam masyarakat Sunda sebutan "nyai" untuk menyebut semua yang berjenis kelamin perempuan sebagai makna seorang yang berbeda dari laki-laki, makhluk yang kumbut dan pemelihara. Sedangkan laki-laki disebut "akang" yang bermakna seorang yang gagah dan pelindung. Sesungguhnya, makna komunikasi gender harus dapat memberdayakan banyak orang. Dalam penelitian ini, peneliti ingin menyoroti perbedaan antara jenis kelamin dalam pola dan gaya komunikasi yang membatasi pemberdayaan dan transformasi sosial itu terjadi.

Selain itu, dalam wilayah jenis lambang pesan, yaitu verbal dan nonverbal, hampir semua penelitian komunikasi gender memfokuskan diri untuk mengeksplorasi perbedaan dalam gaya komunikasi gender dengan melihat bahasa, tujuan komunikasi, pola verbal, dan bahasa nonverbal sebagai "proses". Sehingga mustahil untuk sampai pada simpulan yang "pasti", karena studi gender dan komunikasi umumnya mempromosikan gagasan bahwa perbedaan dalam komunikasi gender dikonstruksi dan dipelajari secara sosial dan dengan demikian bersifat cair dan dinamis. Laki-laki dan perempuan belajar berkomunikasi dalam gaya maskulin dan feminin dan membuat pilihan strategis tentang gaya mana yang lebih efektif untuk konteks tertentu.²³

Untuk wilayah permasalahan komunikasi gender dengan konflik atau diskriminasi, secara jelas para ahli meletakkan pada konteks kesalahpahaman

Langengen, *The Gendered Debate: Do Men and Women Communicate Differently in the House of Commons?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020; Diajeng Laily Hidayati, dkk, Gender Mainstreaming in Da'wa: Study on the Role of Female Preachers in Samarinda, *INCONDAC Proceeding*, (2019), Vol 1, No.1; H. Andrew Schwartz, et al., Personality, Gender, and Age in the Language of Social Media: The Open-Vocabulary Approach, *PLoS ONE* (2013), Vol.8(9): e73791; dan Caryn E. Medved et al., Family and Work Socializing Communication: Messages, Gender, and Ideological Implications, *Journal of Family Communication*, (2006), Vol.6, Issue.3.

²² Masriyah Amwa, *Bangkit dari Terpuruk: Kisah Sejati Seorang Perempuan tentang Keagungan Tuhan*, Jakarta: Buku Kompas, 2010.

²³ See like other relationships in our lives, romantic relationships play an important role in fulfilling our needs for intimacy, social connection, and sexual relations. Like friendships, romantic relationships also follow general stages of creation and deterioration. Before we explore these stages, let's look at our definition of romantic relationships. <https://courses.lumenlearning.com/introductiontocommunication/chapter/chapter-13-summary/>.

antarlaki-laki dan perempuan satu sama lain – kebanyakan dari salah satu jenis kelamin berusaha menyulitkan lawan jenis. Seringnya keliru dan salah menafsirkan tindakan, kata, dan perasaan satu sama lain sehingga menimbulkan stereotip, prejudis, subordinasi atau marginalisasi, *labeling*, eksploitasi atau objektifikasi, kekerasan fisik dan verbal, dan lainnya.²⁴ Gilligan mendeskripsikan persoalan bahwa “laki-laki dan perempuan seringkali berbicara dengan bahasa yang berbeda, tapi mereka anggap sama – menciptakan kesalahpahaman yang menghambat komunikasi dan membatasi potensi kerjasama”. Ia berpendapat bahwa komunikasi gender menjadi “bermasalah: bukan berarti bahwa semua komunikasi gender berpusat pada masalah. Tapi harus diakui memang cukup rumit permasalahannya, karena tindakan komunikasi adalah proses yang beragam. Apalagi berpikir menggiring gender ke arah persamaan, hanya akan menambah kompleks masalah. Penelitian dalam psikologi, linguistik, sosiologi, dan antropologi menunjukkan bahwa perbedaan jenis kelamin dalam komunikasi adalah nyata dan terberi (kodrati). Tapi, pembedaan (dikotomisasi) yang berujung diskriminasi, objektifikasi, marginalisasi selalu terjadi setiap hari di ruang publik dan ruang domestik adalah konstruksi sosial.”²⁵

Perempuan dan laki-laki dapat dianggap sebagai anggota dari dua subkultur yang berbeda dan terpisah dalam budaya yang lebih besar dan lebih umum. Setiap subkultur memiliki seperangkat aturan (norma), kepercayaan (*believe*), harapan perilaku, dan simbol verbal, dan nonverbal. Untuk laki-laki dan perempuan, bahasa dan isyarat nonverbal memiliki konsekuensi dalam penggunaan gaya komunikasi dan pemberian sanksi jika mereka harus menjelajah ke wilayah nonverbal jenis kelamin lain. Misalnya, jika anak laki-laki menangis maka masyarakat akan menganggapnya “dialah laki-laki”. Tapi, bila sering menangis, masyarakat akan berkata “Ah cengeng!”

Bate menegaskan, sekali lagi masalahnya bukan tentang seksualitas. Seks adalah fitur biologis manusia dan fakta yang tidak dapat diubah saat lahir (*given*) – meskipun di masa dewasa, beberapa orang memutuskan untuk mengubah jenis kelamin mereka. Gender merujuk dan dikonstruksi melalui komunikasi; gender adalah perilaku komunikasi yang dipelajari.²⁶ Masalah gender dalam komunikasi dimulai sejak lahir dan merupakan bagian dari hidup kita sampai mati. Seorang gadis bisa menjadi "tomboi" jika dominan

²⁴ Beverly I. Fagot, Mary D. Leinbach, and Cherie O'Boyle., Gender Labeling, Gender Stereotyping, and Parenting Behaviours, *Developmental Psychology*, March, 1992, Vol 28(2), 225-230.

²⁵ Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, USA: Harvard University Press, 2016.

²⁶ Lihat pendapat feminis yang *concern* dengan komunikasi Bate, 1992 dalam Audrey Nelson & Claire Damken Brown, *The Gender Communication Handbook: Conquering Conversational Coalitions Between Men and Women*, San Francisco: Pfeiffer A Wiley Imprint, 2012.

berperilaku anak laki-laki: menggunakan celana jeans dan kemeja, bertopi, merokok, dan beraksen jagoan dan perilaku itu masih dapat diterima kelompok sebaya (*peer group*) dan masyarakatnya. Namun, bila seorang anak laki-laki berbusana gaun dan berlipstik, berbicara lemah lembut dan berjalan gemulai maka masyarakat melabelinya "banci"; dia seorang pengecut. Anak laki-laki lebih dilarang untuk mengembangkan diri menjadi feminin dan diupayakan untuk menegaskan pesan-pesan feminitas. Dia tidak boleh mengeksplorasi feminitas karena dianggap tabu. Tampaknya ada rentang penerimaan yang lebih luas bagi anak perempuan untuk dapat mengeksplorasi dan mengasumsikan perilaku anak laki-laki – kaum perempuan lebih beruntung. Perempuan bisa menyeberang dan laki-laki tidak bisa. Kekokohan dan kekakuan maskulinitas dimulai dan tetap bersamanya seumur hidup. Perempuan lebih fleksibel.

B. Paradigma Al-Qur'an terhadap Komunikasi Gender

Dalam menjalani komunikasi antarmanusia: laki-laki dan perempuan yang Islami sangat esensial memegang erat cara pandang yang tidak hanya meyakini kebenaran indrawi dan logika – rasional, atau yang Amin Abdullah sebut sebagai bangunan ontologi, epistemologi dan aksiologi, namun juga mutlak meyakini adanya kebenaran transedental.²⁷ Sebagaimana diungkapkan oleh al-Ghazali, setiap ilmu memiliki status ontologi yang sama, yang membedakan adalah pada hirarki ilmu, yaitu tingkat kebenarannya, seperti *naqliyah* memiliki tingkat kebenaran lebih tinggi dari *ilmu aqliyah*.²⁸

Penelitian ini berupaya menjelaskan integrasi antara komunikasi gender dengan paradigma yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis. Febriyani juga mengungkapkan bahwa integrasi ilmu menjadi salah satu ciri dari metode tematik multidisipliner. Langkah integrasi ini dilakukan melalui tiga jenis ilmu, yaitu: ilmu *naqliyah* (*transmitted science*), ilmu *aqliyah* (*rational science*) dan ilmu *'amaliyah* (*practical science*).²⁹

1. Pendekatan Ilmu *Naqliyah*

Komunikasi gender yang fokus mengangkat persoalan diskriminasi dan kekerasan terhadap perempuan adalah ilmu pengetahuan yang memiliki bangunan yang jelas secara ontologi, epistemologi, dan aksiologi.³⁰ Namun,

²⁷ 8 M. Amin Abdullah, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

²⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Atas, *Islam dan Sekulerisme*, Bandung: Pustaka, 1981, 148.

²⁹ Nur Arfiyah Febriani, *Metode Tematik Multidisipliner: Aplikasi Pada Tafsir Ekologi Berwawasan Gender, Mashdar: Jurnal Studi al-Quran dan Hadis*, 2019, Vol.1, No.2.

³⁰ Victoria Pruin de Francisco & Catherine Helen Palczewski, *Communicating Gender Diversity: A Critical Approach*, USA: SAGE Publications, Inc., 2007.

tiga bangunan ini seakan belum memadai untuk menjawab persoalan manusia beda jenis kelamin yang semakin kompleks dan tak berkesudahan.³¹ Padahal, Al-Qur'an dan as-Sunnah sangat lengkap menjelaskan epistemologi, prinsip, metodologi, dan solusi dari konflik dan ketidaksetaraan relasi dan komunikasi antargender di dalamnya. Al-Qur'an adalah pedoman yang tak terbantahkan mampu menuntun pandangan, perilaku, dan relasi juga komunikasi manusia yang lebih setara dan berkeadilan, yang disebut paradigma Islam.³²

Paradigma Islam dikenalkan oleh Ibnu Khaldun dalam karya besarnya *Muqaddimah* yang membagi ilmu pengetahuan pada kelompok : ilmu-ilmu *naqliyah* dan ilmu-ilmu *aqliyah*. Ilmu-ilmu *aqliyah* dihasilkan karena penalaran akal (rasional). Sedangkan, ilmu-ilmu *naqliyah* bersifat *manqûl*, adalah ilmu-ilmu yang bersumber dari Allah Swt berupa wahyu dan al-Sunnah, kecuali dalam masalah *furû'iyah*. Namun, ilmu *naqliyah* merupakan ilmu yang lebih prioritas, karena ilmu ini terkait langsung dengan kehidupan manusia dan sebagai pintu gerbang memahami dan menguasai ilmu-ilmu *aqliyah*. Sebelum memahami ilmu-ilmu syariah, seseorang wajib menguasai ilmu-ilmu ilmu *naqliyah*: bahasa, nahwu, bayan, dan adab.³³

Khusus dalam konsep *bayani* yang disebut al-Jabiri sebagai epistemologi bayani menjadikan teks (*nash*), *ijma'*, dan *ijtihad* sebagai otoritas dasar dan bertujuan untuk membangun konsepsi tentang manusia dan alam untuk memperkuat akidah agama Islam. Teks-teks ini bermuara hanya pada dua sumber, yakni: teks *nash* (Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw) dan teks *non-nash* berupa karya para ulama.³⁴ Dalam epistemologi bayani, dikarenakan dominasi teks sedemikian kuat, maka peran akal hanya sebatas sebagai alat justifikasi atas teks yang dipahami atau diinterpretasi.³⁵

Dengan demikian, disertai ini berupaya mengeksplorasi nas-nas yang terdapat dalam Al-Qur'an dan sunah Nabi Muhammad saw, juga penafsiran dari para mufasir klasik dan kontemporer untuk mendapatkan argumentasi, verifikasi dan justifikasi mengenai sebab, faktor, prinsip, dan solusi pada kekerasan atau diskriminasi terhadap perempuan sebagai perilaku komunikasi antargender.

³¹ Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu Sebuah Rekonstruksi Holistik* Bandung: Arasy, 2005, 35.

³² Abdul Basit, *Konstruksi Ilmu Komunikasi Islam*, JPA, Januari – Juni 2016, Vol. 17 No. 1.

³³ Didin Saepudin & Saifudin, *Visi Pendidikan Islam: Perspektif Ibnu Khaldun*, *Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 12, No. 2, Desember 2019, 151-171.

³⁴ Nasrah, "Pengetahuan Manusia dan Epistemologi Islam", Universitas Sumatera Utara, 2010, 45.

³⁵ Nasrah, "Pengetahuan Manusia dan Epistemologi Islam", 2010,45.

a. Kajian Tafsir pada Konsep Komunikasi Gender

Konstruksi komunikasi gender dalam perjalanan sejarah peradaban umat manusia dipengaruhi oleh berbagai macam faktor: sosial, kultural, ekonomi, politik, termasuk penafsiran terhadap teks-teks keagamaan. Dalam disertasi ini ditemukan pemikiran IbnuKatsir, al-Marghi, at-Thabari, al-Alusi, Ridha, Razi, Shihab, Hamka, Hasbi dan lainnya dalam menafsirkan ayat-ayat tentang komunikasi gender secara jernih, bebas dari pandangan diskriminatif dan misoginis. Namun, dalam disertasi ini tidak ditemukan tafsir yang membahas konsep komunikasi gender secara spesifik dan secara keseluruhan. Meski demikian, para mufasir ini sangat apresiatif terhadap tema kajian komunikasi gender.

Penjelasan para mufasir tentang ayat-ayat komunikasi gender yang termuat dalam konteks seperti poligami, perceraian, warisan, kesaksian perkawinan, dan relasi sosial yang komprehensif tanpa meninggalkan tradisi klasik, sehingga sangat relevan dengan kondisi kekinian. Salah satu contoh, muatan komunikasi gender yang spesifik dapat dijumpai dalam praktik poligami yang merupakan syari'at Islam sebagai bentuk pesan dan makna penghormatan dari laki-laki terhadap perempuan, bukan sebagai pesan dan makna tabu dan penghinaan (*negative verbal*). Sehingga, sang pelaku poligami tidak dimaknai sebagai perintah yang melegitimasi keinginan hawa nafsunya, tapi atas dasar diperbolehkannya poligami dalam Islam sebagai respons terhadap keadaan darurat ataupun kebutuhan mendesak: istri mandul, dominasi populasi perempuan di suatu negara, dan kondisi kritis ketidakmampuan istri dalam seksualitas. Walaupun demikian dalam melakukan poligami harus tetap mengutamakan relasi dan komunikasi yang mulia dalam urusan nafkah dan keadilan terhadap seluruh istri.

Penafsiran tentang komunikasi gender diawali kisah ketika diturunkannya Adam ke bumi, yaitu saat peristiwa mereka memakan buah khuldi di surga. Allah telah melarang keduanya untuk memakan buah khuldi. *"Dan Kami berfirman; "Hai Adam, diamlah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini (khuldi), yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim."* (QS. Al-Baqarah [2]:35). *"Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepadanya, dengan berkata: "Hai Adam, maukah saya tunjukkan kepada kamu pohon khuldi (kekekalan) dan kerajaan yang tidak akan binasa?"* (QS. Thaahaa [20]:120). *Keduanya pun terbuju dengan rayuan Iblis, hingga mereka memakan buah khuldi tersebut. "Maka, keduanya memakan buah tersebut, lalu tampaklah bagi keduanya aurat-auratnya dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (yang ada di) surga, dan durhakalah Adam kepada Tuhan dan sesatlah ia."* (QS. Thaahaa [20]:121).

Ibn al-Atsir dalam penafsirannya menyatakan, Adam as awalnya menolak mengikuti bujukan Iblis. Namun, desakan Hawa yang begitu kuat, akhirnya membuat Adam ikut memakan buah tersebut.³⁶ Keduanya lalu bertobat dan memohon ampun kepada Allah yang dikabulkan-Nya kemudian memilih Adam sebagai Rasul-Nya. "*Kemudian Tuhannya memilihnya (menjadi Rasul), maka Dia menerima tobatnya dan memberinya petunjuk.*" (QS. Thaaaha [20]:122).

Permohonan tobat dapat diartikan sebagai komunikasi transedental yang dilakukan Adam as dan Hawa. Meski Allah Swt telah menerima tobat Adam dan Hawa, namun Allah berkehendak untuk menjadikannya sebagai khalifah di muka bumi, maka Nabi pertama dan istrinya ini kemudian diturunkan ke bumi. "*Turunlah kamu! Sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain. Dan bagi kamu ada tempat tinggal dan kesenangan di bumi sampai waktu yang ditentukan.*" (QS. Al-Baqarah [2]: 36). "*Turunlah kamu semua dari surga! Kemudian jika benar-benar datang petunjuk-Ku kepadamu, maka barangsiapa mengikuti petunjuk-Ku, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.*" (QS. Al-Baqarah [2]:38). Dalam surat Al-A'raf, diusirnya Adam dan Hawa dari surga ini diabadikan pada ayat 24-25. "*Turunlah kamu! Kamu akan saling bermusuhan satu sama lain. Bumi adalah tempat kediaman dan kesenangan sampai waktu yang telah ditentukan. Di sana kamu hidup, di sana kamu mati dan dari sana (pula) kamu akan dibangkitkan.*" (QS al-‘Araf [7]:24-25).

Indikasi komunikasi konflik tersirat dalam teks "*Turunlah kamu! Sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain,*" yang dalam Tafsir Jalalayn diartikan "kalian berdua bersama anak cucu kalian itu (menjadi musuh bagi yang lain) disebabkan penganiyaan sebagian kalian terhadap lainnya."³⁷ Komaruddin Hidayat menyatakan bahwa bukti nyata permusuhan itu terjadi adalah dengan terbunuhnya Habil oleh Kabil karena perseteruan dalam memperebutkan cinta seorang perempuan untuk dijadikan pasangannya. Secara manusiawi kisah ini setidaknya mengindikasikan bahwa relasi antara laki-laki-perempuan menyimpan kekuatan terpendam yang sewaktu-waktu dapat memacu dan memicu tindakan-tindakan besar yang tidak terduga.³⁸

Permusuhan dan perselisihan itu sampai kini terus menerus berlangsung melalui perbedaan komunikasi gender, menurut Fatimah Umar Nasif yang ditandai dalam sejarah perilaku bangsa Arab jahiliyah terhadap kaum perempuannya yang diskriminatif dan subordinatif yang banyak dijelaskan dalam berbagai kitab-kitab tafsir, baik klasik seperti Ibnu Katsir, al- Qurthubi,

³⁶ Ibnul Atsir, *an-Nihayah fi Gharib al-Hadits*, tt, Jilid 3, 158.

³⁷ Imam Jalaluddin al-Mahali & Imam Jalaluddin as-Suyuti, *Tafsir Jalalain*, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2018.

³⁸ Komarudin Hidayat dalam Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta:LkiS, 1999, xv.

al-Bantani, Thabari, dan sebagainya maupun kontemporer karya dari Hamka, Shihab, dan al-Zuhaili.³⁹ Dituliskan dalam tafsir-tafsir tersebut, saat anak perempuan lahir, kepala keluarga akan menyuruh seluruh keluarga untuk diam dan tak membicarakan pada siapa pun, karena dianggap aib yang bisa menghinakan mereka. Karena itu, anak perempuan harus dikubur hidup-hidup atau bisa juga dipelihara namun dengan absennya hak sebagai manusia, melalui penjelasan Al- Qura'an dalam Surah An-Nahl ayat 58-59

Begitu pula, isyarat komunikasi gender bisa dijumpai sebelum wahyu Al-Qur'an diturunkan kepada Rasulullah saw. Konsep wahyu yang telah ada di dalam kultural masyarakat Arab pada masa itu yang bisa terjadi dalam bentuk syair puisi dan ramalan yang ketika itu dianggap datang dari dunia lain atau dunia jin (*beyond the world*) yang disampaikan kepada para penyair dan para peramal melalui proses pewahyuan. Para penyair dan para peramal pada zaman itu merupakan sumber kebenaran karena mereka mendapatkan suatu informasi atau pemberitahuan dari makhluk halus yang bernama jin yang mampu mendengar atau mencuri informasi dari langit.⁴⁰ Tanda komunikasi gender itu ialah saat seorang penyair ulung Alqamah yang menggambarkan isyarat rahasia dari seekor burung unta jantan yang resah kepada unta betina, karena datangnya angin topan dan hujan deras yang akan mencelakakan keluarganya itu.⁴¹

Untuk penjelasan tentang sumber-sumber ideologis komunikasi bias gender dalam kitab-kitab tafsir klasik dapat merujuk *Tafsir Jalalain*, *Tafsir Ibnu Katsir*, dan lainnya yang di dalamnya banyak menyebar ayat Al-Qur'an yang menjelaskan posisi, peran, dan interaksi antara laki-laki dan perempuan, seperti: QS. Al-Nisa [4], QS. Al-Hujurat [49]:13, QS. Al-Mumtahanah [60]:10, QS. al-Ahzab [33]:58, QS.al-Buruj [85]:10, QS.Muhammad [47]:19.⁴² Lebih rincinya, ayat-ayat ini menguraikan tentang bagaimana Allah memerintahkan hamba-hamba-Nya – laki-laki dan perempuan – untuk selalu berperilaku yang konstruktif dan sesuai rel-Nya: tidak menyerang, baik secara verbal (mencemooh, memaki, memfitnah, menghasut, dan melaknat) maupun nonverbal (mengucilkan, menganiaya, membakar, dan upaya menyakiti lainnya) berdasarkan kebencian dan perasaan tidak adil. Karena, hanya Allah yang Maha Tahu tentang segala perilaku, komunikasi, dan aktivitas manusia lainnya di muka bumi ini.

³⁹ Fatimah Umar Nasif, *Menggugat Sejarah Perempuan: Mewujudkan Idealisme Gender Sesuai Tuntunan Islam*; Penyunting, Tim Cendekia, Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2001.

⁴⁰ Miftahuddin dan Irma Riyani, Wahyu dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Juni 2018, Vo. 3, No.1, 12-21.

⁴¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

⁴² Yayah Nurhidayah dan Eti Nuthayati, *Psikologi Komunikasi Antargender*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.

Sedangkan, bias gender dalam komunikasi melalui kitab tafsir kontemporer salah satunya dapat merujuk *Tafsir al Munir*, *Tafsir al Azhar*, dan *Tafsir al Misbah* yang menjelaskannya melalui ayat-ayat Al-Qur'an, seperti pada praktik poligami (QS. an-Nisa [2]:3), perkawinan beda agama (QS. Al-Baqarah [2]:221 dan al-Maidah [5]:5), perceraian dan talak (QS. al-Baqarah [2]:231), pemeliharaan anak yatim (QS. an-Nisa' [4]:5), penyapihan anak (QS. al-Baqarah [2]:233), kedudukan menjadi saksi dalam suatu transaksi (QS. al-Baqarah [2]:282), dan lainnya.⁴³ Ayat-ayat tersebut menjelaskan aspek-aspek kehidupan laki-laki dan perempuan yang harus dilaksanakan sesuai kehendak-Nya, melalui sikap dan perkataan yang tidak menyakiti, membahagiakan, dan menyelamatkan.

Ayat-ayat umum (universal) tentang peran, posisi, dan relasi perempuan dengan laki-laki yang sesungguhnya setara atau pro keadilan gender. Namun, ayat-ayat yang menjelaskan tema-tema khusus (partikuler) tentang perempuan sebagai konsekuensi logis munculnya penafsiran pada posisi subordinatif perempuan dan artikulasi dari otoritas laki-laki seperti dalam QS. an-Nisa ayat 34 dan QS. al-Baqarah ayat 228. Melalui ayat-ayat ini dalam banyak tafsir dijadikan landasan legitimasi normatif yang tetap dan abadi, bukan fungsional bagi setiap relasi dan komunikasi antara laki-laki dan perempuan, sehingga menimbulkan penafsiran yang bias gender.⁴⁴

Contoh perbedaan pendapat di kalangan mufasir yang dianggap memunculkan makna bias gender yaitu pada pendapat empat macam penciptaan manusia dalam Al-Qur'an. *Pertama*, Adam – sebagai manusia pertama – diciptakan dari tanah; *kedua*, Hawa diciptakan dari Adam; *Ketiga*, 'Isa diciptakan melalui rahim seorang ibu tanpa bapak; *Keempat*, penciptaan umat manusia secara keseluruhan melalui proses reproduksi dari seorang ibu dan bapak. Dari keempat macam penciptaan di atas penciptaan Hawa lah yang tidak disebutkan secara jelas dan terperinci mekanismenya. Beberapa ayat Al-Qur'an (Q.S. An-Nisa' 4:1; Al'Araf 7:189; Az-Zumar 39:6) hanya menyebutkan bahwa Allah Swt menciptakan dari diri yang satu itu (*min nafsih wahidatin*) yang ditafsirkan sebagai Adam pasangannya (*jauzaha*) yang ditafsirkan sebagai Hawa.⁴⁵

Karena Al-Qur'an tidak menyebutkan secara eksplisit tentang penciptaan Hawa (pasangan Adam) maka para mufasir berbeda dalam penafsirkannya. Para mufasir klasik seperti ath-Thabari (w. 210 H), az-Zamakhshari (w.

⁴³ Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. I; HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004; Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj*, Depok: Gema Insani, 2016.

⁴⁴ Yayah Nurhidayah & Eti Nurhayati, *Psikologi Komunikasi Antargender*, 331-333.

⁴⁵ Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014, Cetakan III.

538H/1144 M), Ibn Katsir (w. 774 H) dan al-Alusi w. 1270 H/1854 M) berpendapat bahwa manusia pertama yang diciptakan oleh Allah Swt adalah Adam dan yang kedua Hawa. Adam diciptakan dari tanah dan Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Pendapat mereka berdasarkan penafsiran terhadap Surat An-Nisa ayat satu ditambah dengan hadits Rasulullah saw riwayat Bukhari-Muslim.

Frasa *nafs wahidah* dan *jauzaha* ditafsirkan masing-masing sebagai Adam dan Hawa. Sedangkan huruf *min* yang terdapat dalam kalimat *wakhalaqa minha jauzaha* ditafsirkan sebagai *min tab'idhiyah* yang berarti sebagian. Dengan demikian Hawa diciptakan dari sebagian Adam. Lalu hadis Nabi saw riwayat Bukhari-Muslim adalah yang menjelaskan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam.⁴⁶

Berbeda dengan empat mufasir di atas, ar-Razi mengikuti pendapat Ishfahani menyatakan bahwa Allah Swt tidak menciptakan Hawa dari tulang rusuk Adam, tapi dari tanah seperti penciptaan Adam. Apa gunanya Allah menciptakan Hawa dari tulang rusuk Adam, padahal Dia mampu menciptakannya dari tanah. Kalimat *wakhalaqa minha jauzaha* ditafsirkan bahwa Allah menciptakan Hawa dari jenis yang sama dengan Adam.⁴⁷

Hamka dan Hasbi sekalipun mengakui bahwa asal usul manusia dari diri yang satu sebagaimana disebutkan dalam ayat, tetapi keduanya berbeda dalam menentukan apakah diri yang satu itu Adam. Hamka tidak menerima dan tidak pula menolaknya. Hamka memaklumi kalau dalam hal ini terjadi kontroversi. Sementara itu Hasbi menolak dengan tegas penafsiran diri yang satu itu sebagai Adam. Menurut dia, ayat ini bukanlah berbicara tentang asal usul seluruh umat manusia secara keseluruhan, tetapi asal usul suku-suku, kaum-kaum atau bagian-bagian dari umat manusia yang masing-masing kelompok itu berasal dari jenis yang satu. Tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam, Hamka dan Hasbi menolaknya dengan tegas. Bagi keduanya hadits-hadits tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam harus dimaknai secara metaforis bukan literer. Hadis-hadits itu menurut mereka berbicara tentang keadaan jiwa perempuan yang diumpamakan dengan tulang yang bengkok, jadi bukan perempuan benar-benar diciptakan dari tulang yang bengkok.⁴⁸

Perbedaan penafsiran asal-usul penciptaan Adam dan Hawa ini, khususnya Hawa sebagai makhluk yang berasal dari tulang rusuk Adam yang

⁴⁶ Ath-Thabari, (1988), 224-5; Az-Zamakhshari, 1977, 492; Ibn Katsir, 1997, 548; Al-'Alusi, 1987.

⁴⁷ Fakhruddin ar-Razy, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Teheran: Dar al-Kuttub al Ilamiah, tt, Cetakan III.

⁴⁸ Lihat penjelasan dari HAMKA, *Tafsir al-Azhar* (1987), 217., dan dari Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Quran al-Majid an-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1995, 752.

bengkok memapankan perspektif bias tentang perempuan itu di bawah laki-laki, pembawa malapetaka, dan perempuan diciptakan hanya untuk laki-laki⁴⁹ menyebabkan diskriminasi dan marginalisasi tercipta di muka bumi.⁵⁰ Pelanggaran praktik-praktik diskriminasi dilakukan melalui komunikasi yang tak setara: pihak laki-laki sebagai pemilik ruang komunikasi dan perempuan sebagai objek tersalurkannya suara laki-laki.

Situasi komunikasi gender yang tak berpihak pada perempuan pada zaman sebelum Nabi saw – dijelaskan Hasyim memunculkan penafsiran misoginis karena kondisi dan situasi saat itu yang cukup banyak dipengaruhi isra'iliyat dari kitab Talmud, di mana perempuan digambarkan sebagai pembangkang, penggoda, dan pembawa sial.⁵¹

Beberapa ayat Al-Qur'an tersebut jika menggunakan penafsiran yang berlaku umum, secara lafadzi cenderung memunculkan bias gender, karena metodologi penafsiran para mufasir yang bias. Metode tafsir yang paling dominan dalam sejarah intelektual Islam adalah metode analisis (tahlili), yakni metode yang menafsirkan Al-Qur'an dengan kronologis dan lebih banyak menggunakan pendekatan tekstualitas, sehingga sulit mengeluarkan perempuan dari bias gender dalam tafsir tersebut. Sementara tafsir kontemporer cenderung menggunakan metode *mau'dhui* atau tematik dengan memerhatikan pendekatan semantik dan hemeneutik, sehingga mampu mengatasi tafsir bias gender secara umum.⁵²

Meski belum ditemukan perkembangan tradisi penafsiran tentang komunikasi gender dari masa ke masa, baik dari produk tafsir dengan berbagai pendekatan, metodologi, dan corak tafsir yang berbeda. Namun, melalui perbedaan model penafsiran tersebut dapat dijumpai penjelasan komunikasi gender dalam ayat-ayatnya yang berkaitan, baik dalam tradisi penafsiran klasik maupun kontemporer yang sangat relevan untuk menjawab persoalan kekinian. al-Zuhaili sebagai salah seorang mufassir kontemporer, banyak menjelaskan komunikasi gender dengan menyuguhkan berbagai produk tafsirnya komunikasi gender tanpa memutus tradisi penafsiran klasik.⁵³

b. Telaah Hadis tentang Komunikasi Gender

Dalam relevansinya dengan konteks komunikasi gender ini, penulis tertarik dengan kajian Shahrur tentang pemahaman hadis-hadis yang memuat

⁴⁹ Lihat penjelasan dari Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 217., dan dari Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Quran al-Majid an-Nur*, 753-5.

⁵⁰ Syafiq Hasyim Syafiq Hashim (edit.), *Menakar Harga Perempuan* Bandung: MIZAN, 1999.

⁵¹ Syafiq Hasyim Syafiq Hashim (edit.), *Menakar Harga Perempuan*, 37-38.

⁵² Yayah Nurhidayah dan Eti Nurhayati, *Psikologi Komunikasi Antargender*, 337.

⁵³ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jakarta: Gema Insani, 2011, cet. I, jilid. 9, 226.

unsur diskriminasi⁵⁴ – terutama terkait peran, posisi, relasi perempuan, yang disebut hadis misoginis. Realitas menyelusupnya pemahaman hadis misoginis pada masyarakat yang sangat tidak menguntungkan perempuan. Perempuan seringkali mengalami objektifikasi dan marginalisasi melalui perilaku komunikasi verbal maupun fisik dari kaum laki-laki sebagai pemegang otoritas suara dan relasi kuasa atas dasar pemahaman hadis misoginis. Misalnya dalam *konteks verbal*: istri tidak boleh bicara keras-keras kepada suami, tidak boleh membantah, tidak melakukan komunikasi politik (menjadi pemimpin) di ruang publik, dan sebagainya; dan *konteks nonverbal*: perintah puasa sunah, hubungan intim, sujud pada suami, tidak boleh keluar rumah tanpa izin, tidak memperlihatkan perhiasan pada orang selain muhrim, bersolek untuk suami, menggunakan hijab saat keluar rumah, dan lain sebagainya. Sehingga, peran laki-laki sebagai komunikator yang selalu menjadi pusat dalam mengambil putusan untuk perempuan dan dampaknya perempuan hanya sebagai objek atau pendengar yang tak memiliki suara yang menentukan hidupnya.⁵⁵

Hadis ketaatan kepada suami ternyata banyak dijadikan pegangan dalam mengatur relasi antara perempuan dan laki-laki, selain itu menjadi bagian bahasan tersendiri. Seperti yang diungkapkan al-Jauzi dan Zainuddin, menyatakan bahwa perempuan bagaikan benda yang dimiliki suami. Sebab itu, istri tidak boleh mengaktualisasikan dirinya dan hartanya tanpa seizin suaminya. Besarnya hak suami untuk ditaati oleh istri menjadikan istri harus mendahulukan hak suami dari pada haknya sendiri dan hak saudaranya termasuk hak orang tuanya. Pada posisi tertentu seorang istri harus menyerahkan dirinya dalam keadaan bersih, tidak boleh menutup kecantikannya, dan harus menjaga aib suaminya.⁵⁶

Fenomena ini bisa dijelaskan dengan konsep maskulinisasi epistemologi pengetahuan yang dikembangkan filsuf feminis asal Amerika Serikat, Harding. Konsep ini menjelaskan fenomena pengetahuan keagamaan yang diskriminatif terhadap perempuan. Dalam maskulinisasi epistemologi pengetahuan, laki-laki yang memiliki kuasa atas reproduksi pengetahuan keagamaan. Itu menjelaskan mengapa seorang kyai bisa berceramah di atas mimbar dan menggunakan teks-teks agama yang berkesan membenci

⁵⁴ Muhammad Syahrur, *al-Sunnah al-Raṣūliyyah wa Al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Libanon: Dar alsaqi, 2012, 45.

⁵⁵ K.M.A. el-Fadl, *Atas Nama Tuhan* terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001, 304.

⁵⁶ Lihat uraian dalam Ibnu al-Jauzi, *Intisari Shaidul Kathir: Kitab Nasihat Untuk Memenangkan Pergaulan Hidup*, Jakarta: Qalam, 2017, Cetakan.I; dan dalam Muhammad Zainuddin Madjid, *Wasiat Renungan Masa Pengalaman Baru*, Lombok: Pengurus Besar Nahlatul Wathan, 2002.

perempuan dan bias gender, contohnya dalam pembahasan poligami yang hanya melihat perempuan sebagai objek seksual.

Hadis-hadis yang banyak digunakan untuk menelusik posisi, peran, dan komunikasi antargender umumnya seperti *Arba'in al Nawawi*, *Riyadh al Shalihin*, dan *Bulughul Maram*. Khususnya dalam *Bulughul Maram* karya al-Asqalani yang beberapa hadisnya menjelaskan tentang eksistensi dan relasi perempuan dan laki-laki, yaitu: dari Abu Hurairah ra bahwa Rasulullah saw bersabda: *"Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, janganlah ia menyakiti tetangganya, dan hendaklah engkau sekalian melaksanakan wasiatku untuk berbuat baik kepada perempuan, sebab mereka itu diciptakan dari tulang rusuk dan tulang rusuk yang paling bengkok adalah yang paling atas. Jika engkau meluruskannya berarti engkau mematahkannya dan jika engkau membiarkannya, ia akan tetap bengkok. Maka hendaklah kalian melaksanakan wasiatku untuk berbuat baik kepadanya."* Begitu pula hadis yang diriwayatkan Muslim: *"Jika engkau menikmatinya, engkau dapat kenikmatan dengannya yang bengkok, dan jika engkau meluruskannya berarti engkau mematahkannya, dan mematahkannya adalah mencerainya."*⁵⁷

Hadis-hadis tersebut seringkali dimaknai secara ganda: satu sisi sebagai keharusan untuk hati-hati dalam berkomunikasi dan berperilaku dengan perempuan dan di sisi lain perempuan dimaknai sebagai makhluk yang lemah bahkan sulit diatur.

Bahkan hadis yang diasosiasikan terhadap ketaatan istri pada suami melampaui batas logika norma manusia, di mana seorang istri yang rajin beribadah mendirikan salat malam, puasa sunah, dan banyak melakukan kebaikan, ketika menunda ajakan suami untuk melakukan hubungan seksual dengan durasi yang sangat singkat, seorang istri nanti di hari kiamat akan diseret dengan rantai dan tangan terbelenggu, serta dikumpulkan dengan setan-setan di dasar neraka yang paling menghinakan.⁵⁸

Padahal keberadaan hadis adalah sebagai sumber pesan yang mengatur kehidupan komunikasi kaum Muslim dan Muslimat agar lebih manusiawi (*insaniyah*), membebaskan (*at-tahrir*), dan berkeadilan (*al-adl*). Wujud komunikasi Rasulullah saw melalui hadis ini berisikan ajaran dan ajakan pada perempuan dan laki-laki yang menurut Qadhawi bersifat abadi dan secara signifikan sangat berdampak, baik pada tafsir dari ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat umum, juga pada hadis yang independen sebagai sumber hukum.⁵⁹

⁵⁷ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulughul Maram: HR Muslim No.1044*, Surabaya: Maktabah Dar al-Ihya al-'Arabiyah, 1352, 2-5.

⁵⁸ N.A. Halim, *Membahagiakan Suami Sejak Malam Pertama*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000, 264.

⁵⁹ Yusuf Qardawi (2004) dalam Mohamad Muhtador, Analisis Gender: Membaca Perempuan Dalam Hadis Misoginis (Usaha Kontekstualisasi Nilai Kemanusiaan), *Buana Gender*, 2017, Vol. 2, Nomor 1.

Dengan kata lain, dapat disebutkan bahwa perilaku dan komunikasi antarjenis kelamin umat Islam terikat dengan cara bagaimana pemahamannya terhadap hadis dibandingkan sumber-sumber lain.

2. Ilmu Aqliyah (*Rational Science*)

Dalam membahas komunikasi gender melalui ilmu aqliyah ini akan meneliskannya melalui dua pendekatan makroteori, yaitu: filosofis Islam dan historisitas-sosiologis, berikut ini:

a. Pendekatan Filosofis Islam mengenai Komunikasi Gender

Disertasi ini hendak menjelaskan tinjauan filosofis tentang hubungan kompleks komunikasi gender dalam menjawab tantangan kehidupan yang juga semakin kompleks. Komunikasi gender yang digagas para filsuf, feminis, pemikir dan aktivis dari awal kelahirannya baik aliran strukturalisme maupun pascastrukturalisme, telah menampilkan berbagai pandangan dan kerangka kerja teoretis yang beragam dan banyak melahirkan kritik juga benturan pemikiran yang tak pernah terjawab penyelesaiannya. Niles menyebutkan di antara para pemikir komunikasi gender sendiri berkembang wawasan tentang kekhawatiran mengenai perubahan peran gender, representasi, dan sumber daya dalam studi komunikasi. Meskipun, penelitian yang mapan dan perspektif baru membahas tema-tema penting dalam teks komprehensif tentang komunikasi gender, termasuk pergeseran politik gender, tren etika dan teknologi di media gender, identitas gender, kekerasan gender, advokasi gender, dan gender dalam kehidupan sehari-hari.⁶⁰

Filosofis Barat yang mengusung tentang komunikasi gender yang melahirkan ambiguitas dan kekhawatiran di kalangan pemikirnya sendiri tersebut tentu menjadi sangat signifikan menjadikan filosofis Islam menjadi sebagai pendekatan yang membahas pandangan sentral, perdebatan, dan masalah, termasuk nilai-nilai komunikasi gender, khususnya bagi analisis kekerasan terhadap perempuan. Karena itu, bagian bab ini menghubungkan penjelasan tentang komunikasi gender dengan: epistemologi, ontologi dan aksiologi sebagai upaya akal mencari justifikasi dan verifikasi konteks komunikasi gender dengan pandangan Al-Qur'an dan hadis. Filosofis Islam pada komunikasi gender akan menjadi suatu khasanah pemikiran yang sangat berharga bagi para pemikir dalam memecahkan kemelut komunikasi yang berbasis gender, di area komunikasi dan gender juga studi Al-Qur'an. Perspektif filosofis Islam dan cakupan komunikasi gender setidaknya akan menjadikannya sumber perspektif yang penting.

Al-Ghazali mengatakan bahwa macam-macam ilmu yang ada di muka bumi ini mengandung makna manusia memiliki tiga potensi kemampuan

⁶⁰ Marnel Niles Goins, Joan Faber McAlister, Bryant Keith Alexander, "*The Routledge Handbook of Gender and Communication*, USA: Routledge, 2020, 7

dalam menuntut ilmu yang menjadi alat lahirnya ilmu sesuai dengan jenisnya. Alat-alat yang dimaksud meliputi: indera (*hisslah*), akal (*aqliyah*) dan hati (*qalbiyah*).⁶¹

Khusus mengenai aqliyah, dalam komunikasi gender akan selalu berubah, mengalir, dan menuju ilmu pengetahuan melalui tuntunan akal para pemikirnya. Segala permasalahan dan realitas komunikasi gender harus mengacu pada parameter, nilai-nilai, dan asas ilmiah – akan tidak valid bila asumsinya tidak dapat dibuktikan secara hukum-hukum rasional atau empirik.⁶² Karakteristik ilmu-ilmu komunikasi gender yang diametral, relatif, dan tentatif sebab ia dikonstruksi oleh pemikiran manusia yang bersifat historis: terkait dengan dimensi ruang dan waktu tertentu, situasi sosial-politik yang dihadapi para “pendirinya” yang berbeda-beda. Perbedaan ini melahirkan pula berbagai wajah epistemologi yang sangat berpengaruh dan dijadikan kiblat Barat, yaitu rasionalisme dan empirisme. Kedua aliran ini bahkan dianggap sebagai prinsip dan metode utama keilmuan (*scientific method*) komunikasi gender yang modern. Ini memang dapat diterima. Akan tetapi, ketika kedua prinsip tersebut diterapkan dalam hasanah komunikasi gender yang hendak dipayungi nilai-nilai Islam, muncul persoalan mendasar, baik secara ontologis maupun metodologis. *Pertama*, secara ontologis, metode keilmuan yang mengedepankan prinsip empirisitas menjadi tidak berkaitan dan bahkan menolak dunia transenden, seperti proses komunikasi Allah dengan Rasulullah dalam bentuk wahyu, karena semua itu tidak bisa dibuktikan dan tidak dapat diobservasi secara empirik. Komunikasi gender sebagai anak kandung epistemologi Barat ini jelas berbeda dengan pemahaman Islam yang justru menyakini adanya dunia transenden dan bahkan menganggapnya sebagai yang lebih nyata dan riil. *Kedua*, secara metodologis, karena sifatnya yang lebih menekankan aspek rasionalitas, metodologi ilmiah secara pasti dan menyakinkan telah menyingkirkan wahyu sebagai salah satu sumber pilar pengetahuan umat Islam bahkan mereduksi wahyu pada tingkat yang Barat anggap sebagai imajinasi atau ilusi.⁶³ Komunikasi Gender yang bersifat “bebas nilai” sebagai konsensus paradigma Barat ini jelas bertentangan dengan keilmuan dan peradaban Islam yang justru mengklaim wahyu (Al-Qur’an) sebagai sesuatu yang sentral dan merupakan seluruh sumber nilai dan ilmu pengetahuan.

Berdasarkan kenyataan tersebut, secara intrinsik, metode keilmuan modern pada pengetahuan modern, seperti komunikasi gender berarti tidak memadai untuk menelisik paradigma ilmu keislaman yang secara mutlak dan

⁶¹ Bahri Muhammad, Epistemologi Al-Ghazali, *Al-Qalam*, (2001), Vol. XVIII No.90-91.

⁶² Majid Fakhry, *Sejarah Filasfat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am, Bandung, Mizan, 2001.

⁶³ Ziauddin Sardar, *Exploration in Islamic Science*, Albani: Sunny Press, 1989. 75.

hakiki bersumber dari wahyu, juga tidak bisa diandalkan sebagai epistemologi yang dibutuhkan masyarakat yang mempunyai spiritualitas. Artinya, di sini dibutuhkan epistemologi lain yang berpijak pada kekuatan nalar tanpa harus menafikan otoritas wahyu dan meniadakan realitas non-fisik. Begitu pula sebaliknya, epistemologi yang beranjak dari wahyu, tapi tanpa menghilangkan fungsi dan kekuatan nalar serta tanpa menafikan realitas empirik pada keilmuan. Dalam komunikasi gender sebagai pengetahuan yang lahir dari rahim rasionalitas dan empirik tentu saja memiliki fungsi pembentuk nalar juga, meski tak memiliki dimensi spiritualitas bagi umat Islam. Secara struktur, konsep atau pendekatan komunikasi gender memiliki kekuatan yang tidak bisa dinegasikan sebagai bingkai komunikasi antar perempuan–laki-laki sekaligus kontribusi keilmuan yang serius dari para pendirinya. Sebagai konsep yang berkontribusi dalam pengembangan ilmu komunikasi dan gender bisa diterima, namun bila menjadi pilar paradigma manusia secara keseluruhan tentunya secara mutlak perlu ditolak.

Dalam pergolakan dualisme wahyu-rasio ini, al-Farabi (870-950 M), seorang tokoh filsafat Islam klasik telah memberikan pemecahan masalah tersebut melalui konsep intelek aktif. Intelek inilah yang dianggap sebagai muara pengetahuan yang membawahi wahyu dan rasio.⁶⁴ Disusul, filsuf Islam terkenal Ibn Rusyd (1126-1198) yang dikenal sebagai komentator Aristoteles dengan pandangannya bahwa pengetahuan dapat bersumber pada dualisme wahyu-rasio sebagai dua sumber yang tidak bertentangan melainkan saling melengkapi dan membutuhkan. Jelasnya berlaku prinsip-prinsip kausalitas yang substantif-universal pada suatu eksistensi yang fana.⁶⁵ Dengan demikian, pendekatan komunikasi gender sebagai dimensi rasio berhadapan dengan dimensi wahyu dan bagaimana korelasi di antara keduanya dapat dipandang sebagai pengetahuan.

Dalam melihat bagaimana struktur pengetahuan komunikasi gender tentu harus kembali pada kaca mata epistemologi, seperti yang diungkapkan Hanafi yang menganggap bahwa epistemologi sebagai penyebab hidup matinya filsafat dan pemikiran.⁶⁶ Menurut al-Sadr, siapa pun yang tidak menguasai metodologi atau epistemologi dalam wilayah filsafat, ia tidak akan mampu mengembangkan pengetahuannya.⁶⁷ Bersamaan dengan itu, teori *shifting paradigm*-nya Kuhn pun mengungkapkan bahwa setiap kegiatan keilmuan

⁶⁴ Ibn al-Farabi, -Tahshîl al-Sa`âdah, "The Attainment of Happiness", in Muhsin Mahdi (translator and editor), *Philosophy of Plato and Aristotle*, New York: The Free Press, 1962, 44.

⁶⁵ Ibn Rusyd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, (1978), trans. Charles E. Butterworth, Princeton: Princeton University Press, 1983, 117.

⁶⁶ Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah*, Kairo: Maktabah al-Misriyah, tt. 261, dalam Khudori Soleh and Fathul Lubabin Nuqul, "Epistemologi Pemikiran Islam". *El-Qudwah: Jurnal Penelitian Integrasi Sains dan Islam*, (2006), Vol. 1 (2), 1-24.

⁶⁷ Baqir al-Shadr, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid, Bandung : Mizan, 1999, 25

akan mengalami pergeseran paradigma (pergeseran gugusan pemikiran keilmuan).⁶⁸ Bisa jadi perspektif komunikasi gender yang sekarang dianggap relevan dan signifikan bagi perkembangan suatu masyarakat, pada masa mendatang akan dianggap tidak relevan lagi. Dengan demikian tidak ada kata final dalam ilmu pengetahuan apalagi perspektif komunikasi gender, ia bisa dikritisi, direkonstruksi bahkan didekonstruksi sekalipun. Contoh yang sederhana dari asumsi ini adalah terdapat ratusan atau mungkin ribuan ilmu komunikasi dan gender yang ditulis para pemikirnya, baik dari masa Yunani kuno melalui Aristoteles, masa pertengahan hingga era modern-kontemporer. Buku-buku ilmu komunikasi gender tersebut memuat konsep dan pendekatan yang beragam. Bahkan, pada masa Perang Dunia, ilmu komunikasi, khususnya komunikasi massa digunakan sebagai *grand design* propaganda dalam menyuntikan serum ideologis para elit dan konseptornya dalam memahami realitas, atau dalam istilah Herman dan Chomsky sebagai “*manufacturing consent*”.⁶⁹ Untuk komunikasi gender sendiri menjadi bentuk perlawanan perempuan terhadap kaum laki-laki seperti yang ditegaskan Spivak dalam hampir semua karyanya.⁷⁰ Para konseptor mengangkat komunikasi gender sesuai dengan ideologinya masing-masing sehingga banyak melahirkan keilmuan yang pragmatis dan berbau ideologis.

Kenyataan tersebut mau tidak mau menjadikan peneliti merasa ditantang untuk menemukan kembali pendekatan komunikasi gender yang berpayung epistemologi Islam yang hilang sebagai akibat kolonisasi epistemologi Barat pada teori-teori komunikasi gender. Islamisasi pada komunikasi gender satu-satunya jalan untuk menemukan kembali komunikasi laki-laki-perempuan berbasis epistemologi Islam. Usaha islamisasi pada pengetahuan tersebut pertama kali dilakukan oleh Nasr dalam nuansa sufi sebagaimana tersaji dalam karyanya “*Encounter of Man and Nature*”, kemudian diestafetkan para pemikir besar seperti al-Attas yang melahirkan kerangka islamisasi pengetahuan bagi kritiknya pada epistemologi Barat, al-Faruqi yang menawarkan metodologi dan rencana kerja islamisasi pengetahuan, dan Sardar yang berusaha menyempurnakan karya yang ditawarkan Al-Faruqi. Khusus, menyoroti pemikiran Al-Attas yang menuangkan kritiknya dalam buku “*The Dewesternisation of Knowledge*” yang memiliki esensi bahwa skeptisme yang meliputi keseluruhan sistem pengetahuan Barat yang tidak mengenal batas-batas etika dan nilai, merupakan antitesis dari epistemologi Islam. Namun, ia tidak melawan keraguan dan skeptisme *per se*, sebagaimana

⁶⁸ Ziauddin Sardar, *Thomas Kuhn Dan Perang Ilmu*, terj. Tim Penerbit Jendela, Yogyakarta:Penerbit Jendela, 2002.

⁶⁹ Noams Chomsky and Edwars S. Herman, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York : Pantheon Books, 1988, x.

⁷⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *Reflection on The History of an Idea: Can The Subaltern Speak?*, English: Macy Library, 2017.

yang dia sepakati pada sikap skeptisisme yang dinyatakan epistirologis al-Ghazali bahwa “tak seorangpun yang benar-benar meyakini sesuatu sebelum ia meragukannya dan bahwa skeptisisme yang sehat itu sangat penting bagi kemajuan pengetahuan”. Inti kritiknya adalah adanya kesamaan nilai-nilai abad Pencerahan sebagai sumber nilai-nilai ilmu pengetahuan dan teknologi Barat, di mana terdapat kontribusi penting Islam dalam ilmu pengetahuan dan teknologi Barat tersebut. Namun, spirit ilmiah rasional dan pengetahuan tersebut telah direproduksi sesuai wajah kultural Barat sehingga mengalami *melting pot cultural* (melebur) dengan semua unsur lainnya yang membentuk sifat dan kepribadian peradaban Barat atau yang disebut westerinisasi. Inilah titik sentral masalahnya, menurut al-Attas karena ternyata pengintegrasian ini justru melahirkan ambiguitas atau pertentangan atas dualisme pandangan dunia dan nilai-nilai sistem pengetahuan Barat. Sebab, peradaban pengetahuan dan sains Barat tak akan pernah bisa menyatu dan sinergis dengan peradaban dan nilai-nilai Islam dari aspek ide, nilai, kultural, kepercayaan, filsafat, dogma, doktrin, dan teologi. Suatu perjuangan yang utopis dan sia-sia yang hanya menyisakan pergolakan batin yang abadi dalam kebudayaan dan peradaban Barat.⁷¹

Untuk memenuhi skeptisisme ini, selanjutnya peneliti cenderung berupaya mengangkat pemikiran-pemikiran Islam dalam menelisik komunikasi gender sebagai landasan yang menentukan persoalan: apa sumber pengetahuan yang harus diketahui dan harus dipahami pada komunikasi gender, apa yang harus dipahami tapi harus dihindari, dan apa yang sama sekali tidak bisa diketahui. Epistimologi berbasis Islam ini mengarahkan untuk mencari definisi komunikasi gender, membedakan variasi-variasi utamanya, menunjukkan sumber-sumbernya dan menetapkan batas-batas dari teori yang menjelaskan pola komunikasi maskulin vs feminin dari aliran strukturalisme dan pascastrukturalisme. Pertanyaan mendasar (epistemologis), seperti apa yang dapat diketahui dan bagaimana cara mengetahuinya, bukan semata-mata pertanyaan filosofis, tetapi juga terkait erat dengan realitas konkret, seperti kompleksitas komunikasi yang dilakukan laki-laki dan perempuan sebagai kaum marginal, baik dalam ranah domestik maupun publik. Sehingga jawaban terhadap pertanyaan tersebut dapat berimplikasi membangun pandangan atau model komunikasi gender umat Islam.

Karena penelitian ini berkaitan dengan hasanah keilmuan Islam yang tidak lepas dari persoalan wahyu atau teks suci, maka kajian epistemologi dalam pembahasan ini juga dikaitkan dengan makna-makna Al-Qur'an sebagai nilai penting dari kajian ini. Seperti ditulis Sari Nuseibeh, bahwa

⁷¹ Syed Muhammad al-Naqib Al Attas, *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo Djogosuwarno, Bandung: Penerbit Pustaka, 1981.

salah satu kajian penting dalam filsafat Islam, khususnya epistemologi adalah masalah hubungan antara pengetahuan manusia dan pengetahuan Tuhan, antara rasio dan wahyu, dan antara filsafat dan agama.⁷²

b. Pendekatan Historis –Sosiologis mengenai Komunikasi Gender

Secara historis-sosiologis, perspektif komunikasi gender yang menjelaskan fenomena adanya dikotomisasi penting dalam pola komunikasi antara laki-laki dan perempuan yang kemudian dipandang sebagai suatu konsep dan dasar bagi tegaknya peradaban kemanusiaan, sekaligus nilai dalam memandang dunia (*worldwide*) terbagi dalam tiga fase, yaitu: zaman kuno, zaman pertengahan, dan zaman modern.

Pertama, pada zaman kuno sejak abad 4 SM ruang publik untuk komunikasi dikuasai laki-laki secara mutlak melalui kepemilikan majelis warga negara yang secara langsung dan otoritatif salah satu tujuan besarnya adalah untuk menguasai perempuan, baik secara seksualitas maupun "suara" mereka. Posisi komunikator yang superior pada diri laki-laki pada zaman ini sekaligus memosisikan perempuan sebagai "komunikator" yang subordinat, dikarenakan status perempuan yang dikukuhkan hanya sebagai pelacur, selir, dan pasangan yang dimiliki penuh suami, sebagaimana deklarasi Pseudo-Demosthenes.⁷³ Karena posisi "the other" atau *Second Sex* dalam istilah de Beauvoir ini,⁷⁴ hak perempuan pada akses dunia publik untuk belajar, berelasi, bahkan sekedar membaca dan menulis pun diawasi sangat ketat. Begitu pula, pada masa pendirian Roma 753 SM, seluruh urusan dunia publik khususnya politik menjadi identik dengan wajah sejarah Romawi. Perempuan dianggap sebagai beban dan tak bisa memberi keputusan apapun untuk keluarga. Hak suara dan tubuh perempuan berada pada kekuasaan suaminya, bahkan seorang budak perempuan bisa dimiliki dan diperbudak oleh anak laki-lakinya sendiri. Namun, hanya segelintir perempuan yang diberikan hak relasi di ruang publik untuk belajar, mendapatkan harta warisan, dan menjadi pemilik usaha sendiri. Terdapat bukti pernyataan dari Konsili Roma yang dinukil dari *Nida'li al-jins al-Lathif* karya Ridha bahwa: Sesungguhnya perempuan adalah makhluk yang najis! Tak punya roh dan keabadian baginya. Sehingga dengan demikian, wajib baginya untuk mengabdikan dan melakukan kebaktian. Dan, hendaknya mulutnya dikekang laksana unta dan anjing yang suka mengigit, agar dia tidak bisa tertawa dan berbicara. Sebab dia adalah jerat setan."⁷⁵ Kemudian, di India

⁷² Sari Nuseibeh, "Epistemology" dalam Husein Nasr and Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy II*, London : Routledge, 1996, 824.

⁷³ Jeaner Becher. *Women, Religion, and Sexuality : Studies on the Impact of Teachings on Women*. Geneva: WCC Publication, 1990, 80.

⁷⁴ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Trans. And ed. H.M Parsley, New York: Random House, 1974, Reprint.

⁷⁵ Syaikh Imad Zaki al Barudi, *Tafsir Wanita*, terjemahan. Samson Rahman MA, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003,5-6.

Kuno di mana dogma *sumangali dharma* pun mengerang seluruh kehidupan perempuan, tak terkecuali untuk bercakap-cakap secara bebas dengan anggota keluarganya sekali pun, bahkan wajib taat pada tradisi Sati, yaitu membakar diri saat suami meninggal tanpa bisa menuntut atau protes. Lalu masa Cina Kuno, perempuan mendapatkan tindakan dan perlakuan tak manusiawi, baik secara verbal maupun fisik dalam dunia domestiknya, keluarga. Khusus bagi keluarga miskin, bisa diperjualbelikan sebagai budak yang dianggap bisu, karena tak memiliki hak bicara.⁷⁶

Seperti juga Yunani, Romawi, India, dan Cina sejarah perilaku yang tak beradab berupa kekerasan verbal dan fisik Arab jahiliyah dialami kaum perempuannya. Contoh, saat anak perempuan lahir kepala keluarga dan akan menyuruh seluruh keluarga untuk diam dan tak membicarakan pad siapapun, karena dianggap aib yang bisa menghinakan mereka. Karena itu, anak perempuan harus dikubur hidup-hidup atau bisa juga dipelihara namun dengan absennya hak sebagai manusia adanya. Tragisnya masa Jahiliyah pun dijelaskan dalam Alquran dalam Surah An-Nahl ayat 58-59 :⁷⁷ Artinya : *“Padahal apabila seorang dari mereka diberi kabar dengan kelahiran anak perempuan, wajahnya menjadi merah pada dan dia sangat marah. Dia bersembunyi dari orang banyak, disebabkan kabar buruk yang disampaikan padanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan kehinaan atau akan membenamkannya ke dalam tanah hidup-hidup. Ingatlah alangkah buruknya putusan yang mereka tetapkan itu.”*

Kedua, pada zaman pertengahan atau abad 15 agama merupakan wilayah yang sangat signifikan dalam menentukan posisi perempuan. Ketika agama Kristen mengekspansi Eropa, perempuan banyak kehilangan hak kemerdekaan baik di ruang publik maupun ruang domestik di bawah Undang-undang Romawi. Gereja Katholik Roma memegang sangat ketat Perjanjian Lama dan tradisi lama dalam mengatur relasi dan hak-hak hidup perempuan. Pada tahun 1500 saat reformasi membuka hubungan dan komunikasi antara laki-laki dan perempuan lebih terbuka, tapi tetap harus selalu berada di bawah kontrol laki-laki. Sebelumnya, pada tahun 700-1200 M Islam telah menyebar ke Timur Tengah, Afrika Utara sampai Eropa dan Asia yang juga mengajarkan perempuan untuk patuh dan menjaga relasi atau komunikasi mereka untuk tidak terlalu terbuka dengan kewajiban memaki cadar, namun tetap diberi hak bersuara untuk mengajukan kepemilikan dan cerai dari suami. Sebelum tahun 1800, perempuan di Inggris diberikan hak memutuskan diri mereka sendiri dalam mengembangkan aspek ekonomi, tapi melarang berkisah di ruang

⁷⁶ Jeane Becher. *Women, Region, and Sexuality: Studies on the Impact of Teachings on Women*, Geneva: WCC Publication, 1991.

⁷⁷ Fatimah Umar Nasif, *Menggugat Sejarah Perempuan: Mewujudkan Idealisme Gender Sesuai Tuntunan Islam*; Penyunting, Tim Cendekia, Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2001.

publik. Bahkan, perempuan saat itu sedikit sekali yang diberi hak suara dalam wilayah politik, kecuali suaminya. Sampai akhirnya di tahun 1700-1800 an revolusi industri mendorong perempuan untuk bekerja di sektor publik, karena begitu banyak perusahaan dan manufaktur industri yang membutuhkan perempuan sebagai tenaga pekerja. Kesempatan dan sedikit keleluasaan ini dimanfaatkan para perempuan untuk terus menyuarkan hak dan posisinya melalui gerakan yang terorganisasi di Amerika Serikat yang dikenal sebagai Women's Right Movements.⁷⁸

Ketiga, zaman modern pergerakan perempuan untuk menuntut suara yang sama dengan laki-laki yang lebih menonjol di tahun 1960-1970 an yang dipelopori Friedan melalui bukunya yang provokatif "The Feminine Mystique"⁷⁹ disusul dengan pendirian NOW (National Organization for Women).⁷⁹ Selanjutnya, PBB pun memiliki komisi hak-hak perempuan yang menjamin ekualitas perempuan dengan laki-laki dalam politik, sosial, pendidikan, dan ekonomi. Tuntutan kesetaraan dalam "bersuara" kini tak hentinya digaungkan berbagai kelompok perempuan di berbagai Negara, hingga di tahun 1960 Sirimavo Bandaranaike dari Sri Lanka menjadi Presiden pertama di dunia.⁸⁰ Disusul Negara-negara lainnya di dunia, hingga di Indonesia yang pernah memiliki presiden pertama perempuan, Megawati Soekarnoputri sebagai presiden ke lima sekaligus Ketua Umum Partai Demokrasi Indonesia yang terkenal dengan komunikasi asertifnya. Di era digital ini pun realitas perempuan yang atraktif dan sangat komunikatif di ruang domestik: seorang istri atau seorang ibu yang secara asertif dapat menjadi pengambil keputusan, mengambil alih dominasi ekonomi bagi keluarga, dan berani menjadi "juru bicara" keluarga dalam situasi dan kondisi tertentu. Bahkan di dunia maya lihat saja, kaum perempuan pun sangat aktif mengisi ruang maya (facebook, tweeter, instagram, blog, marketplace, youtube, telegram, whatsapp, dan sebagainya).

3. Ilmu 'Amaliyah

Dalam studi Islam, ilmu yang beresensikan aturan dan kaidah bagi tegaknya kemaslahatan manusia disebut *'ilm al-'amal*, yaitu unsur praktik dan aktualisasi dari ilmu *naqliyah* dan ilmu *aqliyah* yang telah diuraikan di atas. *'Amaliyah* ini mutlak disandarkan pada nilai-nilai positif (*al-qiyam al-ijabiyah*) yang mampu mengarahkannya pada *al-'amal ash-shalih*, seperti:

⁷⁸ Utami Munandar, *Emansipasi dan Peran Ganda Wanita Indonesia: Suatu Tinjauan Psikologis*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985, 3-4.

⁷⁹ Rosemary Tong, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, San Francisco: Westview Press, 1989, 22.

⁸⁰ Mulyono Gandadiputra, "Peran Wanita dari Abad ke Abad" dalam *Emansipasi dan Peran Ganda Wanita Indonesia: Suatu Tinjauan Psikologis*, editor Utami Munandar, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985, 9.

nilai-nilai keagamaan (*a-qiyam a-diniyah*), nilai-nilai akhlak, etika, dan moral (*al-qiyam al-khuluqiyah wa mahasin al-'adat*), nilai-nilai kemanusiaan (*al-qiyam al-insaniyah*), nilai-nilai sosial (*al-qiyam al-ijtima'iyah*), nilai-nilai estetika atau kecantikan (*al-qiyam al-jamaliyah*). Amal salih dengan dasar dan kriteria di atas, haruslah diarahkan kepada pemeliharaan lima hal (*al-kulliyat al-khams*), yaitu: memelihara agama (*hifz ad-din*), memelihara jiwa (*hifz an-nafs*), memelihara akal (*hifz al-'aql*), memelihara keturunan (*hifz an-nasl*), dan memelihara harta (*hifz al-mal*). Dalam Islam, praktik dan aktivitas yang bernilai positif atau amal salih sangatlah penting, tidak boleh hanya sebagai wacana atau pembicaraan saja (*lips service*). Arti penting amal salih ini digambarkan para ulama melalui ucapan: *al-'ilm bi la 'amal ka asy-syajari bi la tsamar*. Artinya: "Ilmu yang tidak diamalkan sama dengan pohon kayu yang tidak berbuah". Se jauh itu, Ibn Rislan mengatakan: *Fa'alimun bi'ilmih lam ya'malan mu'azzibun min qabli 'ubbad al-watsan*. Artinya: "Seorang yang berilmu yang tidak mengamalkan ilmunya, akan disiksa terlebih dahulu sebelum para penyembah berhala."⁸¹

a. Nilai-nilai Komunikasi Gender dalam Ruang Privat

Masalah cara (*kai'fiyah*) yang diperintahkan Allah Swt melalui Al-Qur'an dan Hadis memandu makhluk-Nya, baik laki-laki maupun perempuan agar mampu berperilaku dan berkomunikasi sesuai aturan-Nya. Aturan yang ditetapkan-Nya ini sebagai prinsip, kaidah, dan etika yang wajib dilaksanakan, baik secara transedental, intrapersonal, antarpersonal, bahkan dalam bermedia.⁸²

Berkaitan dengan amaliyah dan nilai-nilai di dunia privat yang berlaku di dalam relasi keluarga, seperti antara ibu-anak, suami-istri, kakak-adik, majikan-budak, paman-keponakan, kakek-cucu, dan sebagainya.

1) Nilai-nilai Komunikasi Gender dalam Perkawinan.

Sejak dimulainya langkah menuju perkawinan komunikasi antargender sudah menampakkan bentuknya. Perkawinan adalah syari'at komunikasi antar laki-laki dan perempuan dalam ikatan suci. Ibnu Mas'ud ra berkata: "Rasulullah saw bersabda pada kami: *Wahai generasi muda, barangsiapa di antara kamu telah mampu berkeluarga hendaknya ia kawin, karena ia dapat menundukkan pandangan dan memelihara kemaluan. Barangsiapa belum mampu hendaknya berpuasa, sebab ia dapat mengendalikanmu.*"⁸³

Ketika *khitbah* diajukan, sesuai syar'i sang laki-laki harus mengutarakan keinginannya pada si perempuan dan keluarganya. Tapi,

⁸¹ Abu Zaid Farouq, *asy-Syari'ah al-Islamiyah Bain al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*, Kairo: Dar al-Mauqif, tt, 19.

⁸² Jalaluddin Rakmat, *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, 1994.

⁸³ Abdullah Ibnu Mas'ud, *Muttafaq Alaihi*, No. 993 .

dalam Islam perempuan pun boleh mengajukan diri untuk minta dikawini sang laki-laki.⁸⁴ Tsabit berkata, “Kami duduk bersama dengan Anas bin Malik yang di sebelahnya ada seorang anak perempuannya. Kemudian Anas berkata, ‘Seorang perempuan mendatangi Rasulullah saw, lantas ia menawarkan dirinya kepada Beliau, lalu perempuan itu berkata, ‘Wahai Rasulullah maukan Tuan mengambil diriku? Kemudian anak Anas menyeletuk,’ Betapa tidak malunya perempuan itu!’ Lalu Anas menjawab,’Perempuan itu lebih baik daripada kamu. Ia menginginkan Rasulullah, karena itu ia menawarkan dirinya kepada Beliau’”.

Tidak hanya satu perempuan yang minta dinikahi Rasulullah saw. Dalam kitab *Fathul Bari*, al-Asqolani menyebutkan beberapa perempuan, diantaranya: Khaulah binti Hakim, Ummu Syuraik, Fatimah bin Syuraih, Laila binti Hatim, Zaenab binti Khuzaemah, dan Maemunah binti Al-Harits.⁸⁵ Dalam Kitab *Tarikh Ibn Hisyam* disebutkan Siti Khadijah juga meminang Nabi kala itu.⁸⁶

Saat menginjak perkawinan berlangsung, ijab kabul adalah milik laki-laki, sementara perempuan duduk diam menunggu disahkan. Begitu pula, pemberi mahar adalah laki-laki, si perempuan akan siap dan tulus menerima mas kawin tersebut sebagai syarat sahnya ikatan suci mereka, sebagaimana Allah berfirman dalam QS. an-Nisa’ [4] ayat 4. Al-Qurthubi mengatakan, ayat ini menunjukkan wajibnya memberi mahar bagi perempuan yang disepakati para ulama, dan tidak ada perbedaan dalam hal ini.⁸⁷

Peran gender dan perempuan sebagai komunikator dalam urusan mahar ini juga sangat penting, karena dialah pemilik keputusan nilainya, bukan laki-laki.⁸⁸ Mahar adalah hak perempuan, karena itu dia bisa menggugurkan atau menyerahkan mahar tersebut kepada suami atau memberikannya kepada siapapun yang dia inginkan yang termaktub dalam QS. an-Nisa’ [4] ayat 4.

Namun, tak selamanya komunikasi antarsuami istri dapat berjalan mulus, selain cekcok masalah sepele, perkawinan pun kerap diwarnai aksi

⁸⁴Lihat hadis sahih al-Bukhari, (1967) Vol. 7, 13 dan 47; Penyebutan hadis tersebut terdapat pada hadis no 4726; juga lihat Ahmad bin Syu’ib al-Nasai, Sunan al-Nasa’i al-Kubra, Bairut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1991, 277; Penyebutan hadis tersebut terdapat pada hadis no 2001. Lihat Muhammad bin Yazid al-Quzwayni, Sunan Ibnu Majah Bairut: Dar al-Hya’ al-Kutub al-Arabiyyah, t.t., 645.

⁸⁵Al-Hafidz Ibnu Hajar al-Asqolani, *Fathul Bari*, dalam Masduki, Kontekstulaisasi Hadis Peminangan Perempuan terhadap Laki-laki, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*, (Januari 2019), Vol. 20, No. 1, 62-80, doi: 10.14421/qh.2019.2001-04.

⁸⁶Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah Ibnu Hisyam*, Akbar Media, Jakarta, 2015, 123-124.

⁸⁷Lihat *Tafsir al-Qurthubi*, 5/24) dan dalam Abi‘Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*. Beyrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

⁸⁸Ustadz Ammi Nur Baits dalam al-Qawanin al-Fiqhiyah, 1/136), pada <https://konsultasisyariah.com/27868-siapa-yang-paling-berhak-menentukan-mahar.html>, (Dewan Pembina Konsultasisyariah.com). 20 Desember 2016.

kekerasan dan diskriminasi. Kegagalan komunikasi antara suami-istri karena tak mampu mengurai kompleksitas lingkup masalah, mulai tentang: 1) Perwalian, 2) Perceraian, 3) Poligami, 4) Perkawinan beda agama (PBA), dan 5) Kepemimpinan dalam keluarga. Berikut penjelasan kasus, nilai-nilai, dan solusi Al-Qur'an dan hadis terhadap permasalahan komunikasi antarjenis kelamin di ruang privat.

2) Persoalan tentang Perwalian.

Pelaksanaan perwalian tak lepas dari proses komunikasi antargender. Proses komunikasi ini bisa ditelusuri dari istilah perwalian yang berarti menolong yang mencintai. Secara etimologi, perwalian berasal dari bahasa Arab dengan kata wali dan awliya (jamak) yang berarti teman, klien, kerabat atau pelindung. Literatur fiqih Islam menyebutkan perwalian adalah *al-walayah (alwilayah)* yaitu orang yang mengurus atau yang menguasai sesuatu. Jadi, arti perwalian adalah penguasaan penuh yang diberikan oleh agama kepada seseorang untuk menguasai dan melindungi orang atau barang. Orang yang diberi kekuasaan perwalian disebut wali.⁸⁹ Dalam ilmu komunikasi seorang yang menjadi pembicara atau siapapun yang menguasai suatu informasi dan memiliki peran utama dalam suatu persoalan disebut komunikator.⁹⁰ Khusus, pada konteks ini wali adalah seseorang komunikator yang memegang peran utama dalam urusan perkawinan.

Sedangkan, muatan dan makna komunikasi gender itu sendiri dapat dirujuk dari sebab turunnya perwalian kaitan dengan masalah perkawinan adalah surat al-Baqarah ayat 232. Dari beberapa kitab tafsir, salah satunya Imam al-Thabari menguraikan beberapa riwayat sebab turunnya ayat tersebut dan dapat dipercaya kebenarannya adalah berkaitan dengan Maqil Ibnu Yasar yang menghalangi saudara perempuannya yang ditalak suami untuk kembali lagi seperti sediakala dengan hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Abu Dawud, berikut:⁹¹

Dari al-Hasan, bahwa Maqil Ibn Yasar berkata: “Saya punya seorang saudara perempuan yang senang kepada saya, tatkala anak paman datang, maka saya kawinkan dengannya (saudara perempuan tersebut) kemudian ia ceraikannya dengan talak *raji* dan dibiarkannya sampai selesai ‘*iddah*. Manakala saya mau mengawininya datanglah anak paman tadi untuk mengawininya lagi (kembali lagi), lantas saya mengatakan (kepadanya), “Demi Allah saya tidak akan mengawinkannya lagi (denganmu) untuk selamanya”, maka turunlah suarah Al-Baqarah ayat 232. Lalu, ia berkata,

⁸⁹ Soemiyati, *Hukum Perkawinan dan Undang-Undang Perkawinan*, (Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan), Yogyakarta: Liberty, 1986, 41.

⁹⁰ Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010).

⁹¹ Ahmad al Sahar Nafuri, *Bazl al Juhud fii hil Abi Dawud, Juz IX*, Bairut: Daar al Kutub al Ilmiyyat, 89.

“Saya berikan kafarat sumpah lalu saya kawinkan dia dengan anak paman tersebut.” Ulama sepakat menetapkan bahwa hadis tersebut sebagai sebab turun ayat 232 dalam surat al-Baqarah. Menurut keterangan Ahmad al-Sahar Nafuri salah seorang pensyarah sunan Abu Dawud hadis ini termasuk salah satu hadis persyaratan wali dalam pernikahan menurut ulama yang berpendapat demikian.⁹² Sejalan dengan pendapat di atas, melihat kepada sebab turunnya ayat, al-Thabari juga menyatakan yang pasti ayat tersebut berkenaan dengan larangan para wali menghalangi atau menimbulkan kemudharatan terhadap perempuan yang ada di bawah perwaliannya untuk kembali lagi dengan bekas suaminya atau kawin dengan lelaki lain yang ia sukai.⁹³ Simpulan ini sama seperti yang dijelaskan oleh Ridha dalam *Tafsir al-Manaar*. Menurutnya walaupun turun ayat tersebut dikarenakan sebab yang khusus tetapi hukumnya berlaku umum. Termasuk ke dalamnya suami yang menghalangi isteri yang sudah dicerai untuk kawin dengan laki-laki lain yang ia sukai.⁹⁴

Sementara, ada pula para ulama yang berbeda pendapat tentang *khithab* perwalian dalam Surat Al-Baqarah 232 dan An-Nur 32, secara subjek ada yang ditujukan kepada orang-orang yang beriman, para wali, dan para suami, yang berimplikasi pada hukum yang menyatakan tidak sah pernikahan seorang perempuan tanpa wali, ada yang mensahkan sekalipun tanpa persetujuan wali, dan ada juga yang moderat, mengambil jalan tengah antara keduanya, yaitu tidak menyatakan secara tegas tidak sah pernikahan perempuan tanpa wali, tetapi hanya menyatakan seorang perempuan tidak boleh mengabaikan pertimbangan walinya.⁹⁵

Secara nilai komunikasi gender, dalam masalah perwalian menjelaskan kuatnya posisi laki-laki sebagai komunikator: ayah, paman, kakak, adik, dan lainnya adalah penentu sah tidaknya sebuah perkawinan yang dilakukan dengan perempuan. Perwalian dalam perkawinan adalah salah satu jalan menuju rumah tangga sebagai tempat atau pusat pergaulan hidup, komunikasi, dan kerja sama berawal. Posisi wali begitu kuat dan mutlak ucapan dan sikapnya ditaati karena sesuai kaidah kekuasaan yang diberikan agama, hukum, dan atas kesepakatan bersama secara ma'ruf. Kehadiran wali bagi sebuah perkawinan adalah fungsi dan tanggung jawab bagi terciptanya persatuan relasi antara laki-laki-perempuan yang bulat, teratur lagi sempurna, yang dilandasi kasih sayang, perikemanusiaan dan persaudaraan, untuk kemudian membentuk kesatuan yang besar dalam kehidupan bermasyarakat. Karena itu, tuntunan Al-Qur'an dalam surah al-

⁹² Ahmad Sahar Nafuri, *Bazl al Juhuud fii hil Abi Dawud*, Juz IX, 91.

⁹³ Al Thabari, *Tafsir al Thabari*, Juz II, Beirut: Daar al Fikr, 1954, 487.

⁹⁴ Rasyid Ridha, *Tafsiir al Manaar*, Juz II, Al Qahirat: Maktabat, t.t., 401-402.

⁹⁵ Muhammad Jawad Al-Mughniyah dalam Masykur A.B., Afif Muhammad, Idruss Al-Kaffi, *Fiqh Lima Madzhab*, Jakarta: Lentera, 2011, 345.

Anbiya [21] ayat 107 tentang perwalian dalam perkawinan diturunkan dalam rangka menegakkan misi rahmat bagi alam semesta beserta penghuninya, tanpa ada diskriminasi seksual, warna kulit, etnis, dan ikatan-ikatan primordial lainnya dalam surah Saba' [34] ayat 28.

3) Persoalan tentang Perceraian.

Semakin merapuhnya dan menghilangnya kesakralan *mitsaqan ghalidza* sebagai asas perkawinan dalam Islam di era modern, menjadi pemicu utama perceraian, disadari atau tidak disadari oleh kedua belah pihak.⁹⁶ Sehingga banyak perkawinan yang dilaksanakan sesuai syariat Islam namun esensi ajarannya untuk menegakkan nilai-nilai komunikasi antara suami istri pun ditinggalkan. Akibatnya angka perceraian terus meningkat di kalangan keluarga muslim di Indonesia.⁹⁷

Badan Pusat Statistik (BPS) mengeluarkan data perceraian sepanjang tahun 2010-2015 mencatatkan angka perceraian di Indonesia meningkat 15-20 persen: ditahun 2010 gugatan cerai sebanyak 285.184 dan di tahun 2015 melonjak hingga 347.256.⁹⁸ Artinya dalam setiap jam terjadi sekitar 40 sidang perceraian yang diputus oleh Peradilan Agama (PA) se-Indonesia. Alimoso, Deputi Keluarga Sejahtera dan Pemberdayaan Keluarga BKKBN, mengungkapkan data-data tersebut telah menempatkan Indonesia sebagai negara dengan tingkat perceraian tertinggi se Asia Pasifik.⁹⁹

Sirnanya *mitsaqan ghaliza* sebagai penyebab tingginya angka perceraian khususnya di kalangan keluarga Muslim menurut penelitian Kustini dan Rashidah, disebabkan beberapa faktor: *Pertama*, pergeseran budaya (*cultural shifting*) yang semakin terbuka. *Kedua*, menurunnya makna dan nilai perkawinan. Dan *ketiga* karena lemahnya pemahaman agama.¹⁰⁰ Data penting lainnya bahwa faktor absennya etika atau nilai-nilai komunikasi di antara pasutri datang dari PA Kelas I Kota Malang bahwa angka perceraian warga Kota Malang dari bulan Januari – September 2019 rata-rata setiap hari rumah tangga pasutri (pasangan suami istri) antara 6–7 pasangan. Dari bulan tersebut telah memutus 1.822 kasus cerai. Humas PN Malang Djuwanto mengatakan ini rasio nasional yang bisa naik sekitar 5 persen. Psikolog UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

⁹⁶M. Saeful Amri, *Mitsaqan Ghalidza di Era Disrupsi (Studi Perceraian Sebab Media Sosial)*, *Jurnal Unisula*, Oktober 2019, Vol. 3, No. 1, 89-106.

⁹⁷Ditha Prasanti dan Kismiyati El Karimah, *Internalisasi Nilai-Nilai Keagamaan dalam Membentuk Komunikasi Keluarga Islami di Era Digital*, *Inferensi: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, (2018), Vol.12 No.1.

⁹⁸Badan Pusat Statistik (BPS), *Nikah, Ttalak dan Cerai, serta Rrujuk*, 2012-2015.

⁹⁹<https://www.kompasiana.com/pakcah/catatan-akhir2015-perceraian-masih-terus-meningkat>. Diakses 10 Nopember 2019.

¹⁰⁰Kustini dan Ida Rasidah, *Ketika Perempuan Bersikap: Tren Cerai Gugat Masyarakat Muslim*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016, ix.

Astutik menilai meningkatnya perceraian di Malang ini bisa disebabkan banyak faktor, namun pola komunikasi adalah menjadi penentu utama.¹⁰¹

Pernikahan merupakan peristiwa komunikasi antarjenis kelamin karena memuat perjanjian suci yang diucapkan secara verbal oleh dua hamba Allah, yaitu laki-laki dan perempuan untuk membangun rumah tangga. Perjanjian tersebut tidak saja mengandung nilai-nilai kebajikan, namun memuat selain komunikasi intrapersonal (janji hati), komunikasi antarpersona (kesepakatan antara suami istri), bahkan yang paling tinggi adalah komunikasi transendental (komitmen pada Allah Swt). Muatan nilai komunikasi antargender disebutkan dalam Q.S, al-Nisā' ayat 21: “*Dan bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal kamu telah bergaul satu sama lain (sebagai suami istri). Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil perjanjian yang kuat (ikatan pernikahan) dari kamu*”.

Penyebab terjadinya perceraian biasanya karena adanya pelanggaran nilai-nilai komunikasi gender dalam Islam disebut *nusyuz*. Ibnu Katsir ra berkata, “*Nusyuz* adalah seorang istri yang meninggalkan perintah suami, menentangnya, dan membencinya”.¹⁰² Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa makna *nusyuz* adalah perempuan yang keluar dari rumah suaminya tanpa alasan yang benar. Sedangkan ulama Malikiyah, Syafi’iyah, dan Hanafilah berpendapat bahwa *nusyuz* adalah keluarnya perempuan dari ketaatan yang wajib kepada suami.¹⁰³ Perilaku komunikasi *nusyuz* saat perempuan terus – menerus cemberut, marah, mengomel, dan bermuka masam di hadapan suami, meski suami sudah berwajah cerah ceria; keluar dari rumah tanpa izin suami, menolak bepergian bersama suami, maka hendaklah suami menyelesaikan permasalahan ini dengan jalan yang telah ditetapkan Allah Swt sebagaimana disebutkan dalam ayat 34 surat an-Nisa’(4).

Sesuai ayat tersebut bermakna bahwa meski terjadi perceraian pun karena persoalan sudah tidak bisa diselesaikan untuk menyatukan mahligai rumah tangga, tapi pengabaian nilai-nilai komunikasi dalam penyelesaiannya berarti pelanggaran janji suci perkawinan. Karena, fondasi etika komunikasi yang kuat Allah tujukan untuk menjaga kehormatan kedua belah pihak sebagai hamba Allah, sebagaimana dijelaskan dalam QS.al-Baqarah ayat 231.

¹⁰¹Lihat laporan dari Biyan Mudzaky & Errica dalam tulisannya “Setiap Hari, 7 Pasutri Ambyar” dalam: <https://radarmalang.jawapos.com/headline/04/12/2019/setiap-hari-7-pasutri-ambyar/>. 4 Desember 2019.

¹⁰²Ibnu Katsir, *Tafsir Al Qur’an Al ‘Azhim*, Penerbit Muassasah Qurthubah, 1421 H, cetakan I, . Vol, 4, 24.

¹⁰³*Al Mawsu’ah Al Fiqhiyyah*, Penerbit Kementrian Agama Kuwait, 40, 284. Lihat juga *Shahih Fiqh Sunnah*, Abu Malik Kamal bin As Sayid Saalim, terbitan Al Maktabah At Taufiqiyah.

Tafsir Jalalain berpendapat dalam QS. al-Baqarah ayat 231 di atas diturunkan berkenaan dengan peristiwa Tsabit bin Yasar seorang laki-laki dari kaum *Anshar* yang menceraikan istrinya. Ketika masa *idahnya* tinggal dua atau tiga hari lagi, ia rujuk kembali. Kemudian menceraikannya lagi. Karena itulah Allah menurunkan ayat “janganlah kamu merujuk mereka untuk memberi kemudahan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka”.¹⁰⁴

Pemikiran al-Zuhaili tentang relevansi talak dengan komunikasi gender. Menurutnya, putusan pengadilan tidak dibutuhkan bila penyelesaian talak atau perceraian dapat dilakukan dengan cara-cara yang maslahat dan keinginan perdamaian di kedua belah pihak.¹⁰⁵ Komunikasi keluarga yang dilandasi spiritual Islam bisa menjadi metode yang tepat, apalagi saat ini masalah perkawinan cukup banyak dan menumpuk di pengadilan agama. Karena itu, pemikiran Ai-Zuhayli yang seperti ini dapat mereduksi perselisihan antara suami-istri dan perkara di pengadilan agama.

Ayat-ayat hukum talak dan rujuk memuat aturan tentang tata cara suami dalam mentalaq istri dan etika dalam mengomunikasikan dan memperlakukan istrinya antara lain dalam QS. al-Baqarah (2): 228-230; QS. al-Baqarah (2): 231-232; QS. al-Nisā’ (4): 34; Q.S. al-Baqarah (2): 237; QS. al-Baqarah (2): 236; QS. al-Baqarah (2): 240; QS. al-Baqarah (2): 241; dan QS. al-Ṭalāq (65): 1,2,3.

Namun, pandangan umum hampir semua fuqaha dan ahli tafsir menyatakan bahwa persoalan perceraian tidak terlihat sebagai persoalan diskriminatif, sehingga sama sekali tidak memberikan penjelasan kenapa laki-laki yang diberikan hak menjatuhkan talak, bukan perempuan.

4) Persoalan tentang Poligami.

Upaya mengomunikasikan tentang poligami sampai saat ini di keluarga Muslim terbukti masih sangat sulit. Laki-laki sebagai aktor poligami tidak selalu sukses bernegosiasi dengan istri untuk memuluskan jalan beristri dua, tiga, atau empat. Meski, banyak suami yang lolos juga untuk berpoligini dengan berbagai alasan, baik agama maupun kesehatan, ekonomi, dan sebagainya. Realitas pertentangan tentang poligami di antara laki-laki dan perempuan tidak bisa dielakkan karena perbedaan sikap dan pandangan. Berbagai penelitian, buku, dan kajian adanya respons keras menolak poligami, baik dengan permohonan izin mayoritas datang dari perempuan.

¹⁰⁴ Imam Jalaluddin Al Mahali dan Imam Jalaluddin As-Suyuti, *Tafsir Jalalain Jilid 4*, alih bahasa Bahrun Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2004, Cet 8, 110.

¹⁰⁵ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhū Jilid 7*, Damaskus: Dar al-Fikr, tt, Cet 6.

Nurmila menjelaskan dalam bukunya bahwa perempuan cenderung melakukan resistensi, baik secara tertutup (*hidden transcript*) maupun terbuka (*public transcript*) terhadap poligami.¹⁰⁶ Begitu pula, Blackburn mengungkapkan fenomena poligami di Indonesia melalui analisis diskursus kritis dalam konteks ideologi feminis menghasilkan penentangan keras poligami yang dilakukan perempuan¹⁰⁷ Alasan penolakan poligami oleh perempuan didapatkan dari penelitian Ansor bahwa tensi konflik antar suami-istri sangat tinggi. Ketidakharmonisan dan kenyamanan cenderung absen dalam warna kehidupan keluarga. Mayoritas perempuan mengatakan laki-laki berpoligami sesungguhnya sedang mengartikulasikan ketidakmampuan berbuat adil secara batin (seksual) dan zahir (ekonomi), karena adil adalah persoalan perasaan yang tidak dapat diukur. Khusus, terkait keadilan ekonomi, penelitian ini menemukan selalu terjadi kecemburuan di antara para istri terkait dengan alokasi sumber-sumber ekonomi dari suami terhadap mereka.¹⁰⁸

Dari pihak laki-laki sendiri ada juga komunitas yang menolak poligami di Indonesia. Seperti yang disampaikan Eddyono dan Anggrasari dalam sebuah tulisan yang berisikan opini laki-laki yang menolak praktik poligami atas dasar rasa keadilan bagi perempuan, yang selama ini cenderung kuantitatif dan mengabaikan esensi kualitatif. Khususnya, sebagian besar tantangan adalah pandangan masyarakat yang tekstual pada agama dan menggunakan agama sebagai legitimasi perilaku mereka. Mereka juga menyadari sulitnya berhadapan dengan sesama laki-laki yang memiliki pandangan berseberangan.¹⁰⁹

Sedangkan alasan dari pihak laki-laki untuk berpoligami diformulasikan dalam bentuk Undang-undang Perkawinan (UUP) Negara, pasal 3 dan 4 ayat (1) tahun 1974, Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 55 dan 58 dalam Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991, selain itu dalam Al-Qur'an, hadis, fikih dengan tafsirnya masing-masing. Tak ada satu pun mufasir, ahli hadis, fuqaha, dan ulama yang menentang aturan perbedaan ini: poligini hanya untuk laki-laki, sementara seorang perempuan mutlak

¹⁰⁶ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiation Poligamy in Indonesia*, London and New York: Routledge, 2009.

¹⁰⁷ Susan Blackburn, *Women and the State in Modern Indonesia* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

¹⁰⁸ Muhammad Ansor, *Panorama Poligami dan Resistensi Perempuan di Langsa Aceh, Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Juni 2012, Vol. 16, Nomor 1,186.

¹⁰⁹ Sri Wiyanti Eddyono & Leonie Dian Anggrasari, *Inisiatif dan Strategi Laki-laki dalam Penghapusan Poligami di Indonesia: Seri Women Reclaiming and Redefining Culture on Sexuality*, (Jakarta: Semarang Cerlang Nusa-Consultancy, Research and Education for Social Transformation (SCN-CREST), bekerjasama dengan: Institute for Women Empowerment (IWE), Women Living Under Muslim Law (WLUML) dalam program bersama Women Reclaiming and Redefining Culture (WRRC), Mei 2011.

dilarang melakukan poliandri, bahkan hanya sekedar “menyampaikan pesan” keinginan untuk bersuami lebih dari satu.¹¹⁰

Komunikasi publik dari pemerintah mengenai anggapan masyarakat selama ini bahwa permohonan poligami sulit dikabulkan di Pengadilan Agama (PA) berupa bantahan disertai laporan data statistik. Nasaruddin Umar menyebutkan, hingga tahun 2006 PA tetap membuka peluang untuk memiliki istri lebih dari satu sepanjang memenuhi syarat. Pada 2004 terdapat 1016 permohonan, PA mengeluarkan 800 izin poligami. Pada 2005, terdapat 803 izin dari 989 permohonan, dan pada 2006 776 izin dari 1148 permohonan. Hampir 80 persen permohonan dikabulkan.¹¹¹

Di sisi dampak, ternyata banyak kasus poligami yang muncul, baik tersembunyi maupun kepermukaan, baik secara langsung berdasar data lapangan, penelitian, maupun media.¹¹² Mayoritas memperlihatkan kegagalan dalam proses perjalanan poligami karena komunikasi. Seperti yang ditegaskan Aibak bahwa Islam memandang poligami lebih banyak membawa risiko atau madharat daripada manfaatnya. Karena manusia itu menurut fitrahnya mempunyai watak cemburu, iri hati, dan suka mengeluh. Watak-watak tersebut akan mudah muncul dengan kadar tinggi, jika hidup dalam kehidupan keluarga yang poligamis. Dengan demikian poligami itu bisa menjadi sumber konflik dalam kehidupan keluarga. Karena itu, hukum asal dalam perkawinan menurut Islam adalah monogami.¹¹³ Contohnya, mulai dari pejabat, selebritas, ustaz, sampai masyarakat awam mengisi ruang tragis kehidupan keluarga bangsa ini.

¹¹⁰Nurul Hevy Amalia, Pola Komunikasi Keluarga Poligami (Studi Kasus Poligami di Jalan Wayo Desa Kedung Banteng Kecamatan Tanggulangin Kabupaten Sidoarjo), *Thesis*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013.

¹¹¹Lihat tulisan tentang Poligami Terbukti Menaikkan Angka Perceraian Dalam sidang uji materiil UU Perkawinan (UUP), pemerintah membeberkan data perceraian akibat poligami yang melonjak tiap tahun. Namun, ada yang berpandangan bahwa poligami adalah ibadah sehingga praktik poligami merupakan non *derogable right*, dalam : <https://www.hukumonline.com/berita/baca/hol17440/poligami-terbukti-menaikkan-angka-perceraian/>. Jumat, 24 Agustus 2007.

¹¹²Lihara artikel bahwa Badilag mencatat, sepanjang tahun 2005 perceraian yang disebabkan poligami totalnya 879 atau 0,6 persen dari seluruh perkara perceraian di Indonesia. Pengadilan Tinggi Agama (PTA) Bandung merupakan PTA yang paling sering menangani perceraian yang disebabkan poligami. Di tahun 2005, terdapat 324 perkara poligami. PTA Surabaya menempati urutan kedua, jumlahnya 162 atau separuh dari jumlah perkara serupa di Bandung. Menyusul di tempat ke tiga adalah PTA Semarang. Jumlahnya 104 perkara, dalam: <https://www.hukumonline.com/berita/baca/hol15941/menguak-sisi-gelap-poligami/>. 21 Desember 2006.

¹¹³Kubtuddin Aibak, *Kajian Fikih Kontemporer*, Yogyakarta: Kalimedia, 2017, 68

Rofiah menegaskan juga bahwa bila praktik poligami tidak bersendikan keadilan dengan tuntunan Al-Qur'an dan hadis justru hanya akan menyisakan kesengsaraan semata.¹¹⁴

Apapun faktor-faktor yang membuat seorang suami berpoligini hendaknya berpegang pada pilar kaidah dan etika komunikasi yang di atur-Nya dan tentunya juga aturan masyarakat. Tuntutan berlakunya etika komunikasi dalam berpoligini pun sesungguhnya pada awal prosesnya sudah tertuang dalam hukum formal negara yaitu dalam UUP pasal 5 ayat 1 : “Syarat-syarat yang dipenuhi bagi seorang suami yang ingin melakukan poligami adalah adanya persetujuan dari istri/istri-istri, adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka, serta adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri dan anak-anak mereka.”¹¹⁵

Dalam muatan UUP tersebut, etika komunikasi gender jelas maknanya muncul melalui frase “persetujuan dari istri” dan “berlaku adil” merupakan kunci utama apabila seorang laki-laki ingin menjalin relasi yang lebih intim dengan seorang perempuan, juga sebaliknya untuk perempuan dalam bangunan rumah tangga. Syarat ini senada dengan argumen Ruben and Stewart bahwa komunikasi sangatlah memainkan peran penting dalam kencan, cinta, dan hubungan perkawinan. Diawali dari sebuah daya tarik (*attractiveness*), kemudian melakukan pertemuan (kencan), jatuh cinta, lalu menuju perkawinan sebagai kontak biasa, dan berkembang melalui fase dan pendekatan keintiman (*intimacy*).¹¹⁶

Penelitian Efendi dan Suryani mendeskripsikan bahwa dalam keluarga poligami, komunikasi merupakan suatu aspek yang paling penting. Poligami terjadi karena seorang laki-laki melakukan komunikasi

¹¹⁴ Lihat penjelasan Nur Rofiah bahwa sejarah Islam dan poligami sebetulnya tidak lepas dari riwayat nabi-nabi di dalam Alquran yang secara eksplisit menceritakan tentang praktik poligami yang mereka lakukan. Tercatat Nabi Ibrahim AS, Ya'qub AS, Musa AS, Daud AS, Sulaiman AS, dan Muhammad SAW melakukan praktik poligami. Bahkan, dalam kasus Nabi Sulaiman AS, beliau menikah sebanyak seribu kali (sebagian menyebutkan 700 istri dan 300 selir). Nabi Muhammad SAW sendiri melakukan pernikahan sebanyak dua belas kali. Sebenarnya, praktik poligami ini tidak lepas dari tradisi Arab pra Islam yang tidak mengenal jumlah maksimum bagi seorang laki-laki yang ingin melakukan poligami. Hal ini dikarenakan dalam sejarahnya, perempuan pernah diragukan sebagai manusia utuh, berbeda dengan laki-laki yang dianggap manusia paripurna. Keadaan Arab pra Islam yang tidak membatasi jumlah poligami yang boleh dilakukan oleh laki-laki direspons oleh Islam dengan membatasinya sebanyak empat orang istri saja. Hal ini tertuang dalam surat An-Nisa ayat 2, dalam <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/nur-rofiah-pernikahan-poligami-hanyalah-sasaran-antara-untuk-menuju-pernikahan-monogami>. 31 Mei 2017.

¹¹⁵ Siti Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami*, Jakarta: Asia Foundation, 1999, 3.

¹¹⁶ Brent D. Ruben, dan Lea P. Stewart, *Komunikasi dan Perilaku Manusia*, Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2013, 277.

dengan perempuan lain disebabkan faktor psikologis: sikap, kecenderungan, prasangka, dan emosi.¹¹⁷ Tentu faktor psikologis ini akan menentukan arah kepribadian seseorang dalam membangun kehidupan keluarga poligami ke depannya: selamat atau hancur. Ayat-ayat hukum dan etika komunikasi gender dalam poligami termaktub dalam QS. al-Nisā' [4]: 3 dan 129; QS. Al-Ahzāb [33]: 50-53.

Rofiah menjelaskan bahwa sejarah Islam dan poligami sebetulnya tidak lepas dari riwayat nabi-nabi di dalam Al-Qur'an yang secara eksplisit menceritakan tentang praktik poligami yang mereka lakukan. Tercatat Nabi Ibrahim as, Ya'qub as, Musa as, Daud as, Sulaiman as, dan Muhammad saw melakukan praktik poligami. Bahkan, dalam kasus Nabi Sulaiman as, beliau menikah sebanyak 10.000 kali (sebagian menyebutkan 700 istri dan 300 selir). Nabi Muhammad saw sendiri melakukan pernikahan sebanyak 12 kali. Sebenarnya, praktik poligami ini tidak lepas dari tradisi Arab pra Islam yang tidak mengenal jumlah maksimum bagi seorang laki-laki yang ingin melakukan poligami. Hal ini dikarenakan dalam sejarahnya, perempuan pernah diragukan sebagai manusia utuh, berbeda dengan laki-laki yang dianggap manusia paripurna. Keadaan Arab pra Islam yang tidak membatasi jumlah poligami yang boleh dilakukan oleh laki-laki direspons oleh Islam dengan membatasinya sebanyak empat orang istri saja. Hal ini tertuang dalam surat An-Nisa ayat 2-3.¹¹⁸

Dari potongan ayat diatas dapat ditarik simpulan bahwa perbedaan komunikasi antara laki-laki dan perempuan dalam memutuskan persoalan poligami berlandaskan pada pandangan yang dijelaskan para mufasir dan fukaha bahwa Islam tidak melarang adanya poligami, tetapi juga tidak mewajibkan. Jika seorang laki-laki tidak mampu mengomunikasikan keadilan terhadap istri-istrinya, maka lebih baik menikahi satu perempuan saja agar terhindar dari perilaku verbal dan nonverbal yang menyakiti. Dari penjelasan ini, tampak bahwa Islam sangat memerhatikan relasi dan posisi perempuan yang dipoligami, meskipun dalam agama Islam sendiri tidak melarang seorang laki-laki untuk berpoligami.

Sesungguhnya, menurut Ridha maksud dari ayat 3 surat an Nisa' tersebut adalah untuk memberantas atau melarang tradisi zaman jahiliyah yang tidak manusiawi, yaitu wali anak perempuan yatim mengawini anak yatimnya tanpa memberi hak mahar dan hak-hak lainnya dan ia bermaksud untuk makan harta anak yatim dengan cara tidak sah, serta ia menghalangi

¹¹⁷Erwan Efendi, Irma Suryani, dan Lahmuddin, Pola Komunikasi Suami terhadap Istri pada Pasangan Poligami (Studi Terhadap Pasangan Poligami di Kota Tebing Tinggi), *Jurnal Al-Balagh*, Desember 2017, Vol. 1 No. 2, 198.

¹¹⁸Nur Rofiah, dalam <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/nur-rofiah-pernikahan-poligami-hanyalah-sasaran-antara-untuk-menuju-pernikahan-monogami>. Diakses 31/5/2017.

anak yatimnya kawin dengan orang lain agar ia tetap leluasa menggunakan hartanya. Demikian pula tradisi zaman jahiliyah yang mengawini istri banyak dengan perlakuan yang tidak adil dan tidak manusiawi, dilarang oleh Islam berdasarkan ayat ini.¹¹⁹

Pemaknaan pesan pada sebagian orang bahwa “poligami diizinkan dalam Islam” hanya merepresentasikan salah satu varian penafsiran dalam Islam. Karena itu, sikap menentang poligami tidak ekuivalen dengan menentang doktrin Islam, melainkan sebuah ikhtiar untuk mengembangkan sebuah penafsiran yang berbeda dengan arus utama, jadi bukan berarti anti *mainstream*. Ansor berpendapat lazimnya sebuah penafsiran, klaim bahwa Islam membolehkan poligami mengandung kekeliruan, bahkan sama kelirunya pandangan yang mengklaim Islam sepenuhnya menentang poligami. Menurut penulis sebuah penafsiran manusia tentang doktrin Islam memang semestinya tidak menegasikan penafsiran lain terhadap persoalan poligami.¹²⁰

5) Persoalan tentang Perkawinan Beda Agama.

Pertukaran simbol tidak hanya dalam budaya, tapi juga agama yang diwujudkan dalam perkawinan. Perkawinan dengan dua simbol agama menyampaikan pesan adanya kemajemukan, dan perkawinan adalah media mempersatukan perbedaan simbol itu. Lalu bagaimana laki-laki dan perempuan yang berbeda agama mengomunikasikan simbol-simbol perbedaan itu?

Sebuah laporan sensus menunjukkan bahwa ternyata laki-lakilah yang lebih aktif mengomunikasikan perkawinan beda agama dibanding perempuan melalui proses pengajuan. Di tahun 1980, 1990 dan 2000, angka paling rendah terjadi di kalangan Muslim (di bawah 1%). Artinya, semakin besar kuantitas penduduk beragama Islam, maka pilihan kawin seagama tentu juga semakin besar. Lain halnya, bagi penganut agama yang minoritas, maka dengan sendirinya pilihan kawin dengan pasangan seagama juga semakin kecil. Dengan demikian untuk menikah beda agama, bagi penganut agama yang “minoritas,” kemungkinannya semakin besar. Tapi secara umum, tabel tersebut menunjukkan ketiadaan pola PBA yang khas dalam kalangan nonmuslim.¹²¹

Perkawinan beda agama (PBA), seperti perkawinan Islam-Katolik dan agama resmi lain di Indonesia adalah realitas dan tidak bisa dipungkiri keberadaannya di masyarakat meskipun sebagian orang menganggapnya

¹¹⁹ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Mesir: Dar al-Manar, 1374 H, vol. IV, 364-370.

¹²⁰ Muhammad Ansor, *Panorama Poligami dan Resistensi Perempuan di Langsa Aceh, Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Juni 2012, Volume 16, Nomor 1, 186.

¹²¹ Abdul Rozak A. Sastra, *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama (Perbandingan Beberapa Negara)*, (Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN) Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia, Jakarta, 2011, 4.

sebagai hal yang tidak biasa. Tafsir pada prinsip masing-masing agama, supremasi hukum, dan potensi konflik laten horisontal dalam masyarakat meminggirkan jenis perkawinan ini. Namun yang menarik, praktik tersebut semakin menjadi pilihan bagi pasangan beda agama yang ingin menikah. Alasannya, perkawinan beda agama bukanlah akar dari disharmoni sebuah keluarga, tapi karena pasangan tak memiliki kemampuan mengatasi perbedaan.¹²² Sejauh pasangan dapat mengatasi perbedaan ini dengan komunikasi yang tepat, maka perkawinan akan aman-aman saja.

Selain kemudahan dan fasilitas PBA yang semakin luas: penghulu liar, jasa nikah video call, paket nikah hotel, dan lainnya.¹²³ Pasangan suami-istri berbeda agama (PBA) bukannya tidak tahu ada pro kontra dan perdebatan rumit dalam perkawinan beda agama. Sebuah penelitian yang dilakukan Syam, Syatibi, dan Day melaporkan bahwa pasangan sesungguhnya menyadari bahwa pemerintah melarang pernikahan berbeda agama, namun mereka “mengelabuinya” dengan pindah agama dari salah satunya, baik Islam ke Kristen, atau Kristen ke Islam, sehingga dapat diakui sebagaimana Undang-Undang Perkawinan dalam Pengantar Komnasham, Pernikahan Beda Agama: xv (UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Beda Agama, Pasal 2 ayat (1), disebutkan, “Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu”). Namun, penelitian menemukan bahwa setelah melangsungkan pernikahan beberapa minggu, atau ada yang beberapa bulan saja mereka kembali lagi kepada agama semula.¹²⁴ Praktik ini pernah dilakukan pasangan Jonas-Asmirandah, Glen Fredly-Dewi Sandra, Broery Pesolima- Anita Sarawak, Julian Christian-Dahlia Polan, dan sebagainya.

Lalu bagaimana sesungguhnya pasangan beda agama (PBA) berkomunikasi dalam upaya menjaga harmoni dan kelanggengan rumah tangga mereka? Sungguh penting dan menarik untuk diperhatikan sebuah penelitian dari Wijanarko yang mengungkapkan bahwa bisa jadi pasangan melakukan perkawinan beda agama karena memiliki afiliasi keagamaan yang rendah atau mungkin memiliki tafsir teologis yang plural dengan sedikit perlawanan dari orang terdekat. Begitu pula pengalaman dan kemampuan memaknai pesan-pesan merupakan unsur yang sangat penting

¹²² Nurcholis Madjid dkk. *Fiqih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.

¹²³ Lihat berita tentang sosok Ahmad Nurklolis yang tiba-tiba terkenal gara-gara menikahkan pasangan beda agama di Banjarmasin Desember 2019 lalu, dalam <https://apahabar.com/2020/01/esklusif-blakblakan-nurcholish-penghulu-liar-nikah-beda-agama-di-banjarmasin/>. 15 Desember 2019.

¹²⁴ Nia Kurniati Syam, Arifin Syatibi, M. Jibral Imperial Day, Simbol-Simbol dalam Komunikasi Keluarga Beda Agama, *MIMBAR*, Desember, 2015, Vol. 31, No. 2 419-428.

dimiliki dalam pengelolaan konflik dan proses pengambilan keputusan untuk mencapai kesepakatan atas beberapa masalah rumit yang mereka hadapi, seperti upacara pernikahan, simbol-simbol agama di rumah mereka, pendidikan agama untuk anak-anaknya, ritual dan perayaan keagamaan sehari-hari, serta masalah dalam mengomunikasikan identitas keluarga kepada lingkungannya.¹²⁵

Uniknya lagi dengan fakta komunikasi dalam perkawinan beda agama ini berdasarkan kajian dari Syam, Syatibi, dan Day bahwa ternyata hambatan relasi dalam PBA yang utama ialah adanya ketidakterbukaan kedua belah pihak suami-istri dalam membicarakan hal keyakinan masing-masing. Bila salah satu dari kedua belah pihak (suami atau istri) terbuka dikhawatirkan menyebabkan adanya konflik internal. Selain itu, dalam hal pendidikan agama, tidak memberikan ketegasan mana yang harus dianut oleh anak-anak dari keluarga berbeda agama, baik Islam maupun Kristen Katolik. Karena, mereka sama-sama mengakui bahwa “pendidikan agama adalah hal yang esensi dan merupakan pondasi bagi kehidupan” sehingga harus ditanamkan sekuat mungkin agar kelak menjadi manusia berkarakter. Jadi, agama apapun yang dianut anak-anak yang penting memiliki karakter yang kuat.¹²⁶

Sulitnya menyatukan perbedaan prinsip dalam dua kepala, apalagi keyakinan. Padahal, Allah sudah memberikan jalan keluar yang begitu sangat mudah dalam perkawinan. Dalam kajian fikih, pernikahan antara laki-laki dan perempuan merupakan terjemahan dari kata *nakaha* dan *zawaja*. Kedua kata tersebut menjadi istilah pokok dalam Al-Qur’an untuk menunjukkan kepada makna perkawinan. Kata *zawaja* berarti pasangan, sedangkan *nakaha* bermakna berhimpun. Dengan demikian, perkawinan berarti berkumpulnya dua insan yang semula terpisah dan berdiri sendiri menjadi satu kesatuan yang utuh dan bermitra. Dengan demikian perkawinan telah menjadikan seseorang yang tadinya sendiri menjadi berpasangan dan saling melengkapi.¹²⁷ Makna saling melengkapi dan menyatu di sini melalui komunikasi kepada Yang Satu bukan berbeda. Terus menerus mengomunikasikan tujuan dan hakikat hidup bersama di bawah naungan Allah Swt, agar di dunia dan akhirat keluarga bisa tetap bersatu.

¹²⁵ Wisnu Widjanarko, Pola Komunikasi Pasangan Suami Istri dalam Perkawinan Beda Agama, *Indonesian Journal of Dialectics Unpad*, 2011, Vol.1 No.1.

¹²⁶ Nia Kurniati Syam, dkk, Simbol-Simbol dalam Komunikasi Keluarga Beda Agama, 419-428.

¹²⁷ Muhammad Radhia Wardana, <http://www.pa-marabahan.go.id/en/artikel-tentang-hukum/484-pengaturan-perkawinan-campuran-dan-perkawinan-beda-agama-di-indonesia.html>. Minggu, 9 Agustus 2020.

Ridha kembali menegaskan dengan bersumpah bahwa menikahi perempuan hamba sahaya yang beriman kepada Allah Swt dan Nabi Muhammad saw jauh lebih bagus dibanding menikahi perempuan musyrik yang cantik jelita.¹²⁸ Ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang pernikahan antara laki-laki muslim dengan perempuan musyrik termuat dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 221.

Islam bukannya hendak memperumit PBA, namun seperti ditegaskan para mufasir seperti Ridha, al-Maraghi, at-Thabari dan lainnya yang tidak sepakat bahwa laki-laki mukmin dibolehkan menikah dengan perempuan ahlul kitab, karena rumitnya menjawab definisi siapa ahlul kitab itu, apakah semua pemeluk Yahudi dan Nasrani, atau hanya musyrik Arab, atau hanya dibatasi oleh sifat-sifat seperti tidak musyrik dan tidak memerangi Islam. Para mufasir sama sekali tidak membahas mengapa hanya laki-laki yang dibolehkan menikah dengan perempuan ahlul kitab, sedangkan perempuan tidak diizinkan.¹²⁹ Bagi Hamka,¹³⁰ adalah karena posisinya sebagai pemimpin dalam rumah tangga. Kalau perempuan Muslimah dibolehkan kawin dengan laki-laki ahlul kitab, dikhawatirkan dia tidak dapat mempertahankan keimanannya karena pengaruh suaminya. Dengan demikian, komunikasi gender dalam PBA pada pasangan yang terlanjur menikah, bukan selain harus menyatukan warna, pola, bentuk, dan metode komunikasi, tapi juga menyatukan spirit dan nilai-nilai Islam pada pasangan tanpa memaksa apalagi dengan kekerasan fisik atau verbal. Bagi pasangan beda agama yang belum menikah, khususnya Muslim/Muslimah hendaknya kembali pada pijakan nilai-nilai agama yang dianut, ikuti teladan Nabi saw dan pengikutnya melalui intensitas komunikasi dengan diri sendiri, komunikasi dengan pasangan dan keluarga juga kerabat dan para alim/guru, terutama komunikasi dengan Allah ta'ala.

6) Persoalan tentang Kepemimpinan dalam Keluarga.

Pembagian peran dan fungsi dalam keluarga adalah hal yang sangat rumit juga bila tidak melalui komunikasi dialogis dan empatik. Sang komunikator yang mutlak dipegang suami diasumsikan diskriminatif, berangkat dari kata *qawwam* dalam surat An-Nisa' ayat 34. Ath-Thabari menafsirkannya dengan "kaum laki-laki berfungsi mendidik dan membimbing isteri dalam melaksanakan kewajiban terhadap Allah",¹³¹

¹²⁸ Muhammad Rasyîd Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1947, Cet. I, Juz II, 281.

¹²⁹ Ari Enghariano Desri, Tafsir Ayat-ayat Hukum tentang Pernikahan Beda Agama menurut Rasyid Ridha dan al-Maraghi, *Jurnal Syahadah*, April 2017, Vol. V, No. 1.

¹³⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 1987, XXXVIII, 140.

¹³¹ Ath-Thabari dalam Misran dan Maya Sari, Pengabaian Kewajiban Istri karena Nusyuz Suami (Studi Penafsiran Imam Al-Thabari Terhadap QS Al-Nisa: 128), *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Juli-Desember 2018, Vol.2 No.2, 2549 –3132

Az-Zamakhsyari menafsirkan kalimat itu dengan “kaum laki-laki berfungsi sebagai yang memerintah dan melarang kaum perempuan untuk menjadi pemimpin rakyat”.¹³² Bagi Ar-Razi kalimat ini berarti “kaum laki-laki berkuasa untuk mendidik dan membimbing isteri, seolah-olah Allah Swt menjadikan suami sebagai *amir* dan pelaksana hukum yang menyangkut hak isteri”.¹³³ Menurut Hamka, laki-laki menjadi pemimpin atas perempuan adalah kenyataan, yang bukan sekedar realitas sosial, tetapi sudah merupakan naluri atau instink.¹³⁴

Berbeda dengan Hasbi, tidak menerjemahkan kata *qawwam* dengan pemimpin tetapi pengurus. Kaum laki-laki bertugas melindungi kaum perempuan. Itulah sebabnya peperangan hanya diwajibkan atas kaum laki-laki, tidak atas kaum perempuan. Begitu pula mencari nafkah. Peperangan itu urusan melindungi. Itu pulalah sebabnya, menurut Hasbi, mengapa kaum laki-laki mendapat bagian yang lebih banyak dalam warisan dan dalam rumah tangga, laki-lakilah yang mengepalai dan mengurusnya. Isteri mengurus rumah tangga dengan merdeka, asal dalam batas-batas yang ditetapkan syara' dan diridhai oleh suaminya.¹³⁵

Dari penjelasan para mufasir dan ulama di atas, komunikasi dan penggunaan bahasa yang cenderung lebih aktif (*sender*) adalah laki-laki, sementara perempuan tampaknya dalam posisi menjadi penerima (*receiver*) secara merdeka atau tanpa subordinasi. Bila mengikuti pemikiran feminis dan aktivis gender, frase atau simbol-simbol pesan tersebut memuat makna ketidaksetaraan dan ketidakadilan bagi perempuan. Karena dengan jelas terdapat bahasa yang mendikotomisasi peran gender: superior-inferior/dominan-subordinat.¹³⁶

Kekuatan komunikasi laki-laki atas perempuan merupakan hukum dasar yang bersifat alami: tegas, berani, asertif, tanpa basa-basi, dan sebagainya. Komunikasi yang penuh perasaan pada perempuan yang tinggi dan sangat sensitif terhadap hal-hal yang bersifat psikologis sangatlah sesuai dengan tugasnya sebagai pendamping atas anak-anak (*nurture*). Setiap perkembangan anak semenjak dilahirkan hingga dewasa membutuhkan sosok ibu yang dapat memberinya asupan emosi yang sehat dalam bentuk komunikasi empatik (mengerti dan memahami) terhadap

¹³² Az-Zamakhsyari dalam Ja'far Shodiq, *Kepemimpinan Terhadap Perempuan (Respon Feminisme Terhadap Qawwamah)*, *Studia Qur'anika: Jirnal Studi Al-Qur'an*, (Januari 2017), Vol. 1, No. 2

¹³³ Ar-Razi, dalam Misran dan Maya Sari, *Pengabaian Kewajiban Istri karena Nusyuz Suami (Studi Penafsiran Imam Al-Thabari Terhadap QS Al-Nisa: 128)*, 2549

¹³⁴ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 1987, XX

¹³⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, Juz 1*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 1995, 815.

¹³⁶ Peter Hartley, *Interpersonal Communication*, London: Routledge, 1999, Edition II.

kondisinya. Sifat alami yang dimiliki seorang perempuan sebagai ibu lebih sesuai dibanding laki-laki, untuk selalu menjadi pendengar dan penasihat di sisi anaknya. Perempuan memiliki keistimewaan dengan selalu dapat mentransfer energi yang mendamaikan hati dalam keluarga sehingga melekat dalam tugasnya sebagai pendidik dan *peace maker* bagi anak-anak dan keluarga.¹³⁷

Cacat komunikasi dalam rumah tangga pada laki-laki akan menjadi malapetaka bagi istri dan anggota keluarganya: perselingkuhan, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), tidak menafkahi, meninggalkan dalam waktu lama, dan sebagainya. Perilaku komunikasi yang semena-mena terhadap istri seperti ini sama dengan sudah meruntuhkan bangunan *sakinah mawaddah warahmah*.

Secara eksplisit Al-Qur'an telah memosisikan laki-laki dan perempuan secara setara. Namun demikian ada ayat-ayat yang sering dijadikan sebagai dalil yang menunjukkan bahwa laki-laki adalah pemimpin atas perempuan. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* dan ash-Shiddieqy dalam *Tafsir Al-Qura'n al-Majid an-Nuur* secara sosial sama-sama memberikan pemikiran yang jelas kepada masyarakat tentang batasan kepemimpinan laki-laki atas perempuan. Meski, letak perbedaan kedua mufasir yang berbeda metode penafsiran tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan, yaitu pada awal penafsiran Shihab berpandangan siapa yang mempunyai kemampuan intelektual lebih dapat memimpin keluarga, tapi pada penafsiran selanjutnya ia mengatakan kepemimpinan laki-laki atas perempuan bersifat normatif bukan kontekstual. Secara apriori kepemimpinan ada pada laki-laki. Sedangkan Hasbi lebih melihat kepemimpinan dapat dipegang suami atau istri, karena keduanya mempunyai hak yang sama dalam memimpin keluarga. Artinya, kedua mufasir ini sama-sama mendudukan laki-laki (suami) sebagai pemimpin keluarga sesuai dengan fungsi dan kewajibannya.¹³⁸

Kekerasan dalam keluarga dapat dihindari dengan mengupayakan komunikasi dialogis dan antarpersona seorang suami sebagai kepala keluarga yang terus menerus hadir sehingga tercipta saling pengertian dan kasih sayang. Termasuk komunikasi yang jujur dan terbuka (*self disclosure*) antara pasangan dan antaranak saat-saat mudah dan sulit.

¹³⁷Aini Faezah Ramlan, at all, The Influence of Family Communication in Developing Muslim Personality: An Overview of Family Communication Patterns Theory, *E – Journal of Islamic Thought and Understanding*, February 2019, Vol. 1, No.1.

¹³⁸Rasyida Rofiatun Nisa, “Kepemimpinan Laki-laki atas Perempuan dalam Al-Qur'an: Studi Komparatif antara Pemikiran M.Quraish Shihab dan TM. Ash_Shiddiqiey, *Thesis*, Fakultas Ushuluddin, Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 30 Mei 2018.

Rasulullah saw berkata, "*Setiap dari kamu adalah seorang gembala dan kamu bertanggung jawab atas kawanannya.*" Orang nomor satu yang bertanggung jawab atas kawanannya adalah Ayah, juga Ibu bertanggung jawab atas kawanannya. Ayah dan ibu, Beliau menyebutkan keduanya dalam hadis ini akan dimintai pertanggungjawabannya dalam menangani kawanannya mereka. Karena itu, anggota keluarga terutama orang tua harus menjauhkan diri dari ketidaksesuaian antara ucapan dan tindakannya karena merekalah yang menjadi teladan bagi anak-anaknya. Komunikasi dialogis dan empatik yaitu *syura* (musyawarah) adalah ciri dasar cara hidup Islam. Nabi saw sendiri adalah seorang penasehat dan konselor yang luar biasa dalam memberikan solusi bagi istri-istri, anak-anak, kerabat, dan umatnya. Jika umat Islam adalah orang yang dibimbing langsung oleh wahyu – diperintahkan untuk berkomunikasi dialogis dengan keluarga dan siapapun.¹³⁹ Dengan semangat cinta, konflik bahkan kekerasan dengan sendirinya akan menjauh dari kehidupan keluarga. Selain itu, Islam menetapkan *bill of rights* bagi anggota keluarga Muslim – orang tua dan anak-anak sama-sama memiliki tagihan hak: saling belajar dan hidup damai meski orang tua atau anak-anak adalah non-Muslim atau Muslim yang taat.

7) Nilai-nilai Komunikasi Gender dalam Persoalan Warisan

Turunnya surah an-Nisa' [4] ayat 7 adalah penjelasan tentang keberanian seorang perempuan dalam menggugat haknya dalam perolehan waris atas ketidakadilan saudara-saudara laki-lakinya kepada Rasulullah saw. As-Suyuthi dalam kitabnya mengatakan bahwa ayat tersebut turun karena di zaman jahiliyah sebagaimana diriwayatkan Ibnu Abbas r.a mereka tidak memberikan harta waris kepada kaum perempuan dan juga kepada anak-anak laki-laki yang belum dewasa. Ketika ada laki-laki yang meninggal dari kaum Anshar, bernama Aus bin Tsabit yang meninggalkan dua anak perempuan dan satu anak laki-laki, semua harta warisan diambil oleh dua orang kemenakan laki-laki dari saudara sang suami, yaitu Khalid dan Arfathah sebagai *ashabah*.¹⁴⁰ Kemudian istri Aus bin Tsabit menghadap Rasulullah saw yang bersabda, "*Saya tidak tahu apa yang harus saya katakan.*" Kemudian turunlah ayat tersebut.

Secara empirik, tidak main-main dampak dari perebutan warisan ini, bukan hanya retak komunikasi atau relasi keluarga, bahkan penghilangan nyawa secara tragis. Berita *detik.com* melansir kasus tentang penemuan empat kerangka manusia yang terpendam dalam kebun belakang rumah

¹³⁹ Z. Mahmud, H.Ibrahim, H., S.Amat, & A.Salleh, Family Communication. Sibling Position and Adolescents' Sense of Responsibility. *World Applied Sciences Journal*.2011, Vol. 14, 74-80.

¹⁴⁰ As-Suyuthi dalam Zaitun Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, 53.

warga di daerah Banyumas, Jateng, yang terdiri dari anak-anak dan cucu pemilik pekarangan, seorang nenek renta bernama Misem. Keempatnya dihabisi saudara kandung dan kemenekannya sendiri karena konflik warisan.¹⁴¹ Lalu, seorang ibu di Kota Baubau, Sulawesi Tenggara, Fariani (51), digugat oleh tiga orang anak kandungnya sendiri. Ketiga anaknya menuntut harta warisan berupa beberapa bidang hektar tanah senilai Rp 15 miliar dan rumah milik Fariani dan almarhum suaminya, Ipa Purnawirawan Matta.¹⁴²

Saat persoalan warisan antara laki-laki dan perempuan menjadi konflik atau damai, di dalamnya berperan pola komunikasi apa dan bagaimana yang digunakan oleh mereka. Konflik terjadi karena persepsi yang berbeda dalam memahami ayat-ayat dan hadis-hadis tentang waris. Sumber perbedaan seringkali berasal dari pesan-pesan yang ditransfer dari perbedaan pandangan di kalangan ulama dalam persoalan warisan yang umumnya terkait dengan pembagian harta. Mayoritas ulama menyatakan bahwa bagian waris bagi laki-laki berbeda dengan perempuan yaitu dua banding satu (2:1) yang dijelaskan dalam Al-Qur'an surat an-Nisa" [4] ayat 11.

Selain ayat di atas, rincian pesan-pesan persoalan warisan ini terdapat dalam Surat an-Nisa' ayat 12 dan 176. Khusus mengenai hak waris kaum perempuan, dalam dua ayat tersebut dijelaskan dengan detail dalam berbagai variasi, status dan keberadaan ahli waris lain dengan bagian yang variatif pula. Misalnya sebagai ibu, dia dapat 1/6 jika yang meninggal punya anak, dan 1/3 jika yang meninggal tidak punya anak. Sebagai isteri, dia dapat 1/8 jikayang meninggal punya anak dan 1/4 jika yang meninggal tidak punya anak. Sebagai anak, dia dapat 1/2 jika seorang diri, 2/3 bersama-sama dengan anak perempuan yang lain (jika tidak ada anak laki-laki), dan separo bagian anak laki-laki jika bersama dengan anak laki-laki. Semua pembagian itu setelah dikurangi untuk pembayar hutang dan wasiat ahli waris.

Problem kesetaraan adalah ketentuan yang terdapat pada awal ayat 11 yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Ibn Katsir, al-Alusi, ar-Razi, Rasyid Ridha, menyatakan demikian karena laki-laki membutuhkan harta lebih banyak daripada perempuan, karena laki-laki memerlukan harta untuk keperluan diri dan isterinya, sehingga dengan demikian dia mendapatkan dua saham/bagian.

¹⁴¹Arbi Anugrah dalam artikel yang dimuat dalam <https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-4683662/petaka-secuil-warisan-berujung-pembunuhan-4-bersaudara-di-banyumas>. Rabu, 28 Agu 2019.

¹⁴²Artikel yang ditulis Defriatno Neke, Penulis Kontributor Baubau di <https://regional.kompas.com/read/2017/04/11/13285941/seorang.ibu.digugat.3.anak.kandungnya.karena.harta.warisan>. 11 Maret 2017.

Sementara perempuan hanya memerlukan harta untuk dirinya sendiri sebelum dia menikah, kalau sudah menikah biaya hidupnya menjadi tanggungjawab suaminya. Pendapat yang sama dikemukakan juga oleh al-Maraghi, Hamka, dan Hasbi.¹⁴³

Dengan demikian persoalan warisan erat kaitannya dengan komunikasi gender: Siapa-siapa (komunikator) yang berhak mendapat warisan – suami sebagai pemberi nafkah kepada perempuan (istri) sebagai komunikan. Atau anak laki-laki untuk mendapatkan lebih banyak dibanding anak perempuan karena anak laki-laki tidak hanya membelanjakan harta untuk dirinya sendiri, tapi juga untuk istri dan keluarganya yang dapat dilakukan dengan media apa apapun sesuai kebutuhan. Sedang perempuan membelanjakan harta hanya untuk dirinya saja. Jika perempuan telah menikah, maka ia akan berada di bawah tanggung jawab suami dalam hal nafkah dan kebutuhan hidup lainnya. Pesan yang disampaikan adalah kapan seorang dapat warisan tetap, serta kapan seseorang memperoleh hak warisan berdasarkan dua sistem tersebut (tetap dan kelebihan). Kemudian, efek dari proses ini adalah perolehan bagian masing-masing ahli waris : 1/8, 1/6, 1/4, 1/3, 1/2, dan 2/3.

Secara komunikasi dialogis, semua urusan waris dapat dilakukan secara mufakat antara keluarga atau dibawa dalam ranah komunikasi publik, yaitu peradilan. Secara formal, pembagian waris di Indonesia sudah diatur dalam tiga sumber hukum, yaitu Hukum Islam, Hukum Perdata, dan Hukum Adat. Bagi pewaris yang beragama Islam, maka pembagian warisnya tunduk pada Hukum Islam yang berpedoman pada Kompilasi Hukum Islam, sedangkan non-Islam dapat memilih antara Hukum Adat atau KUHPerdata. Penyelesaian sengketa dengan Hukum Islam dilakukan melalui Pengadilan Agama sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Sedangkan untuk penyelesaian sengketa berdasarkan sumber KUHPerdata dan Hukum Adat dilakukan melalui Pengadilan Negeri.¹⁴⁴

Bila terjadi konflik dalam persoalan waris, dalam konteks komunikasi diasumsikan karena terjadi persoalan pelanggaran etika komunikasi, penghilangan informasi yang akurat tentang hak dan kewajiban, pembelokan pesan-pesan agama, dan lainnya sehingga merusak prinsip keadilan terhadap perempuan. Az-Zuhaili mengatakan sebelum Islam datang, janggankan mendapat bagian warisan, perempuan diajak bermusyawarah pun tidak, bahkan mereka dibungkam untuk tunduk

¹⁴³ Lihat penjelasannya dalam Ibn Katsir, I: 505, Al-Alusi, II: 217, Rasyid Ridha, IV: 406, Al-Maraghi IV: 196, Hamka, IV: 280, Hasbi, I: 768.

¹⁴⁴ Zubaidah Jufri dalam <https://siplawfirm.id/menghindari-potensi-sengketa-dalam-waris/> . 20 Juni 2019.

menjadi objek yang bisa diwariskan. Dalam Islam, laki-laki dan perempuan mempunyai hak dan kewajiban bersuara dan memperoleh bagian yang seimbang menurut cara yang baik.,¹⁴⁵ yang dijelaskan dalam QS. al-Baqarah [2] : 228.

Padahal, surah tersebut memuat makna kesempurnaan perspektif komunikasi antarjenis kelamin yang dapat terlihat pada tingkat komprehensif aturan dan konsep dalam beragam bentuk relasi, seperti persoalan warisan ini. Yaitu tentang bagaimana laki-laki dan perempuan harus berkomunikasi dengan Tuhannya, mengembalikan urusan hak dan kewajiban kepada Penguasanya. Pola komunikasi dengan dirinya sendiri, berupa konsepsi tentang pengendalian diri dan pengetahuan tentang aturan-aturan pembagian warisan (batasan jumlah yang harus dibagi menurut ayat-ayat dan hadis-hadis). Termasuk pula tentang konsepsi muamalah, manajemen konflik atau perilaku yang dianggap bernilai berkaitan dengan ekonomi dan kesejahteraan, serta banyak lagi lainnya yang kesemua ini merupakan bagian dari fenomena komunikasi manusia, sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Nisa'[4] ayat 9.

b. Nilai-nilai Komunikasi Gender dalam Kesetaraan di Ruang Publik.

Problematik komunikasi gender tidak hanya di ruang domestik (*privat sphere*) juga di ruang publik (*public sphere*). Yang pertama berarti problem pada karakteristik dan pola komunikasi antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga, baik sebagai anak, suami-isteri maupun ibu-ayah: perebutan peran dan fungsi di antara pasangan, kesenjangan komunikasi dan ekonomi, KDRT, dan sebagainya. Sedangkan yang kedua, berarti problem pada karakteristik dan pola komunikasi perempuan di masyarakat, baik dalam rangka pencarian penghasilan maupun dalam rangka pencapaian suara, dan aktualisasi diri di berbagai aspek kehidupan; sosial, politik, ekonomi, budaya, agama, dan lain sebagainya.¹⁴⁶

Dalam ruang publik, terdapat dua kutub ekstrem yang terjadi pada diri perempuan. Dari sisi bukti kemajuan komunikasi perempuan memasuki ruang publik dapat disajikan dari beberapa penelitian, berikut ini: Dalam penggunaan internet atau teknologi komunikasi berdasarkan data statistik yang dirilis oleh *Comscore.com* dilaporkan bahwa perempuan menghabiskan waktu lebih banyak di internet dibandingkan dengan laki-laki, yaitu rata-rata 24,8 jam untuk perempuan dan 22,9 jam untuk laki-laki.¹⁴⁷ Dalam bidang media, AJI mencatat di tahun 2010 jumlah jurnalis

¹⁴⁵ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al Munir Jilid I*, Depok: Gema Insani Press, 2017, 2-13.

¹⁴⁶ Lana F. Rakow and Laura A. Wackwitz, *Feminist Communication Theory*, 134.

¹⁴⁷ Dalam laporan Rosita Ambarwati yang berjudul "Perempuan, Tutar, Makna dan Laku: Kajian Komunikasi Perempuan di Facebook dalam Perspektif Ilmu Pragmatik" yang

perempuan yang bekerja di media cetak menduduki tingkat mayoritas sebesar 41,80%, di media televisi 25,93%, di radio 23,81%, dan di media online 8,47%.¹⁴⁸ Kemajuan perempuan di sektor publik dilaporkan sebuah jajak pendapat Majalah *Femina* terhadap 100 responden perempuan (istri) di Indonesia bahwa mayoritas atau 82,5% adalah perempuan bekerja.¹⁴⁹ Kemajuan perilaku komunikasi perempuan sebagai pengusaha menurut penelitian sebuah Hafeza melaporkan bahwa perempuan bisa lebih bersikap tegas (asertif), agresif, dan akrab dibandingkan laki-laki.¹⁵⁰ Data-data tersebut ditegaskan Enderson dalam “Partner of Proteus International, the Author of Growing Great Employees and Being Strategic”, bahwa kini perempuan adalah salah satu pemimpin yang paling berbakat dan dihormati dalam organisasi. Khusus, para perempuan di level 2 atau 3 dari *top management* dalam sebuah organisasi, lebih impresif dan komunikatif dibandingkan mitra laki-laki mereka.¹⁵¹ Belum perempuan yang berkecimpung di dunia *blue collar* seperti pertambangan, penerbangan, otomotif, dan sebagainya, selain politik, seni budaya, pendidikan, kesehatan, aktivis sosial, dan dakwah.

Selain kemajuan yang dicapai perempuan, kiprahnya di ruang publik juga menghadirkan wajah kegagalannya sendiri. Penelitian *Femina* melaporkan, ibu rumah tangga yang makin sibuk bekerja dan banyak uang yang dihasilkan seringkali dapat mengganggu hubungan dalam sebuah perkawinan.¹⁵² Dalam ruang kerja, Luviana melaporkan hasil penelitiannya bahwa para jurnalis perempuan masih banyak mengalami kasus diskriminasi dan stereotip dari laki-laki.¹⁵³ Pada 2017 Aliansi Jurnalis Indonesia (AJI) mencatat setidaknya tiga kasus kekerasan seksual di ruang kerja atau saat bekerja yang dialami jurnalis perempuan seperti di kantor berita *Antara*, *Radar Ngawi*, dan media di Medan saat peliputan yang dilakukan aparat TNI Angkatan Udara.¹⁵⁴ Bahkan, kekerasan yang

disampaikan dalam *Seminar Nasional Prasasti II: “Kajian Pragmatik dalam Berbagai Bidang”* Fakultas Pendidikan dan Seni IKIP PGRI Madiun, 2014.

¹⁴⁸ Luviana, “Jejak Jurnalis Perempuan Pemetaan Kondisi Kerja Jurnalis Perempuan di Indonesia, *Penelitian AJI*, Jakarta: Penerbit: Aliansi Jurnalis Independen, Juni 2012. Cet. I

¹⁴⁹ Petty S. Fatimah, Wanita Karir: Cemerlang di Dunia Kerja, *Makalah Seminar Nasional*. Pusat Kebudayaan Amerika Serikat Pacific Place Mall, Jakarta, 7 Agustus 2014.

¹⁵⁰ Hiri Kifa Hazefa, “Komunikasi Perempuan Pengusaha (Studi Kasus Komunikasi Perempuan Pengusaha di Lingkungan Bisnis Maskulin)”, *Tesis*, Program Pascasarjana Ilmu Komunikasi Bandung: Universitas Padjadjaran, 2014.

¹⁵¹ Leny Nofianti, “Perempuan di Sektor Publik”, *Jurnal Marwah*, 2016, Vol. XV No.1.

¹⁵² Latifatunnikmah dan Sri Lestari, “Komitmen Pernikahan pada Pasangan Suami Istri Bekerja”, *Jurnal HUMANITAS*, Agustus 2017, Vol.14, No.2, 103.

¹⁵³ Luviana, Jejak Jurnalis Perempuan Pemetaan Kondisi Kerja Jurnalis Perempuan di Indonesia, Jakarta: Aliansi Jurnalis Indonesia, 2012.

¹⁵⁴ website ajiindonesia.or.id yang diakses April 2018.

terjadi pada Tenaga Kerja Wanita (TKW) sebagai penghasil devisa terbesar, kerap terjadi pada mereka disebabkan gap komunikasi antarbudaya dengan pihak majikan.¹⁵⁵

Selain itu, meski peluang untuk perempuan “bersuara” di ruang publik sudah terbuka lebar, namun masih banyak orang sekarang ini yang mempersulit perempuan untuk eksis dan berposisi *top management*. Selama ini ada anggapan bahwa posisi pemimpin publik identik dengan dunia laki-laki. Persepsi ini muncul karena adanya citra yang tidak sepenuhnya tepat tentang dunia kepemimpinan pemimpin itu macho, politis, keras, penuh intrik, dan semacamnya, yang diidentikkan dengan karakteristik laki-laki. Alhasil, secara kuantitatif perempuan yang menjadi pemimpin publik relatif kecil dibandingkan laki-laki, termasuk di negara-negara yang teknologi komunikasi paling canggih, juga tingkat demokrasinya dan persamaan hak dasarnya cukup tinggi. Selain itu, kesan semacam itu muncul karena secara historis-sosiologis, khususnya pada tahap awal perkembangan manusia, kaum laki-laki selalu menjadi pihak yang harus didengar, penasehat, dan pemberi keputusan (komunikator), juga identik dengan “ruang publik” atau lembaga, sementara perempuan menjadi pendengar, bicara hanya urusan domestik, dan melayani suami dan anak-anak.¹⁵⁶

Sebuah survei dari Grant Thornton yang dilakukan di 37 negara menempatkan Indonesia di peringkat dua setelah India sebagai negara dengan posisi manajemen senior perempuan paling sedikit. Survei Angkatan Kerja Nasional (Sakernas) 2016 melaporkan dari 1.000 penduduk Indonesia usia produktif, jumlah laki-laki bekerja adalah 407, sedangkan perempuan 254. Analisisnya, jumlah kecil ini karena terbatasnya ruang gerak perempuan untuk mengeksplorasi diri; kepercayaan diri yang rendah dalam memasuki dunia kerja; keterbatasan akses finansial, informasi, dan pengetahuan; dan budaya yang mengakar pada keberadaan perempuan di ruang publik.¹⁵⁷

Khusus munculnya kasus diskriminasi terhadap perempuan di ruang publik, bila ditelisik dalam Al-Qur’an, ada beberapa ayat yang dapat dijadikan dalil bahwa perempuan memiliki peluang yang sama dengan laki-laki untuk bersuara dan mengaktualisasikan diri dalam ranah publik,

¹⁵⁵ Ellys Lestari Pambayun, “Pendekatan Fenomenologi Kekerasan sebagai Perilaku Komunikasi pada Buruh Migran Perempuan”, *Jurnal Kesejahteraan Sosial*, Departemen Sosial RI, 2013, Vol.12, 237-253.

¹⁵⁶ Karima Merchant, *How Men and women Differ: Gender Differences in Communication Styles, Influence Tactics, and Leadership Styles. Thesis*, AS: Claremont McKenna College, 2012.

¹⁵⁷ Zoraya Ralie dalam <https://beritagar.id/artikel/berita/peran-perempuan-bekerja-penting-tapi-jumlahnya-minim>, minim. Diakses Senin, 15 April 2019.

sebagaimana halnya mereka berperan dalam ranah domestik. Surat An-Naml ayat 20-44 mengisahkan diplomasi atau komunikasi politis antara Nabi Sulaiman a.s dan Ratu Balqis, seorang perempuan yang memimpin Kerajaan Saba'; dalam ayat 22 dan 23 sebagai media komunikasi dua aktor politik ini adalah burung Hud-hud. Lalu, dalam surat Al-Qashash ayat 23 dijelaskan komunikasi dialogis Nabi Musa a,s dengan dua orang puteri Nabi Syu'aib di Madyan yang menyaksikan dua perempuan itu sedang menunggu giliran untuk menimba air bagi minuman ternak mereka – suatu pekerjaan publik dalam rangka mencari nafkah. Kemudian, dalam surat At-Taubah ayat 71 disebutkan bahwa perempuan beriman, tolong menolong, bahu membahu dengan laki-laki beriman dalam rangka *amar ma'ruf nahi mungkar* – kegiatan dakwah yang bisa saja dilakukan di luar rumah. Dalam surat an-Nahl ayat 97 lebih jelas lagi Allah memberi peluang dan penghargaan yang sama bagi laki-laki dan perempuan untuk melakukan amal saleh – upaya transformasi sosial di mana pun.

Bukti kuat upaya transformasi sosial terus berlangsung pada diri perempuan yang ditandai dari 418 partai politik di 86 negara, perempuan yang menduduki posisi sebagai presiden/ ketua partai hanya 10,8%, deputi presiden/wakil ketua 18,7%, sekretaris jenderal 7,6%, juru bicara partai 9%.¹⁵⁸ Perempuan yang menjadi komunikator politik dalam partai atau pun lembaga legislatif untuk mengupayakan dan merealisasikan pembangunan politik.¹⁵⁹

Surah an-Nahl ayat 97 dan at-Taubah ayat 71 tersebut mengartikulasikan makna kesetaraan komunikasi publik antara laki-laki dan perempuan. Namun, interpretasi bias diskriminatif dalam komunikasi di ruang publik terhadap perempuan pun muncul seperti pada surat al-Ahzab ayat 33 tentang pembatasan ruang komunikasi (domestikasi) perempuan dan surat al-Baqarah ayat 282. dan yang kedua tentang pembatasan suara pada kesaksian perempuan.

Ternyata ada kegagalan membedakan dua hal yang sangat berbeda, dalil agama dan interpretasinya pada surat Al-Ahzab ayat 33. Di sinilah kita perlu meninjau kembali doktrin teologis yang selama ini mendiskualifikasikan ruang-ruang komunikasi perempuan yang dibatasi hanya dalam ruang domestik. Landasan normatif tentang keharusan perempuan yang tinggal di rumah atau hanya berelasi dengan keluarga. Merujuk beberapa kitab tafsir, model interpretasi ayat tersebut berbeda-

¹⁵⁸ Lihat, Website Kementerian Pemberdayaan Perempuan, 2000. Baca juga, Soetjipto AW. "Berbagai Hambatan Partisipasi Wanita dalam Politik". Dalam Smita Notosusanto dan Purwandari EK (Peny). Perempuan Pemberdayaan. Jakarta: Program Studi Kajian Wanita UI. 1997, 3.

¹⁵⁹ Mohammad Zamroni, Perempuan Dalam Kajian Komunikasi Politik dan Gender, *Jurnal Dakwah*, 2013, Vol. XIV, No. 1.

beda karena perbedaan dalam membaca kata pertama dalam ayat tersebut. Mengenai penafsiran dalam ayat di atas, penafsiran Ibnu Katsir berpendapat diperbolehkannya perempuan keluar rumah dengan alasan tertentu. Dalam karyanya *Tafsir Al-Qur'an* berpendapat bahwa sebagai perempuan harus istiqamah berada di rumah kecuali ada hajat syar'i seperti salat dan lain-lain yang mana diperbolehkannya perempuan dengan berbagai ketentuan. Pada kitabnya tersebut, Ibnu Katsir menjelaskan para perempuan di zaman jahiliah suka berjalan-jalan di antara laki-laki, sengaja lenggak-lenggok, dan meletakkan kerudung dikepala sehingga terlihat kalung, anting dan lehernya. Hadis riwayat dari Abdillah ra dari Nabi saw: *“Apabila perempuan keluar rumah maka setan-setan akan melakukan segala cara untuk menghiasinya dengan berbagai rupa seperti halnya: tidak bisa menjaga pakaian, perlakuan dan tingkah laku terhadap lawan jenis, dengan kondisi perempuan yang paling baik untuk menghindari hal tersebut adalah berdiam di rumah apabila tidak ada kepentingan yang darurat agar dapat lebih dekat dengan rabnya.”*¹⁶⁰

Sayid Quthb, kalimat *waqorna fii buyuutiqun* dalam surah Al-Ahzab ayat 33 bukan berarti melarang perempuan ke luar rumah dan harus mengisolasi diri di dalamnya. Tapi ini merupakan isyarat bahwa tugas primer seorang perempuan adalah urusan rumah tangga. Apabila ada urusan darurat yang mengharuskan ia keluar semisal untuk bekerja mencari makan untuk dirinya dan keluarganya maka hal tersebut tidak dilarang. Islam memberikan kelonggaran perempuan bekerja sebagai keadaan darurat dan tidak menjadikannya dasar.¹⁶¹

Secara kodrati, perempuan diciptakan untuk melakukan aktivitasnya di rumah – mengurus anak-anak dan suami, membangun ketentraman dan kedamaian serta sebisa mungkin untuk tidak keluar rumah. Untuk merealisasikan situasi tersebut, Allah Swt membebankan laki-laki untuk berada di ruang publik – bekerja untuk menafkahi keluarga agar para perempuan bisa diam diri di dalam rumah dan hidup sesuai dengan fitrahnya. Namun, ketika menghadapi kondisi darurat di mana perempuan harus menghidupi keluarganya tanpa kehadiran seorang suami, maka Islam mengizinkannya berada di ruang publik untuk bekerja. Namun, perempuan tetap harus menjaga etika komunikasi dan penampilannya di depan publik, agar tidak mengundang fitnah dan *feedback* berupa keinginan syahwat dari lingkungan.¹⁶² Rasulullah saw bersabda: *“Janganlah kamu menghalangi hamba-hamba Allah untuk mendatangi masjid-masjid Allah,*

¹⁶⁰ Imam Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 7*, Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2017, 348.

¹⁶¹ Sayid Quthub, *Fi Dzilal Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2003, Vol.5, 2859.

¹⁶² Sayid Quthub, *Fi Dzilal Al-Qur'an*, 2860.

dan rumah-rumah mereka itu lebih baik bagi mereka dan jika hendak keluar menuju masjid hendaknya tidak memakai wewangian”.

Terkait dengan seorang perempuan untuk menjadi pemimpin publik terdapat dua ayat yaitu QS. Al-Nisa’[4]:34 dan QS. Al-Taubah [9]: 71). Dalam dua surat ini perbedaan pendapat muncul di kalangan mufasir menyangkut persoalan yang berhubungan dengan kepemimpinan perempuan. Penyebabnya tidak terlepas dari perbedaan landasan yang dijadikan masing-masing mufasir dalam menentukan boleh tidaknya seorang perempuan menjadi pemimpin. Kelompok mufasir yang mengharamkan perempuan menjadi pemimpin berpegang pada surah An-Nisa’ [4]: 34. Sedangkan kelompok mufasir yang membolehkan perempuan untuk menjadi pemimpin melandasinya pada penafsiran kontekstual surah Al-Taubah [9]: 71. Karena itu, surah An-Nisa’ [4]:34 mereka jadikan hanya sebagai penegasan kepemimpinan laki-laki atas perempuan khusus dalam ruang domestik, bukan dalam arti kepemimpinan secara luas. Mereka menambahkan bahwa hadis Rasulullah yang dijadikan sebagai alasan terhadap pelarangan kepemimpinan perempuan sebagai kepala negara perlu dilakukan penafsiran ulang sesuai dengan konteks. Kekuatan laki-laki atas perempuan merupakan hukum dasar yang bersifat alami.

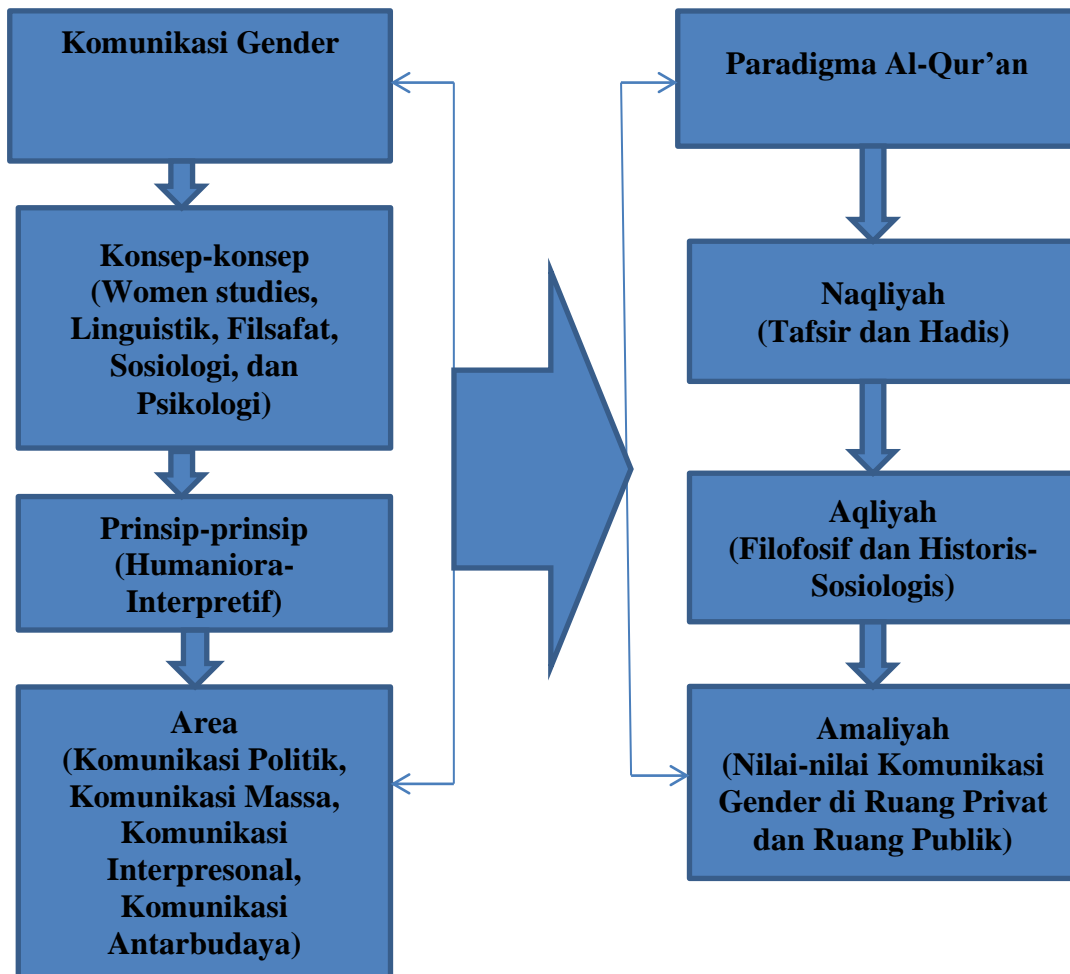
Hamka berpendapat bahwa kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan sudah menjadi budaya dalam Islam, namun tidak menutup peluang bagi perempuan untuk maju sebagai pemimpin jika ia memiliki kelebihan dari laki-laki. Secara historis membentangkan kisah tentang perempuan yang menjadi raja yaitu Sajaratud Dur di Mesir tahun 1294 menggantikan suaminya Malikus Salih yang meninggal. Seperti juga di Minangkabau Sumatera Barat yang memiliki sebuah pepatah “*sumarak dalam kampuang hiasan dalam nagari*” yang berarti perempuan Minangkabau harus bisa menjadi pelopor dan teladan bagi masyarakat.¹⁶³

Al-Munawar mengungkapkan bahwa ayat-ayat yang tergolong *qath’i* (pasti dan jelas) itu mengandung ajaran yang prinsipil, fundamental, dan universal semisal ayat-ayat tentang keadilan dan kesetaraan manusia dihadapan Allah Swt. (tanpa diskriminasi jenis kelamin, warna kulit, dan bangsa), tidak merugikan diri sendiri dan orang lain, musyawarah dalam pengambilan keputusan, dan lain-lainnya. Dengan demikian, seseorang tidak perlu mengambil ijtihad sendiri untuk menentukan hukum tentang perlu tidaknya menegakkan keadilan di antara sesama, di manapun dan kapanpun keadilan perlu ditegakkan. Sementara itu, ajaran yang bersifat *zhanni* adalah ajaran yang merupakan penjabaran dari ayat-ayat yang

¹⁶³ Halimatussa’diyah dan Apriyanti, Sosiokultural Tafsir Al-Qura’an Melayu Nusantara: Kajian atas Tafsir Al-Azhar Karya Hamka, *JIA*, Desember 2018, Vol.19. No.2.

qath'i, yakni ajaran yang implementatif. Ajaran yang *zhanni* tidak mengandung “kebenaran” dengan sendirinya, melainkan terikat oleh waktu, ruang, situasi, dan kondisi, seperti bagaimana perempuan berbusana dan kebolehan perempuan sebagai pemimpin di ranah publik.¹⁶⁴ Jadi, laki-laki dan perempuan meski secara biologis berbeda tapi sama dihadapan Sang Maha Pencipta, sebagaimana firman-Nya dalam QS. an-Nahl [16] ayat 97.

BAGAN I KERANGKA TEORETIS



(Sumber Olahan Peneliti)¹⁶⁵

¹⁶⁴Agil Husein al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002.

¹⁶⁵Peneliti, Sumber Olahan Bagan I: Kerangka Teoretis Paradigma Al-Qur'an pada Komunikasi Gender, Desember, 2020

BAB III

TERM KOMUNIKASI GENDER DALAM AL-QUR'AN

Dalam Bab III ini akan dijelaskan term-term yang berfungsi menjadi lensa dalam menganalisis konsep dan susunan (struktur) komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur'an dalam melihat atau menjelaskan realitas kekerasan dan praktik-praktik marginalisasi terhadap perempuan. Dalam Al-Qur'an sesungguhnya tidak ditemukan dan dikenali konsep komunikasi gender (kedua konsep yang menyatu). Artinya, komunikasi gender adalah dua term yang terpisah, karena Al-Qur'an hanya menyebutkan term komunikasi (*qawl*) sebanyak sembilan macam tanpa mengaitkannya dengan istilah gender. Begitu pula dengan term gender yang memiliki pengertian sendiri, ia tidak terkait dengan term komunikasi. Sehingga pencarian konsep komunikasi gender hanya bisa ditelusuri dari kedua term tersebut. Meski pun, secara data dalam Al-Qur'an deskripsi dan histori perilaku dan lisan para pelaku yang berbeda jenis kelamin banyak ditemukan dalam ayat-ayat-Nya.

Dengan demikian, term komunikasi gender adalah suatu yang niscaya dan terdata secara ilmiah dan ilahiahnya dalam Al-Qur'an melalui perilaku dan bentuk-bentuk komunikasi yang dilakukan para pelakunya bukan seperti klaim para pemikir komunikasi gender dari Barat yang memisahkan antara gama dan teori. Melalui term komunikasi dalam Al-Qur'an akan ditelusuri sekaligus menjustifikasi definisi, konsep, dan historis komunikasi antarjenis kelamin melalui ayat-ayat (wahyu Allah). Sedangkan pada term gender dalam Al-Qur'an sebagai istilah yang ditemukan dalam semua peristiwa yang berkorelasi dengan relasi gender (antarjenis kelamin). Sehingga, keberadaan dua term yang terpisah dalam Al-Qur'an kaitannya dengan perspektif

komunikasi gender yang telah mapan menjadi peluang bagi peneliti untuk menganalisis dan mensistensiskankannya menjadi suatu konsep baru bagi pengembangan dan pengayaan ilmu pengetahuan ilmu sosial, khususnya ilmu komunikasi Islam.

Kedua term ini akan menjadi landasan dari kajian ini dapat diuraikan secara lebih rinci , sebagai berikut:

A. Term Al-Qur'an tentang Komunikasi

Terminologi komunikasi gender, khususnya lisan dalam Al-Qur'an ditemukan dalam term-term *qawlan ma'rufan*, *qawlan sadiddan*, *qawlan maysuran*, *qawlan layinan*, *qawlan kariman*, *qawlan balighan*, *qawlan tsakila*, dan *qawlan adzima*. Berikut penjelasan rincinya.

1. *Qawlan Ma'rufan*. Term *ma'rufa* berasal dari lafaz “urf” yang bermakna “adat” atau “kebiasaan yang berlaku di tengah masyarakat”.¹ Dalam Al-Qur'an kata-kata ini ditemukan pada 4 tempat: Al-Ahzab ayat 32, an-Nisaa' ayat 5 dan 8, dan al-Baqarah ayat 263 dan 235. Namun, yang berkaitan dengan konsep komunikasi gender secara eksplisit terkandung dalam surah al-Ahzab ayat 32 dan al-Baqarah ayat 235.

Surah Al-Ahzab ayat 32, berbunyi:

يٰۤاَيُّهَا النِّسَاءُ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ
الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾

“Hai isteri-isteri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik”.

Shihab dalam *Tafsir Al - Mishbah* menjelaskan ayat 32 surah al-Ahzab bahwa ketinggian kedudukan para istri Rasulullah saw itu mereka peroleh karena kedekatan mereka dengan Rasulullah saw yang menjadikan mereka mendapat kesempatan lebih untuk mengenal dan meneladani Rasulullah saw. Kemudian larangan ini harus dipahami dalam arti membuat-buat suara lebih lembut lagi melebihi kodrat dan kebiasaanya berbicara.²

Dalam *Tafsir Al Azhar* karya Hamka menyebutkan ayat 32 surah Al-Ahzab bahwa keistimewaan para istri Rasulullah saw jika mereka berbuat

¹ Lihat dalam Bassam Rusydi Zain dan Muhammad Adnan Salim, *Mu'jam Ma'ani al-Al-Qur'an*, Damsyiq: Dar al-Fikr, 1995, 1128-1230; Lihat juga Muhammad Sensa Djarot, *Komunikasi Qur'aniyah.....*107.

² M.Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah (Pesan, Kesan, dan Keserasian Al Qur'an)*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, 463

dosa dan kekejian, azab yang akan mereka terima dua kali lipat. Dan, jika mereka taat dan tunduk kepada Allah Swt dan Rasul-Nya, mereka pun akan mendapat pahala dua kali lipat. Niscaya juga mereka bertakwa kepada Allah Swt, pahala dan kedudukan yang akan mereka terima tidak juga akan disamakan dengan perempuan-perempuan biasa, bahkan dilebihkan. Sebab itu hendaklah mereka lebih berhati-hati menjaga diri, karena mereka akan tetap jadi suri tauladan dari orang banyak. Maka dalam ayat tersebut seorang istri Rasulullah saw ketika bercakap-cakap hendaklah percakapan itu yang tegas dan sopan, jangan genit. Jangan membuat perangai yang kurang pantas sebagai istri beliau.³

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَمْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِيمَ اللَّهِ أَنَّكُمْ سَتَذَكُرُونَهُنَّ وَلَكِنَّ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ



“Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) perkataan yang ma'ruf. Dan janganlah kamu berazam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis 'iddahnya. Dan ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; maka takutlah kepada-Nya, dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.”(Al-Baqarah [2]: 235)

Iman Al-Suyuthi menyebutkan *qawlan ma'rufan* sebagai “perkataan yang jelas, tidak ditujukan pada hanya satu orang.”⁴ Al-Zamakhsari, menyebutkan kata *qawlan ma'rufa* juga dapat diartikan dengan “bahasa yang diizinkan dan diperbolehkan Allah”.⁵ Jadi, dalam bahasa lain *qawlan ma'rufan* adalah “perkataan yang sopan, tegas, dan layak –secara adat kebiasaan di dalam kebaikan”.

³ Hamka, *Tafsir Al Azhar Juz XXI*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998, 2

⁴ Lihat dalam Iman Al-Suyuthi, *Al-Dur al-Matsur*, Juz VIII Beirut: Dar al-Fikr 1997, 154.

⁵ Lihat dalam Al-Zamakhsari, *Al-Kasysyaf*, Juz V Beirut: Dar al-Fikr, 1997, 324.

Dalam konteks komunikasi gender, Shihab menjelaskan kata *qawlan ma'rufan* dalam surah Al-Baqarah ayat 235 secara etimologi berarti nilai-nilai yang sudah diterima dan diakui oleh masyarakat.⁶ Dalam *Tafsir Al-Misbah* khusus pada ayat ini menyebutkan bahwa term *qawlan ma'rufa* memiliki makna sebagai “sindiran yang baik” pada kaum perempuan. Konteks dengan ayat berkorelasi dengan upaya untuk meminang perempuan yang dicerai atau ditinggal meninggal laki-laki (suaminya) dalam masa menunggu (*iddah*). Ucapan dalam bentuk “sindiran yang baik” merupakan pilihan kata atau cara terbaik, dan dianggap sopan dan terhormat, di samping untuk menghindari masalah dalam pandangan umum dan agama. Karena Islam melarang laki-laki melakukan lamaran secara terang-terangan kepada perempuan yang ditinggal meninggal suaminya, dan masih dalam masa menunggu, baik secara langsung ataupun tidak, karena perempuan tersebut dituntut untuk berkabung, sedangkan perkawinan adalah suatu kebahagiaan.⁷

Analisis peneliti, melihat penafsiran dari para mufasir dalam QS. al-Ahzab ayat 32 dan QS. al-Baqarah ayat 235 tentang *qawlan ma'rufan* dalam kaitannya dengan komunikasi gender dapat disimpulkan bahwa penafsiran satu mufasir dengan mufasir lainnya membentangkan suatu corak dan pandangan berbeda. Hal ini terjadi karena setiap mufasir memiliki latar belakang, rentang waktu dan zaman, letak geografis, dan kehidupan sosiokultural yang berbeda, sehingga memengaruhi pola pikir dan hasil pemikiran yang berbeda dalam memahami Al-Qur'an. Allah Swt menggunakan *qawlan ma'rufa*, ketika berbicara tentang kewajiban orang-orang penguasa atau orang kuat terhadap orang-orang miskin atau lemah (*mustadha'afin*), baik laki-laki maupun perempuan. *Qawlan ma'rufan*, berarti ucapan yang baik dan bermanfaat, memberikan ilmu dan pengetahuan, mencerahkan pemikiran, dan memberikan solusi. Khusus kepada orang marginal atau dha'if, baik laki-laki dan perempuan bila tidak membantu secara material, maka ia wajib membantu dan memberdayakan melalui komunikasi yang berdampak pada psikologis yang sehat.

2. *Qawlan Kariman*. Term ini lebih ditujukan kepada komunikan (*mad'u*) dengan tingkatan umurnya lebih tua, khususnya kepada orang tua (ibu dan bapak). Sehingga pendekatan yang digunakan bercirikan kesantunan, kelembutan, dan penghormatan.⁸ Istilah *qawlan kariman* ini termuat dalam Al-Qur'an pada surah Al-Isra' ayat 23 yang berbunyi:

⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.

⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol I, 510

⁸ Wahyu Ilaihi, *Komunikasi Dakwah*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿١٣﴾﴾

“Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia.”

Kandungan ayat ini dengan komunikasi gender yaitu pada konteks terjadinya komunikasi antara anak laki-laki dengan ibu, anak perempuan dengan ayahnya, atau kepada yang berumur lebih tua. Dalam *Tafsir Al-Maraghi* merujuk pada pengertian Ibnu Mussayab menjelaskan *qawlan karima* bermakna “perkataan yang mulia”, ucapan seorang budak yang bersalah di hadapan majikannya yang galak.⁹

Tafsir Departemen Agama mengenai ayat di atas menjelaskan tentang janji baik yang ditujukan untuk orang yang berbuat baik kepada ibu bapaknya dan ancaman yang keras yang ditujukan kepada orang-orang yang meremehkannya, apalagi yang sengaja sampai menhurhakai kedua ibu bapaknya.¹⁰ Dalam *Tafsir Muyassar*, Allah memerintahkan agar manusia tidak bosan untuk berbakti kepada keduanya atau tidak merasa berat dalam berbuat baik kepada mereka berdua. Kemudian, dilarang juga untuk menjumpai mereka berdua dengan melontarkan ucapan atau kelakuan yang buruk, diwajibkan untuk memuliakan dan menghormati mereka berdua dengan penuh kelembutan dan kasih sayang. Anak-anak laki-laki dan perempuan haruslah taat dan merendahkan diri di hadapan ibu bapak dan terus menyayangi mereka berdua, menghibur mereka, dan tiada henti berdoa kepada Allah agar mereka diberi rahmat yang luas, baik semasa masih hidup maupun setelah meninggal, sebagai balas budi atas pengorbanan dan kelelahan mereka demi kebaikan anak-anak mereka serta atas begadangnya mereka di malam-malam yang panjang demi kenyamanan anak-anaknya.¹¹

Artinya, jika anak laki-laki maupun perempuan memiliki kecerdasan dan akhlak dalam berkomunikasi dengan orang tua yang baik artinya ia

⁹ Maraghi, Ahmad Musthofa, *Tafsirul Maraghy*, Beirut: Darul Fikr, 1971, 62

¹⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirannya*, Jilid 5, Semarang: PT. Citra Effhar, 1993, 464

¹¹ Aidh al-Qarni, *Tafsir Muyassar*, terj. Tim Qisthi Press, Jakarta: Qisthi Press, 2008, 488-489.

sudah memenuhi fungsinya sebagai manusia yang berguna dalam kehidupannya. Hal tersebut diraih karena bakti dan hormatnya pada orang tua yang selalu tidak lepas mendidik anak-anaknya, tanpa membedakan laki-laki maupun perempuan sebagaimana diajarkan dalam Al-Qur'an supaya tidak meninggalkan generasi yang lemah dikemudian hari.¹²

Penulis berpendapat bahwa komunikasi antarjenis kelamin dalam keluarga, khusus dengan orang tua melalui *qawlan kariman* akan mampu menciptakan kehidupan keluarga Islami yang disinari kemuliaan juga. Seorang ibu yang memiliki anak laki-laki tentu sangat berharap ia menjadi anak yang mandiri, tegas, dan bertanggung jawab, juga seorang bapak yang memiliki anak perempuan ia menjadi anak yang kuat, tidak manja, cerdas tanpa harus melepaskan sisi keperempuannya. Hal ini bisa dicapai dengan selalu menjaga ucapan, saling terbuka, melakukan dialog, saling berempati dan saling mendukung sehingga adanya kesamaan visi dalam melihat persoalan yang pada akhirnya tercipta keluarga yang harmoni. Kesamaan visi tersebut bersumber dari pemahaman tauhid yang benar dan sama –sama berusaha melaksanakan secara istiqomah dan ikhlas. Keluarga yang selalu terdiri dari anggota berjenis kelamin laki-laki dan perempuan tentunya dibangun dengan komunikasi bukan untuk mencari siapa yang baik dan benar, namun komunikasi karena semua pihak sama-sama mencari ridha Allah dan selalu berdo'a agar diberi petunjuk dan kekuatannya, sehingga ucapan, sikap dan tingkah laku merujuk pada ketentuan yang Allah berikan. Karena itu pilihan kata yang tepat sesuai yang diajarkan Al-Qur'an tidak akan menciptakan apapun selain kemuliaan.

3. *Qawlan Maysuran*. Term *maysuran* berasal dari akar kata *yasara* atau *yasr*, yang secara etimologis diartikan “mudah” atau “ringan”.¹³ Jadi, *qawlan maysuran* mengandung arti ucapan yang membahagiakan atau memudahkan. Dalam Al-Qur'an kata-kata *qawlan maysuran* teridentifikasi dalam al-Isra' ayat 28, yang berbunyi:

وَأَمَّا تُعْرَضْنَ عَنْهُمْ أٰبَتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾

“Dan jika kamu berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang kamu harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang pantas.”

Hamka dalam *Tafsir AL-Azhar* memberikan arti dengan ucapan-ucapan yang menyenangkan, bagus, halus, dermawan, dan suka

¹² Mantep Miharso, *Pendidikan Keluarga Qur'ani...*, 111

¹³ Sofyan Sauri, *Pendekatan Semantik Frase Qaulan Sadida, Ma'rufa, Balighah, Maysura, Layyina, Dan Karima Untuk Menemukan Konsep Tindak Tutur Qurani*, Kajian Tafsir, 2019.

menolong.¹⁴ *Tafsir Al-Maraghi* menjelaskan ucapan tersebut sebagai “kata-kata lunak dan baik atau ucapan janji yang tidak mengecewakan”. Secara kondisional ayat itu turun (*asbab nuzul*) sebagaimana diriwayatkan oleh Saad bin Mansur yang bersumber dari Atha al-Khurasani, ketika orang-orang dari Muzainah meminta kepada Rasulullah saw supaya diberi kendaraan untuk berperang *fi sabilillah*. Rasulullah menjawab, “*Aku tidak mendapatkan lagi kendaraan untuk kalian*”. Mereka berpaling dengan air mata berlinang karena sedih mengira bahwa Rasulullah saw marah kepada mereka. Maka turunlah ayat ini sebagai petunjuk kepada Rasulullah saw dalam menolak suatu permohonan supaya menggunakan kata-kata yang lemah lembut.¹⁵ *Tafsir Ibnu Katsir* menyebutkan makna *qaulan maysura* dengan makna ucapan yang pantas, yakni ucapan janji yang menyenangkan, misalnya ucapan: “Jika aku mendapat rezeki dari Allah, aku akan mengantarkannya ke rumah”.¹⁶ Sedangkan, dalam *Tafsir at-Tabari* menambahkan makna indah dan bernada memberi harapan.¹⁷

Dalam perspektif ahli komunikasi seperti Jalaludin Rahmat mengartikan *qawlan maysuran* sebagai “ucapan yang menyenangkan”, antonimnya yaitu “ucapan yang menyulitkan.”¹⁸

Objek yang menjadi sasaran komunikasi gender dalam *qawlan maysuran* di sini adalah keluarga terdekat, orang miskin dan orang musafir, laki-laki dan perempuan. Mereka memang memiliki bagian harta yang kita punyai, yang biasanya diberikan dalam bentuk sedekah atau hadiah. Meski, terkadang dalam praktiknya sulit bagi seorang laji-laji atau perempuan untuk memberikan bagiannya pada orang lain secara kontinu. Dan, saat si perempuan atau laki-laki tak bisa memberi, ia harus mengatakan kepada mereka dengan kata-kata yang pantas dan sopan. Artinya, memilih ungkapan yang tidak akan menyinggung perasaan dan tidak membuat sedih hatinya. Laki-laki dan perempuan biasanya akan meminta tolong terlebih dahulu kepada keluarga dekat dari pada orang lain. Alangkah sedihnya jika keluarga, baik laki-laki atau perempuan yang diharapkan membantu justru membalas dengan ucapan kasar.

¹⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 15, Jakarta: Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura cet V, 2013, cet V.

¹⁵ Ahmad Mushthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Jilid 2 (1943, 190) dalam Salmah Fa'atin, Pola Komunikasi Qur'ani:Refleksi Terhadap Kesantunan Komunikasi Antaramahasiswa Dan Dosen Di Perguruan Tinggi Islam, *Quality*, 2017, Vol. 5, No. 2, 363

¹⁶ Ibnu Katsir, “Tafsir Al-Qur'an al-Adim”, Terj. Bahrun Abu Bakar, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 3, 50

¹⁷ Ibn Jarir Thabari, *Jami' Al-Bayan Fi at-Ta'wil Al-Qur'an*, Juz 15, 50

¹⁸ Jalaludin Rahmat, dalam Mafri Amir, *Etika Komunikasi Massa dalam Pandangan Islam*, Jakarta: Logos, 1997.

4. *Qawlan Layyinan*. Terminologi *layyina* berarti “lembut”. Secara harfiah berarti komunikasi yang lemah lembut,¹⁹ sebagaimana firman Allah dalam surah Thaha 44 berikut ini:

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴿٤٤﴾

“Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut.”

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa istilah *qaulan layyina* sebagai ucapan yang lemah lembut.²⁰ Selaras dengan ungkapan dari Assiddiqi memaknai *qaulan layyina* sebagai perkataan yang lemah lembut yang di dalamnya terdapat harapan agar orang yang diajak bicara menjadi teringat pada kewajibannya atau takut meninggalkan kewajibannya.²¹ Sementara dalam *Tafsir At-Tabari* memaknai *qawlan layinna* sebagai “baik dan lembut”.²² Lebih lanjut, dalam *Tafsir al-Maraghi* ayat ini menjelaskan dalam konteks pembicaraan Nabi Musa as. asat akan berhadapan dengan Fir’aun. Allah Swt mengajarkan kepada Musa agar tetap berkata lemah lembut dengan harapan Raja Mesir itu dapat tertarik dan tersentuh hatinya sehingga dapat menerima dakwahnya dengan baik.²³

Peneliti menyimpulkan dari berbagai penjelasan para mufassir di atas bahwa inti terciptanya *qaulan layyina* adalah kelembutan hati yang terfleksi dari sikap dan perilaku penuturnya, baik laki-laki maupun perempuan. Meski, laki-laki diasosiasikan dengan ketegasan, kegagahan dan kejantanan, namun sikap lemah lembut bukan berarti meruntuhkan stereotip tersebut. Komunikasi dan sikap lembut adalah jiwa dan kesadaran dari ruhani seseorang. Begitu pula perempuan, meski diasosiasikan sebagai makhluk yang lemah lembut, namun perlu dipertegas dengan kesadaran qur’ani (ilahiyah) buka sekedar selubung psikologis. Karena, lemah lembut tidak selalu bermakna perilaku yang mulia, bila tidak diselaaskan dengan ajaran suci Al-Qur’an. Ucapan dan sikap lembut dalam Islam merupakan perwujudan dari ketulusan dalam berinteraksi dan memandang orang yang diajak bicara sebagai saudara yang ia cintai. Komunikasi yang terjadi adalah hubungan dua hati yang akan berdampak pada tercerapnya isi ucapan oleh orang yang diajak bicara. Akibatnya ucapan itu akan memiliki

¹⁹ Muhammad Djarot Sensa, *Komunikasi Qur’ani: Tadzabbur untuk Pensucian Jiwa*, 108

²⁰ Ibnu Katsir, “Tafsir Al-Qur’an al-Adim”, Terj. Bahrn Abu Bakar, *Tafsir Ibnu Kasir* Juz 19, 243.

²¹ T.M.Hasbi Assiddiqie Shiddiqie, *Tafsirul Bayan I dan II*, Bandung: Al Ma’arif, 1977, 879

²² Ibn Jarir Thabari, *Jami’ Al-Bayan Fi at-Ta’wil Al-Qur’an*, 169.

²³ Ahmad Mushthafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz.19, 156.

pengaruh yang dalam, bukan hanya sekedar sampainya informasi ayau bersifat instrumental, tetapi juga berubahnya pandangan, sikap, dan perilaku bahkan spiritual orang yang diajak bicara.

5. *Qawlan Baligha*. Term *qawlan baligha* dalam Al-Qur'an disebut sebanyak satu kali. Secara eksplisit dapat dilihat dalam surat An Nisa' ayat 63, sebagai berikut:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي
أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾

“Mereka itu adalah orang-orang yang Allah mengetahui apa yang di dalam hati mereka. Karena itu berpalinglah kamu dari mereka, dan berilah mereka pelajaran, dan katakanlah kepada mereka perkataan yang berbekas pada jiwa mereka.”

Dalam *Tafsir Al-Misbah*, menjelaskan lafadz *baligha* berasal dari kata “*balagh*” atau “*baligh*” yang berarti “sampai”. Lafaz-lafaz tersebut terdiri dari *ba*, *lam* dan *ghain*, para pakar bahasa menyebutnya sebagai kata yang mengandung arti “sampainya sesuatu ke sesuatu yang lain”. Lafaz tersebut juga bermakna “cukup”, karena kecukupan mengandung arti sampainya sesuatu kepada batas yang dibutuhkan. Inilah sebabnya para juru dakwah disebut *muballigh*, yaitu orang-orang yang menyampaikan suatu berita yang cukup kepada orang lain. Para pakar sastra menekankan perlunya dipenuhi beberapa kriteria sehingga pesan/berita yang disampaikan dapat disebut *balighan*, yaitu: a) Tertampungnya seluruh pesan dalam kalimat yang disampaikan; b) Kalimatnya tidak bertele-tele tetapi tidak terlalu singkat sehingga mengaburkan pesan; c) Kosa kata yang merangkai kalimat tidak asing bagi pendengar dan pengetahuan lawan bicara, mudah diucapkan serta tidak “berat” didengar; d) Kesesuaian kandungan dan gaya bahasa dengan sikap lawan bicara; 5) Kesesuaian dengan kaidah bahasa yang benar.²⁴

Terdapat tambahan dalam ayat tersebut yaitu penggunaan “*fi anfusihim*” yang berbeda pendapatnya di kalangan ulama mengenai maknanya. Sebagian ulama mengatakan bahwa *fi anfusihim* adalah perintah bagi pembicara (komunikator) untuk mengetahui diri komunikan (wadah), informasi atau kabar yang dibawanya, baik secara kualitas maupun kuantitas. Sebagian ulama lain mengatakan bahwa “*fi anfusihim*” adalah perintah untuk mengingatkan atau memberi nasehat secara pribadi dan rahasia, tidak secara umum dan terang-terangan di tengah keramaian, karena kritik atau pun nasehat secara terang-terangan dapat menimbulkan

²⁴ M. Qurasih Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol II, 468-469.

sikap penentangan yang lebih keras bahkan antipati. Sebagian ulama yang lain mengartikan, agar menyampaikan rahasia-rahasia diri mereka (komunikasikan) kepada mereka, sehingga mereka (komunikasikan) merasa bahwa Allah telah memberitahukan rahasia-rahasia pribadi mereka yang telah ditutupnya rapat-rapat kepada komunikator.²⁵

Dalam *Tafsir Al-Azhar* menjelaskan bahwa ungkapan *qawlan baligha* bermakna ucapan yang sampai pada lubuk hati orang yang diajak bicara, yaitu kata-kata yang *fashahah* dan *balaghah* (fasih dan tepat);²⁶ Sedangkan dalam *Tafsir Ibnu Katsir* menyebutkan makna kalimat ini, yaitu menasihati dengan ungkapan yang menyentuh sehingga mereka berhenti dari perbuatan salah yang selama ini mereka lakukan.²⁷

Penjelasan beberapa tafsir di atas berkaitan dengan komunikasi gender memberi pemahaman pada penulis bahwa ayat 63 surah An-Nisa', yang disebut dengan "*qaulan baligha*" adalah kata-kata yang memiliki *hujjah*, "yang dapat diterima secara logika atau nalar, baik perempuan maupun laki-laki yang dapat dibenarkan secara ilmiah". Artinya kata-kata tersebut bisa merasuk (sampai) ke dalam alam bawah sadar (*subconsciousness*) komunikasi antargender, kata-kata yang membekas pada kalbu sanubari. Karena, bila si laki-laki yang menyampaikannya dengan ketulusan dan berasal dari kedalaman hatinya pada si perempuan, maka akansampai pada hatinya. Jadi, berkomunikasi janganlah mengikuti para laki-laki dan perempuan munafik – mulut dengan hati berlainan.

6. *Qawlan Sadidan*. Istilah ini disebut dua kali dalam Al-Qur'an. *Pertama*, dalam surat an-Nisa' ayat 9 yang berbunyi:

وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ
وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾

"Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar."

Ibnu Katsir menjelaskan akar kata *sadidan* berasal dari gabungan huruf *sin* dan *dal* yang maknanya menurut pakar bahasa Ibnu Faris adalah "meruntuhkan sesuatu dan kemudian memperbaikinya". Artinya, *istiqomah* atau konsisten. Selain itu, kata *sadidan* juga digunakan untuk

²⁵ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol II, 469-470

²⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, :Jilid V, 142

²⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz 3, 743

menunjukkan target.²⁸ Jadi, kata *sadidan* dalam ayat 9 surah an-Nisa' ini tidak hanya bermana benar, namun juga tepat sasaran (efektif). Kata *sadidan* yang maknanya merobohkan sesuatu kemudian memperbaikinya juga terdapat indikasi bahwa kata yang merusak tersebut jika disampaikan harus juga sekaligus memperbaikinya, dalam arti kritik yang disampaikan harus berupa kritik yang konstruktif atau dalam arti pengertian bahwa informasi yang disampaikan harus bersifat mendidik.²⁹

Dalam *Tafsir Al-Maraghi* menjelaskan kata *as-sadid* artinya adil dan benar.³⁰ Sedangkan, *Tafsir Al-Qurtubi* menyebutkan arti *as-sadid* sebagai “perkataan yang bijaksana dan benar”. Pendapat lainnya ayat ini memiliki konteks yaitu perintah orang sakit untuk mengeluarkan sebagian hartanya dari hak-hak yang diwajibkannya, kemudian memberi wasiat kepada kerabatnya semampunya selama hal itu tidak dilakukan untuk membahayakan jiwa anak-anak. Lalu pendapat yang lainnya juga, makna lain dari *as-sadid* yaitu hendaknya kau katakan kepada orang yang sekarat dengan perkataan yang bijaksana, yaitu dengan membisikkan kalimat *la ilaha illa Allah*. Hal itu pun pernah disabdakan Rasulullah saw: “Bisikkanlah kepada orang-orang yang dalam keadaan sakaratul maut dengan kalimat”. Dalam hal ini pun Rasulullah saw tidak mengatakan “perintahkanlah kepada mereka”, karena jika hal itu merupakan perintah, maka kemungkinan mengandung arti kemarahan dan kedustaan.³¹

Sayyid Quttub menjelaskan dalam tafsirnya ayat ini menggambarkan anak keturunan mereka yang patah sayapnya, dengan tidak ada yang menaruh kasih sayang dan melindunginya. Dilukiskan demikian kepada mereka tentang anak-anak yatim yang urusannya diserahkan kepada mereka setelah anak-anak itu kehilangan atau ditinggal orang tuanya.³² At-Thantawi berpendapat yang dikutip Shihab bahwa ayat ini ditujukan kepada semua pihak, siapapun, karena semua diperintahkan untuk berlaku adil, berucap yang benar dan tepat.³³ Seseorang yang menyampaikan suatu ucapan yang benar dan tepat pada sasaran dilukiskan dengan kata ini.

Ar-Razi mengutip pendapat Zamakhsyari dalam kitabnya *al-Kasysyaf* bahwa *qaul sadid* dari orang-orang yang berwasiat adalah tidak menyakiti anak-anak yatim. Mereka berbicara kepada anak yatim sebagaimana mereka berbincang-bincang kepada anak-anak mereka dengan penyambutan

²⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim* Jilid I ..., 426.

²⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim* jilid I..., 421

³⁰ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* jilid 4, Ter. Bahrun Abu Bakar dan Herry Noer, 340.

³¹ Al-Qurtubi, *Al-Jami'ul Ahkam Al-Qur'an Juz 5*, 47.

³² Sayyid Quthub, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan Al-Qur'an* jilid II, Jakarta: Gema Insani, 2004, 287.

³³ Sayyid Quthub, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan Al-Qur'an* jilid II, , 426.

dan apabila mereka mengkhitabi mereka maka mereka mengatakan: “Ya Bunaiya” (hai anakku), “Ya Waladi” (hai anakku).³⁴

Kedua, Allah Swt berfirman dalam surat al-Ahzab ayat 70-71 berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan katakanlah perkataan yang benar.”

Penjelasan *Tafsir at-Thabari* menyebutkan kata *qawlan sadida* dengan makna adil.³⁵ Sedangkan, *Tafsir Ruhul Bayan* menyebutkan istilah *qaulan sadida* dalam konteks tutur kata kepada anak-anak yatim yang harus dilakukan dengan cara yang lebih baik dan penuh kasih sayang, seperti kepada anak sendiri.³⁶

Dalam *Tafsir Al-Azhar* menafsirkan kata *qaulan sadida* sesuai surah An-Nisa ayat 9 dalam konteks mengatur wasiat. Artinya, orang-orang yang memberi wasiat harus menggunakan “kata-kata yang jelas dan jitu” – tidak meninggalkan keragu-raguan bagi orang yang ditinggalkan. Adapun penafsiran pada surah Al-Ahzab ayat 70 dimaknai sebagai ucapan yang tepat yang timbul dari hati yang bersih, sebab ucapan adalah gambaran dari apa yang ada di dalam hati. Orang yang mengucapkan kata-kata yang dapat menyakiti orang lain menunjukkan bahwa orang tersebut memiliki jiwa yang tidak jujur.³⁷

Berdasarkan hasil mencermati penjelasan dan pandangan para ahli tafsir di atas dapat ditangkap pemahaman bahwa *qawlan sadida* dari sisi konteks ayat mengandung makna kewajiban setiap orang Islam, baik laki-laki maupun perempuan untuk berkata yang benar, adil, dan memilih ucapan yang tepat saat berurusan dengan pemberian wasiat kepada anak-anak yatim (laki-laki dan perempuan). Semua ini dilakukan untuk menghindari perbuatan dan lisan yang dapat menyakiti mereka.

7. *Qawlan Adhima*. Term ini tercatat dalam Al-Qur’an pada surah al-Isra’ (17) ayat 40 yang berbunyi:

³⁴ M. Fakhruddin ar-Rozi, *Tafsir al-Kabir wa Mafatihul Ghaib* jilid 9 (t.k: Darul Fikr, 1981), 205-206.

³⁵ Abu Ja’far bin Jarir Thabari, *Jami’ul Bayan fi Ta’wili Ayyil Qur’an*, Juz III, 273.

³⁶ Ismail H. Al-Buruswi, *Tafsir Ruhul Bayan* Juz 5, terj. Tim Penerbit, Bandung: CV Diponegoro, 1996, 447.

³⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 274.

أَفَأَصْفَكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾

“Maka apakah patut Tuhan memilihkan bagimu anak-anak laki-laki sedang Dia sendiri mengambil anak-anak perempuan di antara para malaikat? Sesungguhnya kamu benar-benar mengucapkan kata-kata yang besar (dosanya).”

Dalam *Tafsir Jalalain* kata *adzima* disebutkan “kata-kata yang besar dosanya”.³⁸ *Tafsir Al-Munir*, karya Wahbah Az-Zuhaili terhadap surah ini pun bermakna: kata-kata yang besar dosanya”. Dalam pernyataan ini termuat kelancangan besar kepada Allah, pasalnya kalian menisbatkan anak bagi-Nya yang berarti Allah membutuhkan mereka dan ketidakbutuhan sebagian makhluk kepada Allah. Mereka telah menetapkan pilihan bagi-Nya dengan bagian yang terburuk dari dua jenis yang ada, yaitu anak-anak perempuan. Padahal Dia-lah yang telah menciptakanmu dan memilihkan untukmu jenis kelamin laki-laki. Mahatinggi Allah dari perkataan orang-orang zhalim.³⁹

Doob mengatakan, salah satu pendekatan komunikasi yang berasosiasi dengan taktik-taktik jahat dan menimbulkan kerusakan adalah “propaganda”. Dalam pengertian yang paling umum, propaganda dimaknai sebagai informasi, baik benar maupun palsu – yang mengabdikan pada tujuan tertentu. Bila informasi itu memuat kebenaran, maka diasumsikan hanya bersifat sepihak dan gagal memberikan gambaran yang seutuhnya. Tujuannya adalah mengubah pemahaman seseorang melalui penyesatan dan kebohongan dibandingkan persuasi.⁴⁰ Lasswell sebagai Bapak Komunikasi dan pencetus istilah propaganda, menyebutkan memiliki tujuan utama, yaitu: a) Untuk menumbuhkan kebencian terhadap musuh; b) Untuk melestarikan persahabatan sekutu; c) Untuk mempertahankan persahabatan dan, jika mungkin, untuk menjalin kerja sama dengan pihak-pihak netral, dan d) Untuk menghancurkan semangat musuh.⁴¹

Selain itu, komunikasi buruk lainnya adalah *hatespeech* (hasutan kebencian terhadap kelompok atau individu atas dasar ras, seks dan

³⁸ Jalaluddin as-Suyuthi & Jalaludin al-Mahali, *Tafsir Jalalain Jilid*, Terj. Bahrun Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2018, 1073

³⁹ Wahbah Al-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir; Aqidah, Akhlak dan Manhaj*, Jilid 16.

⁴⁰ Budi Irawanto, Film Propaganda: Ikonografi Kekuasaan, *Jurnal Ilmu Sosial & Ilmu Politik*, Juli, 2004, Vol. 8, No. 1, 4

⁴¹ Werner J. Severin & James W. Tankard Jr., *Teori Komunikasi Sejarah, Metode, dan Terapan di Dalam Media Massa*, Edisi ke-5, Terj. Sugeng Hariyanto, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007, cet ke-2,

orientasi seksual, etnis, agama),⁴² *hoax* (penyebaran berita bohong dan tanpa sumber yang jelas),⁴³ *harrasment* (proses perbuatan menghina atau merendahkan seseorang: verbal, fisik, dan seksual),⁴⁴ *bully* (sebuah tindakan atau perilaku agresif yang disengaja, dilakukan oleh sekelompok orang atau individu secara berulang dan dari waktu ke waktu terhadap seorang korban yang tidak dapat mempertahankan dirinya dengan mudah atau sebagai sebuah penyalahgunaan kekuasaan/kekuatan secara sistematis),⁴⁵ agitasi (sebuah upaya untuk memobilisasi massa dengan verbal atau tulisan, dengan cara menstimulasi dan membangkitkan emosi audiens),⁴⁶ dan sebagainya. Semua jenis komunikasi buruk ini merupakan bentuk-bentuk upaya penyerangan dan kejahatan yang juga dilakukan pada perempuan dengan ujuan untuk menghancurkan dan merusak hargadiri, kehormatan, atau kehidupan perempuan di muka bumi.

Penjelasan para mufasir dan ahli komunikasi tentang *qawlan 'azima* adalah jenis kata-kata yang berbahaya dan wajib dihindari. Karena, perkataan jenis ini hanya dimiliki orang-orang yang angkuh, egois, dan jahat terhadap agama Allah dan hamba yang salih. Jadi *qawlan 'azhima* ini adalah ucapan yang dapat membawa malapetaka pada relasi antarjenis kelamin, baik di ruang privat maupun publik, baik bagi komunikatornya maupun komunikan (lawan bicara), karena itu sangat senada dengan papatah lama “mulutmu adalah harimaumu”.

8. *Qawlan Tsaqila*. Term ini terdapat dalam Al-Qur'an surat Al-Muzammil (73) ayat 5 yang berbunyi:

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥﴾

“*Sesungguhnya Kami akan menurunkan kepadamu perkataan yang berat.*”

Dalam *Tafsir Al-Baidlowy* memberikan penjelasan, term *qawlan tsakila* dalam ayat di atas bukan hanya diartikan “berbobot”, namun memiliki dimensi cakupan yang lebih luas. Pengertian tersebut, yaitu “beratnya ucapan dan perkataan (firman) Al-Qur'an ini, karena

⁴² Willian B. Fisch, Hate Speech in the Constitutional Law of the United States, *The American Journal of Comparative Law*, 2002, Vol. 50, 463.

⁴³ L.Walsh, *The Scientific Media Hoaxes of Poe, Twain, and Others, USA: The Museum of Hoaxes*, 2006.

⁴⁴ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Edisi ke-5, Jakarta: Balai Pustaka, 2017.

⁴⁵ D.Olweus, *Bullying at School: What We Know and What We Can Do*, England: Oxford: Blackwell, 2005.

⁴⁶ Arifin Anwar, *Opini Publik*. Depok: Gramata Publishing, 2003, 71.

mengandung enam dimensi yang keseluruhannya berat baik bagi orang yang beriman maupun ingkar kepada Allah Swt.⁴⁷

Seorang ahli tafsir lainnya, Imam *An-Nasafy* menjelaskan maksud dari *qawlan tsaqila* pada ayat 5 surah al-Muzzamil adalah: “Di dalam Al-Qur’an terdapat perintah-perintah dan larangan-larangan yang merupakan beban-beban yang sulit dan berat atas orang-orang yang diberikan beban (*mukallafin*), juga berat atas orang-orang munafiq, atau berat dikarenakan Al-Qur’an itu adalah perkataan yang memiliki timbangan dan kekuatan yang bukan perkataan biasa yang ringan”.⁴⁸

Ilaihi menafsirkan penggunaan kata “*tsaqila*” pada ayat di atas selain mengisyaratkan komunikasi yang hanya didasarkan pada wahyu. Kehadiran wahyu yang sebegitu cepat, juga kemantapan dalam kedekatan wahyu itu pada diri Rasulullah saw yang telah diungkapkan sebelum kata “*alaika*”. Selain itu, mengandung makna bahwa wahyu tersebut akan diterima oleh Rasul-Nya dalam keadaan berat. Sedangkan kata “*qawlan*” yaitu ucapan yang diterima oleh Rasulullah saw merupakan lafaz-lafaz yang bersumber langsung dari Allah Swt – bukan berupa inspirasi, melainkan wahyu.⁴⁹

Analisis peneliti pada kata *qawlan tsakila* ini sebagai dasar komunikasi antarjenis kelamin (gender) dalam berperspektif Qur’ani yang menempatkan keimanan sebagai pusat kendali seluruh jiwa, laki-laki dan perempuan sebagai pemberi stimuli melalui seluruh inderanya dan menghasilkan lisan dan perilaku yang saling menghormati dan menaati dalam kebaikan. Pijakan komunikasi gender yang berbasis wahyu dalam implementasinya sebagai hamba-Nya yang terefleksi pada etika komunikasi atau cara berbicara dengan penuh hikmah, *mauidhah*, dan *mujadalah*.

B. Term Al-Qur’an tentang Gender

1. Pengertian Gender secara Epistemologis

Secara epistemologis, meski pengetahuan gender telah eksis di zaman pertengahan namun gender tetap menjadi suatu isu kontemporer yang menjadi konsentrasi berbagai kalangan mulai dari kaum agamawan, akademisi, hingga politisi. Bahkan, di era ini diskursus gender menjelma dengan empat wajah,

⁴⁷ Imam Al-Baidlowy, *Tafsir Al-Baidlowy (Anwaaru At-Tanziil Wa Asroru At-Ta’wil)*, Beirut Libanon: Daar Ihyaa At-Turats Al-Araby, 1418 H-1998 M, cet.I, Jilid 5, 255., dalam Ali Fikri Noor, *Komunikatif dalam Al-Quran*, Jurnal al-Burhan, 2018, 310

⁴⁸ Imam An-Nasafy, *Tafsir An-Nasafy*, Jilid 2, Al-Musamma Madaariku At-Tanzil wa Haqoiqu At-Ta’wil, Karachi: Qodimiy Kutub Khonah, tt, 741

⁴⁹ Wahyu Ilaihi, *Komunikasi Dakwah*, 193.

yaitu: sebagai gerakan, sebagai diskursus kefilosofan, perkembangan dari isu sosial ke isu keagamaan, dan sebagai pendekatan dalam studi agama.⁵⁰

Empat wajah itu sama-sama mengusung dan memperdebatkan makna gender. Sehingga, ketika makna suatu kata berubah dari makna aslinya, bisa jadi karena intrusi para pemikrinya terhadap pandangan dunianya yang juga berubah atau bisa juga karena pergeseran nilai-nilai yang mereka maknai secara budaya. Di Barat telah terjadi perubahan makna “gender” dari makna aslinya. Awalnya arti ini dipahami secara umum sebagai gender: maskulin dan feminin. Makna dalam *New Webster's New World Dictionary*, berubah menjadi perbedaan yang terlihat antara laki-laki dan perempuan dalam nilai dan perilaku. Perbedaan antara gender di sini sudah menjadi perilaku.⁵¹

Salah satu pemikir gender Barat, Tierney memaknai gender bukan lagi perbedaan tingkah laku, tetapi telah menjadi sebuah konsep budaya yang berusaha membuat perbedaan (*dinstinction*) dari segi peran, tingkah laku, mentalitas, dan ciri emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.⁵²

Secara resmi, kata "gender" sangat berbeda dari kata seks. Seks digunakan secara umum untuk membedakan pria dan perempuan dalam hal anatomi biologis atau jenis kelamin. Jadi seks meliputi perbedaan komposisi hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan ciri-ciri biologis lainnya. Gender digunakan untuk menilai aspek sosial, budaya, psikologis dan aspek nonbiologis lainnya. Tidak hanya perbedaan jenis kelamin (biologis), Lindsey juga mengubah definisinya.⁵³ Demikian pula, Showlater mengubah konsep tersebut menjadi teori "studi gender". Kajian gender adalah kajian yang berkaitan dengan determinasi masyarakat mengenai penentuan seseorang sebagai laki-laki atau perempuan. Di sini apa yang menjadi laki-laki dan perempuan tergantung pada konsensus atau konstruksi komunitas.⁵⁴ Bahkan dalam kajian gender di Indonesia secara khusus telah disusun RUU tentang Kesetaraan dan Keadilan Gender (KKG). Istilah ini dipopulerkan oleh mereka yang mendaku sebagai pejuang feminisme (feminitas).

Tafsir tentang pengertian gender yang bersifat teologis, falsafi, ilmiah-argumentatif, luas, dan mendalam, cenderung lebih dijelaskan ar-Razi dengan

⁵⁰ Andik Wahyun Muqoyyidin. “Wacana Kesetaraan Gender: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam”, *Jurnal Al-Ulum*, Desember 2013, Vol. 13, No. 2, 491— 512.

⁵¹ Merriam, *11th Collegiate Dictionary*, USA: Merriam-Webster Inc, 2003, Ver. 3.0.

⁵² Helen Tierney, *Encyclopedia of Women Studies*. vol. I, USA: Greenwood Publishing Group, 1999.

⁵³ Lindsey, Linda L. 2014. *Gender Roles: A Sociological Perspective*, New Jersey, Prentice Hall: Routledge, 2014, 54.

⁵⁴ Elaine Showlater, (ed), *Speaking of Gender*, English: Routledge, 1989, 132.

tipologi *al-bi al-ra'y*.⁵⁵ Sumber pengetahuan lain tentang gender, terdapat dalam *Tafsir Al-Misbah*, menyatakan perbedaan antara laki-laki dan perempuan adalah suatu yang menjadi kepastian. Karena perbedaan sudah menjadi kodrat yang sudah termaktub dalam Al-Qur'an. Perbedaan tersebut dari segi biologis antara laki-laki dan perempuan sebagaimana disebutkan surat Al-Qamar ayat 49,⁵⁶ yang berbunyi:

إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾

“Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran”.

Seperti dalam QS. Al-Isra ayat 36 yang mengajak agar manusia mau membuka mata dan telinga terhadap sumber-sumber ilmu pengetahuan. Menurut penulis perkembangan diskursus gender dari isu sosial ke isu keagamaan (Islam), mengajak manusia untuk melihat bahwa asumsi-asumsi para feminis Muslim sebagai misi profetik Rasulullah saw adalah suatu bentuk keyakinan pada kesetaraan gender di muka bumi dari dulu sampai akhir zaman. Secara pengetahuan teologis, fenomena ini menumbuh-kembangkan berbagai penafsiran dan pemikiran para feminis Islam yang melakukan pembelaan yang kuat untuk mengangkat derajat perempuan berdasarkan Al-Qur'an dan hadis.

Tabel 2.
Deskripsi Feminis Islam dalam Menafsirkan Ayat-ayat Gender.

	Tokoh Feminis Islam	Pemikiran	Karya
1	Qasim Amin ⁵⁷	Melalui Al-Qur'an mengkritik masyarakat Mesir yang mengkristalkan tradisi sebagai ajaran agama yang baku dan tidak dapat diubah sehingga berdampak pada hilangnya kebebasan perempuan, karena itu solusinya perempuan harus “terdidik” dan terus berjuang dengan aktif bagi	<i>Al-Misriyyun, Tahrir al-Mar'ah, Al-Mar'ah al-Jadidah</i>

⁵⁵ Fakhr al-Din Ar-Razi, *Mafatih al-Ghaib: Tafsir al-Kabir*, Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009, jilid. 9-10, 159-160.

⁵⁶ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, xxvi

⁵⁷ Qasim Amin, *Sejarah Penindasan Perempuan: Menggugat Islam Laki-laki, Mengurag Perempuan Baru*. Terj. Syariful Alam dari “The New Woman: A Document in the Early Debate of Egyptian Feminism”, Yogyakarta: Ircisod, 1995b, cet.I.

		pembebasan dirinya.	
1	Edip Yuksel ⁵⁸	Menafsikan “konsep penciptaan” dalam QS. An-Nisa’ ayat 1 bahwa sebenarnya penciptaan manusia bukan berasal dari laki-laki (Adam) tapi berasal dari satu orang sesuai dengan Teori Dasar Genetika bahwa tidak ada perbedaan dalam proses penciptaan laki-laki dan perempuan.	<i>Qur’an Reformist Translation</i>
2	Fatima Mernissi ⁵⁹	Menafsirkan QS. Al-Ahzab ayat 35 sebagai dekonstruksi Islami terhadap upaya negatif para modernis konservatif fundamentalis, dan tradisional Islam yang bias gender. Karena, sesungguhnya antara laki-laki dan perempuan setara dalam hal prestasi, baik dalam hubungan vertikal ataupun horisontal.	<i>Women and Islam</i>
3	Asgar Ali Engineer ⁶⁰	Menafsirkan QS. An-Nisa’ ayat 129 tentang keharusan mengedepankan aspek liberatif dari Islam, hak-hak perempuan, dan hubungan antariman.	<i>Islam and the Modern Age, Religion and Society; Teravada; The Qur’an; Women and Modern Society.</i>
4	Amina Wadud	Mengangkat pemikiran	<i>Qur’an and</i>

⁵⁸ Edip Yuksel, at.al., *Quran: A Reformist Translation*, USA: Brainbow Press, 2007

⁵⁹ Fatimahi Mernisi, dalam *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1991.

⁶⁰ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: LSPPA, 2000

	Muhsin ⁶¹	tentang pentingnya analisis konsep perempuan dalam Al-Qur'an yang diukur berdasarkan perspektif ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri, baik ia sebagai kekuatan sejarah, politik, bahasa, kebudayaan, pikiran dan jiwa, maupun ayat-ayat Tuhan sebagai pedoman bagi seluruh umat manusia, agar dapat mengajukan pandangan baru mengenai perempuan.	<i>Women.</i>
5	Riffat Hasan ⁶²	Melakukan reinterpretasi dan dekonstruksi terminologis untuk mendapatkan makna yang akurat tentang penciptaan Adam dalam konteks teologi feminisme.	<i>Women-Man Equality in Islamic Tradition</i>
6	Nasaruddin Umar ⁶³	Mengoreksi penafsiran atas QS. Al-Nisā: 34 yang turun dalam konteks keluarga sehingga tidak bisa dipakai dalam konteks Negara. Namun, oleh sebagian ulama dipahami sebagai ayat yang menempatkan kaum perempuan lebih rendah dari pada kaum laki-laki.	<i>Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an; Teologi Menstruasi, Antropologi Jilbab; Agama dan Kekerasan terhadap Perempuan; Agama dan</i>

⁶¹ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, Inc, 1999.

⁶² Hassan, Riffat, *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit*, New York: Greenwood Press, 1991. Hassan, Riffat. "Are Human Right Compatible with Islam? The Issue of the Right of Women in Muslim Communities", dalam *Jurnal Profetika*, Vol 3, No. 1, Januari 2001.

⁶³ Nasaruddin Umar, *Agumen Kesetaraan Jender; Perseptif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.

			<i>Seksualitas; Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis; Kodrat Perempuan dalam Islam</i>
7	Asma Barlas ⁶⁴	Melakukan dekonstruksi sekaligus rekonstruksi paradigmatis terhadap model penafsiran yang cenderung meminggirkan peranan kaum perempuan, baik dalam tatanan agama, politik, maupun sosial berdasarkan pada QS. Al-Nisā' ayat 34. Sehingga memunculkan semangat liberasi terhadap perempuan dan menjunjung perspektif egalitarianisme dalam pembacaan kembali ayat-ayat Al-Qur'an.	<i>The Grounding of Modern Feminism, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an.</i>
8	Zaitunah Subhan ⁶⁵	Menelaah Al-Qur'an dalam mengonstruksi pemahaman tentang kodrat perempuan dan polemik mengenai bias gender dalam masyarakat.	<i>Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender; Al-Qur'an dan Perempuan</i>

Sepanjang pembacaan penulis terhadap para feminis Muslim yang mewakili pandangan tentang persoalan-persoalan perempuan, baik dari luar maupun dari Indonesia, membentangkan khasanah bahwa yang mereka gugat atau kritisi bukanlah teks-teks suci Al-Qur'an itu sendiri, melainkan penafsiran para mufassir terhadap teks-teks tersebut yang sangat tekstual, lokal, dan parsial, sehingga tampak absennya melibatkan pentingnya konteks

⁶⁴ Asma Barlas, *The Grounding of Modern Feminism, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, USA: University of Texas Press, 2002.

⁶⁵ Zaitun Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenadamedia Grup, 2015.

sosial, bahkan dalam beberapa aspek sangat dipengaruhi oleh stereotip dan bias patriarkis laki-laki terhadap perempuan.

Dalam bab penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi interpretasi pada ayat-ayat Al-Qur'an melalui para mufasir yang bermuatan komunikasi gender. Menurut penulis, kajian ini menjadi penting menyertakan konsep epistemologis pada perspektif gender karena akan memberikan kontribusi pandangan yang signifikan bagi referensi atau wawasan "Islamic studies" dan "Communication Gender Studies", khususnya pada pengembangan metodologi disiplin Ilmu Al-Qur'an dan Ilmu Tafsir. Epistemologi dalam bab penelitian ini juga dimaksudkan untuk menjawab sekaligus menolak pandangan bahwa problem epistemologi bukanlah dominasi disiplin ilmu gender yang filsafatis. Realitas yang harus dibantah karena tidak sesuai dengan keberadaan studi Islam. Karena, problem epistemologis tentang komunikasi gender mencakup seluruh masalah disiplin keilmuan Islam, termasuk di dalamnya adalah disiplin ilmu tafsir. Bahkan, prasyarat utama bagi pengembangan ilmu tafsir dalam perspektif komunikasi gender adalah perubahan epistemologi itu sendiri agar tidak mengalami stagnasi dan produk-produk tafsir tentang komunikasi gender akan terwujud.

2. Pengetian Gender secara Ontologis

Secara ontologis, latar belakang kemunculan konsep gender dalam pandangan Islam berawal dari banyaknya masalah yang menumpuk secara akumulatif. Diantaranya adalah perlakuan diskriminatif dan tindak kekerasan terhadap perempuan. Hal ini kemungkinan besar disebabkan oleh adanya taklid dalam tafsir yang berorientasi pada patriarki yang mengakibatkan anggapan bahwa laki-laki adalah wujud perempuan "terpenting" (superioritas).

Sebagai tradisi ontologis yang mempertanyakan hakikat dan "wujud" atau realitas, menurut Crooke keberadaan gender dapat dirunut dari etimologi bahwa gender merupakan hasil serapan dari beberapa bahasa asing. Diantaranya adalah *gendre*, *genre*, atau *gener*.⁶⁶ Umar menyebutkan dalam bahasa Melayu (Malaysia), kata *sex* dan *gender* hanya memiliki satu padanan kata yaitu laki-laki atau perempuan. Dalam bahasa Arab, seks diterjemahkan menjadi *al-jeans*, sedangkan *gender* diterjemahkan sebagai *al-jinsaniyyah*. Secara ontologis, dalam Al-Qur'an, Islam adalah agama yang mengemban misi persamaan (*musawwa*) antara manusia dan sesamanya, baik kaya maupun miskin, tua-muda, perempuan dan laki-laki. Memang dalam Al-Qur'an disebutkan *al-rijal qawwamuna 'ala al-nisa`* (surat Al-Nisa` ayat 34), yaitu bahwa laki-laki (suami) adalah pelindung perempuan (istri) alias pemimpin rumah tangga.

⁶⁶ Miriam Crooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, New York: Routledge, 2001, 59.

Masalahnya apakah ada perbedaan dalam menilai, apakah pernyataan tersebut normatif atau historis? Jika normatif, kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga bersifat permanen. Namun jika bersifat historis, kepemimpinan rumah tangga disesuaikan dengan konteks sosial. Jika konteks sosial berubah dengan sendirinya maka "teks" (baca: *al-rijal qawwamuna 'ala al nisa`*) akan berubah sehingga laki-laki tidak serta merta menjadi pemimpin. Realitas yang berkembang saat ini adalah laki-laki dianggap lebih tinggi dari perempuan dengan teks QS. Al-Nisa' ayat 34 agar nilai-nilai tersebut mereduksi nilai-nilai universal dan keutuhan Islam sebagai agama *rahmah li al-'alamin*.⁶⁷

Imam as-Syaukani dalam tafsirnya mengatakan, *الرِّجَالُ قَوُّمُونَ عَلَى النِّسَاءِ* ini kalimat permulaan yang mengandung penjelasan 'illah (alasan) tambahan tentang hak kaum laki-laki. As-Syaukani juga menjelaskan, maksudnya bahwa mereka itu (laki-laki) pemimpin yang mengayomi kaum perempuan, sebagaimana tugas pengayoman yang dilakukan oleh para penguasa dan para pemimpin terhadap para rakyatnya. Mereka juga memenuhi kebutuhan kaum perempuan berupa nafkah, pakaian, dan tempat tinggal. Huruf *ba'* dalam kalimat *بِمَا فَضَّلَ* dan *وَبِمَا أَنْفَقُوا* adalah huruf *ba' sababiyah* (menerangkan sebab). Sehingga bisa dimaknai kaum laki-laki menjadi pemimpin yang mengayomi perempuan karena Allah melebihkan kaum laki-laki terhadap perempuan, karena di antara mereka ada yang menjadi para khalifah, para sultan, para penguasa, para pemimpin, para tentara dan sebagainya. Selain itu, disebabkan apa yang mereka (laki-laki) nafkahkan kepada kaum perempuan dan mahar yang mereka serahkan. As-Syaukani juga menulis, segolongan ulama menjadikan ayat ini sebagai dalil untuk membolehkan pembatalan nikah bila suami tidak mampu menafkahi istrinya.⁶⁸

Meski begitu, klaim ontologis terhadap pandangan gender terus bermunculan dari para pemikir kontemporer yang juga tokoh feminis dan teolog Muslim Riffat Hasan. Dia menolak interpretasi klasik. Riffat mempertanyakan mengapa *nafs* secara asketis dikukuhkan oleh Adam dan *zaujaha*, Hawa, istrinya. Meskipun kata *nafs* netral, namun tidak merujuk pada laki-laki atau perempuan. Kemudian kata Adam, menurut penelitian Riffat, berasal dari bahasa Ibrani yang artinya tanah dan berasal dari kata *adamah* yang sebagian besar berfungsi sebagai istilah umum untuk manusia.

Menurut Riffat, Al-Qur'an tidak menyatakan Adam sebagai manusia pertama dan tidak menyatakan Adam sebagai manusia. Adam memang kata benda maskulin, tapi secara linguistik bukan gender. Adam, kata Riffat, adalah istilah yang mirip dengan *basyar*, *al-insan*, dan *al-nas* yang menunjukkan makna "manusia", bukan jenis kelamin. Riffat belajar bahwa konsep penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam berasal dari Injil, tepatnya

⁶⁷ Nasaruddin Umar, *Agumen Kesetaraan Jender; Perseptif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.

⁶⁸ Asy-Syaukani, *Fathul Qadir*, jilid 2, Beirut: Dar alMa'rifah, t.th, 827-828

Kejadian 1: 26-27; Kejadian 2: 7, 18-24 dan 5: 1-2. Tradisi Injil masuk melalui literatur hadis yang menurut Riffat penuh kontroversi. Jadi, menurutnya, Adam dan Hawa diciptakan bersamaan dan dalam substansi yang sama, dengan cara yang sama. Dengan beberapa variasi, pendapat Riffat sepertinya sejalan dengan feminis muslim lainnya, Amina Wadud. Kata *nafs*, menurut Amina Wadud, dalam Al-Qur'an hanya menunjukkan bahwa seluruh umat manusia berasal dari sumber yang sama. Al-Qur'an tidak pernah menyatakan bahwa Allah memulai penciptaan manusia dengan *nafs* dalam pengertian Adam, manusia. Istilah *nafs* berkaitan dengan esensi manusia laki-laki dan perempuan yang merupakan penentu fundamental keberadaan mereka dan bukan jenis kelamin. Begitu pula kata *zawj* sebenarnya netral karena secara konseptual linguistik tidak menunjukkan bentuk maskulin (*mudzakkar*) atau feminin (*muannast*). Pendapat kedua tokoh tersebut jika dibandingkan dengan hasil tafsir konservatif sangat berbeda, perlu dilakukan analisis ulang untuk mengetahui mana yang lebih objektif atau relevan – bukan dikatakan lebih tepat – karena tidak disebutkan secara eksplisit dalam ayat.⁶⁹

Jelas bahwa Al-Qur'an menolak pandangan dunia yang membedakan laki-laki dan perempuan. Dalam *Tafsir Rûh al-Ma'ani* karya al-Alusi menyebut tulang rusuk disebut sebagai tulang rusuk kiri berdasarkan hadis Bukhari-Muslim.⁷⁰ Senada dengan itu, komentator lain

Hawwa, seorang pemikir gender Islam juga setuju dengan argumen para ulama bahwa Hawa (pasangan Adam) dibuat dari tulang rusuk Adam. Namun, penjelasan Shihab bahwa tulang rusuk yang bengkok merupakan kata kiasan (majazi).⁷¹ Dalam artian hadis tersebut memperingatkan laki-laki untuk menghadapi perempuan secara bijaksana, sebagaimana yang difirmankan Allah Swt dalam surat Al-Hujuraat [49] ayat 13.

Dalam pengertian pemikir gender Indonesia, Mulia, gender adalah sesuatu yang terbentuk secara sosial dan bukan sesuatu yang wajar dalam diri manusia. Dalam hukum Islam, istilah gender mulai bermasalah ketika mengalami pembiasaan makna dalam penggunaannya. Salah satunya dikatakan, perbedaan antara laki-laki dan perempuan adalah wajar dan dari perbedaan alam muncul perbedaan bawaan berupa atribut maskulin dan feminin yang melekat padanya secara natural. Sikap perbedaan tidak boleh

⁶⁹ Riffat Hassan dalam Yunahar Ilyas, 1997. *Feminisme: Dalam Kajian Tafsir al Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

⁷⁰ Abd Allah Ibn Mahmud al-Alûsi, *Manni' 'abd al- Halim, Manâhij al-Mufasirîn* Bairut: Dâral-Kitâb al-Hanâni, 1976.

⁷¹ M.Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'aan; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2007.

dihilangkan dengan menghilangkan diskriminasi dan menciptakan hubungan yang harmonis.⁷²

Lebih jauh, para pejuang gender seperti Wadud dari Malaysia mulai berani mempertanyakan aturan, adat istiadat, penilaian, dan perlakuan yang menurut mereka telah terjadi antara ketimpangan dan diskriminasi antara laki-laki dan perempuan. Puncaknya, penyimpangan seksual dianggap sebagai hal yang modern dan sesuai dengan hak asasi manusia. Tak sedikit pula yang menuding ulama berperan memanipulasi hegemoni laki-laki atas perempuan.⁷³

Zarkasyi menyatakan, feminis bahkan sudah memasuki ranah hukum agama, padahal mereka sendiri sudah lupa (tidak mengacu) pada pendapat ulama sebelumnya. Feminis mengklaim memperjuangkan kemuliaan perempuan, sedangkan mereka sendiri tidak memahami makna kemuliaan dalam ajaran Islam.⁷⁴ Pandangan seperti itu sangat bertentangan dengan epistemologi Islam. Dalam Islam, persamaan dan keadilan bukanlah ukuran kemuliaan seseorang. Hal itu sama dengan kebebasan. Islam juga memiliki konsep kebebasannya sendiri. Al-Qur'an membentuk kesetaraan gender dalam Islam dan merongrong pengertian perbedaan radikal dan hierarki gender yang terkait dengan asal mula penciptaan manusia. Al-Qur'an "memandang" laki-laki dan perempuan tidak hanya tidak terpisahkan, tetapi juga secara ontologis dan setara, seperti disebutkan dalam surat Al-Nisa 'ayat 1.

Berdasarkan hasil dalam konteks ontologis gender ini, penulis berpendapat bahwa penafsiran pada ayat-ayat Al-Quran yang memuat dimensi gender dari para feminis Islam di atas memiliki pendekatan, corak, model, yang berbeda, namun menghasilkan penafsiran yang pada prinsipnya sama yaitu manusia, baik laki-laki maupun perempuan berasal dari "diri yang satu", memiliki posisi dan fungsi yang setara secara ontologis, dan secara substansial dan struktural tidak terdapat perbedaan antara keduanya. Karena laki-laki dan perempuan diciptakan Allah Swt dari substansi unsur dan mekanisme yang sama yaitu tanah. Penciptaan laki-laki dan perempuan bertujuan bersifat komplementer dan saling menguatkan. Sesuai dengan misi universalisme Al-Qur'an yang menjunjung tinggi prinsip liberasi, egaliter, dan adil.

⁷² Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, Jakarta: Penerbit MARJA, 2011.

⁷³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, Inc, 1999, xiii.

⁷⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi *Misykat: Islam Sebagai Pandangan Hidup*, dalam *Tantangan Sekularisasi*, Jawa Timur: MIUMI, 2014, 4; Lihat juga dalam Masykur Abu Jaulah, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis, dan Kolonialis*, Ponorogo: CIOS, 2010.

3. Implikasi Nilai-nilai Islam Gender

Secara aksiologis, fungsi amaliah laki-laki dan perempuan hakikinya ditegaskan Allah dalam penunaian tugas sebagai khalifah di muka bumi. Sedangkan, balasan Allah pada konsistensi pelaksanaan peran dan tanggung jawab sebagai laki-laki dan perempuan masing-masing akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan jasanya terdapat dalam Q.S. an-Nahl (16): 97, yang berbunyi:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Tafsir Jalalain, dalam menjelaskan ayat 97 surah An-Nahl bahwa laki-laki dan perempuan beriman yang mengerjakan amal saleh, akan Allah berikan kepadanya kehidupan yang baik, yaitu di surga. Pendapat yang lain dikatakan adalah kehidupan baik di dunia, yaitu dengan mendapatkan rasa *qana`ah* atau menerima apa adanya atau ia akan mendapatkan rezeki yang halal.⁷⁵

Demikian juga tentang penerimaan perjanjian primordial (kesepakatan dengan Tuhannya) manusia sebagai khalifah sebagaimana disebutkan dalam surat Al-A'raf (7): 172. Dan, tentang peringatan dan perintah Allah pada Adam dan Hawa dalam Al-Qur'an dalam kisah sebelumnya yang disebutkan dalam surat Al-A'raf (7): 22.

فَدَلَّلَهُمَا بِعُرْوَةٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾

"Maka syaitan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu) dengan tipu daya. Tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga. Kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: "Bukankah Aku telah

⁷⁵ Jalaluddin as-Suyuthi & Jalaluddin al-Mahali, *Tafsir Jalalain, Juz 15, Jilid.I*, Terj. Bahrun Abubakar, 1043.

melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan Aku katakan kepadamu: "Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?"

Wahbah al-Zuhaili dalam *Tafsir Al-Munir* menyebutkan Allah Swt mengizinkan Adam dan istrinya, Hawa yang diciptakan dari Adam untuk menempati surga, makan dari semua buah-buahan di dalamnya, kecuali satu pohon. Perintah di sini adalah perintah pembolehan bukan perintah pembebanan. Surga tersebut, menurut pendapat jumbuh adalah surga keabadian. Ada yang mengatakan bahwa itu adalah salah satu surga di langit atau surga di bumi. Allah mengkhitabi Adam pertama-tama dengan wahyu, kemudian mengkhitabi Adam dengan istrinya karena keduanya sama-sama makan dari buah surga. Hadis yang diriwayatkan dari shahih Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah mengenai sabda Nabi Muhammad saw, "Sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusak yang bengkok." Hal tersebut termasuk bab tamsil (penyerupaan) yang dimaksudkan larangan meluruskan perempuan dengan keras dan kasar dalam muamalah.⁷⁶

Ayat-ayat ini mengandung nilai dan konsep kesetaraan dan keadilan gender serta memberikan penegasan bahwa prestasi individu baik dalam bidang spiritual maupun karir profesional tidak boleh dimonopoli oleh satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama untuk mencapai prestasi yang optimal. Namun dalam realitas masyarakat, konsep ideal ini memerlukan tahapan dan sosialisasi karena masih terdapat sejumlah kendala terutama kendala budaya yang sulit untuk diselesaikan.⁷⁷

Nasaruddin Umar mengemukakan prinsip kesetaraan gender yang terkandung dalam nilai-nilai Al-Qur'an, sebagai berikut:

a. Perempuan dan Laki-laki Sama-sama sebagai Pelayan

Menurut QS. Al-Zariyat (51): 56, dalam kapasitas sebagai abdi tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya memiliki potensi dan peluang untuk menjadi abdi ideal.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

"Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku".

Dalam *Tafsir Jalalain* menjelaskan bahwa pengertian dalam ayat 56 surah Az-Zariyat ini sama sekali tidak bertentangan dengan kenyataan, bahwa orang-orang kafir tidak menyembah Allah Swt. Karena sesungguhnya tujuan dari ayat ini tidaklah memastikan keberadaannya. Perihalanya sama saja

⁷⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir: Aqidah, Akhlak, dan Manhaj*, Juz 7 & 8, 422

⁷⁷ Asama Barlas, *Cara Al-Qur'an Membebaskan Perempuan*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2007.

dengan pengertian yang terdapat di dalam perkataanmu, "Aku runcingkan pena ini supaya aku dapat menulis dengannya." Dan kenyataannya terkadang kamu tidak menggunakannya.⁷⁸

Berdasarkan ayat ini Allah menegaskan bahwa misi jin dan manusia diciptakan dunia adalah hanya untuk untuk beribadah. Karena, kedua makhluk ini telah diberi berpikir dan keinginan. Dengan modal yang terberi tersebut tersebut, jin dan manusia dituntut untuk tunduk dan patuh secara total. Khususnya, bagi manusia yang didaulat sebagai makhluk sempurna dalam penciptaanNya, ibadah yang dijalankan bukan hanya sebatas ritual, tapi meliputi beragam aspek, baik ibadah personal atau sosial secara tulus dan ikhlas.

Hamba yang ideal dalam Al-Qur'an umumnya diistilahkan sebagai yang *shalih* (*muttaqin*) dan untuk mencapai derajat *muttaqin* ini tidak diketahui perbedaan jenis kelamin, suku atau suku tertentu, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Hujurat (49): 13.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”.

Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* menyebutkan ayat di atas tentang diciptakannya manusia oleh Allah Swt dari satu jiwa dan menjadikan dari jiwa itu pasangannya: Adam dan Hawa. Mereka dijadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar tercipta saling mengenal (*ta'aruf*) di antara mereka.⁷⁹ Sedangkan, *Tafsir An-Nuur* Allah menjadikan kamu bersuku-suku dan berbangsa supaya saling mengenal bukan untuk bermusuhan-musuhan. Allah juga menjadikan kamu terdiri dari beberapa bangsa dari warna kulit yang berbeda supaya saling tertarik dan saling mengenal.⁸⁰

Menurut penulis, dalam ayat ini mengimplikasikan makna komunikasi yang timbal balik yang berarti antara laki-laki dan perempuan saling mengenal. Namun, dalam *Tafsir Ibnu Katsir* Allah menyebutkan bahwa

⁷⁸ Jalaluddin as-Suyuthi & Jalaluddin al-Mahali, *Tafsir Jalalain*, Juz 27, Jilid.I, Terj. Bahrin Abubakar, 934.

⁷⁹ Ibnu Katsir, “Tafsir Al-Qur'an al-Adim”, Terj. Bahrin Abu Bakar, *Tafsir Ibnu Katsir*, 437.

⁸⁰ T.M.Hasbi Assiddiqie Shiddiqie, *Tafsirul Bayan I dan II*, 3925

orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang bertakwa di antara kamu, yaitu yang membedakan derajat kamu di sisi Allah hanyalah ketakwaan bukan keturunan ataupun kekayaan.⁸¹ Sedangkan, dalam *Tafsir An-Nuur* orang yang paling mulia di sisi Allah dan yang paling tinggi kedudukannya baik di dunia maupun di akhirat adalah yang paling bertakwa kepada-Nya. Takwa adalah suatu prinsip umum yang mencakup rasa takut kepada Allah dan mengerjakan apa yang di ridhai-Nya, yang melengkapi kebajikan baik di dunia maupun di akhirat. Karena Allah mengetahui semua perbuatan yang telah di lakukan, dari itulah harus bertakwa dan jadikanlah takwa itu sebagai perbekalan untuk di akhirat kelak.⁸²

b. Perempuan dan Laki-laki sebagai Khalifah di Bumi

Kapasitas manusia sebagai khalifah di muka bumi (*khalifah fi al-'ard*) ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah (2): 30, Allah berfirman:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

"Ingatlah ketika Tuhanmuberfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi".Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".

Pada ayat di atas *Tafsir Al-Munir* menjelaskan bahwa Allah Swt menjadikan para khalifah di bumi, sebagian mereka menggantikan sebagian yang lain di bumi. Allah membinsakan orang-orang sebelum mereka dari abad-abad yang lalu an umat-umat yang telah lewat, lalu Dia memberikan kekuasaan kepada orang-orang setelah mereka untuk memakmurkan bumi. Dia juga menjadikan mereka penguasa bumi-Nya, mereka memiliki bumi itu dan berbuat di dalamnya. Allah meninggikan sebagian kalian atas sebgian yang lain beberapa derajat dalam kekayaan dan kefakiran; kemuliaan dan kedudukan; ilmu dan kebodohan; penciptaan dan bentuk; akal dan rizki.

⁸¹ Ibnu Katsir, "Tafsir Al-Qur'an al-Adim", Terj. Bahrn Abu Bakar, *Tafsir Ibnu Kasir*, 437

⁸² T.M.Hasbi Assiddiqie Shiddiqie, *Tafsirul Bayan I dan II*, 3926

Keterpautan ini bukan karena ketidakmampuan atau kebodoahan sebagai ujian atas apa yang Dia berikan kepada kalian.⁸³

Tafsir ar-Razi memperjelas ayat 30 surah Al-Baqarah bahwa makna khalifah di sini terdapat dua pengertian: a) Adam sebagai pengganti jin untuk menempati dunia, setelah jin ditiadakan sebagai penghuni bumi terdahulu; b) dam adalah sebagai penguasa bumi, sebagai pengganti Allah daam menegakkan hukum-hukumNya di bumi.⁸⁴

Dalam kedua ayat tersebut, khalifah mengatakan untuk tidak merujuk pada satu jenis kelamin tertentu, artinya baik perempuan maupun laki-laki memiliki fungsi yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggungjawabkan tugas-tugas kekhalifahan di muka bumi.

c. Perempuan dan Laki-laki Menerima Perjanjian Awal dengan Tuhan

Perempuan dan laki-laki sama-sama mengemban amanah dan menerima kesepakatan awal dengan Tuhan seperti dalam QS. Al-A'raf (7): 172,

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

Ayat tersebut adalah ikrar akan keberadaan Tuhan yang disaksikan oleh malaikat. Sejak awal sejarah manusia dalam Islam tidak ada diskriminasi jenis kelamin yang dikenal. Pria dan wanita sama-sama menyatakan ikrar ilahi yang sama. Alquran juga menegaskan bahwa Allah memuliakan semua keturunan Adam tanpa diskriminasi gender dalam surat Al-Isra '(17): 70.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ﴿٧٠﴾

⁸³ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir Al- Munir: Aqidah, Akhlak, dan Manhaj*, Juz 1 & 2, 93-94

⁸⁴ Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an; Kajian Tematik Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta, Penamadani, 2005, 121

“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkat mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan”.

Tafsir Al-Munir menjelaskan bahwa Muhammad untuk menyeru pada manusia tentang perjanjian yang telah Allah ambil dari manusia semuanya. Perjanjian yang mengandung pengakuan mereka sendiri bahwa Allah adalah Tuhan dan penguasa mereka dan bahwa tiada Tuhan selain Allah. Perjanjian itu diambil ketika Tuhanmu mengambil dari sulbi anak cucu Adam dan sesuatu dari Adam sendirinya keturunannya sebagaimana diterangkan dalam ayat ini.⁸⁵

Dalam *Tafsir Al-Maraghy*, ayat 172 surah Al-‘Araf di atas menjelaskan bahwa manusia diberi bakat keimanan untuk mengesakan Tuhan sejak awal kelahirannya. Namun, ayat pun ini erat kaitannya dengan pengingkaran janji Bani Israil.⁸⁶

Kedua ulama tafsir ini memiliki penafsiran yang berbeda-beda. Namun, tafsir mereka memberikan penjelasan bahwa setelah Allah memberikan keterangan dan petunjuk kepada umat manusia dengan mengutus para utusanNya dan menurunkan kitab-kitabNya, yaitu dalam kisah Allah tentang Bani Israil, selanjutnya Allah menerangkan pula tentang petunjukNya kepada mereka, berupa bakat iman yang telah Allah letakkan pada naluri dan susunan akal pikiran mereka, yaitu bakat untuk beriman kepada Allah dan mengesakanNya, sejak mereka diciptakan pertama kali.

d. Perempuan dan Laki-laki Terlibat Aktif dalam Drama Kosmik

Semua ayat yang menceritakan drama kosmik yaitu kisah tentang kondisi Adam dan Hawa di surga hingga bumi, selalu menekankan keterlibatan keduanya secara aktif dengan penggunaan kata ganti untuk dua orang (*huma*) yaitu kata ganti untuk Adam dan Hawa, yang terlihat pada beberapa kisah berikut. Keduanya diciptakan di surga dan memanfaatkan fasilitas surga dalam QS Al-Baqarah (2): 35,

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾

“Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja

⁸⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir: Aqidah, Akhlak, dan Manhaj*, Juz 9 & 10, 188

⁸⁶ Abd al Mustapha Al Maraghy, *Tafsir Al-Maraghy*, Terj. Bahrin Abu Bakar, 191

yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim”.

Tafsir Al-Maraghi menjelaskan bahwa larangan ini mengandung hikmah, seperti karena membahayakan, atau sebagai ujian yang Allah berikan kepada Adam, guna menampakkan kesanggupan manusia yang berkecenderungan ingin mengetahui sesuatu; meskipun itu merupakan pelanggaran yang mengakibatkan bahaya.⁸⁷ Dalam *Tafsir fil Zalalil Qur'an*, menyebutkan bahwa tanpa adanya suatu yang dilarang, maka iradah akan tumbuh. Dan, tidak ada bedanya manusia yang memiliki kehendak dengan binatang yang hanya digiring, serta tidak teruji juga kesabaran manusia untuk menunaikan perjanjian dan keterikatannya dengan persyaratan-persyaratan. Orang-orang yang hanya bersenang-senang tanpa punya iradah, maka mereka termasuk binatang, walaupun wujudnya manusia.⁸⁸

Ayat-ayat di atas memberikan penjelasan bahwa Adam dan Hawa mendapat kualitas godaan yang sama dari setan, selain yang disebutkan juga dalam di QS. Al-A'raf (7): 20, keduanya memohon ampun dan sama-sama diampuni oleh Tuhan dalam QS alA'raf (7): 23, dan setelah di bumi keduanya mengembangkan keturunan dan saling melengkapi dan saling membutuhkan di QS. Al-Baqarah (2): 187.

e. Perempuan dan Laki-laki sama-sama Berpotensi untuk Mencapai Prestasi

Kesempatan untuk mencapai prestasi yang maksimal tanpa membedakan antara perempuan dan laki-laki secara khusus ditekankan dalam 3 (tiga) ayat yaitu QS. Ali Imran (3): 195; QS. Al-Nisa (4): 124; QS. Al-Nahl (16): 97. Ketiganya mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individu, baik di bidang spiritual maupun karir profesional, tidak harus didominasi oleh satu jenis kelamin saja.⁸⁹

Khusus untuk QS. Ali Imran ayat 195 yang berbunyi:

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ
بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِ

⁸⁷ Abd al Mustapha Al Maraghy, *Tafsir Al-Maraghy*, Terj. Bahrun Abu Bakar, 87

⁸⁸ Sayid Quthub, *Tafsir fil Zalalil Qur'an*, Jilid I, 69

⁸⁹ Nasaruddin Umar, Kesetaraan Gender dalam Islam, *Jurnal Pemikiran Islam tentang Pemberdayaan Perempuan*. 2000, Vol. 1, No.1.

وَقَاتِلُوا وَقَاتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دُخْلَتْهُمْ جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
 الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾

"Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik".

Dalam *Tafsir Departemen Agama* ayat ini turun yang disebabkan perkataan Ummi Salamah pernah berkata, "Ya Rasulullah! Saya tidak mendengar Allah menyebut-nyebut perempuan sedikit pun yang berkenaan dengan hijrah." Maka turunlah ayat ini. Atas ketekunan mereka beramal baik, penuh dengan keikhlasan yang dibarengi doa yang sungguh-sungguh, maka Allah memperkenankan permohonan mereka. Dijelaskan bahwa Allah tidak akan menyia-nyiakan amal seseorang yang taat dan tidak akan membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam memberi pahala dan balasan, karena kedua jenis ini satu sama lain turun menurunkan, perempuan berasal dari laki-laki dan begitu juga sebaliknya. Oleh karena itu barang siapa hijrah, baik laki-laki maupun perempuan, diusir dari kampung halamannya, disiksa karena ia tekun di jalan Allah, memerangi musuh-musuh Allah yang akhirnya mati syahid, tewas di medan perang, pasti Allah akan menghapuskan segala kesalahannya, mengampuni dosanya dan pasti pula akan masukkan ke dalam surga, merupakan pahala dan balasan dari Dia, sebagai perwujudan doa dari permohonan yang diperkenankan-Nya. Alangkah berbahagia mereka, memperoleh pahala dan balasan dari Allah, karena memang pahala dan balasan yang sebaik-baiknya ialah yang datang dari Allah.⁹⁰

Tafsir Al Azhar menjelaskan makna, "maka Tuhan mereka memperkenankan permohonan mereka" artinya segala permohonan yang timbul dari hati yang khusuk dan segenap kerendahan itu telah di dengar oleh Tuhan. Tuhan itu bukanlah pekak dan bukan lalai saja ketika hambanya menadahkan tangannya ke langit memohon karunia atau sujud ke bumi, karena insyaf akan kekecilan diri, setelah memikirkan alam atau mengingat Allah. Permohonan itu disambut Allah dengan firman-Nya yang tegas: "aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal diantara kamu",

⁹⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tarjamahannya*, 50

inilah jawaban yang jitu oleh Tuhan. Bahwasanya tidak dilengahkan saja oleh Tuhan. Permohonan itu didengar Tuhan, apatah lagi kalau susunan permohonan seindah susunan doa yang disebut di atas tadi. Tetapi persoalan bagi Tuhan bukan semata-mata doa yang tersebut di atas, melainkan bukti. Kalau seruan batin telah diwujudkan dalam kenyataan, yaitu dengan amal, kerja, usaha, dan perbuatan, barulah itu ada harganya di sisi Tuhan. Besar atau kecil amal. Tidaklah sia-sia disisi Allah. Besar dicatat, kecilpun di catat. Nilai iman hendaklah dibuktikan dengan amal. Dalam hidup janganlah terdapat pengangguran. “laki-laki ataupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah berasal dari sebagian yang lain.”⁹¹

Bermal itu tidaklah diberatkan kepada laki-laki saja. Perempuan juga memiliki hak dan kewajiban, seperti laki-laki yang memiliki hak dan juga kewajiban. Yang setengah adalah dari yang setengah. Artinya segala amal besar masyarakat adalah persatu-paduan kerja kasar laki-laki dan kerja halus perempuan. Didalam rumah tanggapu demikian. Si suami bekerja keluar mencari nafkah, si istri bekerja di rumah menjaga ketrentaraman dalam rumah tangga. Kita ibaratkan pula dengan kerja sama membangun masjid bergotong royong. Laki-laki bertukang dan perempuan memberi makanan. Suatu rapat umum, meskipun kursi-kursi telah diatur rapi, namun alas mejanya dan bunga-bunga penghias majelis mesti dibantu oleh perempuan. Di dalam peperangan, laki-laki berjuang berhadapan dengan musuh, tangan perempuan membalut yang luka dan menyediakan makanan. Itulah maksud kata Tuhan bahwa yang setengah ialah dari yang setengah. Kerja dan usaha laki-laki memerlukan tangan lembut perempuan. Masyarakat adalah laksana paru-paru yang bekerja hanya sebelah. Jika ada kesadaran pada kedua pihak, tumbuh masyarakat yang kuat dan kokoh. Selanjutnya berfirmanlah Allah. “maka orang-orang yang telah berhijrah dan di usir dari negeri-negeri mereka, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang serta terbunuh, sesungguhnya aku akan hapuskan kesalahan-kesalahan mereka.” Inilah rangkaian jawab yang tegas dari Tuhan. Pengakuan iman sajalah belum cukup jadi jaminan, bahwa dosa akan diampuni dan syurga akan disediakan. Semata-mata berdoa memohon, walaupun sampai menitikkan air mata darah, belum tentu kan dikabulkan oleh Tuhan. Tetapi Tuhan terlebih dahulu menghendaki bukti amal dan usaha, kerja dan perbuatan, perjuangan dan kerja keras. Bahkan sudi berhijrah atau berpindah tempat, karena mempertahankan iman itu, atau di usir oleh musuh yang membenci tegaknya iman itu. Karena kuatnya pertahanan dan perjuangan umat itu, merekapun tahan menderita ketika disakiti lawan, sebab mereka menegakkan jalan Allah. Ketika lemah mereka tahan menderita, laksana penderitaan Ammar bin Yasir dan ibunya, ataupun Bilal ketika mereka masih di Makkah. Tetapi ketika mereka dapat menyusun

⁹¹ Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jilid V, 271

kekuatan, merekapun sanggup berperang karena menegakkan iman itu. Dan sudah sewajarnya bila terjadi peperangan ada yang mati terbunuh. Meskipun terbunuh satu dua orang, namun yang tinggal tetap menegakkan keyakinan itu sampai kemenangan tercapai. Dan ini berlaku untuk laki-laki ataupun perempuan.⁹²

Dapat disimpulkan bahwa secara utilitas, misi Al-Qur'an adalah terwujudnya keadilan bagi manusia; laki-laki dan perempuan. Keadilan dalam Al-Qur'an mencakup semua aspek kehidupan, baik sebagai personal maupun sebagai anggota sosial. Al-Qur'an tidak mentoleransi segala bentuk penindasan terhadap perempuan dari kaum laki-laki, baik berdasarkan suku, warna kulit, status, kepercayaan maupun kekayaan. Dengan demikian jika ada hasil pemahaman atau tafsir yang menindas atau melanggar nilai-nilai luhur kemanusiaan maka hasil pemahaman dan tafsir tersebut terbuka untuk diperdebatkan, apakah sesuai dengan ajaran Islam yang benar sebagai "*rahmatan lil 'alamin*".

⁹² Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jilid V, 271

BAB IV

ANALISIS KOMUNIKASI GENDER DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Penafsiran bias gender pada komunikasi gender sesungguhnya sudah banyak dilakukan dalam berbagai paradigma: strukturalisme, konstruktivisme, kritisme, dan posmodernisme.¹ Dalam disertasi ini, penulis bermaksud tidak menggunakan salah satu paradigma tersebut, karena hendak melakukan pembacaan dalam seluruh pemikiran komunikasi gender yang sesungguhnya tercakup dalam semua pemikiran para tokohnya – memiliki kecenderungan bahwa “pembedaan” komunikasi gender di ruang privat dan publik disebabkan oleh pandangan sosial, ideologi, politik, dan budaya yang berbeda tentang bahasa dan lambang-lambang pesan yang dimiliki laki-laki dan perempuan. Para pengusung komunikasi gender seperti Tannen, Lakoff, Harding, Wodd, dan lainnya berasumsi bahwa terbentuknya perbedaan komunikasi antarjenis kelamin karena memiliki koneksitas satu dengan yang lain dalam suatu jaringan secara sosial, budaya, ideologi, dan politik.² Namun, pandangan agama dalam menelaah komunikasi antargender melalui Al-Qur'an

¹ Lihat Deborah Tannen, *Genderlect Theory: You Just Don't Understand*, New York: Ballantine, 1990; pemikiran tentang suara perempuan dalam ruang publik beraliran kritis karya Lana F. Rakow & Laura A. Wackwitz, Eds., *Feminist Communication Theory: Selections in Context*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2004; asumsi tentang dunia simbolik perempuan yang cenderung posmodernisme oleh Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art (European Perspectives Series)*, USA: Columbia University Press, 1980, First Edition, dan karya sejenisnya.

² Stephen W. Littlejohn & Karen Foss, *Encyclopedia of Communication Theory*, New York: Sage Publication, 2009.

belum ditemukan dalam literatur mana pun, baik dalam *Islam studies* maupun *communication studies* sendiri, apalagi *gender studies*.

Keberadaan komunikasi gender dalam kajian Islam dalam hal ini tentunya sangat urgen untuk dicari justifikasi dan verifikasinya melalui penjelasan Al-Qur'an dan hadis. Dari sekian banyak konsep dan model analisis Al-Qur'an, peneliti merasa perlu menggunakan salah satu konsep yang digunakan penafsir gender yaitu Waddud dengan konsep 'alamul ghaib dan 'alamul wujud (*aql*) dalam menganalisis komunikasi gender.³

A. Analisis Konsep 'Alamul Ghaib dan 'Alamul Wujud (/Syahadah)

Konsep 'alamul ghaib dan 'alamul wujud (*syahadah*) diartikan Ibnu Katsir sebagai istilah-istilah dalam Al-Qur'an yang merujuk pada pengertian – pengertian sebagai segala sesuatu yang ada selain Allah. Kata "عالم" berasal dari kata "العلامة" (tanda), karena alam merupakan bukti yang menunjukkan adanya Pencipta serta keesaan-Nya.⁴ Dengan demikian kata ini menunjukkan banyaknya alam yang diciptakan termasuk manusia yang terdiri dari dua jenis kelamin (laki-laki dan perempuan) dengan segala perilaku dan ucapannya dan diperlihara oleh Allah. Dan, sebagian darinya tidak diketahui (alam gaib) oleh manusia sesuai penjelasan QS. al-Nahl [16] ayat 8. Sedangkan alam wujud (*syahadah*) menurut al-Faruqi dalam pandangan Islam, alam merupakan suatu pentas hidup yang digerakkan oleh perintah dan tindakan Allah. Artinya, alam sebagai tempat persaksian dan pengakuan manusia akan Pengesaan Allah – Dialah yang menjadi sebab pertama (*causa prima*) dari segala sesuatu, dan bahwa tidak ada lainnya yang seperti itu.⁵ Wadud menyatakan bahwa penciptaan alam termasuk juga adalah penciptaan asal muasal manusia, Adam-Hawa yang bisa dipahami dari ayat-ayat-Nya sebagai simbol atau kata-kata verbal.⁶ Anwar menjelaskan bahwa komunikasi antar dua jenis kelamin sudah tercipta di alam gaib, yaitu surga, dengan pelaku Adam dan Hawa. Kemudian, dimensi komunikasi manusia ini menjadi pola yang terbentuk di alam nyata sampai akhir dunia. Sehingga, menjelaskan komunikasi gender dengan menegaskan 'alam gaib sama dengan hidup tanpa sejarah (ahistoris).

³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading and the Sacred Text from A Woman's Prepective*, New York: Oxford University Press, 1999, Ed.I, 56.

⁴ Ibn Katsir, *Lubab at-Tafsir Min Ibn Katsir Jilid I*. Terj. M. Abdul Ghoffar E.M), Cetakan ke-3, Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2006, 25-26

⁵ Ismail R. al-Faruqi, *Tauhid*, Terj. Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka, 1995, 51

⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading and the Sacred Text from A Woman's Prepective*, 57.

1. Konsep ‘*Alamul Ghaib*

Konsep ‘*alamul ghaib*, adalah konsep-konsep dalam Al-Qur’an yang tidak bisa diamat oleh manusia biasa,⁷ misalnya tentang perintah Allah pada malaikat dan Rasul-Nya untuk manusia agar berkomunikasi di muka bumi dengan *ma’ruf*, penjelasan komunikasi antara Adam-Hawa, deskripsi alam akhirat bagi perempuan dan laki-laki yang berkomunikasi baik atau buruk, dan konsep Al-Qur’an lainnya tentang komunikasi antarjenis kelamin, yang dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Perintah Allah pada Manusia untuk Berkomunikasi di Bumi tanpa Bias Gender

Kaitannya dengan komunikasi yang ditujukan pada antargender di alam gaib, secara eksplisit Allah telah memberikan petunjuk dan pembimbingan dengan ilmu pengetahuan pada manusia melalui konsep-konsep dari kisah-kisah teladan yang diikuti turunnya ayat-ayat. Salah satu kisah yang banyak diungkap dalam Al-Qur’an, sering menjadi sorotan, seakligus kontroversi adalah kisah Nabi Adam as. Kisah Adam terdapat dalam Al-Qur’an dalam QS. al-Baqarah [2]: 30-39, al-A`raf [6]: 11-25, al-Hijr [15]: 28-44, Thaha [20]: 115-127, Shad [38]: 71-88, dan dan sebagainya. Fadli, menyebutkan bahwa kata Adam disebut dalam Al-Qur’an sebanyak 25 kali. Dari semua ayat itu, menurutnya, kisah Adam dapat dikelompokkan pada 4 (empat) tema; yaitu: (1) tema Adam sebagai khalifah dan rasul (komunikator); (2) Adam dan hubungannya dengan iblis (syaithan); (3) Adam dalam kaitan manusia (antar jenis kelamin) secara umum; dan (4) Adam dan asal penciptaannya.⁸

Implikasi dari penciptaan Adam-Hawa ini banyak melahirkan pembahasan dan penafsiran, mulai dari sejarah, mitos-mitosnya sampai ide-ide dalam Al-Qur’an yang berdampak abadi pada sikap dan komunikasi antara laki-laki dan perempuan.

Ada pun penciptaan Adam dan Hawa di alam gaib, dan relasinya dengan Iblis, menurut Wadud penjelasannya di luar kemampuan bahasa dan kemampuan manusia. Seperti yang dijelaskan Burke bahwa bahasa pada hakekatnya tidak layak membahas hal-hal yang supernatural. Kata-kata tentang Tuhan dan alam gaib harus digunakan secara analogis, sebab masalah ini melampaui sistem simbol.⁹ Tapi, penulis hanya akan membahas kata-kata atau komunikasi verbal dan nonverbal (simbol bahasa) manusia dalam Al-Qur’an dan hadis – yang digunakan manusia secara empiris.

⁷ Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading and the Sacred Text from A Woman’s Prepective*, 55.

⁸ Adi Fadli, “Menyoal Ādam Dalam Al-Qur’an Dan Teori Darwin (Kajian Tematik Berdasarkan Kata-Kata Kunci),” *El-Hikam: Jurnal Pendidikan Dan Kajian Keislaman*, Vol.4, No. 2 2011, 22–41.

⁹ Kenneth Burke, “The Rethoric of Religion”, Boston: Beacon Press, 1961 dalam Amina Wadud, *Qur’an and Woman*, 51

Turun wahyu bisa diasumsikan sebagai peristiwa komunikasi supernatural (gaib) antara Allah dengan Rasul yang bermuatan perintah, larangan, ancaman, dan kabar gembira. Salah satu perintah-Nya termuat dalam turunnya surah at-Thaha ayat 114, dalam riwayat Hasan Basri suatu ketika ada perempuan ditampar oleh suaminya, dia datang kepada Nabi saw. dan meminta agar diberi hak untuk membalas tamparan suaminya. Awalnya, Rasulullah saw. membolehkan pembalasan (*qishash*) tersebut, namun Allah segera menegur Nabi saw., melalui wahyu-Nya dalam surah Thaha ayat 114.¹⁰

فَتَعَلَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ
 وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾

"Maka Maha Tinggi Allah Raja Yang sebenar-benarnya, dan janganlah kamu tergesa-gesa membaca Al-Qur'an sebelum disempurnakan mewahyukannya kepadamu, dan katakanlah: "Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan"

Dari penjelasan para mufasir dan para tabi'in pun ayat di atas dapat ditarik simpul bahwa penamparan seorang laki-laki merupakan bentuk konsep perilaku komunikasi nonverbal (*haraqatul jismi*) yang negatif bila ditujukan untuk menyakiti seorang perempuan yang menjadi istrinya. Perasaan sakit dan lukanya harga diri biasa mendorong si istri juga berkeinginan untuk membalas perilaku sang suami. Namun, ajaran Islam yang ditugaskan kepada Rasulullah menghendaki penyelesaian yang adil dan berbekas. Karena itu, kerangka konsep pengetahuan dan kesamaan bahasa di antara para Rasulullah dengan kaumnya merupakan unsur penting dalam proses komunikasi khususnya dalam memberikan nasehat, teguran, bahkan ancaman tanpa memandang gender.¹¹

Penjelasan historis di atas, mengartikulasikan bahwa Rasulullah saw adalah seorang feminis sejati. Suatu pemikiran sekaligus aksi feminisme yang bukan dikonstruksi secara kultur dan ideologis Rasulullah saw, tapi berangkat dari pesan instruktif dari Allah Swt yang sangat pro kesetaraan dan keadilan gender.¹²

Seperti yang difirmankanNya dalam surah Ibrahim ayat 4:

¹⁰ Hasan Basri dalam Muhammad bin 'Ali As-Syaukani, *Tafsir as-Syaukani*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1997.

¹¹ Hasan Basri dalam Muhammad bin 'Ali As-Syaukani, *Tafsir as-Syaukani*, I/459.

¹² Fathurrosyid, Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an, *PALASTREN*, Desember 2013, Vol. 6, No. 2, 247.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي
مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٥١﴾

Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dialah Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.

Dalam ayat di atas Allah menyatakan konsep komunikasi itu diartikan sebagai ungkapan (agar seorang Rasul dapat memberi penjelasan kepada mereka). *Al-bayân* (penjelasan), menurut al-Asfahani, pakar bahasa Al-Qur`an, adalah mengungkapkannya segala sesuatu sehingga menjadi terang benderang. Istilah *al-bayân*, menurutnya, akan melahirkan *al-bayyinah*, yakni petunjuk atau uraian-uraian yang jelas, baik dalam pemikiran (*'aqliyyah*) maupun dalam tataran empiris (*mahsûsat*). Tugas Rasul terhadap kaumnya, laki-laki dan perempuan dalam proses komunikasi akan dianggap selesai dengan efektif bila sudah tercapai *al-bayân* dan *al-bayyinah*, karena tugas dan fungsi Rasul hanyalah menyampaikan pesan kepada kaumnya, sehingga perintah-perintah Allah ini menjadi jelas dan tersingkap secara jelas, sebagaimana yang difirmankan-Nya dalam surah An-Nur (24) ayat 54:¹³

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ ﴿٥١﴾

Katakanlah, 'Taatlal kepada Allah dan taatlal kepada Rasul; jika kamu berpaling, maka sesungguhnya kewajiban Rasul (Muhammad) itu hanyalah apa yang dibebankan kepadanya, dan kewajiban kamu hanyalah apa yang dibebankan kepadamu. Jika kamu taat kepadanya, niscaya kamu mendapat petunjuk. Kewajiban Rasul hanyalah menyampaikan (amanat Allah) dengan jelas.

Namun, meski demikian perdebatan tentang bahasa dalam teks-teks Al-Qur`an diasumsikan banyak mufasir bahkan pemikir gender dan komunikasi melahirkan pembedaan bahasa antara laki-laki dan perempuan selama ini seakan tidak pernah selesai. Para feminis Islam menyebutkan bias gender terkonstruksi dalam pemahaman mufasir terhadap teks-teks wahyu, yang terakulasikan dalam relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan, baik di

¹³ Al-Raghib al-Ashfahani, *Mu`jam Mufradar Al-fadh Al-Qur`an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., 67.

ruang publik maupun privat. Zayd, Wadud, Mernisi, Hassan, Felas, dan pemikir muslimah lainnya menyarankan agar bahasa gender ditafsir ulang, karena ia rentan digunakan sebagai cara untuk mewajarkan diskriminasi terhadap perempuan, dan juga dipandang sebagai cara utama menandakan hubungan gender yang hierarkhis untuk maksud memonopoli kekuasaan politik, ekonomi dan budaya. Para pemikir perempuan ini melalui tulisan dan penelitian bahwa sudah banyak mengkritisi tentang tafsir-tafsir klasik bias bahasa gender, di mana bahasa gender maskulinitas mereka asumsikan mewakili kekuatan, perlindungan, kemandirian, persahabatan, disiplin, persaingan, militerisme, agresif, dan kekejaman. Sementara bahasa femininitas menggambarkan kelemahan, kerapuhan, ketidakberdayaan, emosionalitas, pasif, domestikasi, pemeliharaan, daya tarik, kemitraan, berlebihan, dan godaan.¹⁴

Demikian pula dengan para feminis di Indonesia yang meyakini bahwa bias gender dalam studi Islam antara lain disebabkan oleh faktor bahasa. Mereka mengungkapkan bahwa wujudnya perbedaan ungkapan bahasa dalam teks-teks wahyu seringkali membawa kerugian bagi perempuan. Ini karena bahasa Arab yang menjadi media bahasa Al-Qur'an dan hadis dipercayai mengandung bias gender. Pernyataan mereka dikritisi melalui hasil disertasi Umar, yang menjelaskan bahwa salah satu faktor yang mengakibatkan bias gender dalam memahami Al-Qur'an, karena adanya bias gender dalam bahasa Arab yang menjadi media untuk teks Al-Qur'an, baik dalam kosa kata (*mufradat*) maupun dalam strukturnya (*qawaid*). Allah Swt menggunakan bahasa Arab sebagai simbol dalam mewujudkan ide-Nya, dapat dipahami sebagai Pengguna atau Peminjam (*musta'mil/user*) bahasa Arab guna membunikan ide-ideNya. Transformasi setiap ide atau gagasan ke dalam suatu simbol kebahasaan, senantiasa berhadapan dengan reduksi, distorsi, atau pengembangan, baik oleh struktur bahasa itu sendiri, maupun struktur budaya dan subjektivitas si pembaca. Tidak ada jaminan bahwa ide atau gagasan Allah Swt 100 persen terwakili di dalam simbol bahasa Arab.¹⁵

Selanjutnya, Umar menguraikan secara argumentatif asumsi bias gender dalam tradisi kaidah bahasa Arab. Menurutnya, jika yang menjadi objek perintah adalah laki-laki dan perempuan, maka bentuk yang digunakan adalah maskulin (*mudhakkar*). Misalnya, kewajiban mendirikan shalat cukup dikatakan: *aqami al-shalah*, tidak perlu lagi dikatakan *aqimna al-shalah wa*

¹⁴ Saidatul Nornis Hj. Mahali dalam Henri Shalahuddin & Mohd. Fauzi bin Hamat, Telaah Kritis Terhadap Dekonstruksi Bahasa Gender dalam Studi Islam, *Jurnal al-Ta'dib*, Juni 2015, Vol.10. No.1, 50-51.

¹⁵ Nasaruddin Umar, "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al. , *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002, 113.

itaal-zakah, karena ada kaedah yang mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan jika berkumpul di suatu tempat cukup dengan menggunakan bentuk maskulin dan secara otomatis perempuan termasuk di dalamnya, kecuali ada hal lain mengecualikannya.¹⁶ Argumen Umar ini dapat diartikan untuk membalikan pemahaman feminis yang menuduh bahasa Arab sebagai “biang keladi” diskriminasi terhadap perempuan dengan mengungkapkan bahwa penggunaan bahasa Arab dalam Al-Qur’an sebagai media firman-Nya bukan berarti Allah memprioritaskan atau bias laki-laki, karakteristik bahasa Arab dan keunikan strukturnyalah yang menghendaki demikian. Misalnya, dalam kata ganti *mudhakkar*, misalnya *qul Huwallahu Ahad*, kata *huwa* adalah kata ganti maskulin, tidak pernah menggunakan kata ganti feminin (*hiya*). Dan, kaidah ini tak bisa serta merta dituduhkan sebagai bias gender.¹⁷

Dari penjelasan di atas tampaknya bisa menguatkan kekeliruan argumen dan tuduhan para feminis, bahkan *Islamic feminist* yang selalu menyerukan bahwa pemahaman bias gender dikonstruksi oleh bahasa Arab yang patriarkis oleh para mufasirnya, sehingga relasi dan komunikasi laki-laki dan perempuan menjadi tak setara. Jadi, bagaimana mungkin Al-Qur’an dapat bias bahkan salah dalam melihat keberadaan gender melalui bahasa? Tak ada yang sanggup menandingi kebenaran Al-Qur’an. Bukankah Allah pernah menantang jin dan manusia agar saling membantu membuat satu surah saja seperti Al-Qur’an, dan tidak ada yang sanggup untuk melakukannya, seperti yang difirmankanNya dalam surah Al-‘Isra ayat 88:

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ
وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾

Katakanlah: ‘Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al-Qur’an ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan dia, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain.

Sementara, sejak saat Al-Qur’an sudah diturunkan kepada Rasulullah saw begitu banyak penyair dan ahli bahasa Arab hidup di lingkungan bangsa Arab. Lalu, jika memang Al-Qur’an secara kuat bias dan terpengaruh dengan budaya Arab, mengapa terjadi penolakan yang sangat kuat juga dari suku kafir Quraish untuk mendengarkan Al-Qur’an. Peristiwa ini termaktub dalam Surah Al- Fushshilat [41] ayat 26.

¹⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur’an*, 278; lihat juga Nasaruddin Umar, *Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik*, 114-115.

¹⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur’an*, 115.

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

Dan orang-orang yang kafir berkata: “Janganlah kamu mendengar dengan sungguh-sungguh akan Al-Qur’an ini dan buatlah hiruk-pikuk terhadapnya, supaya kamu dapat mengalahkan mereka.”

Asbabun nuzul ayat ini berkaitan dengan kisah seorang penyair masyhur dalam komunitas Arab zaman Nabi saw, Tufayl ibn ‘Amru al-Dusi. Ia sengaja datang ke Mekah untuk menemui Rasulullah saw, namun orang-orang Quraisy Mekah menghalanginya untuk menemui Beliau yang dianggapnya telah merusak tatanan kehidupan bangsa Arab, khususnya memecahbelah kehidupan suami isteri, ibu dan bapaknya. Kaum Quraish berkata kepadanya: “*Ya Thufail. Engkau telah datang ke negeri kami. Ada seorang di sini yang mengaku bahwa ia adalah seorang Nabi yang telah merusak urusan dan mencerai-berai persatuan serta jama’ah kami. Kami khawatir ia dapat menggangumu dan mengganggu kepemimpinanmu pada kaummu sebagaimana yang telah terjadi pada diri kami. Maka janganlah engkau berbicara dengannya, dan janganlah kau dengar apapun dari pembicaraannya, sebab ia memiliki ucapan seperti seorang penyihir: yang dapat memisahkan seorang anak dari ayahnya, dan seorang saudara dari saudaranya, dan seorang istri dari suaminya. Kita khawatir seandainya apa yang telah terjadi pada kami menimpa kamu dan kaummu. Maka janganlah engkau sekali-kali berbicara dan mendengarkan apa-apa darinya!*”¹⁸ Al-Tufayl pun menuruti saran kaum Quraisy Mekah, sehingga suatu ketika apabila dia pergi ke masjid, dia melihat Rasulullah sedang salat di sisi Ka’bah. Beliau pun menghampirinya dan mendengar satu potongan ayat suci Al-Qur’an. Al-Tufayl sangat terkesima dan berkata pada dirinya : “*Demi Ibuku yang telah mengandungku, demi Allah sungguh aku ini adalah seorang cerdik pandai dan penyair yang sangat memahami perbedaan antara yang baik dan buruk. Lalu kenapa aku dilarang untuk mendengarkan kata-kata orang ini? Jikalau yang datang dari Beliau (Rasulullahi) itu adalah kebaikan, aku akan menerimanya, dan jikalau sebaliknya maka akan aku tinggalkan.*” Kemudian Al-Tufayl menunggu di tempatnya sehingga ketika Rasulullah beranjak pulang, dia pun mengikuti Rasulullah sampai ke rumah. Kemudian, dia menceritakan apa yang dikatakan kaum Quraisy kepadanya. Rasulullah pun membacakan beberapa ayat hingga akhirnya dia pun masuk Islam, diiringi kemampuan komunikasi persuasifnya dengan berhasilnya mengajak keluarganya: ayahnya, ibu, istri, dan kaum kerabatnya untuk masuk Islam.

¹⁸ Abd al-Mulk ibn Hisham ibn Ayyub al-Himyari al-Mu’afiri, *Al-Sirah al-Nabawiyah li Ibn Hisham*, ed. Mustafa al-Saqa, Ibrahim al-Abyari, dan ‘Abd al-Hafiz al-Shalabi, Kairo: Shirkah Maktabah wa Matba’ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladihi, 1955, Edisi I, 382.

Demikian pula, seandainya benar konsep bahasa Arab dalam Al-Qur'an terpengaruh oleh budaya Arab, pastilah orang-orang Arab Quraish seperti Abu Bakar ra., akan memahami semua lafaz dalam Al-Qur'an. Sementara, diketahui bahwa khalifah pertama ini tidak memahami saat ditanya tentang ayat: *"wa fakihatan wa abba"*. Bahkan, mertua Rasulullah ini menjawab: *"Bumi mana yang akan menampungku dan langit mana yang akan menaungiku jika aku mengatakan sesuatu dalam Kitabullah yang tidak aku ketahui?"*¹⁹

Dengan demikian, konsep bahasa merupakan refleksi dari realitas sosial. Dissanayake menyatakan bahasa mengekspresikan realitas sosial. Studi Ibnu Khaldun tentang peranan bahasa dalam sosiologi kebudayaan menunjukkan bagaimana bahasa membentuk pengalaman dan pengalaman membentuk bahasa. Setiap bahasa secara terpisah membentuk pengalaman pribadi.²⁰ Allah tak akan pernah salah menjadikan bahasa Arab sebagai lambang tulisan untuk memahami firman-firman-Nya, karena bahasa Arab merefleksikan realitas peristiwa manusia di muka bumi, bagi semua jenis kelamin.

Perdebatan tentang konsep bahasa Arab dalam Al-Qur'an yang dikaitkan dengan urusan seksisme bagi Allah tidaklah main-main. Pikiran, ucapan, perilaku, tak akan luput dari amatanNya. Dunia tempat laki-laki dan perempuan sekarang, sejak lahir dan mengisi hidupnya dengan beragam aktivitas bahasa dan komunikasi. Pada saat yang telah ditentukan itu tiba, ia akan kembali menemui Sang Pencipta lidah mereka. Akhirat adalah tempat kembali, laki-laki dan perempuan setelah kematian menjemputnya. Di alam ini, mereka akan dihidupkan kembali untuk menerima balasan atas perilaku komunikasi selama di dunia. Bahagia atau sengsara tergantung pada bagaimana komunikasi dan perbuatannya sebelum mati. Karena itu, Rasulullah saw pernah bersabda, *"al-dunya mazra'atu-l-akhirah (dunia merupakan tempat menanam, yang hasilnya akan dipetik di akhirat kelak)."* Sebagaimana yang difirmankan Allah dalam surah Yasin (36) ayat 65 yang berbunyi:

الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ



Pada hari ini Kami tutup mulut mereka, sehingga yang berbicara kepada Kami adalah tangan mereka dan kaki mereka juga memberikan kesaksian terhadap apa yang dulu mereka usahakan.

¹⁹ Muhammad ibn Lutfial-Sabagh, *Lamahat fi 'Ulum al- Qur'an wa Ittijahat al-Tafsir*, Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1990, 81-82.

²⁰ Dissanayake, *Communication Theory The Asian Perspective*. Singapore: AMIC, 1988, 188.

Selama ini banyak ahli telah menyajikan hasil temuannya pada orang mati, baik laki-laki dan perempuan bahwa tetap bisa berkomunikasi dan memberikan pesan-pesan yang dapat dimaknai oleh manusia sebagai peringatan. Asumsi mereka memang sel atau gen tidak mempunyai lidah untuk berbicara, tetapi ia “berbicara” melalui berbagai isyarat dan getaran-getaran yang ditimbulkannya dan kita tinggal menerjemahkan maksudnya.²¹

Tafsir Jalalain menjelaskan bahwa setiap anggota badan manusia akan berbicara sesuai yang muncul dari masing-masing anggotanya tersebut. Sebagian anggota akan menjadi saksi dari pengakuan anggota yang lain. Jadi, tidak ada yang dapat ditutup-tutupi besok di hari kiamat. Semua akan ditanyakan oleh Allah Swt. dan dimintai pertanggungjawaban.²²

Suatu cara komunikasi yang hanya Allah dan pelaku dalam Al-Qur'an yang memahami peristiwa dan pesan sesungguhnya. Karena itu, dalam kajian ini berupaya hanya memahami “batas nalar” manusia untuk menyerap makna firman-firman Allah untuk menjadi landasan pemikiran dan perilaku hambanya di bumi. Dengan demikian, konsep abstrak dalam Al-Qur'an pada konteks komunikasi gender memuat makna dan pesan perintah, larangan, ancaman, dan cara komunikasi Allah lainnya terhadap laki-laki dan perempuan di muka bumi yang bersifat transedental.

2. Konsep 'Alamal Wujud (Syahadah)

Konsep '*alamaal wujud (syahadah)* adalah suatu dunia yang terlihat (empiris) atau fenomena yang dapat diamati (*observable*).²³ Dalam Al-Qur'an tergambar secara konkret pola komunikasi antargender di ruang publik dan privat; *muthahadist* (komunikator); pesan: *qawl* (komunikasi verbal) dan *harokatul jismi* (komunikasi nonverbal); *mad'u* (komunikasikan): *ta`lamun* (kaum mengetahui), *tubshirun* (kaum melihat), *tasma'un* (kaum mendengar), dan sebagainya.

Secara wujud, konsep-konsepnya dapat dijelaskan sesuai dengan Al-Qur'an dan hadis:

a. *Mutasil* (Komunikator) Antargender.

Karakteristik komunikasi perempuan dan laki-laki banyak tertuang dalam Al-Qur'an dan hadis. Namun, realitasnya pembungkaman manusia atas dasar jenis kelamin di ruang privat dan publik sejak zaman kuno sampai era industri 4.0 ini masih terus terjadi. Secara qur'ani peristiwa kemanusiaan ini benar-benar telah mengingkari keberadaan Allah yang telah menciptakan manusia di muka bumi sebagai aktor sentral (khalifah), baik terhadap laki-laki maupun perempuan. Khalifah yang bertugas menyampaikan pesan di muka bumi, baik

²¹Lihat artikel Hadi dalam <https://liputanislam.com/kajian-islam/kamus-genetika-di-alam-akhirat/> 18 Februari 2015,

²² Imam Jalalain as-Suyuthi dan Imam Jalalain al-Mahali, *Tafsir Jalalain* Juz 2, 364.

²³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 55

laki-laki dan perempuan untuk melepaskan umat dari tekanan, subordinasi, dan diskriminasi, disebut juga komunikator (متصل).²⁴

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَّرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ إِنَّهُ
مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾

Atau siapakah yang memperkenankan (doa) orang yang dalam kesulitan apabila ia berdoa kepada-Nya, dan yang menghilangkan kesusahan dan yang menjadikan kamu (manusia) sebagai khalifah di bumi? Apakah disamping Allah ada tuhan (yang lain)? Amat sedikitlah kamu mengingati(Nya). (QS. An-Naml ayat 62)

Pengakuan perempuan sebagai komunikator (متصل), bukan berarti perempuan akan merebut peran dan fungsi sebagai khalifah di muka bumi. Intinya adalah laki-laki dan perempuan sudah terberi untuk sama-sama bicara, untuk didengar. Tugas kekhalifahan yang diembankan pada manusia di semesta tak akan pernah tertunaikan saat laki-laki dan perempuan terus berpikir siapa yang lebih berhak memiliki kekuasaan wilayah komunikasi. Laki-laki berbeda dengan perempuan sudah ditetapkan fitrah-Nya, termasuk dalam pola komunikasinya dengan tujuan untuk saling melengkapi dan tercipta ekuilibrium. Pengetahuan tentang perbedaan komunikasi antarjenis kelamin ini sangat penting untuk seluruh hamba-Nya agar kita dapat mencapai tujuan yang Allah inginkan. Sebagaimana disebutkan dalam surah Ali Imran [3] ayat 36:

... وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ ۗ ...

...Laki-laki tidak seperti perempuan...

Begitu pula, dalam riwayat hadis Bukhari mengatakan pesan terakhir Rasulullah saw pada haji Wada' yang menegaskan: “*Seorang laki-laki wajib memperlakukan perempuan dengan baik dan bijaksana karena dalam diri mereka terdapat karakter yang jauh berbeda dengan laki-laki.*”²⁵

Dalam penciptaan memang laki-laki dan perempuan berbeda, namun pengetahuan penggunaan bahasa dan komunikasi pada kedua jenis kelamin adalah setara untuk menjadi penyampai pesan (*mutasil*) sejak penciptaannya

²⁴ Kamarul Zaman Ahmad, Gender Differences and Work-Related Communication in the UAE: A Qualitative Study, *International Journal of Business and Management*, February, 2014, 9 (3).

²⁵ Abu ‘Abdullah Muhammad bin Isma‘il bin Ibrohim bin Mugirah Al-Bukhari, *Al-Jami‘ al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulullah wa Sunanuh wa Ayyamuh*, 1407, Beirut: Dar Tuq al-Najah, tt, 133.

sebagaimana yang tersurat dalam surah ar-Rahman ayat 4, *allamahul bayan*, yang artinya Allah mengajarkan manusia pandai berbicara. Kata *al-bayan* dan *al-qawl* merupakan dua kata kunci yang dipergunakan Al-Qur'an untuk berkomunikasi manusia.²⁶ Letak perbedaannya adalah bagaimana cara atau pilihan syariat kedua jenis kelamin ini sebagai komunikator, penyampai pesan kepada manusia lainnya. Al-Istanbuli menyebutkan Al-Qur'an sudah memberi teladan abadi tentang keberadaan komunikator perempuan, mulai dari Hawa, Asiyah, Ratu Bilqis, Maryam, Shafura, sampai para ummul mukminin.²⁷

Jenis kelamin apa pun yang menjadi komunikator tetaplah harus memiliki kriteria yang baik, kredibel, dan dapat menjadi acuan akhlak orang-orang yang diajaknya bicara. Syarat seorang komunikator itu harus bertakwa dengan ciri tidak senang bergaul, kecuali dengan orang-orang yang senang memperbaiki agamanya dan membuatnya dapat memelihara kemaluan dan lisannya. Dalam hadis Mu'adz ra, Rasulullah saw bersabda:

"...*Maukah kuberitahukan kepadamu tentang tiang penyangga semuanya itu...?*" Aku menjawab: "Tentu, wahai Rasulullah!" Maka beliau memegang lisannya seraya berkata: "*Peliharalah ini olehmu!*" Aku bertanya: "Wahai Rasulullah! Adakah kami akan disiksa dengan sebab perkataan kami...?" Rasul menjawab: "*Ibumu kehilangan kamu hai Mu'adz. Apakah manusia tersungkur ke neraka di atas wajah-wajah mereka, (atau beliau berkata) apakah manusia tersungkur pada hidung-hidung mereka, itu tidak lain akibat lisan (kata-kata) mereka...!*"

Irigaray menuangkan argumennya tentang keberadaan aktor feminin yang direpresi oleh nilai dan budaya patriarkal yang membentuk pandangan dunia (*worldview*) pada perempuan: "Perbedaan seksual bukan data alami, ekstra bahasa. Perbedaan itu memengaruhi bahasa dan bahasa memengaruhinya, perbedaan itu terletak di pertemuan alam dan kebudayaan. Namun, peradaban patriarkal menurunkan nilai feminin sedemikian rupa sehingga realitas dan deskripsinya tentang dunia keliru. Maka alih-alih tetap merupakan gender yang berbeda, dalam bahasa feminin menjadi bukan-maskulin, artinya suatu realitas abstrak yang tidak hadir. Dampak dari pandangan *phallogentric* dan monoseksual ini menempatkan perempuan sebagai laki-laki yang tidak utuh, sebagai manusia yang bukan maskulin

²⁶ Jalaluddin Rakhmat, Prinsip-prinsip Komunikasi Menurut Al-Qur'an, *Audentia, Jurnal Ilmu Komunikasi*, 1998, Vol.1, No.1,35-56.

²⁷ Mahmud Mahdi Al-Istanbuli & Musthafa Abu Nashr Asy-Syilbi, *Wanita Teladan: Istri-istri, Putri-putri dan Sahabat Wanita Rasulullah*, ter, Ahmad Sarbaini dkk, Bandung: Irsyad Baitussalam, 2005.

sehingga dalam sistem kebudayaan patriarki, suara perempuan selalu dibungkam.”²⁸

Aristoteles menyebut karakteristik komunikator dapat ditentukan dari tiga sumber : *ethos, logos, dan pathos*.²⁹

1) Dimensi *Ethos*,

Geertz menyebutkan etos sebagai watak dasar yang menjadi landasan perilaku diri sendiri dan lingkungan sekitarnya, yang terpancar dalam kehidupan masyarakat.³⁰ Secara etimologis, kata-kata “etos” berasal dari bahasa Yunani *ethos* yang bermakna watak atau karakter. Etos adalah karakteristik dan sikap, kebiasaan, kepercayaan, dan sebagainya yang bersifat khusus tentang seorang individu atau sekelompok manusia.³¹ Sedangkan, definisi yang diberikan Weber tentang etos adalah keyakinan yang berfungsi sebagai pedoman perilaku seseorang, suatu kelompok atau suatu institusi.³² Nasr mengatakan kata-kata “etos” kemudian maknanya meluas menjadi *ethics* (etika) atau “etis” yang semakna dengan *akhlaq* atau bersifat “akhlaqi”, yang berarti kualitas esensial (agama) seseorang, kelompok, atau bangsa.³³

Jadi, etos komunikasi dapat diartikan sebagai doktrin tentang cara berbicara yang baik dan benar yang diyakini secara individu atau sekelompok orang dan termanifestasikan nyata secara khas dalam karakter mereka. Eagly dan Schmidt mengungkapkan bahwa sebagai komunikator, laki-laki memiliki karakteristik *agentic* yang tegas, kompetitif, persuasif, mengontrol, berorientasi tugas, solutif, dan rasa percaya diri yang menonjol; sedangkan perempuan biasanya memiliki karakteristik komunal yang ditandai dengan pola bicara yang ragu-ragu, mudah diarahkan, suportif, fatik (menghibur orang lain), kontributif bagi solusi, mengutamakan relasional dan interpersonal. Laki-laki cenderung bergaya otokratis dan transaksional, sedangkan perempuan memiliki gaya demokratis dan transformasional.³⁴

²⁸ Luce Irigaray, *Je, Tu, Nous. Toward Culture of Difference*-Terj. (*Aku, Kamu, Kita: Belajar Berbeda*). Jakarta: KPG.2005, 41-44.

²⁹ Stephen W. Littlejohn & Karen Fross, *Theories of Human Communication*, London : SAGE Publication, 2010, edition Ninth.

³⁰ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Book, 1973, 127.

³¹ John M. Echols dan Has, *Webster's New World Dictionary of the American Language*, 1980, revisi baru, 3.

³² Joshua L. Cherniss, An Ethos of Politics between Realism and Idealism: Max Weber's Enigmatic Political Ethics, *The Journal of Politics*, May 2016, 78(3).

³³ Seyyed Hossein Nasr. *Islam: Religion, History, and Civilization*. New York: Harper Collins, 2001, 39.

³⁴ Alice H. Eagly & And Mary C. Johannesen-Schmidt. (2001) in Duncan “Transformational, Transactional, and Laissez-Faire Leadership Styles: A Meta-Analysis Comparing Women and Men”. *Psychological Bulletin*, 2007, Vol. 129, No. 4, 569–591.

Sehingga, relevansi etos dengan karakter komunikator adalah komunikasi yang sesuai dengan kaidah-kaidah kebenaran. Bila seorang perempuan mengucapkan sesuatu sesuai karakternya, tapi harus tetap memegang tali akidah sebagai fondasinya. Laki-laki dan perempuan bisa memiliki pilihan untuk berkomunikasi seperti apa di luar karakternya. Kedua jenis kelamin ini bisa memilih dengan menghadirkan “etos” dalam komunikasinya. Apakah memakai pendekatan yang *ma'ruf*, muslihat, atau bahkan bermuatan kezaliman. Bebas saja menentukan untuk menjadi komunikator seperti apa. Dan, tentu setiap pilihan ada konsekuensi yang harus dihadapi. Al-Qur'an memberi rambu-rambu kepada laki-laki dan perempuan dalam menegakkan etos sebagai komunikatornya.

Pentingnya unsur etos bagi seorang komunikator, sangat ditegaskan Allah Swt, karena Allah pun memiliki etos, sebagaimana yang difirmankan-Nya dalam surah Al-Waaqi'ah [56] ayat 57 yang artinya: *“Kemahamuliaan-Nya dapat dilihat dari limpahan anugerah-Nya kepadamu. Ia menciptakan kamu, kemudian memelihara kamu dengan penuh kasih. Ia menjadikan langit, bumi, dan segala isinya untuk kebahagiaan kamu (“rizkan lakum”). Ia menjaga kamu sejak kamu hanya berupa segumpal daging yang melekat di rahim ibumu. Ia memberikan kehidupan dan penghidupan bagimu. Lalu, setelah semua itu, Ia mengutus salah seorang di antara kamu untuk menunjukki jalan bagaimana seharusnya kamu mengatur hidupmu. Ia ingin kamu berada di jalan lurus, menuju puncak kebahagiaanmu. Bukankah Sang Maha Mulia itu lebih layak kamu ikuti dari siapa pun? Kami telah menciptakan kamu, lalu mengapa kamu tidak mau membenarkan?”*

Al-Qur'an mengajarkan etos pada perilaku komunikasi antarjenis kelamin, baik dalam kehidupan keluarga (privat) maupun lingkungan luar (publik). Implementasinya pada masalah ketaatan isteri kepada suami, begitu pun seorang suami juga wajib taat kepada ibunya tiga kali lebih dibandingkan ayahnya. Komunikasi laki-laki dan perempuan yang didasarkan pada saling menaati dan keikhlasan dan saling menjaga batasan diri sesuai yang diperintahkan-Nya sesungguhnya memosisikan perempuan sedemikian mulia. Tak ada alasan untuk berkomunikasi yang tak pantas kepada perempuan dengan tujuan merendharkannya. Islam memberikan hak-hak suara (verbal) yang luar biasa kepada perempuan, apabila ia bisa memaknai apa-apa yang diucapkannya. Ketika saat ini banyak orang yang membungkam suaranya karena posisi dan derajat mereka sebagai seorang perempuan, misal dalam hak kepemilikan, tugas, dan perannya, bahkan tubuhnya. Islam adalah yang mampu menjawab atas semua kekeliruan tersebut. Sebagaimana yang difirmankan Allah dalam surah An-Nisa ayat 19 yang berbunyi:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَجُلُّ لَكُمْ أَنْ تَرثُوا النِّسَاءَ كَرهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا
بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ
كْرهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali jika mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka (para isteri) secara ma’ruf (baik/patut). Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak”.

Dalam kitab *Tafsir Ibn Katsir* disebutkan bahwa yang demikian itu karena di masa lalu seorang laki-laki mewarisi istri kerabatnya, lalu ia bersikap selalu menyusahkannya hingga si istri meninggal dunia atau (baru dibebaskan) bila si istri mau mengembalikan maskawinnya. Maka Allah memberikan ketentuan hukum mengenai hal tersebut, yakni melarang perbuatan itu.³⁵

Komunikasi antargender di masa jahiliyah, Ibnu Abbas ra dalam hadis riwayat Bukhari menjelaskan, jika seorang laki-laki meninggal, maka para ahli waris laki-laki itu adalah orang yang paling berhak terhadap istrinya. Jika ahli waris itu mau, sebagian menikahinya dan jika mereka mau mereka menikahkannya (dan bagi mereka mahar perempuan itu), dan jika mereka mau mereka (menahan) tidak menikahkannya (hingga sang perempuan terpaksa menyerahkan sebagian harta agar bisa menikah atau hingga meninggal dan mewarisi hartanya). Para ahli waris laki-laki itu lebih berhak terhadap istri yang ditinggalkan dibandingkan wali perempuan itu. Hingga kemudian Allah turunkan ayat tersebut.

Dengan adanya etos berupa aturan atau karakter Islam yang tegas dan jelas seperti itu, membuat kehidupan perempuan di zaman Rasulullah terlepas dari keterbelengguan dan kebungkaman suara, tindakan, dan pikiran. Berbeda dengan kondisi sebelum Rasulullah menegakkan etos yang diperintahkan Allah, sebagaimana yang diceritakan Allah dalam surah An-Nahl ayat 58-59:

³⁵ Al-Imam Abul Fida Isma’il Ibnu Kasir ad-Dimasiqy, *Tafsir Al-Qur’an al-Adim*, Terj. Bahrun Abu Bakar, *Tafsir Ibnu Kasir Juz 4*, Bandung: Sinar Baru Algesinso, 2006.

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ
 مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا
 يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾

“Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.”

Pelajaran pelanggaran etos komunikasi antarjenis kelamin dalam Al-Qur'an dicontohkan pada peristiwa yang terjadi kepada Nabi Nuh as dan Nabi Luth as sebagai figur pengkhianatan atau pembangkangan istri-istri mereka. Karakteristik istri yang keras kepala degan menolak taat pada seruan dan ajakan suaminya yang sesungguhnya hendak menyelamatkan mereka dari api neraka.³⁶ Dalam surah at-Tahrim ayat 10 Allah Swt berfirman :

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ ۗ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ
 عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ
 مَعَ الدَّٰخِلِينَ ﴿١٠﴾

Allah membuat istri Nuh dan istri Luth sebagai perumpamaan bagi orang-orang kafir. Keduanya berada di bawah pengawasan dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba Kami; lalu kedua isteri itu berkhianat kepada suaminya (masing-masing), maka suaminya itu tiada dapat membantu mereka sedikitpun dari (siksa) Allah; dan dikatakan (kepada keduanya): 'Masuklah ke dalam jahannam bersama orang-orang yang masuk (jahannam).

Begitu banyak wasiat Rasulullah kepada ummatnya, khususnya untuk berkomunikasi dan berperilaku dengan landasan etos Islam kepada para perempuan, yang tertulis dalam hadis riwayat Muslim, yang artinya “Aku wasiatkan kepada kalian untuk berbuat baik kepada para perempuan”. Juga dalam QS. At-Tholac ayat 6 yang berbunyi:

³⁶ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, 388.

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسَرِّضُوا لَهُنَّ أُخْرَى



Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.

Dalam *Tafsir at-Thobary*, Ali bin Abi Tholib ra menjelaskan makna ‘menjaga keluarga kita dari adzab neraka’ adalah dengan mengajari ilmu dan membimbing adab Islam kepada mereka. Sehingga eksistensi dan etos komunikator yang sudah diamanahkan pada laki-laki dan perempuan memberikan manfaat yang signifikan, dalam rangka pengabdian manusia kepada Sang Khalik.

2) Dimensi *logos*.

Dimensi *logos* adalah akal atau nalar sebagai anugerah Allah Swt bagi manusia yang membedakannya dari makhluk apa pun. Dalam perspektif komunikasi, cara berpikir dengan menggunakan akal termasuk dalam wilayah komunikasi intrapersonal.³⁷ Laki-laki dan perempuan sebagai makhluk komunikatif dianugerahi akal yang sehat (*plausible*) karena Al-Qur’an ternyata menyentuh otak sebanyak menyentuh hati. Banyak ayat Al-Qur’an yang menyuruh manusia berpikir, merenung, dan bertafakur. Surah – surah-Nya yang berisikan bimbingan terhadap manusia untuk menggunakan akalnya, seperti:

“...Maka apakah kamu tidak memikirkanya?” (Yunus: 16)

... أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾

“...Supaya ikamu memahami (nya) (al-An-am: 151),

³⁷ Richard West dan Lynn H.Turner. *Introducing Communication Theory and Application. Second Edition*. USA: McGraw Hill., 2004

لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾

“...Bagi kamu yang imemikirkan.” (al-Baqarah: 164),

لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

“...Maka apakah ikamu tidak memikirkannya?” (al-An’am : 50),

أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾

“...Supaya kamu iberpikir.” (al-Baqarah : 219),

لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾

“...Agar mereka berpikir.” (al-A’raaf : 176),

لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾

“...Kepada iorang-orang yang berpikir.” (Yunus : 24).

لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾

Bagi muslimah dan muslimin, Al-Qur’an adalah sumber dari segala sumber logika. Karena itu, orang Islam yang berakal pasti memuarakan pemahaman pada Al-Qur’a, sebagai petunjuk dan pedoman dalam aktivasi akalnya. Berkenaan dengan akal ini, menurut penelitian komunikasi menyatakan bahwa dalam jangka lama, pengaruh pendekatan rasional (akal) lebih menetap dari pendekatan emosional (perasaan).³⁸ Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa akal (*al-aql*) menjadi perantara dari dimensi psikis manusia yaitu aspek nafsiah (*al-nafsu*) dan kalbu (*al-qalb*) yang saling berbeda dan berlawanan. Dimensi *al-nafsu* memiliki kecenderungan kepada sifat kebinatangan, sedangkan dimensi *al-qalb* memiliki sifat dasar kemanusiaan dan berdaya cita rasa. Dimensi akal ini berperan penting sebagai penyeimbang dan pengarah manusia.³⁹

Jadi, seorang komunikator, laki-laki dan perempuan pada saat memberikan pesan-pesan penting haruslah dapat masuk akal, tidak abstrak dan bukan hanya berdasarkan napsu. Rasulullah pun bersabda: “*Akal adalah cahaya dalam hati yang dapat memisahkan antara yang hak dan yang bathil.*”

³⁸ Ellys Lestari Pambayun, *Communication Quotient dalam Pendekatan Emosional dan Spiritual*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012, 12.

³⁹ Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami, Studi Tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur’an, Thesis (Masters)*, 2014, 165.

Qardhawi pun menegaskan bahwa kata ‘akal’ dan cabangnya banyak diulang dalam Al-Qur’an sebanyak 49 kali dalam ayat-ayat, kata ”pikir” dan cabangnya sebanyak 18 kali yang tersebar dalam 30 surah. Kata - kata tersebut berbentuk *‘aqala* dalam 1 ayat, *ta’qilun* dalam 24 ayat, *na’qilu* dalam 1 ayat, *ya’qilu* dalam 1 ayat, dan *ya’qilun* dalam 22 ayat yang digunakan dalam berbagai konteks yang berbeda, baik sebagai objek, klasifikasi, dan berbagai macam topik pembicaraan.⁴⁰

Laki-laki dan perempuan yang kurang akal tidak pantas menjadi penyeru (komunikator) pesan-pesan Allah. Karena, dampak kerusakan yang akan ditimbulkannya lebih banyak dari pada kemaslahatannya. Ibnu ‘Abbas r.a. berkata, “Salah satu ciri orang berakal adalah penuh pertimbangan sebelum angkat bicara.” Pada suatu hari, seorang sahabat Rasulullah saw yaitu Umar bin Ka’ab dan Abu Hurairah datang kepada beliau untuk bertanya, ”Wahai, Rasulullah, manakah orang yang terpandai?” Rasulullah menjawab, ”*Orang yang berakal.*” Mereka bertanya lagi, ”Siapakah yang paling berbakti?” Nabi menjawab, ”*Orang yang berakal.*” Mereka bertanya lagi, ”Siapakah yang paling mulia?” Nabi bersabda, ”*Orang yang berakal.*” Kemudian Beliau melanjutkan, ”*Segala sesuatu itu ada alatnya dan alat seorang mukmin adalah akal. Setiap kaum itu ada pemimpinnya dan pemimpin orang mukmin adalah akal. Semua umat ada pengakhirnya dan pengakhir setiap hamba adalah akal.*”⁴¹

Persoalan manakah yang lebih utama antara laki-laki dan perempuan dalam hal akal? Dapat dilihat dari hadis berikut ini: Muhammad bin Rumhi bin al-Muhajir al-Mishriyyu menceritakan kepada kami, al-Laits memberitakan kepada kami, dari Ibn al-Hadi, dari Abdullah bin Dinar, dari Abdillah bin Umar, dari Rasulullah saw bersabda: “*Wahai kaum perempuan! bersedekahlah kalian dan perbanyaklah istigfar. Karena, aku melihat kalian lebih ramai menjadi penghuni neraka*”. Seorang perempuan yang cukup pintar di antara mereka bertanya, “Wahai Rasulullah, kenapa kami kaum perempuan yang lebih ramai menjadi penghuni neraka?” Rasulullah bersabda: “*Kalian banyak mengutuk dan mengingkari suami. Aku tidak melihat yang kekurangan akal dan agama dari pemilik pemahaman lebih daripada golongan kalian*”. Perempuan itu bertanya lagi: “Wahai Rasulullah Apakah maksud kekurangan akal dan agama itu”. Rasulullah saw bersabda: “*Maksud kekurangan akal ialah penyaksian dua orang perempuan sama dengan penyaksian seorang laki-laki. Inilah yang dikatakan kekurangan akal. Begitu juga perempuan tidak mengerjakan sembahyang pada malam-malam yang*

⁴⁰ Yusuf Qardhawi dalam Muhammad Abû al-Qâsim al-Husayn, *Fî Gharîb al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Ma’ârif, t.th,341-342.

⁴¹ Abu Hurairah ra dalam Yusuf Qardhawi dalam Muhammad Abû al-Qâsim al-Husayn, *Fî Gharîb al-Qur’ân*, 342.

dilaluinya kemudian berbuka pada bulan ramadhan karena haid, maka inilah yang dikatakan kekurangan agama”.⁴²

Sangat berbahaya memahami kapasitas komunikasi perempuan melalui hadis tersebut secara tekstual, karena menyematkan pesan negatif – meremehkan dan melecehkan kaum perempuan yang sangat bertentangan dengan prinsip Islam. Dengan demikian hadis ini harus dipahami secara kontekstual. Khusus menyoroti tentang “kekurangan akal dan agama” tidak bisa dimaknai bahwa perempuan secara eksistensial dan potensial pemikirannya tidak setara dengan pemikiran laki-laki. Fakta banyak membentangkan penjelasan tentang bagaimana perempuan pun mampu melampaui laki-laki untuk menjadi seorang komunikator yang mumpuni dalam hal kebijaksanaan dan pengambilan keputusan. Dalam perspektif yang sempit, hadis tersebut mendeskripsikan tentang aktivitas dan komunikasi keseharian laki-laki dan perempuan di masa Rasulullah saw., di mana pada masa itu laki-laki memperoleh otoritas dan hak suara penuh di bidang persaksian, dan dibidang kewarisan laki-laki diberi porsi dua dan satu porsi bagi perempuan.⁴³

Namun demikian, kalau dilihat dengan pendekatan fungsional, maka pada tahap prosesi, perempuan mendapatkan amalan ibadah yang sangat luar biasa, karena ia dianggap atau memang keadaannya yang lemah tetapi dapat menjalankan fungsi dan perannya dengan amanah dan penuh kesabaran dan pengendalian diri (*inward looking*) yang tidak dimiliki laki-laki. Seorang istri mampu mengelola rumah tangga, menjadi komunikator bagi anak-anaknya dalam bentuk nasehat dan pendampingan. Selain itu, menjadi tempat berlabuh keluh kesah suami dan teman diskusi yang nyaman disepanjang waktu tugasnya sebagai ibu rumah tangga, seperti yang dilakukan Ummu Salamah kepada Rasulullah saw. Bisa juga menjadi mediator (juru bicara) dengan lingkungan publik saat sang suami tak berada di rumah, contoh Ummu Maimunah.⁴⁴ Mansour Faqih memberikan asumsi umum laki-laki diberi tanggung jawab lebih karena ia memiliki kelebihan: rasional atau berpikir objektif dibanding emosional.⁴⁵ Pendapat pakar Barat Goleman mengungkapkan bahwa pada prinsipnya laki-laki dan perempuan diberkati keunikan tersendiri dalam berpikir. Secara umum perempuan diberi kelebihan untuk empatik dibandingkan laki laki, sementara laki-laki memiliki kelebihan

⁴² Ibnu Majah, dalam Yusuf Qardhawi dalam Muhammad Abû al-Qâsim al-Husayn, *Fî Gharîb al-Qur’ân*, 342; *Fî Gharîb al-Qur’ân*, 342.

⁴³ Ibnu Hajar Ansori, Akal dan Agama Perempuan (Perspektif Hadis Nabi dan Psikologi), *Universum*, Januari 2018, Vol. 12 No. 1.

⁴⁴ Mahmud Mahdi Al-Istanbuli dan Musthafa Abu Nashr Asy-Syilbi, *Wanita Teladan: Istri-istri, Putri-putri dan Sahabat Wanita Rasulullah*, Bandung: Irsyad Baitussalam, 2006.

⁴⁵ Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Insist Press, 2016.

dalam pola berpikir dan menganalisis. Ketika berhadapan dengan suatu problem, perempuan lebih cenderung defensif pada pada perasaan (*hardfeeling*), sedangkan laki-laki cenderung reaktif untuk mencari solusi.⁴⁶

Bagaimanapun bentuk dan isi akal atau pikiran laki-laki dan perempuan, yang perlu diperhatikan adalah bahwa akal pun bisa menjadikan diri hina jika tidak dibimbing wahyu. Rasulullah sudah menegaskannya dalam beberapa riwayat saat menutup khutbah Hari Raya, melalui wasiat khusus untuk kaum perempuan agar banyak bersedekah dan beristighfar.⁴⁷ Karena secara kodrati, perempuan sudah terberi dengan struktur fisiologis otak pada area verbal yang membedakannya dengan dengan laki-laki. Diferensiasi tersebut kemudian memengaruhi fungsi akal yang memproduksi perbedaan sedikit atau banyaknya jumlah kata yang keluar dari lisan perempuan dan laki-laki dengan skala perbandingan satu berbanding dua atau tiga. Potensi besar dalam verbal tersebut, membuat semakin besar pula peluang bagi perempuan untuk berghibah, mengeluh, menghujat, atau cerewet. Dengan dasar temuan fisiologis ini Rasulullah berpesan dengan sangat tegas agar perempuan menjaga akalnya sebelum berbicara, melalui banyak beramal dan mengingat Allah Swt. Dua bentuk komunikasi mulia tersebut akan menjadi daya kontrol atau penyeimbang dari aktivitas lisan destruktif. Perbedaan fisiologis – perubahan hormon estrogen, progesteron, testosteron tersebut juga berpengaruh pada siklus bulanan. Sehingga jelas berbeda dengan laki-laki, perempuan akan mengalami haid setiap bulannya. Sebagai konsekuensi, mereka terhalang untuk melakukan beberapa aktivitas spiritual keagamaan.⁴⁸

Karena secara etimologis dari bentuk fi'il madi "*'aqala*" yang artinya "mengikat" atau "menahan". Maknanya, laki-laki dan perempuan yang diakrui Allah Swt dengan akal adalah orang yang mampu mengikat jiwanya, menahan amarahnya, dan mengendalikan hawa nafsunya sehingga dapat menggunakan lisan dan bersikap bijaksana dalam menjalani dinamika kehidupannya.⁴⁹

3) Dimensi *pathos*.

Dimensi *pathos*, Merupakan kemampuan manusia dalam mengendalikan, mengolah, dan menyampaikan emosi (rasa) dalam interaksinya dengan manusia lainnya.⁵⁰ Karena itu pula Allah menciptakan hati sebagai tempat bersemayamnya perasaan/emosi (*'aathifah*) bagi laki-laki dan perempuan.

⁴⁶ Dan Goleman, *The Brain and Emotional Intelligence: New Insights*, Massachusetts: More Than Sound LLC; 2nd Edition, 2011.

⁴⁷ An-Naisaburi Muslim, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar al-Aq al-Hadithah, n.d., 234.

⁴⁸ Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, 56.

⁴⁹ Ibnu Hajar Ansori, *Akal dan Agama Perempuan*, Perspektif Hadis Nabi dan Psikologi, 11-12.

⁵⁰ Muhammad Mufid, *Etika dan Filsafat Komunikasi*, Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2009.

Namun, Allah juga membagi emosi manusia sesuai jenis kelamin. Kartono berasumsi, perempuan memiliki kecerdasan emosional yang lebih tinggi dibandingkan laki-laki. Karena kecerdasan emosional berkaitan dengan fungsi otak sebelah kanan. Sedangkan, laki-laki lebih banyak mengembangkan fungsi otak sebelah kiri.⁵¹ Faqih menegaskan pada dasarnya sifat perempuan memang emosional, lemah lembut, keibuan, dan cantik.⁵²

Meski memang terdapat perbedaan dalam tingkat inteligensi emosioanl pada laki-laki dan perempuan, tapi Islam lebih menekankan pada kekuatan emosional yang dimiliki atau tergantung dari seberapa mampu ia mengendalikan perasaannya. Sebagaimana firman Allah dalam surah Ali Imron ayat 31:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu". Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Abu Hurairah pun meriwayatkan bahwa Rasulullah saw pernah bersabda, "Orang yang kuat bukanlah yang menang gulat, tapi orang yang mampu menahan diri ketika ia marah (*shur'ah*)."⁵³ (HR Bukhari)

Dalam konteks yang sama Rasulullah saw memerintahkan untuk menyayangi makhluk di bumi tanpa membedakan jenis kelamin, ras, golongan, dan agamanya, dalam sabdanya: "Orang-orang penyayang pasti disayangi Allah. Maka sayangilah setiap penduduk bumi niscaya engkau akan disayangi oleh penghuni langit, yakni para malaikat." (HR. Abu Daud).

Kasih sayang dalam Islam itu bersifat abadi, bukan kontemporer, diagungkan dan menempati posisi prioritas, yang diaktualisasikan dalam perilaku dan komunikasi yang nyata antarlaki-laki dan perempuan, seperti: silaturahmi, saling menolong, mendamaikan orang yang berselisih paham, dan mengajak pada jalan lurus.

تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٦﴾

"Sesungguhn ya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, kelak Allah Yang Maha Pemurah akan menanamkan dalam (hati) mereka rasa kasih sayang." (QS. Maryam: 96)

⁵¹ Kartini Kartono. *Psikologi Perempuan*. Bandung: Alumni, 1977.

⁵² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, 8.

Al-Qarni memberikan argumennya tentang cinta kasih yang terdapat pada jenis kelamin laki-laki dan perempuan di muka bumi dalam Al-Qur'an. Meskipun sesungguhnya dalam bahasa Arab tidak ditemukan arti kata cinta selain kata *'al-hub* yang terdiri dari kata *'ha* dan *'ba* yang bermakna panggilan, kecanduan, keteduhan, dan pengorbanan:⁵³

- a) Cinta *Mawaddah*, yaitu perasaan yang menggelora, membara, dan membuat selalu ingin dekat. Perilaku komunikasi orang yang memiliki perasaan ini dicirikan dengan keinginan selalu berdua (*intimacy*) dan selalu ingin memuaskan hasrat cintanya. Perilaku komunikasi laki-laki dan perempuan yang terterpa cinta *mawaddah* tak ingin diganggu orang lain, terikat dalam rasa yang dalam.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir. (QS. ar-Rum [30]:21)

- b) Cinta *Rahmah*, yaitu perasaan yang tidak egois, diwujudkan dengan perilaku komunikasi yang penuh kasih sayang, ucapan lembut, berani berkorban, dan siap melindungi. Seorang laki-laki yang memiliki cinta ini akan selalu penuh perhatian dan peduli terhadap perempuan yang menjadi pasangannya, anaknya, ibunya, adik perempuannya, atasannya, karyawannya, dan sebagainya dibanding terhadap diri sendiri. Karena itu dalam Al-Qur'an, kerabat disebut *al-arham*, *dzawil arham*, yakni orang-orang yang memiliki hubungan kasih sayang secara fitri dan rahim.

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ
اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ
وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴿٧٧﴾

Dan ketahuilah olehmu bahwa di kalanganmu ada Rasulullah. Kalau ia menuruti kemauanmu dalam beberapa urusan benar-benarlah kamu mendapat kesusahan, tetapi Allah menjadikan kamu "cinta" kepada

⁵³ 'Aidh al-Qarni, *Hitam Putih Cinta: Refleksi Cinta Yang Terpuji dan Yang Tercela*, Jakarta: Aqwam, 2004.

keimanan dan menjadikan keimanan itu indah di dalam hatimu serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan. Mereka itulah orang-orang yang mengikuti jalan yang lurus” (QS. Al Hujurat: 7)

- c) Cinta *Sakinah*, yaitu perasaan yang menentramkan. Cinta laki-laki dan perempuan seperti ini akan diwujudkan dengan perilaku komunikasi yang diliputi penuh kesabaran, keadilan, perlindungan, dan tanggung jawab agar orang yang dicintainya merasa aman dan damai. Terkait konteks cinta sakinah Allah menurunkan surah ar-Rum ayat 21:

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir”.

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾

Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya” (QS. Al Fajr: 27-28)

- d) Cinta *Syaghof*, yaitu perasaan yang sangat mendalam, alami, otentik, dan memabukkan. Laki-laki dan perempuan yang memiliki cinta jenis ini, *qad syaghafaha hubba*, perilaku komunikasinya seringkali mengacau, lupa diri, dan di bawah kondisi “ tak menyadari apa yang dilakukan” terhap diri dan orang lain.

Term syaghaf ditulis dalam Al-Qur’an dalam peristiwa Zulaikha yang mabuk cinta pada Yusuf as saat menjadi pelayan di istananya, dalam surat Yusuf ayat 30:

﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتْلَهَا عَنْ نَفْسِهِ ۗ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۗ
إِنَّا لَنَرْنَهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾

Dan wanita-wanita di kota berkata: "Isteri Al-Aziz menggoda bujangnya untuk menundukkan dirinya (kepadanya), sesungguhnya cintanya kepada bujangnya itu adalah sangat mendalam (Syaghof). Sesungguhnya kami memandangnya dalam kesesatan yang nyata”.

Rasulullah saw pun mengingatkan umatnya untuk jangan terpesosok pada mabuk cinta kepada manusia dengan menegasikan cintanya kepada Sang Khalik dalam sebuah hadis, berikut sabdanya dengan artinya: *Tiga hal, bila ketiganya ada pada diri seseorang, niscaya ia merasakan betapa manisnya iman: Bila Allah dan Rasul-Nya lebih ia cintai dibanding selain dari keduanya, ia mencintai seseorang, tidaklah ia mencintainya kecuali karena Allah, dan ia benci untuk kembali kepada kekufuran setelah Allah menyelamatkan dirinya, bagaikan kebenciannya bila hendak diceburkan ke dalam kobaran api.*”(Muttafaqun ‘alaih)

- e) Cinta *Ro'fah*, yaitu rasa kasih yang dalam hingga mengalahkan norma-norma kebenaran. Misalnya, seorang ibu yang merasa berat melarang anak laki-laknya bicara lemah gemulai dan berdandan ala perempuan, meskipun perilaku komunikasi tersebut kurang pantas. Peringatan Allah sangat jelas terhadap cinta *ro'fah* yang tidak selaras dengan hukum Allah. Dalam Al-Qur'an disebutkan pada kasus hukuman bagi pezina untuk tidak memberi belas kasihan (*ro'fah*) kepada pelakunya, laki-laki dan perempuan.

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ
فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ
الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٤﴾

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman. (QS. An-Nur : 2)

Seorang perempuan yang memiliki cinta *ro'fah* akan memprioritas komunikasi, pikiran, dan jiwanya kepada laki-laki pujaannya melebihi komunikasinya kepada Allah. Jika sudah cinta, seorang perempuan atau laki-laki pola komunikasinya akan bersifat memuja, menghamba, dan menghiba. Bahkan, jiwa raga pun akan diserahkan, tak peduli Allah melarang atau tidak.

- f) Cinta *shobwah*, yaitu dorongan perasaan yang membabi buta dan menyimpang tanpa mampu menghindarinya. Kata *shobwah* terdapat dalam Al-Qur'an melalui kisah Nabi Yusuf as yang intens berkomunikasi (doa) dengan Allah agar lepas dari godaan Zulaikha dengan bermohon dimasukkan ke dalam penjara. Karena, sebagai laki-laki normal Yusuf as menyadari memiliki sifat rentan terhadap godaan yang bertubi-tubi yang

akan menggelincirkannya pada neraka jahanam, selain stigma negatif masyarakatnya.

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ
إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾

Yusuf berkata: "Wahai Tuhanku, penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka kepadaku. Dan jika tidak Engkau hindarkan dari padaku tipu daya mereka, tentu aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentulah aku termasuk orang-orang yang bodoh". (QS.Yusuf:33)

Dalam sebuah hadis, Nabi saw telah mengingatkan bahaya memiliki cinta yang mampu menutupi dari rahmat Allah saw, sabdanya dengan arti :
"Cintamu kepada sesuatu menjadikan kamu buta dan tuli." (HR. Abu Dawud dan Ahmad)

- g) Cinta *Syauq*, memiliki arti rindu, keinginan untuk selalu bertemu. Meski term ini bukan dari Al-Qur'an tapi berasal dari kata-kata hadis yang menafsirkan Al-Qur'an.

مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٥٠﴾

Barangsiapa yang mengharap pertemuan dengan Allah, maka sesungguhnya waktu (yang dijanjikan) Allah itu, pasti datang. Dan Dialah Yang Maha mendengar lagi Maha Mengetahui"(QS. Al- Ankabut: 5)

Kalimat kerinduan ini kemudian diungkapkan dalam doa, "Aku mohon dapat merasakan nikmatnya memandang wajah-Mu dan nikmatnya kerinduan untuk berjumpa dengan-Mu". Ibnul Qayyim al-Jauzi mengatakan bahwa arti *syauq* (rindu) adalah pengembaraan hati kepada sang kekasih (*safarul qalbi ilal mahbub*), dan kobaran cinta yang apinya berada di dalam hati sang pecinta, *hurqotul mahabbah wa iltihab naruha fi qalbil muhibbi*.⁵⁴ Meski komunikasi tidak intens dan jarak berjauhan, seorang perempuan yang dilanda cinta *syauq* bisa menahan dan konsisten dalam perasaannya terhadap orang yang dicintainya: suami, anak lelaki, ayah, sodara kandung, sahabat, dan lainnya.

- h) Cinta *Mail*, yaitu perasaan yang sangat membara, sehingga mengalihkan seluruh perhatian pada hal lainnya. Contohnya, seorang laki-laki yang lebih banyak berkomunikasi dan menghabiskan waktu dengan istri muda

⁵⁴ Ibnul Qayyim al-Jauziah , *Raudhatul Muhibbin Wa Nuzhatul Musytaqin -Roudhotul Muhibbin* – Terj.Tim Penerbit DKI, Jakarta: Darul Kutub Ilmiah, 2013.

di banding dengan istri tua (*an tamilu kulla al mail*), yang tertulis dalam Al-Qur'an surah An-Nisaa ayat 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٩﴾

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Karena sifatnya yang lebih fokus pada satu objek dan mengabaikan objek lain, cinta *mail* berpotensi besar, bahkan penyebab terjadinya ketidakadilan, subordinasi, dan diskriminasi pada salah satu pihak. Misalnya, seorang suami yang lebih senang bergurau dan saling bertukar cerita, bahkan diskusi secara panjang lebar dengan istri muda, sedangkan bicara dengan istri tua cukup sepele dua patah kata, atau sekedar menanyakan kabar.

Padahal untuk cinta *mail* ini Nabi saw sudah memperingatkan dalam sebuah hadis, yang artinya: “*Barang siapa mengutamakan kecintaan Allah atas kecintaan manusia, maka Allah akan melindunginya dari beban gangguan manusia.*” (HR. Adailami)

- i) Cinta *Kulfa*, yaitu perasaan cinta dengan tujuan mendidik agar menjadi lebih baik, meski harus melintasi tantangan. Contohnya, seorang ayah yang menyuruh anak gadisnya yang telah lulus kuliah untuk segera bekerja dan tidak tergantung pada penghasilan orang tua yang pas-pasan. Cara orang tua ini bukan untuk membebani tapi semacam pesan instruksi dan antarpersona sebagai orang tua kepada anaknya agar mandiri dan bertanggung jawab pada masa depannya. Jenis cinta ini disebut Al-Qur'an dalam surah Al-Baqarah ayat 285:

ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ۚ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ ۖ وَكُتُبِهِ ۖ وَرُسُلِهِ ۚ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾

Rasul telah beriman kepada Al-Qur'an yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-

Nya. (Mereka mengatakan): "Kami tidak membeda-bedakan antara seseorangpun (dengan yang lain) dari rasul-rasul-Nya", dan mereka mengatakan: "Kami dengar dan kami taat". (Mereka berdoa): "Ampunilah kami ya Tuhan kami dan kepada Engkaulah tempat kembali".

Sebuah ilustrasi perilaku komunikasi yang tidak didasari cinta *kufilah* bila seorang laki-laki di ruang domestik kepada isteri dan anak-anaknya berupaya serakah dalam menuntut haknya sebagai suami dan melupakan kewajiban. Si istri dan anak-anak wajib berucap santun dan menaatinya, namun ia sendiri berucap kasar dan seringkali memukul isteri dan anak-anaknya, bahkan berbohong. Selain itu, selalu membebani isteri dengan hal-hal yang memberatkannya atau di luar kemampuannya. Jangankan bersedia untuk sekedar menjadi pendengar setia dari beban tugas isteri di rumah, suami malah selalu mencari – cari kekurangannya. Keluhan isteri adalah beban. Sebagai seorang isteri memang dilarang banyak mengeluh dan cerewet (*la mudilalun*) tanpa melihat beban suami juga. Maka sikap saling berlapang dada, saling mudah memaafkan, saling menutup aib, dan sabar terhadap kekurangan duniawi yang ada pada isteri dan suami ganjarannya adalah kebahagiaan dunia akhirat.⁵⁵ Sebagaimana Rasulullah saw selalu sabar menjadi pendengar cerita Aisyah yang sangat panjang.⁵⁶

Dimensi *ethos, logos, dan pathos* sebagai konsep yang membangun keberadaan komunikator, tercatat dalam ayat-ayat dan tafsir di atas sangat jelas dan tegas menyebutkan, laki dan perempuan bukanlah musuh dan saingan atas lainnya.⁵⁷ Tugas dan fungsi sebagai komunikator antara laki-laki dan perempuan ditempatkan secara “setara meski tak sama”, tak menonjolkan pihak mana yang dominan untuk lebih banyak berbicara atau menyampaikan pesan dalam Al-Qur’an dijelaskan dalam surah At-Taubah (9) ayat 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat,

⁵⁵ Ellys Lestari Pambayun, *Communication Quotient dalam Pendekatan Emosioanl dan Spiritual*, 187.

⁵⁶ Mahmud Mahdi Al-Istanbuli & Musthafa Abu Nashr Asy-Syibli, *Wanita Teladan: Istri-istri, Putri-putri dan Sahabat Rasulullah*, 71.

⁵⁷ Abu, Syuqqah. *Jati Diri Perempuan Menurut Al-Quran dan Hadis*. Bandung : Mizan, 1990, 15.

menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Aspek emosional (*pathos*) sebagai salah satu kecerdasan yang dimiliki manusia yang menurut para pakar berkorelasi dengan karakter yang dikonstruksi secara sosial dan budaya sekitarnya, sesungguhnya tidak signifikan memiliki perbedaan di antara kedua gender. Tinggi dan rendahnya emosional pada laki-laki dan perempuan tidak menentukan tingkat kecerdasan mereka. Penelitian menemukan karakter laki-laki yang disinyalasi rasional dalam verbal dan perilakunya, ternyata justru memiliki sisi-sisi kecerdasan emosional yang lebih tinggi atau sama dengan kaum perempuan.⁵⁸ Temuan penelitian ini sesuai dengan kandungan ayat-ayat Allah Swt – manusia diciptakan Allah memang terdiri dari dua jenis kelamin dengan emosi yang berbeda. Namun, perbedaan itu bukan untuk mendominasi satu terhadap lainnya. Perbedaan dimaksudkan agar masing-masing dapat hidup bersama dalam sebuah relasi yang harmoni. Mereka diciptakan berpasang-pasangan, laki-laki dan perempuan untuk saling mencintai dan berkasih sayang seperti yang difirmankan dalam surah an-Najm (53) ayat 45, al-Qiyamah (75) ayat 39, al-Naba (78) ayat 8, dan al-Lail (92) ayat 3.

b. Tablighul Risalah (Pesan): Qawl (Komunikasi Verbal) dan Harokatul Jismi (Komunikasi Nonverbal) Antargender.

Dalam perspektif komunikasi gender, keberadaannya hanya bisa dirfleksikan dan diaktualisasi melalui perilaku verbal dan nonverbal – sebagai lambang-lambang di mana pesan disampaikan pada lawan jenis. Al-Qur'an pun mengatur bagaimana lambang verbal dan nonverbal ini dalam interaksi manusia. Berikut penjelasannya:

1) Qawl (Komunikasi Verbal) Antargender.

Dalam melihat di manakah bahasa lisan atau suara perempuan dan laki-laki berada, memberikan cara untuk mengonseptualisasi dan memvisualisasi dua jenis struktur, yaitu struktur tersembunyi dan struktur realisasi (artikulasi pandangan dunia mereka). Struktur tersembunyi tidak dapat diketahui secara langsung. Manusia hanya dapat mengetahuinya melalui refleksi dan hal itu dicapai melalui bahasa atau tanda lain. Laki-laki sebagai kelompok dominan dalam hierarki sosial menentukan sistem komunikasi masyarakat, sedangkan kelompok subordinat: anak-anak dan perempuan, dibuat “tidak berartikulasi”. Representasi visual relasi laki-laki dan perempuan dalam bahasa dapat memperjelas hal itu. Berdasarkan representasi visual itu, tampak bahwa perempuan mengadaptasi ide dan ungkapan mereka dalam rangka berbicara

⁵⁸ Regina Tutik, Kecerdasan Emosional Dosen Ditinjau dari Jenis Kelamin, *Jurnal Pendidikan*, November, 2011, Vol. 38, No. 2, 211.

melalui cara atau sarana komunikatif laki-laki. Perempuan tidak berartikulasi karena bahasa yang mereka pakai adalah turunan yang dikembangkan dari persepsi laki-laki tentang realitas.⁵⁹ Misalnya, sistem pembagian peran antara laki-laki dan perempuan di ruang domestik (keluarga itu sudah merefleksikan kehidupan sehari-hari yang berbeda sehingga komunikasi mereka pun berbeda). Dalam ruang publik, wacana publik pada sebagian besar masyarakat tampak dikontrol kaum laki-laki. Ide, minat, aktivitas, dan pembicaraan perempuan tidak dianggap sepenting ide, minat, aktivitas, dan pembicaraan laki-laki. Perempuan tetap bicara dan diberi tempat untuk bicara. Namun, dalam wacana publik kaum perempuan memiliki batas yang sulit ditembus untuk leluasa mengaktualisasikan dirinya, kecuali bila pandangan mereka disampaikan dalam “idiom” kaum laki-laki. Dominasi, hierarki, status, kontrol, dan kepemilikan adalah sarana konseptual bahasa yang mendeskripsikan otoritas laki-laki. Hubungan sosial yang akan menguak suatu posisi dan peran yang bermain dalam pusaran gender melalui pesan-pesan verbal yang dilakukan.⁶⁰

De Devito menyatakan, pesan verbal juga mencerminkan pengaruh gender yang cukup besar. Misalnya dalam pemilihan kata. Secara umum, hasil penelitian dari berbagai budaya yang berbeda menunjukkan bahwa “bahasa” perempuan lebih memilih kata-kata yang nyaman atau santun daripada laki-laki. Perempuan lebih sering mencari ranah yang sesuai dalam percakapan dan situasi konflik daripada laki-laki. Perempuan juga jauh lebih bisa menjaga kata-kata saat mencoba mendapatkan persetujuan dari orang lain ketimbang laki-laki.⁶¹ Namun, potensi dan karakteristik verbal perempuan ini diasumsikan suatu yang “salah” dan tidak setara untuk masuk pada diskursus verbal laki-laki yang kuat dan masuk akal. Sehingga, sura perempuan sulit diterima dan didiskualifikasi masuk arena wacana laki-laki, bahkan dibungkam.

Pendapat pakar dan filsuf Barat tentang komunikasi gender selama ini mengungkap pengamatan dan keyakinan tentang tak pernah selesainya persoalan kemanusiaan yang membawa penderitaan dan berbagai masalah sosial kompleks yang berhubungan dengan kaum perempuan dan komunikasinya atau kebersuaraannya dengan kaum laki-laki dalam tingkat apa pun. Masalah-masalah ini bagai gunung es, sebagian kecil terungkap dan sebagian besar mengendap di kedalaman lautan misteri. Bahkan banyak manusia yang mengalami sindrom kesadaran semu (*false consciousness*

⁵⁹ Katub, Bahasa dan Jender: Sejarah Singkat, Ancangan, dan Model Analisis, *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, 2004, Vol. VI No. 1, 47.

⁶⁰ Katub, Bahasa dan Jender: Sejarah Singkat, Ancangan, dan Model Analisis, 48-49.

⁶¹ Joseph A. DeVito, *Essentials of Human Communication*. Boston: Pearson Education, Inc, 2008.

syndrome) tidak merasakan adanya masalah dengan perbedaan jenis kelamin, khususnya kerumitan komunikasi antarjenis kelamin.⁶²

Dalam Al-Qur'an, relasi antara pesan-pesan verbal (*qawl*), gender, dan agama (Allah) menarasikan area sedikit berbeda dengan sekadar membaca komunikasi gender. Melalui pemikiran multidisipliner para tokoh komunikasi gender yang memiliki andil dalam melahirkan dan mengembangkan studi gender sebagai "generik" bagi studi yang menggali makna atau interpretasi penjenis-kelaminan dalam masyarakat. Perumus-perumus teori komunikasi gender mengamati bahwa banyak aspek dalam kehidupan komunikasi memiliki makna bias, yang dikonstruksi bahasa dan kemampuan verbal (suara) antarjenis kelamin. Komunikasi adalah konstruksi sosial yang meskipun bermanfaat, tetapi telah didominasi oleh bias laki-laki dan merugikan perempuan.⁶³

Komunikasi, gender, dan agama sebagai sebuah konsep, selain diproduksi dan dikonstruksi, mereka juga memiliki fungsi untuk memproduksi dan mengonstruksi. Jika komunikasi dan gender adalah produk konstruksi "ilmu sosial",⁶⁴ maka agama menyajikan "*locus of enunciation*" (tempat yang pas bagi pelafalan) yang sangat berbeda bagi komunikasi gender. *Locus* yang berbeda ini berbicara untuk menawarkan pada mayoritas global, yang justru seringkali dipaksa masuk oleh pengetahuan pada wilayah sempit (*narrow area*): komunikasi, gender, dan agama sebagai sebuah konsep modern tumbuh dan menjadi bagian dari kategori analitis dalam projek pencerahan. Narasi-narasi agama, bahkan konsep-konsepnya mengalami pergulatan hebat akibat serangan stigma-stigma dan pelabelan negatif meskipun ia absen dari sifat yang disangkakan oleh penyerangnya. Masyarakat modern menuntut rasionalisasi dan menganut agama simbol yang teramat kuat, terutama dalam menyematkan perempuan sebagai "sang liyan" (*the others*) dalam proses komunikasi, bahasa, dan agama.

Abu Zayd mengungkapkannya perilaku komunikasi antarjenis kelamin bagaikan timbangan, ketika skala pertarungan cenderung pada dimensi kesadaran baru, maka kedudukan perempuan ini menjadi naik dan ketika jarum timbangan itu cenderung kepada kesadaran tradisional dan nilai lama yang tertutup maka kedudukan perempuan menurun.⁶⁵

⁶² Ellys Lestari Pambayun, *Pergulatan Komunikasi Feminisme Mencari Tuhan*, dalam *Melangitkan Manusia: Apresiasi Pemikiran Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA.*, Jakarta: PTIQ Press, 2019.

⁶³ Lihat Sandra Lipsitz, Deborah Tannen, Alice Eagly, Margareth Mead dalam Stephen W. Littlejohn & Karen A.Foss, *Encyclopedia of Communication Theory*, 428-441.

⁶⁴ Catherine Helen Palczewski, et al., *Gender in Communication, A Critical Introduction*, USA: Sage Publishing, 2018, Third Edition.

⁶⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Cet. I; Yogyakarta: Samha, 2003, 5.

Korelasi pesan-pesan verbal antargender dengan Al-Qur'an, didasarkan keyakinan kuat bahwa firman-firman-Nya menawarkan petunjuk yang paling tepat bagi pembebasan dan transformasi sosial kontemporer bagi suara-suara perempuan dan laki-laki yang tidak ditemukan dalam model, teori, dan referensi mana pun.

Transformasi sosial melalui fungsi verbal menjadi perhatian yang sangat utama bagi Rasulullah, baik bagi laki-laki maupun perempuan, karena kedahsyatan efeknya bagi kehidupan horisontal (*habluminannas*) juga transedental (*habluminnallah*) dengan sabda beliau: "Semoga Allah merahmati orang yang menjaga lisannya, memahami era zamannya, dan istiqamah dalam menjalani hidupnya."⁶⁶ Sebagaimana juga disebutkan dalam firman-Nya yang berbunyi:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ
وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ
وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِتِينَ وَالصَّامِتَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ
اللَّهِ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan ampunan dan pahala yang besar untuk mereka". (QS. Al-Ahzab:35)

Prinsip-prinsip pesan verbal (*qawl*) termuat lengkap dalam Al-Qur'an. Dalam konteks perintah menurut Abu Sayyid kata *qawl* memiliki delapan prinsip komunikasi, yaitu *qaulan sadida*, *qaulan balighan*, *qaulan ma'rufa*, *qaulan karima*, *qaulan layyina*, *qaulan maisura*, *qaulan saqila* dan, dan *qaulan adhima*.⁶⁷

a) *Qaulan Sadidda*, artinya perkataan yang tegas.⁶⁸ Sebagaimana yang termuat dalam surah An-Nisa ayat 9, berbunyi:

⁶⁶ .HR. Abu Nuaim, Salafuddin Abu Sayyid, *Penjelasan Lengkap Hadits Arba'in Imam An-Nawawi*, Solo: Pustaka Arafah, 2006, 189.

⁶⁷ Salafuddin Abu Sayyid, *Penjelasan Lengkap Hadits Arba'in Imam An-Nawawi*, 189.

⁶⁸ Muhammad Djarot Sensa, *Komunikasi Qur'aniah: Tazabur untuk Pensucian Jiwa*, 107.

وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ
وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾

Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.” Juga dalam surah Al-Ahzab ayat 70:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan katakanlah perkataan yang benar.”

Sabda Rasulullah saw, yang artinya: “Barang siapa ingin dicintai Allah dan Rasul-Nya hendaklah dia berbicara benar (jujur), menepati amanat dan tidak mengganggu tetangganya.”(HR. Al Baihaqi)

Ar-Razi menyebutkan bahwa sesungguhnya penggunaan bahasa lisan dalam Al-Qur’an pada konteks *qaulan sadidda* ditujukan untuk orang yang akan meninggal. Ayat ini ditujukan kepada mereka yang menjadi wali anak-anak yatim, baik laki-laki maupun perempuan, agar memperlakukan anak-anak yatim tersebut seperti perlakuan yang diharapkan kepada anak-anaknya yang lemah bila para wali meninggal. Juga ditujukan agar seseorang mengucapkan kalimat yang tepat maka ia akan menjauh dari kebohongan, dan tidak juga mengucapkan kata-kata yang mengakibatkan keburukan atau kata-kata yang tidak bermanfaat.⁶⁹

Salah satu musuh dari *qaulan saddida* adalah ucapan dusta dan fitnah. Sosok perempuan dan laki-laki yang memiliki karakter pendusta disinggung dalam Al-Qur’an yaitu Hindun dan suaminya, Abu Lahab. Bila Maryam diabadikan sebagai sosok perempuan yang berlisn mulia, sebaliknya Hindun dan Abu Lahab dicatat dalam Al-Qur’an sebagai manusia yang lisannya penuh dengan nista sepanjang hayatnya. Hari-hari mereka berdua abdikan untuk melakukan provokasi, adu domba (*namimah*), *hatespeech*, dan perseteruan kepada Rasulullah saw dan para sahabat juga pengikutnya di Kota Makah.⁷⁰ Sifat dan perilaku komunikasi buruk mereka ini diabadikan dalam Surah al-Lahab ayat 1-5, yang artinya : “Binasalah kedua tangan Abu Lahab dan sesungguhnya dia akan binasa. Tidaklah berfaedah kepadanya harta bendanya dan apa yang ia usahakan.

⁶⁹ Fakhruddin al-Razi, *Tafsir Mafatihul Gaib, III, vol. 20*, Beirut: Dar al Qutb ‘Ilmiyah, tt, 354.

⁷⁰ Zaitunah Subhan, *Al-Quran dan Perempuan*., 460.

Kelak dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak. Dan (begitu pula) istrinya, pembawa kayu bakar. Yang di lehernya ada tali dari sabut.”

Al-Qur'an dengan makna pesan-pesannya yang jelas dan kuat tentang kaidah komunikasi antarjenis kelamin mampu menjawab pertanyaan dan argumen-argumen para feminis tentang (meminjam pemikiran Rakow dan Watcwick) konsep "representasi" dalam persoalan penggunaan bahasa dan suara (verbal) perempuan secara konseptual: Siapa yang dipilih untuk berbicara atau memutuskan sesuatu – di mana posisi perempuan dan di mana posisi laki-laki, siapa berbicara untuk siapa, suara siapa yang dimunculkan dalam teks, satu bagian sebagai keseluruhan untuk berbicara atau berbicara sebagai bagian dari kelompok, siapa dapat berbicara dan merepresentasikan siapa.⁷¹

Perempuan dan laki-laki sama-sama sebagai pemilik "suara" dalam suatu budaya di dunia ini di mata Allah Swt, yang diakui para antropolog seperti Edwin Ardener dan Shirley Ardener memiliki bias laki-laki yang melekat erat di dalamnya. Laki-laki dianggap pencipta dan penentu makna bagi suatu kelompok (*public sphere*), dan perempuanlah objek dari penentuan makna, pihak yang suaranya diatur bahkan dibisukan (*muted*). Dalam Al-Qur'an pembisuan perempuan yang telah menginternalisasikan ketidakberdayaan untuk mengungkapkan ekspresi dan eksistensi dirinya dalam dunia maskulin yang dominan,⁷² tak terjadi. Bisa diakui pula, fenomena kebisan ini terjadi karena perempuan mempersepsikan dunia secara berbeda dari laki-laki, pengalaman dan aktivitasnya berbeda yang berakar pada pembagian peran dan kerja. Namun, dominasi politiknya, sistem persepsi laki-laki yang menjadi dominan, dan menghambat ekspresi bebas bagi pemikiran alternatif perempuan. Dan, bila ingin tercipta transformasi sosial, perempuan harus dapat berpartisipasi dalam masyarakat, perempuan harus mengubah perspektif mereka ke dalam sistem ekspresi yang dapat diterima laki-laki tidak perlu dikakukan.⁷³ Hanya kembali pada aturan Allah perdebatan komunikasi antarjenis kelamin akan menjadi terang benderang.

- b) *Qaulan Ma'rufa*, adalah berkata baik.⁷⁴ Perintah berucap *ma'ruf* terdapat dalam surah Al-Baqarah ayat 235, dengan bunyi:

⁷¹ Lana F. Rakow dan Laura A. Wackwitz, *Feminist Communication Theory: Selection in Context*. USA: SAGE Publication, 2004, 172-179.

⁷² Edwin Ardener dan Shirley Ardener, *Perceiving Women*, USA: Malaby Press, 1975.

⁷³ EM. Griffin, *The First at Look Communication*, 461.

⁷⁴ Muhammad Djarot Sensa, *Komunikasi Qur'aniyah: Tazabur untuk Pensucian Jiwa*, 107.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِيْ
 أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ
 تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ
 وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِيْ أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ



Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang perempuan-perempuan itu dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebutkan mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) perkataan yang ma'ruf. Dan janganlah kamu berazam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis 'iddahnya. Dan ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; maka takutlah kepada-Nya, dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun”.

Ayat ini memiliki makna agar manusia, laki-laki dan perempuan semakin berelasi dengan penuh ikhlas kepada Allah, salah satunya dengan selalu berbicara *ma'ruf* yang mana itu lebih baik dan utama bagi mereka (*munafiqun*). Selain itu, *qaulan ma'rufa* diartikan sebagai pembicaraan yang ditujukan juga kepada para laki-laki yang hendak melamar perempuan beriddah dengan menggunakan bahasa sindiran, alias ungkapan dalam bentuk matapesan atau tidak langsung.⁷⁵ Juga agar berkata yang baik, dengan tidak menyakiti anak-anak yatim dan kaun *dhua'fa*, laki-laki dan perempuan dalam pembagian harta mereka, dalam surah An-Nisa ayat 8:

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ
 قَوْلًا مَّعْرُوفًا

Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.”

⁷⁵ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Madjid An-Nur*, Jakarta, Cakrawala Publishing, 2011, 488. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 1, 509.

Rekaman kisah dalam Al-Qur'an tentang bagaimana Rasulullah sebagai pemimpin diperintahkan Allah untuk berkomunikasi yang *ma'ruf* kepada para istri, dan segenap perempuan yang masuk di dalamnya. Pada surah Al-Ahzab ayat 32:

يٰۤاَيُّهَا النِّسَاءُ اللَّيِّئَاتُ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ
الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾

Hai isteri-isteri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik

Dan, dalam surah iMuhammad ayat 21:

طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ﴿٢١﴾

Taat dan mengucapkan perkataan yang baik (adalah lebih baik bagi mereka). Apabila telah tetap perintah perang (mereka tidak menyukainya). Tetapi jikalau mereka benar (imannya) terhadap Allah, niscaya yang demikian itu lebih baik bagi mereka”.

Di antaranya dalam komunikasi atau interaksi antarjenis kelamin: suami-isteri, ayah-anak gadis, ayah-ibu, adik laki-laki – kakak perempuan, kyai-santriwati, atasan perempuan-bawahan laki-laki, juga dalam transaksi bisnis, dan sebagainya. Kesamaan makna dan efektivitas akan tercapai jika ucapan dilakukan secara *ma'ruf*, maka akan dapat meraih respons yang diinginkan dengan damai.

- c) *Qaulan Karima*, diartikan sebagai perkataan yang mulia.⁷⁶ Sebagaimana termaktub dalam surah Al-Isra ayat 23, yang berbunyi

۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾

Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan

⁷⁶ Muhammad Djarot Sensa, *Komunikasi Qur'aniyah: Tazabur untuk Pensucian Jiwa*, 107.

janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia”.

Al-Adawi mengatakan makna dalam konteks ayat ini agar manusia yang memiliki orang tua, untuk berperilaku dan berkomunikasi yang mulia. Seorang anak, laki-laki dan perempuan wajib mengucapkan ucapan-ucapan yang memuliakan dan menjunjung tinggi keberadaan orang tua, khususnya kepada ibu. Karena kemuliaan hidup anak-anak tergantung pada bagaimana kita berkomunikasi dan bersikap pada orang tua sebagai sumber kasih sayang dan keberkahan yang paling tinggi di dunia.⁷⁷

Komunikasi yang mulia pun wajib diimplementasikan pada kehidupan antargender, baik di keluarga maupun dunia sosial, sebagai unsur yang tidak bisa tidak dilakukan (*conditio siena quanon*) sebagai bagian dari penegakan Islami. Seperti yang dicontohkan Rasulullah saw melalui perilaku komunikasi lembutnya dan hati-hatinya pada pasangan, sekalipun saat membangunkannya dari tidurnya, Beliau bersabda : *“Apabila seorang suami membangunkan isterinya di malam hari, lalu keduanya bersembahyang dua rakaat, maka keduanya pada malam itu tergolong ke dalam golongan orang yang banyak menyebut nama Allah.”*⁷⁸

Perilaku komunikasi antargender yang berlawanan dengan *qaulan karima* adalah berkata tidak pantas seperti menghinakan, menggoda, dan berkata tak senonoh. Contoh dalam Al-Qur’an peristiwa seorang perempuan penggoda seperti Zulaikha. Rayuan dan godaan mautnya Allah abadikan dalam surah Yusuf ayat 23, yang berbunyi:

وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ ۖ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ ۗ قَالَ
مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾

Dan perempuan (Zulaikha) yang Yusuf tinggal di rumahnya menggoda Yusuf untuk menundukkan dirinya (kepadanya) dan dia menutup pintu-pintu, seraya berkata: ‘Marilah ke sini.’ Yusuf berkata: ‘Aku berlindung kepada Allah, sungguh tuanku telah memperlakukan aku dengan baik.’ Sesungguhnya orang-orang yang zalim tiada akan beruntung.”

Sesungguhnya, pikiran-pikiran yang jernih dan cerdas, tapi tidak ditransformasikan ke dalam ucapan-ucapan santun (karim) sama artinya dengan makanan yang masuk ke usus tapi tidak dicerna dengan baik sehingga menjadi gerakan, hawa panas, dan perasaan. Karena itu, Allah anjurkan pada laki-laki dan perempuan di muka bumi yang hanya

⁷⁷ Mustafa Ibnu al-Adawi, *Menempatkan Ayah Bunda di Surga*, Depok: Gema Insani, 2010.

⁷⁸ Hadis Riwayat. Abu Daud dari Abi Said al-Khudri.

mengirim dan menerima pesan secara lisan tanpa dialiri ruh-Nya, hanya akan menjadi ucapan-ucapan sampah dan tak berbekas dalam kehidupan. Sama halnya saat seorang Kyai dengan santriwati yang mulai mengajarnya untuk belajar dengan tuntunan Al-Qur'an dan hadis Islam melalui lisan yang karim, awalnya si santriwati menerima teori melalui telinganya, kemudian ia mempraktikan sistem belajar tersebut sesuai dengan teori yang telah disampaikan, dari sang Kyai atasan di pesantren. Sedangkan, kekhusyuan, keikhlasan, dan ketinggian kualitas belajar si santriwati akan ia dapat setelah benar-benar ia dapatkan "menghadapkan diri" dengan-Nya dalam rentang waktu yang cukup lama.⁷⁹ Jadi, sesungguhnya penyampaian ucapan ma'ruf lebih berbekas datangnya daripada teori-teori yang rumit dan belum tentu dipahami manusia.

- d) *Qaulan Layyina*, diartikan dengan ucapan yang halus atau lembut.⁸⁰ Jenis ucapan ini terdapat dalam surah Thaha [20] ayat 44, yang berbunyi:

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴿٤٤﴾

Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut".

Begitu pula, sabda Rasulullah, "Sesungguhnya Allah Mahalemah-lembut dan menyukai kelembahlembutan dan akan memberikan kepada orang yang lemah lembut banyak hal yang tidak diberikannya kepada orang yang kasar."⁸¹

Secara budaya dalam relasi antargender, perbedaan rasa dalam bahasa yang halus atau ucapan yang lemah lembut dengan budaya lain tentu tidak terlalu berbeda. Misalnya, di AS pakar bahasanya menemukan dua kekuatan pesan yang berbeda, yaitu lemah (halus) dan kuat. Namun, bahasa yang cenderung lemah lembut selalu dipersepsikan sebagian orang sebagai kata-kata yang lemah, tidak efektif, dan tidak kompeten. Kata-kata yang lemah lembut dianggap tidak meyakinkan atau meragukan. Bahkan, seorang laki-laki yang berkata lembut dianggapnya banci atau feminin. Sehingga, orang yang memiliki kualitas suara lembut jarang sekali diposisikan sebagai pemimpin atau *top management*. Namun, Tannen, seorang pakar sosiolinguistik mengatakan bahwa kekuatan perempuan justru terletak dalam kehalusan sikap dan kelemah-lembutan ucapannya.⁸² Bagaimana tidak? Dengan bahasanya yang halus dan perilaku yang lembut

⁷⁹ Linda Nur Wahyuningsih & Rio Febriannur Rachman, Communication of Caregivers and Santri at Islamic Boarding Schools in a Gender Perspective, *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi*, (September, 2020), Vol.9 N0.1.

⁸⁰ Muhammad Djarot Sensa, *Komunikasi Qur'aniyah...*, 107.

⁸¹ Hadis Riwayat Abu Dawud, Ahmad, Bukhari, dan Muslim, *Fathul Bari*.

⁸² Deborah Tannen, *You Just Don't Understand*, 30.

seorang ibu ternyata dapat melunakan kenakalan anak-anaknya, meredakan kemarahan suami, dan meraih kasih sayang orang-orang di sekitarnya, bahkan dapat menaklukkan dunia. Banyak para pemimpin dunia dengan karakternya yang tegas, keras, bahkan ada yang kasar dapat terus berada ditampuk kekuasaan dan meraih simpati yang besar dari rakyatnya karena peran seorang istri yang berhati lembut. Kelembutan para isteri tersebut adalah sebagai penyeimbang jiwa dari figur-figur suami mereka yang berhati baja.⁸³

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ
فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ
اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

Maka disebabkan rahmat dari Allah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertakwallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya.” (QS.Ali Imran: 159)

Dalam masyarakat pun memiliki pandangan jika komunikator yang menggunakan gaya bicara yang kuat, dianggap lebih kompeten dan lebih menarik. Seorang politisi, misalnya akan dianggap kompeten dan berwibawa bila menggunakan kata-kata ”kuat” dan intonasi tinggi atau volume suara yang keras dengan mengabaikan keakraban, ketulusan, dan kepekaan. Begitu pula, seorang perempuan yang menjadi pembela atau jaksa akan terkesan meyakinkan bila ia menggunakan kata-kata yang kuat, karena terkesan menjadi pihak yang tidak dapat dipersalahkan. Sementara, pihak yang berbicara lemah lembut seringkali dipersepsikan sebagai korban.⁸⁴

Coulmas menyatakan bahwa mengapa bahasa yang digunakan perempuan jauh lebih halus dan menggunakan kata-kata kiasan, karena perbedaan jenis kelamin memengaruhi perbedaan verbalisasi juga yang ditentukan oleh faktor gerak anggota badan, ekspresi wajah, suara, dan intonasi. Namun, perbedaan bahasa bukan diartikan sebagai adanya dua

⁸³ Rustina, Keluarga dalam Kajian Sosiologi, *MUSAWA*, Desember, 2014, Vol. 6 No. 2, 287-322.

⁸⁴ Abdi Susanto, Konsep Gender Perspektif Islam, *Noura; Kajian Geder dan Anak*, 2018, Vol. 2, No. 2.

bahasa yang berbeda dan terpisah sama sekali, artinya bahasa mereka tetap satu, hanya saja dalam pemakaian bahasa laki-laki dan perempuan mempunyai karakteristik yang berbeda. Perempuan lebih mempertahankan bahasa sedangkan laki-laki bersifat inovatif dan pembaharuan.⁸⁵

Padahal, dalam Islam berbicara lembut (*layinan*) kepada siapa pun adalah kekuatan dan salah satu cara Allah dalam meninggikan derajat hamba-hamba-Nya. Sebagaimana sabda Rasulullah, ”*Maukah kalau aku tunjukkan kepada sesuatu yang dipergunakan Allah untuk meninggikan derajat seseorang?*” Para sahabat menjawab, ”*Mau, wahai Rasulullah.*” Kemudian beliau bersabda, ”*Jika kalian menginginkannya, maka kalian harus melakukan: Berlemah-lembutlah kepada orang yang bersikap bodoh terhadapmu, maafkanlah orang yang telah berbuat zalim kepadamu, berilah orang yang berbuat kikir kepadamu, sambungkanlah tali kekeluargaan dengan orang yang memutuskan hubungan-hubungan denganmu.*”

Perilaku komunikasi yang berlawanan dengan kelembutan (*layyina*) terdapat pada perilaku komunikasi para laki-laki kaum jahiliyah yang dikisahkan dalam surah An-Nahl 16 ayat 58-59:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾

Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah”.

يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾

Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu”.

Para mufasir sepakat bahwa tindakan yang dilakukan para laki-laki jahiliyah terhadap bayi-bayi perempuan, umumnya pada kaum perempuan merupakan tindakan kekerasan, kekasaran, dan kezaliman yang tidak disukai Tuhan. Kekerasan (*violence*) sebagai antonim dari kelembutan berasal dari kata Latin “vis” (daya, kekuatan) dan “latus” (yang berasal

⁸⁵ F. Coulmas dalam Gender Dalam Perspektif Budaya dan Bahasa, *Jurnal Al-Maiyyah*, Juli-Desember, 2018, Vo. 11 No. 2, 290

dari *ferre*, membawa) yang diartikan membawa kekuatan.⁸⁶ Rifka Annis memberikan deskripsi bahwa kekerasan bisa juga bisa berbasis gender, baik terhadap anak, Istri, dalam pacaran, berbentuk perkosaan, pelecehan seksual, dan perdagangan perempuan dan anak.⁸⁷

Dalam perspektif komunikasi, kekerasan sebagai perilaku komunikasi, karena mengandung unsur siapa pelaku, pesan yang hendak disampaikan, bermedia apa, siapa korbannya, dan apa dampak yang ditimbulkannya. Peristiwa-peristiwa kekerasan adalah pesan yang ingin disampaikan oleh pelaku (komunikator) ketika lisan tak lagi bisa berfungsi dengan baik dan tangan tak bisa digerakan untuk menuliskan keinginannya.⁸⁸ Ybarra, Wilkens dan Lieberman menyatakan insiden-insiden kekerasan, baik melalui ucapan maupun tindakan fisik yang terjadi dalam sehari-hari atau empiris, baik yang dilakukan laki-laki terhadap perempuan maupun perempuan terhadap laki-laki memiliki bentuk matapesan yang spesifik. Setidaknya ada tiga persoalan yang terselip dalam peristiwa-peristiwa kekerasan dan ucapan kasar, yaitu relasi patriarkis laki-laki vs perempuan, kekuasaan vs ketidakberdayaan, dan kemampuan komunikasi atau akses terhadap suara. Indikasi pada persoalan-persoalan tersebut dikonstruksi secara terus menerus dengan alih-alih "aturan penguasa" dan aksi yang didukung penuh masyarakatnya.⁸⁹

Imam Tirmidzi meriwayatkan dalam Sunahnya, di mana Rasulullah saw bersabda:

مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَيُبْغِضُ
الْفَاحِشَ الْبِذِيءَ

*Sesungguhnya tidak ada sesuatu apapun yang paling berat ditimbangan kebaikan seorang mu'min pada hari kiamat seperti akhlaq yang mulia, dan sungguh-sungguh (benar-benar) Allah benci dengan orang yang lisannya kotor dan kasar.*⁹⁰

⁸⁶ Amirudin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, Yogyakarta; Kreasi Total Media, 2007 Cet. Ke 1, 7.

⁸⁷ Rifka Annisa, *Kekerasan Terhadap Perempuan Berbasis Gender*, Yogyakarta: Rifka Annisa, 2007.

⁸⁸ Ellys Lestari Pambayun & Anggraeni Primawati, *Kajian Fenomenologi: Kekerasan sebagai Perilaku Komunikasi terhadap Buruh Migran Perempuan Indonesia* *Jurnal Penelitian Kesejahteraan Sosial*, Vol.12 No.3.2013

⁸⁹ G.J.Ybarra, S.L.Wilkens dan A.F. Lieberman, *The Influence of Domestic Violence on Preschooler Behavior and Functioning*. *Journal of Family Violence*, Vol.22, 33-42. 2007

⁹⁰ Hadits Riwayat At Tirmidzi nomor 2002, Hadits ini hasan shahih, Lafazh ini milik At Tirmidzi, Lihat *Silsilatul Ahadits Ash Shahihah*, no. 876.

Meski dalam Islam perempuan lebih dianjurkan untuk berkata lembut, karena peran dan fungsinya sebagai ibu dan istri, juga pelengkap dari keberadaan laki-laki yang memiliki peran sebagai pemimpin (yang melindungi dan menjaga) dan pencari nafkah, seperti jawaban Rasulullah saw saat ditanya sahabat yang bertanya, "Apa yang lebih menjijikan dari air liur anjing ya Rasulullah?" Rasulullah menjawab, "*Perempuan yang berkata kasar*". (HR Abu Dawud)

- e) *Qaulan Maisura*, dapat diartikan sebagai kata-kata yang pantas.⁹¹ Ucapan santun, tidak sesonoh atau cabul, contoh di antaranya. Kaidah kata-kata pantas ini terdapat dalam surah Al-Isra ayat 28

وَأِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾

Dan jika kamu berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang kamu harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang pantas."

Rasulullah saw pun bersabda dalam rangka menegaskan pentingnya berucap sopan, "*Sesungguhnya, manusia memiliki delapan sifat. Empat di antaranya terdapat pada para penghuni surga, yaitu wajah ramah, lidah yang santun, hati yang bersih, dan tangan yang dermawan.*"

Al-Qur'an hanya satu kali menyebutkan kata-kata *qaulan maysuran*. Adapun secara *ashab al-nuzul*-nya, dalam ayat Al - Isra ayat 28 ini Allah memberikan pembelajaran kepada Nabi saw untuk menyampaikan pesan kearifan dan kebijaksanaannya pada perilaku dan ucapan keluarga dekat, kaum dhu'afa, dan musafir. Secara etimologis, asal kata *maysuran* dari kata *yasara*, berarti mudah atau tidak sulit. Sehingga gabungan kedua kata antara *maysuran* dan *qaulan* menjadi *qaulan maysuran* dengan arti berucap yang mudah dan pantas. Menurut para ulama ayat ini turun ketika Nabi saw atau kaum muslimin menghindari dari orang yang meminta bantuan, merasa malu tidak bisa memberikan bantuan kepada mereka.⁹²

Kata-kata sopan dalam relasi gender sangat diperhatikan, contohnya dalam situasi antarpersonal suami-isteri yang bersifat "intim" melalui kata-kata yang hati-hati dan terjaga agar tidak membuat rihuh lawan bicara yang mendengarkannya, seperti, "*Masuknya pedang ke sarungnya.*" Kemudian sabda Rasulullah, "*Ketika suaminya menutupinya.....istrinya pun mengandung dengan kandungan yang ringan.*" Kaidah ucapan santun ini terkandung dalam Al-Qur'an Surat Al-Ar'af [7] ayat 189 Allah berfirman:

⁹¹ Muhammad Djarot Sensa, *Komunikasi Qur'aniah: Tazabur Pensucian Jiwa*, 107.

⁹² Al-Munawir dalam Sumarjo, *Ilmu Komunikasi dalam Perspektif Al-Qur'an*, INOVASI, Maret 2011, Vol. 8, No. 1.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ ۖ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾﴾

Dialah Yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurnya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: "Sesungguhnya jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur".

Relasi antara laki-laki dan perempuan ini dijelaskan dengan cara yang halus dan hati-hati. Selain itu Rasulullah pun mengatakan bila suami ingin menikmati istrinya perlakukanlah dia dengan sopan.

Dalam buku yang ditulis Jespersen tahun 1922, mendeskripsikan secara empiris tentang perbedaan pola kepantasan dalam komunikasi antara laki-laki dan perempuan bahwa perempuan cenderung lebih bersikap agak malu-malu saat menyebut bagian anggota tubuh mereka atau dalam suasana intimasi. Kata-kata yang mereka pilih tidak secara terang-terangan. Sedangkan, laki-laki cenderung lebih lugas, terbuka, dan spontan dalam menyebut suatu anggota tubuh atau perilaku seksual.⁹³ Jelasnya, perempuan menghindari berkata jorok atau tak sesonoh dalam dialog. Namun, laki-laki seringkali tidak merasa segan dengan kata-kata jorok atau tabu, selain ucapan-ucapan anjing, goblok, bangsat, bego, persetan, dan sebagainya.⁹⁴

Senada dengan Lakoff melalui penelitiannya menegaskan bahwa bahasa laki-laki lebih tegas, matang, dan suka berbicara terang-terangan dengan kosa-kata yang tepat, serta agak kurang peduli terhadap pandangan orang lain. Ada pun perempuan lebih bersifat tidak tegas, tidak secara terang-terangan (melalui kata-kata kiasan), dan berhati-hati ketika mengungkapkan sesuatu, serta kerap menggunakan kata yang lebih halus atau melalui isyarat (metapesan). Pola komunikasinya ini membuat

⁹³ Otto Jespersen (1922) dalam Hani Atus Sholikhah, Bahasa Pria dan Wanita: Kajian Sociolinguistis pada Mahasiswa Universitas PGRI Palembang, *Lentera: Jurnal Ilmiah Pendidikan*, 2015, Vol 2.

⁹⁴ R.S. Hidayat, *Penulisan dan Gender. Makara Sosial Humaniora*, 2014, 8(1), 9-15.

perempuan terlihat lebih lembut dan rendah hati.⁹⁵ Sebuah penelitian menjelaskan bagaimana perempuan Aceh masih menjaga tutur kata sopan dalam melakukan dialog dengan lawan jenis diungkapkan dengan seringnya memodifikasi *tone* melalui ucapan “eum”, “oh”, dan sebagainya daripada para laki-laki Aceh.⁹⁶

Bisa diambil esensi dari beberapa pendapat pakar dan analisis penelitian tersebut menjelaskan bahwa batasan kesopanan dalam kata-kata dan perbuatan yang ketat ternyata dimiliki perempuan, sedangkan laki-laki lebih longgar dalam menjaga kata-kata. Selain itu, terdapat asumsi bahwa kata-kata yang pantas (*maysuran*) dan tak pantas ditentukan lokasi, waktu, dan situasi-kondisi. Sehingga, bisa jadi olok-olok, siulan, panggilan-panggilan, dan komentar tak wajar yang dianggap melanggar moral, etika, dan susila pada lain jenis bisa dianggap wajar. Artinya, hal ini bisa diterima bila dikehendaki dan diabaikan si penerima (*receiver*). Tapi, bila si penerima tidak menghendaki dan melawan ucapan atau perbuatan tak pantas atas dirinya, maka bisa dikategorikan sebagai pelecehan: verbal, fisik, psikologis, seksual, dan lain sebagainya. Seperti yang didefinisikan Buschkens yang dikutip Susilo bahwa merusak kehormatan (penghinaan) itu justru pengertian umum, yang juga meliputi merusak kesopanan apabila meliputi pernyataan (baik dengan kata-kata maupun dengan perbuatan) yang mengenai nafsu kelamin, maka kesopanan itu merupakan suatu pengertian yang khusus yang lebih sempit dan bahwa berdasar atas ketentuan dalam Pasal 63 ayat (2) KUHP, maka Pasal 281 KUHP lebih baik daripada Pasal 315 KUHP.⁹⁷

Dalam pergaulan Islam yang ketat dengan muatan nilai (*value laden*) diperbolehkan melakukan “basa-basi” yang ditujukan untuk menjaga adab (sopan santun) terlepas dilakukan laki-laki atau perempuan. Masalah adab adalah kewajiban bersama, tak mengenal jenis kelamin. Contohnya, bila seorang perempuan digoda laki-laki dengan kata-kata tak senonoh di jalan, dan si perempuan sebenarnya tidak suka dengan kata-kata godaan tersebut, namun ia berusaha untuk tetap tersenyum dan menahan kemarahannya dengan tidak membalas sepeatah kata pun. Inilah yang disebut dengan *mudarah* yaitu berusaha bersikap pantas (sopan) dalam menghadapi kata-kata dan sikap yang tidak pantas dari orang lain.

⁹⁵ Robin Lakoff (1975) in Tolmach. *Language and Woman's Place: Text and Commentaries*, editor Mary Bucholtz, New York: Oxford University Press, 2004, Edition Revision.

⁹⁶ Said Iskandar Zulkarnain & Naria Fitriani, Perbedaan Gaya Bahasa Laki-Laki dan Perempuan pada Penutur Bahasa Indonesia dan Aceh, *Gender Equality: International Journal of Child and Gender*, Maret 2018, Vol. 4, No. 1.

⁹⁷R. Soesilo, *Kitab Undang-Undang ukum Pidana (KUHP) serta Komenta-Komentarnya Lengkap Pasal Demi Pasal*, Bogor: Politeia, 1991.

Allah berfirman untuk pola komunikasi *mudarah* ini dalam QS. Al-Furqan ayat 63:

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

"Dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan."

Suatu ketika, dalam sebuah riwayat ada seseorang yang meminta izin menemui Rasulullah saw dan Beliau pun mengizinkannya. Sebelumnya, Rasulullah saw telah menceritakan sifat buruk orang tersebut kepada sang istri, Aisyah ra. Setelah orang yang diceritakan Rasulullah itu pergi, Aisyah pun bertanya: "Wahai Rasulullah! Engkau tadi (di hadapanku) telah berucap (buruk) menyangkut perangai orang itu, tetapi engkau tetap berlemah-lembut terhadapnya?" Rasulullah menjawab: "*Sesungguhnya orang yang paling buruk kedudukannya di sisi Allah adalah siapa yang ditinggalkan oleh manusia karena ingin menjauhi keburukannya.*" (HR.Muslim)

Ibnu al-Qayyim memberi perumpamaan tentang kedua jenis perilaku komunikasi seperti basa-basi (*mudarah*) ini dapat dibenarkan jika melalui sikap lemah-lembut pada pihak lain dengan harapan adanya *feedback* yaitu berupa sikap simpati sehingga si lawan bicara (*receiver*) dapat menerima kebenaran tanpa paksaan. Seperti seorang dokter yang dengan lemah-lembut melayani sang pasien yang menderita luka borok yang terinfeksi sampai si pasien sembuh. Sedangkan, *mudahanah* adalah jika sang dokter dalam melayani seorang pasien dengan penyakit serupa sambil berkata: "Luka ini ringan, tak mengapa dan tak perlu diobati. Tutupi saja agar boroknya tidak terlihat." Contoh lainnya, misalnya, seorang perempuan yang bercanda sambil tertawa terbahak-bahak lalu ditepuki dan ditingkahi perempuan dan laki-laki yang ada di sekelilingnya. Jadi, sikap *mudahanah* adalah menyetujui dan condong berpihak pada kata-kata dan perbuatan buruk (tak pantas) orang lain tanpa tujuan akhirat. Sebaliknya, *mudarah* adalah kata-kata dan perbuatan yang ditujukan untuk mencari akhirat.⁹⁸

Al-Qur'an menjelaskan bahwa relasi antara laki-laki dan perempuan itu sesungguhnya komplementer (*takâmul*) satu sama lain. Keduanya memiliki kelemahan dan kelebihan masing-masing. Sangat dilarang jika seorang laki-laki mengolok-ngolok dan mengobjektivikasi kelemahan

⁹⁸ M.Quraish Shihab, *Yang Hilang dari Kita: Akhlak*, Jakarta: Lentera Hati, 2016.

pada diri perempuan. Begitu pun sebaliknya, perempuan yang mengeksploitasi kelemahan yang dimiliki laki-laki demi sebuah kesenangan dan upaya menunjukkan “siapa dirinya”. Saling melemahkan dan menghinakan bukanlah ajang perlombaan untuk mencari siapa yang terbaik. Sejatinya, titik kulminasi perlombaan ini adalah mencapai derajat taqwa di sisi-Nya. Dalam QS. Al-Hujuraat ayat 11, Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ ۗ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۗ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۗ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.”

- f) *Qaulan Saqila* adalah kata-kata yang berat.⁹⁹ Sebagaimana termaktub dalam surah Muzammil ayat 5, Allah berfirman:

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥﴾

“*Sesungguhnya Kami akan menurunkan kepadamu perkataan yang berat.*”

Juga dalam surah Thaha ayat 109:

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ إِلَّا مَنْ أِذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾

“*Pada hari iitu tidak berguna syafa'at, kecuali (syafa'at) orang yang Allah Maha Pemurah telah memberi izin kepadanya, dan Dia telah meridhai perkataannya*”.

Makna ayat ini ditujukan Allah untuk memerintahkan Rasulullah saw agar bangkit shalat dan bermunajat mendekati diri kepada Allah. Itu

⁹⁹ Muhammad Djarot Sensa, *Komunikasi Qur'aniyah: Tazabur Pensucian Jiwa*, 107

disebabkan karena “Sesungguhnya Kami melalui malaikat Jibril as. dalam waktu singkat ini akan menurunkan atasmu wahai Nabi Muhammad dengan perkataan yang berat”. Para Mufasir sepakat bahwa “perkataan berat” ini adalah firman-firman Allah berupa Al-Qur’an yang dikategorikan sebagai lisan yang berkualitas atau berbobot. Secara umum muatan *qaulan syakila* dijelaskan dalam Al-Qur’an surah Al Baqarah ayat 185 yang memiliki kandungan pesan-pesan yang bersifat: *huda* (petunjuk bagi manusia), *bayyinat* (penjelasan tentang mana halal dan mana haram juga tentang berbagai hudud dan hukum-hukum Allah Swt.) dan *furqan* (pembeda mana hak dan mana batil).¹⁰⁰ *Tafsir Jalalain* pun menafsirkan “*qaulan syakila*” dengan perkataan atau bacaan Al-Qur’an yang berat dan hebat.¹⁰¹

Perspektif komunikasi mengaktogerikan kata-kata larangan dan perintah sebagai bagian dari bentuk pesan verbal (lisan dan tulisan). Sementara, menurut komunikasi gender, perintah dan larangan yang diberikan pada laki-laki dan perempuan memiliki dimensi yang berbeda. Bentuk perintah dan larangan cenderung bersifat gaya bicara maskulin, mengingat sifat maskulinitas direpresentasikan dengan bentuk-bentuk otorisasi dan dominasi. Sedangkan, gaya bicara feminin direpresentasikan dengan sikap menerima (*submissive*) dan diperintah (*instructed*).¹⁰²

Para ahli *ushul fiqh* menyebutkan perintah dan larangan dalam Al-Qur’an tersebut dengan hukum *taklifi* yaitu ketentuan-ketentuan Allah yang berhubungan langsung dengan perbuatan orang yang mukallaf, baik laki-laki dan perempuan, sebagaimana termuat dalam QS. Al-An’am ayat 57: *Inna al hukmu illalloh*, yang diimplementasikan dalam lima istilah:¹⁰³

- (1) Wajib: suatu perbuatan yang apabila dikerjakan mendapatkan pahala dan apabila ditinggalkan mendapatkan dosa. Hukum dalam Al-Qur’an ternyata sangat jelas mengatur komunikasi antara laki-laki dan perempuan, salah satunya dalam peristiwa “talak”. Jika dianalisis secara komunikatif gender, kata talak ini dapat memberikan arti “komunikasi yang dilakukan laki-laki secara lisan kepada perempuan dalam konteks pemutusan relasi (pernikahan) dikarenakan permasalahan tertentu”. Seperti dalam firmanNya: “*Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya,*

¹⁰⁰ Adam Cholil, *Dahsyatnya Al Qur’an, Al Qur’anul Karim Menjadi Petunjuk dan Solusi Bagi Umat Manusia dalam Mengarungi Samudera Kehidupan*, Jakarta: AMP Press, 2014, 68.

¹⁰¹ Imam Jalaluddin as-Suyuthi & Imam Jalaluddin al-Mahali, *Tafsir Jalalin*, 1191.

¹⁰² R.W. Connell & James W. Messerschmidt, “*Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept*”. *Gender & Society*. (December, 2005), 19 (6): 829–859.

¹⁰³ Misbahuddin, *Ushul Fiqih I*, Makasaar: Alauddin Universiry Press, 2013, 5.

jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah (damai). Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf. Akan tetapi para suami (ar-rijalu), mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (QS. Al-Baqarah [2] : 228).¹⁰⁴

Komunikasi antarjenis kelamin dalam masalah talak tampak jelas bila mengamati definisi dan hukum mengenai talak yang diatur dalam Pasal 129, Pasal 130, dan Pasal 131 Kompilasi Hukum Indonesia (KHI). Pasal 129 KHI berbunyi: “*Seorang suami yang akan menjatuhkan talak kepada istrinya mengajukan permohonan baik lisan maupun tertulis kepada Pengadilan Agama yang mewilayahi tempat tinggal istri disertai dengan alasan serta meminta agar diadakan sidang untuk keperluan itu.*”¹⁰⁵

Hukum wajib seorang perempuan dalam menunggu masa iddah, dirujuki, atau didamaikan sangat tergantung pada peran dan kendali seorang laki-laki secara lisan dan perbuatan. Meski perempuan memiliki hak suara yang sama dengan laki-laki, tapi laki-laki lebih diutamakan untuk didengar dan diberikan peluang mengambil keputusan.

- (2) *Sunah*: suatu perbuatan yang jika dikerjakan mendapatkan pahala dan jika ditinggalkan tidak berdosa. Salah satu perilaku komunikasi gender yang memiliki hukum sunah adalah *khitbah* atau meminang, penyampaian pesan permohonan untuk menikahi seorang perempuan oleh seorang laki-laki. Meski *khitbah* bukanlah syarat sahnya sebuah pernikahan. Seandainya sebuah pernikahan dilaksanakan tanpa *khitbah* sekalipun, pernikahan tersebut tetap sah. Pada umumnya, *khitbah* merupakan jalan menuju pernikahan. Menurut jumhur ulama, *khitbah* itu diperbolehkan, sesuai dengan firman Allah swt, “*Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang perempuan-perempuan itu...*” (Al-Baqarah [2] : 235). Pendapat yang dipercaya oleh para pengikut mazhab Syafi’i, *khitbah* hukumnya sunnah¹⁰⁶, sesuai dengan perbuatan Rasulullah saw di mana Beliau meminang Aisyah ra binti Abu Bakar dan Hafshah binti Umar bin Khatab.¹⁰⁷ Hal ini boleh dilakukan jika pada diri perempuan

¹⁰⁴ Tim Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Quran Tematik: Membangun Keluarga Harmonis, Jilid 3*, Kementerian Agama RI, 2010.

¹⁰⁵ Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005.

¹⁰⁶ Ibnu Mas’ud, *Edisi Lengkap Fiqih Madzhab Syafi’i, Buku 2: Muamalat, Munakahat, Jinayat*, Bandung: Pustaka Setia, 2007.

¹⁰⁷ Mahmud Mahdi al – Istanbuli & Musthafa Abu Nashr Asy-Syilbi, *Wanita Teladan di tngah Rasulullah saw, 70 & 77*.

tersebut tidak ada penghalang yang membuatnya tidak boleh dinikahi. Jika ada penghalang, maka *khitbah* tidak boleh dilakukan, seperti si perempuan belum selesai masa iddah, si laki-laki sudah memiliki istri lebih dari empat, si perempuan sudah dipinang oleh laki-laki lain, dan si perempuan masih berstatus istri laki-laki lain.

- (3) *Haram*: suatu perbuatan yang apabila ditinggalkan mendapatkan pahala dan apabila dikerjakan mendapatkan dosa. Al-Qur'an, hadis, para ulama sepakat bahwa perbuatan yang menyalahi kodrat-Nya adalah dosa, seperti mengganti kodrat sebagai perempuan menjadi laki-laki, dan sebaliknya. Implikasinya dalam komunikasipun berubah, laki-laki berbicara seperti perempuan, perempuan berbicara seperti laki-laki. Contoh perilaku dan komunikasi yang mengacaukan dan menyalahi fitrah yang terberi Allah ini tidak pelak dilakukan para banci atau waria, yang dalam Al-Qur'an klasifikasi keberadaannya dijelaskan secara detail. Padahal Allah sudah menciptakan laki-laki dan perempuan dalam wujud yang sempurna. Firman Allah Swt dalam QS. At-Tin [95] ayat 4, "*Sesungguhnya, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.*" Artinya, penciptaan laki-laki dan perempuan adalah sebuah fitrah yang sudah tidak bisa diubah. Rasulullah saw dengan sangat keras melarangnya, sabdanya: "*Allah swt melaknat wanita-wanita yang membuat tato, meminta ditato, mencabuti alis dan memperbaiki susunan giginya untuk mempercantik diri, yang telah mengubah ciptaan Allah* (HR Bukhari dan Muslim).

Soal lelaki yang berpenampilan dan berperilaku menyerupai perempuan dan sebaliknya, ulama sepakat jika hukumnya adalah haram. Hukumannya pun sangat keras yakni akan mendatangkan laknat dari Allah Swt dan Nabi Muhammad saw yang berlandaskan hadis riwayat dari Ibnu Abbas ra yang berkata, "*Rasulullah saw melaknat laki-laki yang menyerupai wanita dan wanita yang menyerupai laki-laki*" (HR Bukhari). Dalam riwayat lain Rasulullah saw bersabda, "*Allah melaknat laki-laki yang menyerupai wanita, begitu pula wanita yang menyerupai laki-laki.*" (HR Ahmad) Demikian juga, persoalan tentang perempuan yang berpenampilan dan berperilaku menyerupai laki-laki dan sebaliknya, ulama sepakat jika hukumnya adalah haram – akan mendatangkan laknat dari Allah Swt dan Nabi saw.

Tabari menjelaskan laknat bermakna haram;¹⁰⁸ ulama kontemporer Wahbah al-Zuhaili pun menegaskan hukum haram bagi laki-laki menyerupai perempuan begitu juga sebaliknya – dimaksud meniru

¹⁰⁸ Ibn Hajar al-Asqallani, *Fath al-Bari*, Juz XIII, Kairo: Dar al-Fikr, t. th.

seperticara bicara, gaya rambut, perhiasan, penampilan, cara berpakaian, dan semacamnya.¹⁰⁹

Untuk masalah *khuntsa*, yaitu orang yang memiliki dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan. Apabila kelamin laki-laki lebih menonjol maka dia dihukumi sebagai laki-laki dan apabila kelamin perempuan lebih tampak, maka dia dihukumi sebagai perempuan. Setelah jelas secara hukum jenis kelaminnya, berarti haram hukumnya laki-laki berperilaku dan berkomunikasi ala perempuan, seperti berkerudung dan merendah-rendahkan suara. Apalagi berorientasi seksual pada laki-laki.¹¹⁰

Untuk persoalan *mukhannats* dan *mutarajjil*. *Mukhannats* adalah laki-laki yang meniru perempuan, baik dalam penampilan, perilaku, maupun cara bicara. Sebaliknya, *Mutarajjil* yaitu perempuan yang meniru laki-laki, baik penampilan, perilaku, dan cara bicara. Cara meniru (*tasyabbuh*) seperti ini termasuk perilaku yang diharamkan dan tergolong dosa besar serta terlaknat.¹¹¹ Ibnu Abbas ra berkata: Rasulullah saw melaknat *mukhkhannatsin* dari laki-laki dan *mutarajjilat* dari perempuan. Beliau bersabda: “*Keluarkan mereka dari rumah-rumah kalian.*” (HR. Imam al-Bukhari).

Untuk *liwath* (homoseksual) adalah perbuatan (zina) dengan sesama jenis kelamin. Sedangkab, *sihaq* (lesbian) adalah perbuatan (zina) yang dilakukan perempuan dengan perempuan sebagaimana yang dilakukan laki-laki dengan perempuan. Perbuatan ini dalam pengertian fiqh termasuk perbuatan keji (*fahisyah*) seperti yang dilakukan oleh kaum Nabi Luth as yang tidak pernah dilakukan sebelumnya oleh siapa pun.¹¹² Allah berfirman:

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ
مِنَ الْعَالَمِينَ، إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ
أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

“*Dan ingatlah Luth ketika berkata pada kaumnya: Apakah kalian melakukan al-fahisyah yang belum pernah dilakukan seorangpun di*

¹⁰⁹ Wahbah al-Zuhaili dalam al-Islami wa Adillatuh dalam Lia Dahliani, Warisan Khunsa dan Relevansi Pandangan Ulama Syafi'iyah di Masa Kini, *Tahkim*, Desember 2016, Vol. XII, No. 2.

¹¹⁰ Dalam kitab *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyah*, *al-Mausu'ah* Juz 36: 265.

¹¹¹ Aibak, K., *Kajian Fiqh Kontemporer*, Surabaya: Penerbit eLKAF. 2006, Lihat juga *Mausu'ah Fiqh Islamy*, Juz 5, 129.

¹¹² Aibak, K., *Kajian Fiqh Kontemporer*, Lihat juga *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyah*, Juz 24, 251.

alam ini. Sungguh kalian mendatangi laki-laki bukan wanita dengan penuh syahwat. Sungguh kalian kaum yang melampaui batas.” (QS. Al-A’raf [7]: 81).

Ibnu al-Qayyim menjelaskan, jika akibat atau dampak dari perbuatan *liwaath* adalah kerusakan yang besar, maka balasan yang diterima di dunia dan akhirat adalah siksaan yang berat.¹¹³ Mereka dibinasakan dengan suara yang keras, dibenamkan ke dalam tanah lalu dihujani dengan batu seperti yang terjadi pada kaum Nabi Luth as. Kejadian tersebut terdapat dalam Al-Qur’an surah Al-Hijr [15] ayat 72-74, Allah berfirman:

لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ، فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ مُشْرِقِينَ،
فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ

“Sungguh mereka terombang-ambing dalam kemabukan mereka (kesesatan). Maka mereka dibinasakan oleh suara keras ketika matahari akan terbit. Maka Kami jadikan bagian atas kota itu terbalik ke bawah dan Kami hujani mereka dengan batu dari sijjil.”

Petikan dari inti penjelasan di atas bahwa perbuatan dan komunikasi iantarjenis kelamin tidaklah haram, yang haram adalah bila hal itu dilakukan dengan “cara” dan “orang” yang dilarang dalam Al-Qur’an: perempuan berkata mesra atau mengajak berhubungan intim dengan perempuan, laki-laki melembutkan suara atau mengajak berhubungan intim pada sesama laki-laki, perempuan merayu atau menggoda untuk berhubungan intim pada laki-laki, dan sejenisnya.

- (4) Makruh: suatu perbuatan apabila ditinggalkan mendapatkan pahala dan jika dikerjakan tidaklah berdosa.¹¹⁴

Hukum makruh dalam konteks komunikasi antarjenis kelamin salah satunya terdapat dalam aktivitas puasa. Para fuqaha menyatakan perbuatan atau komunikasi (lisan) yang tidak membatalkan puasa tapi dapat mengurangi pahala puasa, yaitu bergosip, membayangkan hubungan intim dengan lain jenis kelamin, berciuman antara laki-laki dan perempuan.¹¹⁵

¹¹³ Aibak, K., *Kajian Fiqh Kontemporer*, Lihat juga *al-Jawab al-Kafi liman Sa-ala ‘an ad-Dawaa asy-Syafi*.

¹¹⁴ Musthafa Dib Al-Bugha, *Fiqh Islam Lengkap Penjelasan Hukum Islam Madzhab Syafi’i*, Jakarta : Media Zikir, tt.

¹¹⁵ Syaikh ‘Abdurrahman bin Nashir As Sa’di, *Syarh ‘Umdatul Ahkam*, Bandung: Darut Tauhid, 2009/1431 H, cetakan I. Lihat juga penjelasan dalam *Al-Majmu’ Syarh Muhaddzab*, VI. 354, *Mughni al-Muhtaj*, I, 431-4.

Untuk *ghibah*, Rasulullah saw pernah bersabda, “*Berapa banyak orang yang berpuasa tetapi tidak mendapatkan apa apa dari puasanya kecuali haus dan lapar. Orang tersebut kewajibannya gugur, tetapi tidak mendapat pahala. Hal tersebut kata rasul, karena dia tidak bisa menjaga lisannya, tidak bisa menjaga pandangannya (ghaddul bashar), dan tidak bisa menjaga telinganya.*”

Untuk berciuman suami istri, dalam sebuah hadis riwayat Ahmad ibn Hanbal dari sahabat 'Aisyah, Rasulullah saw pernah mencium istrinya ('Aisyah) saat itu beliau sedang berpuasa. Hadis ini menunjukkan bahwa orang yang berpuasa diperbolehkan sebatas mencium istrinya.¹¹⁶

Dari cerita tersebut nampak bahwa makruhnya mencium istri atau sebaliknya mencium suami karena khawatir akan mengakibatkan keluarnya air mani yang pada akhirnya dapat membatalkan puasa.

Dengan demikian, adab dalam meminta sesuatu dalam relasi laki-laki dan perempuan, Allah ta'ala berfirman:

...وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ

“*Apabila kamu meminta suatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka..*” (QS. Al Ahzab : 53).

- (5) *Mubah*: suatu perbuatan yang apabila dikerjakan atau ditinggalkan sama saja tidak mendapat pahala atau dosa.¹¹⁷

Salah satu perbuatan dan relasi antarjenis kelamin seperti poligami para ulama sepakat hukum dasarnya adalah mubah, bukan sunah apalagi wajib. Boleh dilakukan dan boleh juga tidak dilakukan sesuai dengan bunyi surah An-Nisa [4] ayat 3:¹¹⁸

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ مِثْلَىٰ وَتِلْكَ أَرْبَعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

¹¹⁶ H.R. al-Bukhari 1793 dan Muslim 1851.

¹¹⁷ Muhammad Daud Ali, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: RajaGrafindo, 2009.

¹¹⁸ Mustafa Al-Kinn, *Atsar Al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al-Ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*. Beirut: Muasasah al-Risalah, 1885, 300.

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”.

Ayat tersebut menurut Thabary, al-Jauzy dan lainnya menjelaskan bahwa poligami sangat jelas menunjukkan kemubahannya.¹¹⁹ Jadi, sesungguhnya, seorang muslim tidak perlu mensosialisasikan dan menjadi agen penganjur poligami mengingat landasan hukum yang disepakati para ulama pada umumnya adalah mubah. Tapi, jangan pula seorang muslim melawan dan menentang praktik poligami apabila ada masyarakat yang melakukannya. Karena, Allah pun telah memberikan penjelasan abadinya dalam Al-Qur’an tentang dibolehkannya poligami.¹²⁰

Secara sosiologis, At-Thabary menjelaskan ayat ini turun untuk merespons tradisi dan kebiasaan kaum laki-laki Jahiliyah untuk menikahi empat, enam, dan sepuluh orang perempuan. Kaum Arab ini tidak ada satu orang pun yang berani mencegah mereka untuk menikah sebagaimana yang dilakukan si fulan dalam hal jumlah perempuan yang dinikahinya.¹²¹ Praktik budaya pernikahan tersebut, bagi kaum jahiliyah tidak memedulikan apakah bisa berlaku adil atau tidak terhadap para istrinya itu, baik isteri-isteri yang yatim (yang dulunya anak asuh) maupun bukan. Bahkan, penggunaan harta anak yatim untuk menikah dengan perempuan lain adalah hal yang biasa atau tradisi. Lebih parah lagi, wali perempuan anak yatim pun seringkali menjadikan asuhannya sebagai pelacur demi keuntungan semata. Al-Jauzy menyebutkan dengan turunnya ayat 3 surah An-Nisa, merupakan respons dan rambu-rambu atas praktik-praktik dehumanisasi dan ketidakadilan budaya dan perilaku kaum Jahiliyah sekaligus memberi batasan dasar kebolehan untuk menikahi perempuan hanya sampai empat orang dalam waktu yang bersamaan.¹²² Al-Nadwi pun mengungkapkan bahwa ayat tersebut memberikan dasar hukum poligami sebagai mubah, di mana hukum mubah ini bisa berbeda dan bersifat kondisional pada setiap orang yang akan melakukannya – bisa *mashlahah* bila mendatangkan manfaat dan

¹¹⁹M. Ichsan, Poligami dalam Perspektif Hukum Islam (Kajian Tafsir Muqaranah), *JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah)*, Desember 2018, 17(2), 156.

¹²⁰M. Ichsan, Poligami dalam Perspektif Hukum Islam (Kajian Tafsir Muqaranah), 151.

¹²¹Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Khalid al-Thabariy dalam Makrun, Poligami dalam Perspektif Al-Qura’an, *Maghza*, Juli-Desember 2016, Vol. 1, No. 2.

¹²²Lihat Abd al-Jauziy. *Zad al-Masir*. Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1404, 5.

bisa menjadi *mafsadah* bila menimbulkan kemudaratan. Jadi, prinsipnya bahwa kita harus mengutamakan masalah dibandingkan mafsadah – yang harus ditolak dengan tegas. Prinsip ini telah terformulasi dengan jelas dalam qaidah Islam.¹²³ Saifuddin menjelaskan bahwa dalam hal masalah, secara umum diasumsikan seorang laki-laki yang berpoligami dapat terhindar dari perbuatan zina. Sementara, dalam mafsadah apabila pintu poligami ditutup maka akan muncul perzinahan dan monogami serial. Monogami serial akan berimplikasi pula terhadap penelantaran mantan isteri dan anak.¹²⁴

Ichsan melaporkan dalam penelitiannya bahwa banyak persoalan rumah tangga bisa muncul akibat praktik poligami dari sisi mafsadah (negatif), misalnya: permusuhan di antara para isteri; pertikaian antaristeri yang dimadu yang berdampak pada anak-anak; tekanan psikologis terhadap isteri pertama karena diduakan cintanya; dan tekanan sosial dari asumsi masyarakat bahwa pihak perempuan sebagai faktor utama dari praktik poligami, dan sebab lainnya. Karena itu, dasar pertimbangan hukum poligami tersebut tidak bertumpu pada adanya *nash* semata, tapi Allah memberikan keleluasaan untuk menyesuaikan dengan situasi dan kondisi, maka predikat hukumnya akan mengikuti kondisi ruang dan waktu. Prinsip utamanya adalah kewajibab mutlak untuk merujuk asas-asas syariah – keadilan, membawa kemaslahatan, dan tidak mendatangkan kemudharatan.¹²⁵

Dengan demikian, analisis dari konsep konkret terhadap *qaulan syakila* bahwa laki-laki dan perempuan yang memiliki kata-kata yang berbobot (*syakila*) dikarenakan Allah menganugerahkan *shibghah* (celupan) berupa iman yang bersih dari noda kemusyrikan. Kata-katanya akan selalu memberi energi dan transformasi yang kuat juga membekas pada orang-orang sekitarnya.¹²⁶ Sehingga seorang komunikator laki-laki dan perempuan berbobot, adalah orang yang jiwanya sudah tercelupi oleh Ruh-Nya. Figur yang telah teruji dengan ketinggian bobot komunikasi terhadap lawan jenisnya adalah Nabi Muhammad saw, sehingga sebelum diangkat menjadi Rasul pun

¹²³ Muhammad Ali Ahmad al-Nadwi, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyah*. Damsyiq: Dar al-Qalam, 2007, 207.

¹²⁴ Ahmad Fedyani Saifuddin, *Poligami dalam Perspektif Sosial*. *Poligami dalam Perspektif Sosial, Ekonomi, dan Budaya*. *Makalah*, Jakarta: Lembaga Demografi Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 2007, 2.

¹²⁵ M. Ichsan, *Poligami dalam Perspektif Hukum Islam (Kajian Tafsir Muqaranah)*, 157-159.

¹²⁶ Ahmad Musthafa Al-Maraghi, “Tafsir Al Maraghi”, *Maktabah Wa Mathba’ah Musthafa Albabi Al Halaaby wa Auladuhu*, Mesir: 1365H/1946 M, Juz 1. Lihat juga dalam Fahriansyah, *Filosofis Komunikasi Qaulan Syakila*, *Jurnal Alhadharah*, Juli – Desember 2018, Vol. 17 No. 34, 26.

masyarakat telah menggelarinya dengan sebutan “Al-Amien” (orang yang dipercaya).

- g) *Qaulan ‘Adhima* adalah kata-kata yang besar dosanya.¹²⁷ terdapat dalam isurah Al-Isra ayat 40:

أَفَأَصْفَكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾

“Maka apakah patut Tuhan memilihkan bagimu anak-anak laki-laki sedang Dia sendiri mengambil anak-anak perempuan di antara para malaikat? Sesungguhnya kamu benar-benar mengucapkan kata-kata yang besar (dosanya)”.

Makna ayat ini ditujukan kepada orang-orang musyrik yang mengatakan bahwa malaikat itu perempuan dan anak-anak Allah dan mereka adalah orang yang patut menerima azab.¹²⁸ Al-Qur’an menyebutkan bahwa dosa yang sangat besar (*‘adhima*), bagi laki-laki dan perempuan sebagai agen yang menyebarkan berita bohong (pesan evasif) bahwa Allah dan malaikat itu berjenis kelamin. Allah berfirman dalam surah an-Najm ayat 21, yang berbunyi:

أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾

“Apakah (patut) untuk kamu (anak) laki-laki dan untuk Allah (anak) perempuan?”

Dan, dalam surah an-Najm ayat 27, yang berbunyi

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ ﴿٢٧﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang tiada beriman kepada kehidupan akhirat, mereka benar-benar menamakan malaikat itu dengan nama perempuan”.

Pada zaman Rasulullah saw pun pernah ada sahabat yang bertanya kepada Beliau mengenai “mengapa ayat Al-Qur’an sepertinya hanya diperuntukan kepada laki-laki?” Sedangkan, ayat Al-Qur’an tak satupun ditujukan untuk perempuan, yang kemudian Allah menurunkan surah Al-Ahzab ayat 3, yang berbunyi:

¹²⁷ Muhammad Djarot Sensa, *Komunikasi Qur’aniyah*, 107.

¹²⁸ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’anul Madjid An-Nur*, Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011, 488.

وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٣﴾

“Dan bertawakkallah kepada Allah. Dan cukuplah Allah sebagai Pemelihara.”

Pandangan manusia yang menggunjingkan dan berburuk sangka pada keberpihakan dan kecenderungan penilaian positif Allah pada jenis kelamin laki-laki dibandingkan kepada perempuan, Allah sendiri melalui firman-firman-Nya:

فَأَسْتَفْتِهِمْ أَلرَّبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ

“Tanyakanlah (ya Muhammad) kepada mereka (orang-orang kafir Mekah): "Apakah untuk Tuhanmu anak-anak perempuan dan untuk mereka anak laki-laki”.

أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ

“Atau apakah Kami menciptakan malaikat-malaikat berupa perempuan dan mereka menyaksikan(nya)?”

أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ

“Apakah Tuhan memilih (mengutamakan) anak-anak perempuan daripada anak laki-laki?”

Dalam dimensi *qaulan 'adhima*, pada kejahatan ucapan yang menghancurkan kehidupan relasi antargender, membentangkan sebuah penjelasan ilmiah dari Worthen & Sullivan bahwa lahirnya teori mengenai gender sesungguhnya didominasi adanya tradisi kekerasan yang dilakukan laki-laki. Bias gender secara implisit mengasumsikan pelaku kekerasan mayoritas dilakukan laki-laki. Karena, laki-laki lebih memiliki peluang besar dalam melakukan kekerasan terhadap perempuan. Selain otoritas juga fisiknya yang lebih kuat dibandingkan perempuan.¹²⁹

Pada zaman Nabi saw, pernah terjadi perang komunikasi gender yang sangat dahsyat (*adzim*). Ucapan dusta seorang laki-laki telah menyerang seorang perempuan yang terbukti tidak melakukan seperti apa yang didustakannya. Si penyebar kebohongan, Abdullah bin Ubay ini telah mengguncang perasaan seorang suami, Rasulullah saw yang istrinya (Aisyah ra) dtuduh telah berbuat tak senonoh dengan Shafwan. Selain

¹²⁹ J.B.Worthen & P.V.Sullivan, Gender Bias in Attributions of Responsibility for Abuse. *Journal of Family Violence*, 2005, Vol.20, 305-311.

dampak terguncangnya pada kehidupan sosial dan politik umat Rasulullah di Makkah. Peristiwa ini terkenal dengan *Haditsul Ifk*.¹³⁰ Tragedi ini ternyata juga banyak memberikan pandangan yang jauh dan tajam tentang proses dan dimensi komunikasi antarjenis kelamin.

Hikmah di balik peristiwa *Ifk* ini sangat tinggi nilainya bagi konstruksi dan penguatan komunikasi gender, bahwa komunikasi antar jenis kelamin dalam Islam itu jelas kaidah dan aturannya. Laki-laki lebih dominan berperan sebagai penjaga dan pelindung dan perempuan sebagai pihak yang dijaga dan dilindungi. Perbedaan komunikasi di antara dua kelamin ini memang kuat terjadi, tapi satu sama lain saling menguatkan, melengkapi, dan menjaga keberadaan masing-masing, demi terciptanya relasi yang diridai-Nya, bukan sebaliknya.

Jenis *qaulan 'adhima* selain bohong, fitnah, *hatespeech*, *hoax*, *labeling*, *namimah*, atau mengucapkan kata-kata yang cenderung bermuatan kemunafikan. Yakni, jika mereka bertemu dengan orang-orang beriman mereka menyatakan keislaman dan keimanannya. Namun, apabila mereka berada di tengah teman-temannya, pemimpin-pemimpinnya, kalangannya, komunitasnya, mereka pun mengatakan bahwa itu semua sebenarnya hanyalah untuk memperolok-olokkan orang-orang beriman, kaum muslimin saja.

Mereka mengatakannya dengan:

إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ

“*Sesungguhnya kami sendirian dengan kalian, kami hanyalah berolok-olok*”. (QS. Al-Baqarah [2]: 14)

Demikianlah mereka hendak memperolok-olok orang-orang beriman, tapi kemudian Allah lah yang akan membalas perbuatan mereka, dalam ayat lanjutannya:

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

Allah akan (membalas) olok-olokan mereka dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka”. (QS. Al-Baqarah [2]: 14)

Ibnu Jarir menjelaskan, demikian itulah balasan olok-olokan, celaan, dan tipu daya Allah terhadap orang-orang munafik dan orang-orang musyrik. Balasan itu tidak lain disebabkan oleh berbagai kemaksiatan dan kekefuran yang mereka lakukan sendiri. Terlebih pada hari akhirat nanti,

¹³⁰ Mahmud Mahdi Al-Istanbuli & Mustafa Abu Nashr Asy-Syilbi, *Wanita Teladan Istri-istri...Rasulullah*, 72; Lihat juga H. Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, Kairo: Dar Ibnul Jauzi, Tahun 1431, Cetakan I.

Allah lebih-lebih akan membalas olok-olokan mereka.¹³¹ Seperti di dalam ayat 13 surah Al-Hadiid [57] yang berbunyi:

يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ
 قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ
 الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴿١٣﴾

“Pada hari ketika orang-orang munafik laki-laki dan perempuan berkata kepada orang-orang yang beriman: ‘Tunggulah kami supaya kami dapat mengambil sebahagian dari cahayamu.’ Dikatakan (kepada mereka): ‘Kembalilah kamu ke belakang dan carilah sendiri cahaya (untukmu).’ Lalu diadakan di antara mereka dinding yang mempunyai pintu. Di sebelah dalamnya ada rahmat dan di sebelah luarnya dari situ ada siksa.”

Ucapan-ucapan yang bertolak belakang dengan apa yang diperbuat (munafik) dan mengolok-olok Islam yang dilakukan, baik perempuan maupun laki-laki ini memberikan suatu penjelasan bahwa *qaulan ‘adhima* dapat terjadi pada kedua jenis kelamin. Tipe manusia dengan komunikasi dan perbuatan munafik ini, digambarkan Ibnu Jarir sebagai orang-orang yang sedang dalam kesesatan dan kekafiran, jiwa yang terombang-ambing, hatinya bingung dan gelisah, dan tidak menemukan jalan keluar. Karena memang Allah telah mengunci-mati hati mereka dan telah membutakan pandangan mereka dari petunjuk ilahi. Walaupun mata mereka melihat, tetapi hati mereka buta.

- h) *Qaulan Baligha*, Hamka menyebutkan bahwa ungkapan *qaulan baligha* bermakna ucapan yang sampai pada lubuk hati orang yang diajak bicara, yaitu kata-kata yang *fashahah* dan *balaghah* (fasih dan tepat); kata-kata yang membekas pada hati sanubari.¹³² Sebagaimana termuat pada surat an-Nisa ayat 63.

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ وَعِظُهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي
 أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿١٣﴾

“Mereka itu adalah orang-orang yang Allah mengetahui apa yang di dalam hati mereka. Karena itu berpalinglah kamu dari mereka, dan

¹³¹ Sa'id bin Ali bin Wahf al-Qathani, *Bahaya lidah: Lisan dan Terapinya*, Terj. Eko haryono & Aris Munandar, Yogyakarta: Media Hidayah, 2003. Lihat Juga Ibnu Jarir at – Thabari, *Manhaj Tafsir Jami' Al Bayan* pada Surah Al-Baqarah ayat 14-15.

¹³² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid V, Jakarta: Pustaka Panjimas. 1983, 142.

berilah mereka pelajaran, dan katakanlah kepada mereka perkataan yang berbekas pada jiwa mereka”.

Dalam ayat ini, terdapat firman Allah yang berbunyi, “*baligh*” (perkataan yang berbekas). Terma *baligh* secara etimologi berasal dari kata *balagha*, yang berarti sampainya sesuatu kepada tujuan yang dimaksud, baik tempat, waktu, atau apa saja yang terukur.¹³³ Sementara itu, ada banyak penjelasan dari para mufassir mengenai pemaknaan terma *baligh* secara istilah pada ayat ini, seperti berikut ini:

- (1) Ibnu Katsir (700-774 H): Perkataan yang dapat mengubah perilaku komunikan (*mad’u*).
- (2) Al Alusi (1270 H): Perkataan yang memengaruhi sanubari komunikan (*mad’u*) dan sesuai dengan keadaan.
- (3) Al Jazari: Perkataan penuh makna dan lugas sehingga menembus jantung hati komunikan (*mad’u*).
- (4) Ismail Haqqi (1137 H): Perkataan yang menyentuh dan berpengaruh pada hati sanubari komunikan (*mad’u*).
- (5) Al Maraghi: perkataan yang menyentuh hati yang dapat menggerakkan komunikan (*mad’u*).¹³⁴

Perspektif komunikasi menyebutkan berkata dengan fasih, sarat makna, jelas, dan membekas di kalbu ini disebut dengan komunikasi efektif. Gudykunst, mendefinisikan komunikasi efektif sebagai proses untuk meminimalisasi kesalahpahaman. Artinya, bila komunikasi antara si komunikator dan komunikan sama-sama OK. Namun, dalam kenyataan sebagai manusia tak urung sering melakukan kesalahan komunikasi yang menyebabkan komunikasi kita menjadi tidak Ok. Penyebabnya bisa beragam, mulai dari perbedaan latar belakang, nilai, pendidikan, budaya, dan pengalaman sampai perbedaan jenis kelamin (*gender*).¹³⁵

Ummul Mukminin Aisyah binti Abu Bakar ash-Shiddiq berkata, “Sesungguhnya Rasulullah tidak pernah melontarkan perkataan sebagaimana yang kalian lakukan. Beliau selalu mengatakan sesuatu secara sistematis. Kata-katanya bisa dihitung dengan jari. Terkadang beliau mengucapkan satu kalimat dengan tiga kali pengulangan, agar lebih mudah dalam menghafalnya”.

Komunikasi *gender* yang berdimensi *qaulan baligh* pernah dicontohkan Al-Qur’an dalam surah An-Naml tentang Nabi Sulaiman AS yang menyampaikan risalah dibantu burung Hud-Hud sebagai mediator pada Ratu Bilqis (komunikan) – penguasa kerajaan Saba dan penyembah matahari. Ketundukan Ratu Bilqis yang sesungguhnya sangat kritis dan

¹³³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*,) Jilid V, 142.

¹³⁴ *Majalah Islam Asy Syariah Edisi 048*, Qaulan Balighan, Nopember, 2019.

¹³⁵ . EM.Griffin, *The First Look at Communication Theories*, 408.

diplomatis tanpa resistensi keras, terjadi karena Sang Komunikator menyampaikannya logis dan otoritatif, sebagai pemeluk tauhid yang absolut dan dapat dibuktikan kebenaran hakikinya. Dalam al-Qur'an penyebutan Nama Sulaiman as. diungkap di 17 kali, dalam berbagai surah: QS. al-Baqarah: 102, QS. al-Nisa': 163, QS. al-An'am: 84, QS. al-Anbiya': 78,79, dan 81, QS. al-Naml: 15,16,17,18,36, dan 44, QS. QS. as-Shad: 30 dan 34.¹³⁶

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ^ل فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tiada akan menyekutukan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka adakan antara tangan dan kaki mereka dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (Q.S. al-Mumtahannah: 12)

Dalam bingkai komunikasi gender pada janji setia atau ketundukan Balqis kepada Nabi Sulaiman as merupakan refleksi dari kesantunan. Lakoff, menjelaskan bahwa teori kesantunan yang dilakukan antargender partisipan perempuan tampaknya lebih menjaga untuk tidak meruntuhkan posisi sosial teman bicara. Perempuan bersikap santun bertujuan untuk menghindari dan mereduksi konflik dalam relasi personal. Formulasi teori ini mengamati bahwa perempuan dan laki-laki beresiko menghadapi tindak ancaman sebagian akan bergantung pada kerentanan posisi mereka. Dengan demikian, penggunaan kesantunan komunikasi setidaknya merepresentasikan kekuatan relasi di antara pembicara.¹³⁷

Gumperz mengemukakan bahwa kesantunan tidak semata-mata mencerminkan para pelaku, tapi juga membantu memproduksi relasi – menghasilkan keteraturan sosial dan mempersiapkan kondisi kerjasama manusia.¹³⁸ Gaya bahasa komunikasi dakwah berdimensi gender Nabi

¹³⁶ Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2002, cet. II, 1065.

¹³⁷ Robin Tolmach Lakoff, *Language and Woman's Place*, 56.

¹³⁸ Thomas, Lindan & Shan Wareing. *Bahasa, Masyarakat dan Kekuasaan*. Terj. Tim Penerbit PP, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Sulaiman as bersama Bilqis, Ratu Negeri Saba' dan para pembesarnya dalam Al-Qur'an memang benar indah dan khas dalam gramatikalnya. Ini terlihat dari satu ayat, mengandung beberapa gaya bahasa, dan satu gaya bahasa terdapat pada beberapa ayat. Seperti halnya Al-Qur'an memang tidak memperlihatkan secara tersurat bagaimana Nabi Sulaiman berdakwah, akan tetapi dari gaya bahasa komunikasi yang tampil, begitu tegas, sangat jelas tersirat dan tersurat, penekanan menyakinkan, santun, cerdas, logis, dan faktual.

Shihab, menjelaskan surah al-Naml ayat 22-40, menceritakan sebuah kerajaan Saba' yang dipimpin oleh seorang perempuan yang bernama Ratu Balqis saat menghadapi situasi-situasi yang sulit, melalui sikapnya yang bijaksana dan penuh rasa musyawarah terhadap para pemuka kerajaan saat menghadapi Nabi Sulaiman as.¹³⁹

Meski muncul perdebatan antara kedua pemimpin kerajaan berbeda jenis kelamin dan keyakinan tersebut, baik melalui surat, maupun langsung. Sebagaimana hukum perdebatan atau peperangan (kata) dalam penyajian peristiwa pada umumnya selalu ada kemenangan dari setiap pertempuran. Dengan gaya komunikasi (dakwah) yang disampaikan dengan lemah-lembut dan penuh kasih-sayang, dimulai dengan frase "*Dengan Nama Allah swt yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang*, pada kisah ini, akhirnya Nabi Sulaiman yang memenangkan perdebatan dengan Ratu negeri Saba' tersebut. Sebagaimana Ratu Saba' merujuk kepada isi surat saat berkata yang artinya: "*Sesungguhnya surat itu, dari Sulaiman dan sesungguhnya isinya, "Dengan menyebut Nama Allah Yang Maha Pemurah Lagi Maha Penyayang. Bahwa janganlah kamu sekalian berlaku sombong terhadapku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri"*."

Konsep komunikasi antarjenis kelamin dalam Al-Qur'an bermuatan ajakan pada kaum laki-laki dan perempuan untuk melakukan musyawarah, tercantum di dalam QS. asy-Syura (42) ayat 38 yang berbunyi:

وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

"Sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka."

Komunikasi antarjenis kelamin – antara laki-laki yang tegas dan perempuan lembut – ibarat bangunan yang saling menguatkan antara satu dengan yang lainnya. Rasulullah saw mengumpamakan: "*Mereka sebagai*

¹³⁹ M. Quraish Shihab., *Tafsir Al- Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, . 510.

satu tubuh yang apabila salah satu anggota tubuhnya sakit, maka seluruh tubuh akan ikut merasakan sakitnya." (HR. Tirmidzi)

Atas dasar inilah dapat dikatakan, bahwa melalui *qaulan baligh* antara laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak untuk menyampaikan pendapat dan pandangan, karena tidak ditemukan satu pun ayat atau ketentuan agama yang dapat dipahami sebagai larangan keterlibatan kaum perempuan dalam kehidupan bermasyarakat termasuk berpolitik. Bahkan Al-Qur'an juga menyampaikan tentang permintaan para sahabat perempuan di zaman Rasulullah Muhammad saw untuk melakukan baiat (janji setia) sebagaimana difirmankan dalam QS. al-Mumtahanah [60]: 12 yang berbunyi:

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُنَّكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ وَبَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايَعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٢﴾

"Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tiada akan menyekutukan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka adakan antara tangan dan kaki mereka dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

Kebenaran, logis, kefasihan, objektivitas, dan faktualitas sebagai unsur *qaulan baligh*-nya Nabi Sulaiman dengan maksud dan tujuan yang jelas tetangkap sangat efektif dibenak Ratu Bilqis. Konteks ini tertulis dalam setiap ayat-ayat yang terkait dalam komunikasi dakwahnya Nabi Sulaiman.¹⁴⁰ Komunikasi antarjenis kelamin yang penuh dengan makna kebajikan dan hakikat kebenaran terlukis abadi dalam firman-firman-Nya. Bagaimana laki-laki mengambil peran ototitatif yang jelas dan tegas dalam jalan-Nya, dan perempuan yang membutuhkan dimensi otoritatif dengan tunduk patuh tanpa merasa tersubordinatif memberikan perspektif tentang perbedaan yang saling melengkapi, bukan memerangi.

¹⁴⁰ Muhamad Agus Mushodiq, Representamen Cinta dalam Kisah Nabi Sulaiman dan Ratu Saba' Surat an-Naml (Studi Analisis Semiotika dan Komunikasi Interpersonal), *Al-Tsaqafa: Jurnal Peradaban Islam*, Desember 2018, Vol. 15 No.2, 243-257.

3. Syafaah (Komunikasi Nonverbal) Antargender

Perempuan dan laki-laki menunjukkan pola perilaku nonverbal yang berbeda.¹⁴¹ Briton dan Hall menemukan bahwa perempuan lebih ekspresif dan responsif secara nonverbal daripada laki-laki. Perempuan juga dianggap lebih baik dalam mengirim dan mengartikan pesan nonverbal. Sebaliknya, laki-laki diyakini lebih keras dan lebih mengganggu melalui gerakan tubuh yang aktif, gelisah dan vokal yang tidak lancar, seperti memasukkan intonasi dan jeda yang tidak jelas saat berbicara.

De Vito, menyatakan bahwa komunikasi nonverbal berfungsi memberikan penguatan (aksentuasi), kelengkapan (komplementer), kejelasan (intonasi), penggantian (substitusi), dan pengulangan (repetisi) dari sistem komunikasi tanpa kata.¹⁴² Seorang laki-laki atau perempuan dengan diam, dalam jarak dan perbedaan ruang: senyum, pandangan mata, gerakan, posisi tubuh, bau tubuh, bahkan warna baju bisa mengungkapkan arti yang hendak disampaikan sang pengirim pesan. Keberadaanya dapat menjadi tolok ukur dari karakter, perasaan, bahkan keyakinan seseorang – pesan apakah si laki-laki atau si perempuan tersebut sedang berbohong atau bahagia bisa secara signifikan tampak terbaca lawan bicaranya.¹⁴³

Tidak bisa dipungkiri pada gilirannya manusia lebih banyak membaca pikiran-pikiran dan perasaan kita melalui indikasi atau tanda-tanda non-verbal. Seorang ahli nonverbal, Birdwhistell menegaskan tidak lebih dari 30%-35% makna sosial percakapan atau interaksi dilakukan dengan verbal (kata-kata), dan 65%-70% dilakukan dengan pesan non-verbal. Alasannya, perasaan dan emosi lebih cermat disampaikan lewat pesan nonverbal dibandingkan pesan verbal. Begitu pun, Mehrabian menyebutkan, hanya 7% perasaan kasih sayang dapat dikomunikasikan dengan kata-kata, selebihnya, 38% dikomunikasikan lewat vokal, dan 55% disampaikan dengan nonverbal.¹⁴⁴

Komunikasi gender menjelaskan sejak zaman prasejarah, perempuan selalu mengatakan “tidak” dengan lambang verbal, tetapi laki-laki jarang bisa tertipu. Mereka tahu ketika “tidak” diucapkan, seluruh anggota tubuh si perempuan mengatakan “ya”.¹⁴⁵

Bagi laki-laki dan perempuan, syariat Islam menetapkan beberapa kriteria komunikasi nonverbal dalam relasi untuk menjaga kehormatan, melindungi

¹⁴¹ Shields, S. Women, Men, and the Dilemma of Emotion. In P. Shaver & C. Hendrick (Eds.), *Review of Personality and Social Psychology : Sex and Gender*, Beverly Hills, CA: Sage, 1987, Vol. 7. 229–251.

¹⁴² Devito, Joseph. *Komunikasi Antarmanusia*. (Tangerang Selatan: Karisma Publishing Group, 2011), 214.

¹⁴³ Julia T. Wood in Stephen W. Littlejohn and Karen Fross, *Theories of Human Communication, Nints Edition*, 234

¹⁴⁴ Albert Mehrabian, *Nonverbal Communication*, USA: Aldine Transaction, 2009

¹⁴⁵ Mahmud Mahdi Al-Istanbuli, *Kado Perkawinan*, 77

harga diri, dan kesuciannya. Meski jenis komunikasi nonverbal tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an, namun bahasa tubuh ini kriteria dan karakteristiknya telah disebut dan dijelaskan melalui firman-firman-Nya, seperti cara berekspresi (*facial*), kinestetik atau posisi tubuh (*posture*) dan gerakan tubuh (*gesture*), aturan dalam bersentuhan (*sensitivity touch*), pemberlakuan jarak (*proxemics*), posisi ruang (*spatial*), penggunaan waktu (*crhonomics*), pengaturan suara (*paralinguistic*), dan aturan dalam berpakaian (*artifactual*).¹⁴⁶ Berikut penjelasannya:

a. Ekspresi Wajah (*Facial Expression*)

Ekspresi emosi lebih positif dimiliki perempuan dari pada laki-laki. Karena itu, menangis — yang mana diyakini sebagai sesuatu yang lebih sering perempuan lakukan lebih daripada laki-laki¹⁴⁷ —menotasikan feminitas sebagai “penangis” (jika laki-laki yang menangis terkadang dilabeli “banci”). *Pregendering* perilaku nonverbal memperkuat gagasan tentang siapa (laki-laki dan perempuan) sesuai yang ditunjukkannya, dan itu bergantung pada pilihan perilaku si laki-laki dan si perempuan untuk menghindari anggapan sebagai penyimpangan gender. Para ahli nonverbal mengatakan, penggunaan nonverbal sesuai gender masing-masing – akan menghindari perilaku lintas gender dan itu akan membuat nyaman.¹⁴⁸

Wajah adalah media paling primer dari semua ekspresi yang dimiliki manusia. Saat pesan lisan terlihat ambigu atau muncul ketaknyakinan saat menyampaikan suatu kebenaran, ekspresi dapat menjadi kunci bagi terciptanya pemahaman. Seseorang yang mampu memainkan ekspresi akan terlihat sangat menonjol, juga ketika sebuah senyum yang disampaikan bertentangan dengan kata-kata yang diucapkan, juga bagi semua konteks pesan akan bermakna saat diungkapkan dengan sangat emosional.

Di dalam ekspresi wajah melekat dua anggota tubuh (2 M) yang vital bagi terciptanya bentuk komunikasi manusia: mata dan mulut.

b. Mata

Bagian mata berfungsi untuk memandang dalam perspektif komunikasi merupakan wilayah nonverbal. Sebagian informasi dan input yang memengaruhi suasana perasaan manusia bermula dari mata (*visual*).¹⁴⁹ Seorang laki-laki bisa begitu kuat mengejar seorang perempuan dambaannya

¹⁴⁶ Ellys Lestari Pambayun, *Communication Quotient dalam Pendekatan Emosional dan Spiritual*, 437

¹⁴⁷ Vingerhoets, A., & Scheirs, J. Gender Differences in Crying: Empirical Findings and Possible Explanations. In A. H. Fisher (Ed.), *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives*, UK: Cambridge University Press, 2000, 143–165.

¹⁴⁸ West & Zimmerman, (1987), Gender and Nonverbal Behavior Chapter in Marianne LaFrance and Andrea C. Vial, *Handbook of Nonverbal Communication*, USA: the American Psychological Association, 2016.

¹⁴⁹ E.M. Griffin, *The First Look at Communication*, 94.

karena kesan pertamanya lewat pandangan pertama pada seorang perempuan yang ditemuinya di suatu waktu dan tempat tertentu. Bahagia, marah, sedih, geram, gelisah, rasa puas, jijik, menyesal, bingung, dan lainnya seringkali ditentukan faktor pandangan. Karena, pandangan sangat berpengaruh pada hati, seperti anak panah yang melesat dari busurnya.¹⁵⁰

Sumarsono & Pranata, dalam perspektif sosiokultural pada karakteristik komunikasi gender menjelaskan perbedaan “permainan mata”, seperti pada budaya dan bahasa Jawa, ada beberapa istilah yang menunjukkan ekspresi wajah yang dilakukan oleh sebagian besar kaum perempuan terhadap perasaannya. Misalnya, kalau sedang jengkel, tidak berkenan, tersinggung, matanya akan *mleruk/mlerok* (Jawa), sedangkan laki-laki biasanya akan melotot. Wajahnya bisa *mbesengut* atau *mrengut* (Jawa),¹⁵¹ sedangkan laki-laki cenderung datar.

Secara komunikasi gender dalam proses transmisi lambang pesan, sebuah pandangan seorang perempuan pada seorang laki-laki meski hanya sekali bahkan selintas akan melahirkan lintasan dalam benak yang kemudian akan melahirkan pikiran, lalu berproses pada syahwat menuju suatu keinginan, dan jika semakin kuat akan berubah menjadi niat yang bulat, begitu pun untuk laki-laki. Akhirnya apa yang tadinya hanya berupa lintasan pikiran menjadi kenyataan, selama tidak ada yang merintanginya. Nugraha menjelaskan hasil sebuah penelitian dari Barat bahwa fantasi seks laki-laki bisa terjadi 40 kali dalam sehari, sedangkan perempuan hanya 10 kali dalam sehari dalam berfantasi seks.¹⁵²

Pergaulan bebas antara laki-laki dan perempuan seringkali menjadi jalan tol dalam menggelincirkan pandangan mata ini. Laki-laki yang bisa dengan bebas memelototi lekuk tubuh dan perhiasan perempuan, dan perempuan yang bebas memandangi keatletisan laki-laki, baik langsung maupun di media. Seperti yang dikatakan Nugraha, sehingga wajar bila laki-laki lebih agresif terhadap perempuan. Bahkan, sebuah penelitian menyebutkan kasus perkosaan yang dilakukan laki-laki terhadap perempuan karena unsur ketertarikan seksual mayoritas dilakukan laki-laki.¹⁵³ Diceritakan ‘Abbas Mahmud Al-Aqqâd, zaman keemasan bangsa Romawi pada 100 tahun SM kerajaan dengan keras memberlakukan undang-undang yang menghukum perempuan yang berani mengenakan perhiasan di ruang publik dapat memantik hasrat seksual laki-laki. Terlebih lagi Undang-undang Anbiya

¹⁵⁰Mahmud Mahdi Al-Istanbuli, *Kado Perkawinan*, Terj. Ibnu Ibrahim, Jakarta: Pustaka Azzam, 2000, 439.

¹⁵¹Pranata Sumarsona, *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

¹⁵²Boy Nugraha dalam, Internet Mania dan Cybersex, *Majalah Tiara* Edisi 211 Nopember, 1998, 19

¹⁵³Ratih Proboosiwi dan Daud Bahransyaf, Pedophilia and Sexual Violence: Problems And Child Protection, *Sosio Informa*, Januari - April, Tahun 2015, Vol. 01, No. 1,

menetapkan hukum haram pada penggunaan perhiasan yang berlebihan, meski di ruang domestik (privat).¹⁵⁴

Dalam Al-Qur'an pandangan mata ini sangat jelas di jelaskan melalui surah Ali-Imran [3] ayat 14 yang berbunyi:

رُزِينَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ
حُسْنُ الْمَثَابِ ﴿١٤﴾

“Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: perempuan-perempuan, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak, dan sawah ladang, itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik (Surga).”

Allah menganugerahkan mata pada makhluk-Nya pasti dengan tujuan yang mulia – untuk memandang apa yang diperbolehkan-Nya dan melarang yang diharamkan-Nya. Para ahli hikmah berkata bahwa “bersabar dalam menahan pandangan mata (bebannya) itu lebih ringan di banding harus menanggung beban penderitaan yang ditimbulkannya.”¹⁵⁵ Karena itu, pandangan yang memfokuskan mata sebagai sumber komunikasi pun diatur dalam Al-Qur'an. Laki-laki yang memandang perempuan bukan muhrim (khususnya) dengan sengaja dan intens bahkan bila sampai menimbulkan syahwat, apalagi di bulan Ramadhan merupakan hal yang dilarang Islam. Allah memerintahkan kepada hambanya, terutama laki laki, agar mereka menahan pandangan matanya (*ghad al-basar*) terhadap perempuan, khususnya pada segala hal yang diharamkan. Syariat tersebut dijelaskan dalam Al-Qur'an An Nur ayat 30:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ
خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾

“Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat”.

¹⁵⁴ Abu Iqbal Al-Mahalli, *Muslimah Modern*, Yogyakarta: Lektim Mitra Pustaka, 2000, 138.

¹⁵⁵ Imam Ibnu Qoyim al-Jauziyah, *Jangan Dekati Zina*, Jakarta: Darul Haq, 2007, 12.

Sesungguhnya, laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki batasan aurat yang seringkali menjadi objek mata manusia. Namun batasan aurat pada perempuan lebih luas dibandingkan laki-laki, menurut *Tafsir at-Thabari* keseluruhan tubuhnya kecuali kepala. Sedangkan menurut pendapat mayoritas murid Imam ash-Shafi'i, batas aurat laki-laki hanya antara pusat dan kedua lutut kaki. Adapun, mayoritas ulama fiqih untuk perempuan sendiri terdapat perbedaan dalam batas aurat yang ditentukan status mereka – perempuan merdeka lebih menyeluruh menutup aurat dibandingkan seorang perempuan hamba (sama dengan batasan laki-laki).¹⁵⁶

Ibnu Abbas ra dalam kitab sahih Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan bahwa Rasulullah saw bersabda, “*Telah ditetapkan bagiannya bagi anak Adam dari zina, dia pasti akan mendapatkannya, zina mata adalah memandangi, zina kedua telinga adalah mendengar, zina lisan adalah berbicara, zina tangan adalah memegang, zina.*”¹⁵⁷ Dalam hadis lainnya, Ibnu Abbas berkata, “Perangakap setan pada laki-laki itu ada tiga cara yaitu pandangannya, hatinya, dan kemaluannya. Sedangkan para perempuan ada tiga cara juga, yaitu pandangannya, hatinya, dan kelemahannya.”¹⁵⁸

Namun secara jelasnya, untuk ayat 30 surah An-Nuur ini al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya mengungkapkan maksud dari ayat tersebut untuk memberikan petunjuk dan pengarahan bagi umat mukmin, agar mampu menahan diri mereka untuk tidak terjerumus dalam perbuatan yang bisa menodai keimanan mereka. Seperti menjaga pandangan dari aurat-aurat, perempuan asing, anak kecil yang cantik jelita, yang ditakutkan menjadi fitnah jika memandangnya. Sedangkan, maksud menahan diri dari perhiasan dunia yang bisa memperdayai dan menjerumuskan pada perbuatan yang diharamkan. Selain itu, diwajibkan juga menjaga kemaluan dari perbuatan jimak (hubungan badan) yang diharamkan, baik melalui lubang depan atau *qubul*, lubang belakang atau dubur, atau lainnya serta usaha untuk memegang dan melihat kemaluannya. Karena, menjaga pandangan dari kemaluan itu lebih suci, lebih baik, dan dapat meningkatkan amal-amal salih. Dan, sesungguhnya mukminin yang mampu menjaga pandangannya dari kemaluan, maka ia akan tersucikan dari keburukan para pelaku maksiat.¹⁵⁹

Al-Maraghi menyatakan kalimat pertama dalam surah an-Nur ayat 31 adalah “*Katakanlah kepada laki-laki yang beriman hendaklah mereka menahan pandangan mereka*” yaitu dari hal-hal yang telah Allah Swt. haramkan dan bagi laki-laki dilarang memandang sesuatu yang telah Allah

¹⁵⁶ Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan Refleksi Kiai Atas Wacana Agama Dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2001, 53-55.

¹⁵⁷ Hadis Riwayat Muslim: 2657 dan Hadis Riwayat Al-Bukhari: 6243 dalam Fathul Bari.

¹⁵⁸ Ibnu Qayim dalam Mahmud Mahdi Al-Istanbuli, *Kado Perkawinan*, 439.

¹⁵⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir Al-Manar* Jilid 11

perbolehkan untuk mereka pandang. Namun, jika laki-laki beriman itu tidak sengaja memandangnya (yang di haramkan Allah) untuk segera memalingkan pandangan tersebut.¹⁶⁰

Jika diamati tampaknya dalam perspektif komunikasi gender, Al-Qur'an lebih cenderung ditujukan pada laki-laki untuk menjaga pandangan, sedangkan perempuan diperintahkan untuk lebih menutup bagian tubuh untuk menjaga pandangan laki-laki. Artinya, perempuan lebih diwajibkan menjaga dirinya dari pandangan laki-laki karena batasan aurat dan potensi syahwat laki-laki yang dimilikinya. Namun, dari penjelasan para mufasir dan hadis memberikan suatu pandangan yang luas pada konteks *gadhul bashar* ini, yaitu lebih pada pemuliaan dan pencucian diri kaum mukminin dan mukminat dalam berrelasi di ruang publik yang sangat rentan dengan godaan.

c. Mulut

Mulut merupakan sarana aktivitas tertawa, tersenyum dan gerakan lainnya yang melekat dalam organ muka manusia ini. Khususnya, tertawa (*dahik*), dalam Al-Qur'an juga banyak memuatnya dalam beberapa term melalui sepuluh ayat-Nya. Selain itu, banyak macam ataupun model yang Al-Qur'an sebutkan dari gerakan mulut berupa tertawa dilihat dari berbagai sudut pandang yang berbeda.

Shihab memberikan rincian penjelasannya sebagai berikut: *Pertama*, jika kata *dahik* digunakan di dalam bentuk *fi'il mad'i*, maka maknanya berkontek *as-surur* yaitu kebahagiaan atau kegembiraan. Seperti disebutkan dalam QS. Hud: 71. *Kedua*, jika kata *dahik* digunakan dalam bentuk *fi'il mudari'*, memiliki makna konteks *as-sukhriyyah* yaitu hinaan atau merendahkan dan *al-istihza'iyah* yaitu ejekan atau cemoohan. Secara komunikatif, tertawa jenis kedua ini sebagai perilaku mulut yang buruk terhadap audiens. Seperti yang termuat dalam QS. Al-Muthaffifin: 29. *Ketiga*, jika kata *dahik* digunakan dalam bentuk *isim fa'il*, makna dalam konteksnya bisa bentuk ketakjuban atau kehenaran (*at-ta'ajjub*) dan kegembiraan (*as-surur*), seperti dalam QS. An-Naml:19 dan QS. 'Abasa:39.¹⁶¹

Dengan demikian makna kandungan Al-Qur'an tentang kebolehan untuk tertawa dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, ayat-ayat yang berisi kandungan celaan atau tidak diperbolehkannya tertawa, seperti dalam QS. At-Taubah:82 (mengandung perintah Allah untuk sedikit tertawa dan memperbanyak menangis bagi orang-orang munafik yang beralasan

¹⁶⁰ Al-Maragi, A. M. *Terjemah Tafsir Al-Maragi*, A. Rasyidi, Y. H.E. Badri, B. Abubakar, H. Noer, & K. A. U. Sitanggal (eds.), Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 1993.

¹⁶¹ Qur'ish Shihab, *Ensiklopedi Al-Qur'an : Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, Cet.I,168

untuk tidak ikut perang Tabuk); Al-Mu'minun:110 (mengenai orang-orang kafir yang selalu menertawakan orang-orang mukmin sehingga mereka akan kekal di neraka); QS.Az-Zukhruf:47 (cerita Fir'aun dan para pemukanya yang menertawakan Nabi Musa as dengan risalah-risalah Ilahi yang dibawanya); QS.An-Najm:60 (mengenai orang musyrik Quraisy yang bukannya terkejut dan menangis mengenai apa yang didakwahkan oleh Rasulullah saw dan berita yang dibawanya akan kedatangan hari kiamat, tetapi malah menertawakannya); dan Al-Muthaffifin: 29 (mengenai orang-orang yang berdosa (*mujrimin*) yang suka menertawakan dan menghina orang-orang mukmin, baik dalam kesehariannya atau ketika mereka beribadah).

Kedua, ayat-ayat yang memiliki makna diperbolehkannya tertawa yang termuat dalam QS. Hud: 71 (menceritakan mengenai bagaimana Sarah, Istri Nabi Ibrahim, terkejut dan tertawa ketika mendengar berita dari para malaikat akan kelahiran Ishaq dan Ya'qub mengingat padahal umurnya sudah sangat renta); QS. An-Naml: 19 (mengenai kisah Nabi Sulaiman yang tertawa mendengar perkataan Ratu semut yang menyuruh para rakyatnya untuk masuk ke dalam tempat persembunyian agar tidak terinjak Nabi Sulaiman dan bala tentaranya dikarenakan Ratu semut mengira Nabi Sulaiman tidak dapat mendengar perkataannya, padahal dia bisa mendengarnya); QS. An-Najm: 43 (pembahasan bahwa Allah berkuasa akan segala sesuatu termasuk di dalamnya tertawa); QS. 'Abasa: 39 (pembahasan mengenai golongan-golongan ahli surga yang kelak akan bermuka bahagia serta tertawa bergembira ria sebagai balasan atas amal yang dikerjakannya ketika di dunia); dan Qs. Al-Muthaffifin: 34 (mengenai sikap balik menertawakannya orang-orang mukmin di akhirat terhadap orang-orang kafir yang dulu menertawakan mereka di dunia).¹⁶²

Berkenaan dengan tertawa sebagai gerakan primer mulut kaitannya dengan gender sudah banyak yang mengangkat dengan beragam sudut pandang. Salah satunya dari Kuhnke seorang ahli komunikasi nonverbal berpendapat, perempuan lebih sering tersenyum, tertawa, mengangguk, dan menatap pada orang lain lebih dari pada laki-laki. Kenapa? Karena perempuan dianggap lebih akurat dalam isyarat nonverbal dibandingkan laki-laki. Secara menyeluruh, potensi perempuan selain sebagai *decoder* (penerima pesan) ditemukan di berbagai budaya yang berbeda, juga kecenderungan sebagai penerima pesan (*encoders*) nonverbal khususnya ekspresi emosional lebih akurat daripada laki-laki. Mereka juga berdiri lebih dekat dengan orang lain, sentuh diri lebih, dan menggunakan tangan mereka lebih ekspresif. Dalam interaksi seks terutama yang sama, perempuan menunjukkan keterlibatan yang lebih

¹⁶² Abdul Majid S., *Tertawa yang Disukai, Tertawa yang Dibenci Allah*, Depok: Gema Insani Press, 2004, 23

non verbal (jarak dekat, tatapan langsung, sentuhan, orientasi tubuh langsung, ekspresi wajah, mengangguk, dan isyarat vokal positif) daripada laki-laki. Perempuan dan laki-laki, memulai serta menerima tingkat yang lebih tinggi pada keterlibatan.¹⁶³

Secara sosiokultural, ekspresi wajah, khususnya mulut juga memiliki karakteristik gendernya sendiri. Sumarsono & Partana menyebutkan, kaum perempuan lebih sering ‘mempermainkan’ bibir dan matanya ketimbang laki-laki. Perempuan bila sedang jengkel atau mengejek seseorang akan memasang bibirnya *nyaprut* atau *mecucu* (Jawa) seperti memonyongkan bibir, atau mungkin *menceb* (Jawa) dibandingkan laki-laki.¹⁶⁴

Fungsi ekspresi wajah bagi laki-laki dan perempuan, terutama bagian mulut atau bibir sebagai media penyampai pesan, penggunaannya yang kurang jelas dan akurat, baik saat tersenyum, cemberut, meleletkan lidah, mencibir, atau tertawa terbahak maupun struktur ekspresi lainnya, menyebabkan kurang jelas dan akurat pula informasi yang disampaikan. Ini sebagai penyebab kesalahpahaman di antara pelaku komunikasi (komunikator-komunikan). Informasi banyak yang hilang bahkan kacau karena kurangnya atau ketidakmampuan penguasaan ekspresi.¹⁶⁵

Selain kelemahan kompetensi penggunaan ekspresi, adab dan etika komunikasi nonverbal ini ternyata juga dapat menjadi penentu: keberkahan atau musibah. Etika (adab) ekspresi ini sangat penting karena laki-laki dan perempuan sebagai individu merupakan aspek yang melekat erat dari komunikasi dengan Allah Swt yang memiliki karakteristik, bentuk, dan pola komunikasi yang berbeda sesuai dengan yang telah ditetapkan-Nya. Perbedaan karakteristik tersebut pada laki-laki dan perempuan tersebut mengakibatkan adanya dimensi perbedaan dalam memahami pola-pola etika ekspresi. Ekspresi wajah (mulut) bukan sekedar persoalan estetika melainkan juga berkorelasi dengan akidah dan keagamaan. Seorang perempuan muda yang senantiasa tersenyum secara estetika dan etika juga logika itu sangatlah menarik dan menyenangkan, tapi bila diniatkan hanya untuk menarik hati laki-laki apalagi yang sudah beristri, ini sudah masuk wilayah relasi dengan Allah. Senyum yang menarik menunjukkan kesangupan berkomunikasi untuk menerjemahkan situasi. Namun, senyum yang dilandasi etika, kehadiran Allah dalam kalbunya, merupakan petanda kehadiran keimanan dalam jiwanya sebagai makhluk sosial. Dengan demikian, seorang laki-laki dan perempuan akan memahami mengapa suatu senyum akan berimplikasi pada kehidupan dunia akhiratnya. Karena, ekspresi wajah yang bermartabat

¹⁶³ Kuhnke, Elizabeth. *Body Language for Dummies*. England: John Wiley & Sons, Ltd, 2007.

¹⁶⁴ Sumarsono dan Paina Partana. *Sosiolinguistik*, Yogyakarta: Penerbit Sabda, 2002.

¹⁶⁵ E.M. Griffin, *The First Look at Communication Theory*, 105.

bukanlah sekedar asal saling memahami, melainkan juga harus menyiratkan makna yang bijak, selain indah.¹⁶⁶

Sedangkan, Clove turut berargumentasi bahwa berbicara jenis kelamin memberikan gambaran bahwa gender itu merupakan konstruksi sosial yang mengatur relasi laki-laki dan perempuan yang terbentuk dari sosialisasi tingkah laku, bahkan juga terkait dengan mentalitas dan karakteristik emosionalnya mereka. Perlakuan terhadap masing-masingnya sangat ditentukan oleh situasi, kondisi, dan budaya setempat.¹⁶⁷

Dengan demikian menurut An-Nawawi menjelaskan bahwa dalam Islam, relasi gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.¹⁶⁸

4. Posture (Posisi Tubuh)

Posisi tubuh (*posture*) manusia sebagai salah satu *nonverbal sign* atau bentuk pesan yang hendak disampaikan tentang perhatian (*responsiveness*), penghargaan (*immediately*), dan kekuasaan (*powerful*).¹⁶⁹

Bila seorang perempuan berhadapan dengan laki-laki yang tidak diinginkannya atau dibencinya, selalu terlihat pemandangan sikap menghindari atau kaku, tak merespons, bahkan menjauhinya. Begitu pun dengan sikap tubuh laki-laki terhadap perempuan yang tidak memberikan rasa nyaman padanya. Sebaliknya, perempuan atau laki-laki bila menghadapi lawan bicara yang menyenangkan, apalagi yang bisa memberi apa yang mereka butuhkan, materi maupun non materi, sikap atau posisi tubuhnya akan terlihat responsif dan bergerak dengan luwes.¹⁷⁰

Posisi tubuh bagaimana pun yang dimiliki laki-laki dan perempuan tentunya yang dikehendaki lawan bicaranya adalah yang tegap dan siap sebagai bentuk penghargaan dan ketegasan, bukan kelemahan dan pengabaian. Misalnya, seorang sekretaris perempuan yang dengan sengaja ingin melaporkan hasil pekerjaannya pada atasan laki-lakinya, namun disikapi dengan acuh tak acuh (pengabaian), atau menrespons tapi dengan bersedekap tangan pada dadanya, bahkan kacak pinggang. Padahal, si atasan memiliki tubuh yang tegap dan gagah. Selain, posisi tubuh seperti ini akan menyakiti si

¹⁶⁶ E.M. Griffin, *The First Look at Communication Theory*, 105.

¹⁶⁷ Julia Cleves Mosse, *Gender & Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, Cet. V, 3.

¹⁶⁸ An-Nawawi, *Minhaj al-Qashidin wa Umdatul al-Muftin*, Beirut: Darul Ma'rifah, 1986 M-1406 H, Jilid1, 21.

¹⁶⁹ Brent D. Ruben & Lea P. Stewart, *Communication And Human Behavior Fifth Edition*, USA: Pearson, 2005.

¹⁷⁰ Stephen Moore & Stephen P. Sinclair, *Sociology*, USA: Teach Yourself Books, 1995, 117.

sekretaris atau siapapun yang mengalami bentuk komunikasi yang sama, tentu saja tak sejalan dengan perintah Allah Swt untuk selalu bersyukur pada diri sendiri, dengan anugerah tubuh yang sehat dan tak kurang suatu apa pun. Sebagaimana dalam surat al-Isra (17) ayat 70 yang berbunyi:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan”.

Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah menjelaskan ayat di atas bahwa Allah menciptakan manusia dengan bentuk yang indah dan mengistimewakan mereka dengan kemampuan berbicara dan berpikir, serta mengkhususkan mereka dengan berbagai makanan, minuman, dan pakaian yang tidak dimiliki oleh segala jenis hewan. Allah juga memuliakan mereka dengan memberi mereka kekuasaan atas makhluk-makhluk lain dan menjadikan makhluk-makhluk lain untuk memenuhi kebutuhan mereka.¹⁷¹ Sedangkan secara fitrah, perbedaan tubuh antara laki-laki dan perempuan menekankan pada perbedaan yang disebabkan perbedaan kromosom pada janin.¹⁷²

Moore & Sinclair, menegaskan sehingga tak ada alasan laki-laki dan perempuan untuk mengubah, mengacuhkan, tak memelihara, bahkan merusaknya dengan selalu berposisi dan bersikap tak semestinya.¹⁷³ Sikap tersebut sama saja dengan tidak mensyukuri nikmat dan pemberian Allah Swt.

Swandari at.al menyebutkan bahwa posisi tubuh tegak atau seimbang manusia menurut ukuran *golden ratio* adalah tepat di atas pinggang di antara depan dan belakang *vertebrata sakrum* ke dua atau dengan kata lain pusat sesuai pusat gravitasi manusia.¹⁷⁴ Ditemukannya *golden ratio* pada posisi tubuh manusia akan sejalan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an pada surat Al-Infitar Ayat 7:

لَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ

¹⁷¹ Imad Zuhair Hafidz, *Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah/Markaz Ta'dzhim Al-Qur'an*, Saudia Arabia: Fakultas Al-Qur'an Universitas Islam Madinah, tt.

¹⁷² Stephen Moore & Stephen P. Sinclair, *Sociology*, 117.

¹⁷³ Swandari at.al. (2015), dalam Is Mardhiyati, at.al, Rasio Ukuran dan Bentuk Tubuh Manusia Ditinjau dari Konsep Deret Fibonacci dan Al-Qur'an, *Prosiding Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 2018, Vol. 1 , 203 – 204

¹⁷⁴ Swandari at.al. 2015, dalam Is Mardhiyati, at.al, Rasio Ukuran dan Bentuk Tubuh Manusia Ditinjau dari Konsep Deret Fibonacci dan Al-Qur'an, 204

“Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang”.

Juga dalam surah at-Tiin ayat 4 Allah Swt berfirman,

قَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

“Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik - baiknya” .

Para mufasir memberikan penjelasan pada maksud ayat tersebut di antaranya dari Ikrimah, diibaratkan seperti di waktu mudanya yaitu dalam keadaan kuat dan semangat untuk beramal.¹⁷⁵ Jadi, laki-laki dan perempuan yang sehat jiwa raganya wajib memfungsikan tubuhnya sesuai usia, kondisi, dan lawan bicaranya sebagai hak tubuh. Jika manusia memiliki *power* (kuat, sehat dan afiat) membuat mereka bisa saling menolong – melakukan amalan-amalan hidup yang dapat bermaslahat bagi kelangsungan hidup umat. Karena secara penciptaan laki-laki dan perempuan adalah satu (*min nafs wahidah*), firman Allah dalam surah az-Zumar (39) ayat 6, juga dalam surah al-A'raf (7) ayat 189, yang berbunyi:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ ۖ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾

Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurinya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: "Sesungguhnya jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur".

Dalam perspektif komunikasi agender, Berko & Wolvin menyatakan bahwa posisi tubuh laki-laki mengindikasikan lebih dominan dan kaku saat berhadapan dengan lawan bicara, khususnya saat berjabat tangan, marah, dan ekspresi kesal, sedangkan perempuan menunjukkan gerakan tubuh yang lebih terkoneksi saat bahagia, tersenyum, dan postur tubuh lebih membuka diri. Karena postur bisa menunjukkan identitas, status, emosi, dan cara berpikir

¹⁷⁵Zaad Al-Masiir, 9: 172-174 dan Tafsir Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah, 7: 72, Aysar At-Tafasir li Kalam Al-'Aliyyil Kabir, Kairo: 1419 H, cetakan I.

seseorang. Sehingga, posisi tubuh bagi laki-laki yang terlatih bisa dimainkan untuk mengatur tanda dan komunikasi mereka,¹⁷⁶ seperti lebih terlihat *macho*, berwibawa, disegani, tangguh, dan sukses. Perempuan lebih suka membangun tubuhnya lebih luwes dan terlihat menyenangkan dibandingkan memainkan peranan ideologis dan politis.¹⁷⁷

Pernyataan Berko & Wolvin senada dengan Seidman, Nancy, dan Meeks bahwa seringkali seseorang tak mengetahui bagaimana sesungguhnya gestur, cara berpakaian, cara berjalan, dan berbicara yang dianggap “normal” untuk laki-laki dan perempuan. Seorang laki-laki dianggap maskulin, apabila mereka memiliki postur, pembicaraan, teman, pasangan, dan pekerjaan yang sesuai dengan norma maskulin, maka identitas gender yang dimilikinya akan menunjukkan kepantasan sebagai seorang laki-laki. Namun, pada praktik di kehidupan sosial dan masyarakat awam, ketika seorang laki-laki bersikap feminin dan memiliki karakter feminin di dalam dirinya dengan berpostur lemah dan gemulai, maka ia tidak dianggap “normal”.¹⁷⁸ Begitu pun bagi perempuan saat ia berperawakan gempal, berotot, dengan cara berjalan yang gagah, masyarakat pun menganggapnya ganjil (*queer*). Prabasmoro mengatakan determinasi tersebut karena dikonstruksi secara sosial budaya, sehingga tubuh juga memiliki hierarki pemaknaan – tubuh indah vs tidak indah, normal vs tidak normal, ideal vs tidak ideal, dan seterusnya.¹⁷⁹

Di luar normal atau tidak postur seseorang, yang lebih harus diperhatikan adalah bagaimana penggunaan posisi tubuh sebagai pesan yang bernilai dan bermanfaat bagi terciptanya kebahagiaan pihak-pihak yang terlibat dalam komunikasi. Misalnya, seorang laki-laki yang selalu menghargai keberadaan perempuan sebagai lawan bicara dengan menghadapkan tubuh atau mencondongkan tubuh saat berkomunikasi yang disebut posisi tubuh *responsiveness* akan menghilangkan pesan dominasi, otoritatif, dan superioritas, yang sebaliknya akan melahirkan kenyamanan, penghargaan, dan terjalinnya silaturahmi (kasih sayang) yang intens dan langgeng, entah sebagai sahabat, saudara, suami isteri, rekan kerja, tetangga, dan sebagainya. Sebagaimana firman Allah Swt dalam surah ar-Rum (30) ayat 21 yang berbunyi,

¹⁷⁶Berko, Roy M, Wolvin, Wolvin, *Communicating: Sixth Edition*, New York: Houghton Mifflin Company, 1975.

¹⁷⁷Aquarini Priyatna Prabasmoro (2006) dalam Gabriella Devi Benedicta, *Dinamika Otonomi Tubuh Perempuan: Antara Kuasa dan Negosiasi atas Tubuh*, *Masyarakat: Jurnal Sosiologi*, 2011, Vol 16. No.2.

¹⁷⁸Sandra Lipzits Bem. Sex Role Adaptability: One Consequence of Psychological Androgyny. Stanford University, *Journal of Personality and Social Psychology* (1975), Vol. 31, No. 4, 634-643.

¹⁷⁹Aquarini Priyatna Prabasmoro (2006) dalam Gabriella Devi Benedicta, *Dinamika Otonomi Tubuh Perempuan: Antara Kuasa dan Negosiasi atas Tubuh*, 151.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir”.

Perbedaan postur tubuh laki-laki dan perempuan sudah lama diteliti dan dijadikan tulisan sebagai karya yang penting, *Descent of a Man* oleh Darwin, yang melaporkan bahwa laki-laki berbeda dengan perempuan dalam ukuran, kekuatan tubuh, dan pemikiran.¹⁸⁰ Banyak diakui para ahli bahwa sejak kelahirannya, laki-laki dan perempuan memang berbeda apalagi setelah melewati masa pertumbuhannya. Laki-laki memiliki otot, kekar, dan tampak lebih tinggi dan besar ukuran tubuhnya di banding perempuan yang berperawakan semampai dan lemah gemulai.

Namun sangat disayangkan karena perbedaan postur dan ukuran tubuh seringkali menjadikan eksploitasi tubuh perempuan terjadi. Umar menegaskan, di Indonesia kaum yang banyak mengalami penindasan dan kekerasan atas tubuh adalah kaum perempuan. Karenanya gender di Indonesia umumnya memperjuangkan dan membela hak-hak perempuan. Apabila suatu ketika yang lemah dan tertindas dari kaum laki-laki, maka konotasi tafsir berwawasan gender tentu saja membela hak-hak kaum laki-laki.¹⁸¹ Namun karena pada umumnya kejahatan banyak dilakukan terhadap perempuan, maka kejahatan tubuh dikonotasikan sebagai kejahatan terhadap seseorang karena ia berkelamin perempuan.¹⁸² Katjasungkana lebih menegaskan bahwa suatu hal yang tidak dapat dipungkiri, jika pelaku kejahatan pada umumnya berasal dari kaum jenis kelamin laki-laki. Korban dalam kejahatan tersebut adalah dari kaum jenis perempuan. Karenanya, perempuanlah yang banyak mengalami penindasan dan kekerasan.¹⁸³

Sebagi ilustrasi perilaku kekerasan laki-laki dengan memosisikan diri seperti menindih, menjepit, dan merangkul dengan paksa perempuan kerap

¹⁸⁰ Ratna Megwawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, (Bandung: Mizan, 1999).

¹⁸¹ Nasaruddin Umar, *Bias Jender dalam Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002, 57.

¹⁸² Nasaruddin Umar, *Bias Jender dalam Penafsiran al-Qur'an*, 58.

¹⁸³ Nursyahbani Katjasungkana dkk., *Potret Perempuan: Tinjauan Politik, Ekonomi, Hukum*. Cet.1, Yogyakarta: Pusat Studi Wanita Universitas Muhammadiyah - Pustaka Pelajar, 2001, 78.

terjadi karena perbedaan posisi dan ukuran tubuh perempuan yang memiliki penanda rentan, lemah, dan kecil. Pesan kekerasan ini memberikan penanda (*signifier*) bahwa laki-laki dengan makna superioritas dan dominasi.

Di sebagian masyarakat bisa terjadi pembedaan pola kekuasaan karena posisi, peran, ukuran tubuh, dan sebagainya disebabkan kuatnya asumsi tentang sebutan 'imam' dan 'khalifah' yang mempunyai konsep kepemimpinan dan kekuasaan yang hanya memiliki bentuk *mudzakkar* (laki-laki). Sebutan perempuan yaitu *al-untsa* dari kata '*anis*' yang berarti lemah, lembek dan sebagainya. Kedua kosa-kata (*mufrodad*) ini jelas banyak tertulis dalam kamus bahasa Arab seperti "Lisânul 'Arab" yang membedakan kaum laki-laki dan kaum perempuan. Sebaliknya '*adz-dzakar*' memberi penanda (*signifier*) unsur kekuatan, keberanian dan kekerasan.¹⁸⁴

Grimke pada 1837 pernah membuat sebuah tulisan yang terkait dengan feminisme yang menyatakan, "Kami tidak meminta untuk diistimewakan atau berusaha merebut kekuasaan tertentu. Yang sebenarnya kami inginkan adalah sederhana, bahwa, mereka mengangkat kaki mereka dari tubuh kami dan membiarkan kami berdiri tegap sama seperti manusia lainnya yang diciptakan Tuhan". Pada masa itu perempuan tereduksi kepemilikan tubuhnya oleh kaum laki-laki, sehingga Grimke mengawali gerakan untuk mengakhiri masa-masa pemasangan.¹⁸⁵

As-Asqolani menyebutkan bahwa laki-laki dan perempuan dalam proses kelahiran atau kejadiannya setelah Nabi Adam as dan Hawa, adalah sama yakni dengan melalui proses kelahiran dari seorang ibu, sehingga perempuan memiliki posisi (kedudukan) yang sama dengan laki-laki. Namun demikian, juga tidak dapat dipungkiri bahwa keduanya memiliki perbedaan sifat dan tingkah laku, termasuk postur tubuh yang dimiliki.¹⁸⁶ Perbedaan seharusnya bukan menjadi pembedaan, tapi justru keseimbangan dan kesempurnaan penciptaan dari sebuah oposisi biner. Kekuatan laki-laki dapat mengarahkan perilaku komunikasinya untuk melindungi dan menjaga perempuan, sebaliknya perilaku komunikasi yang lembut pada diri perempuan dapat menjadi pelunak, perisai, dan penawar bagi kekuatan laki-laki.

5. Artifisial (Penampilan)

Gender dengan penampilan menjadi permasalahan abadi dalam ruang komunikasi. West dan Zimmerman menyebutkannya sebagai "*gender is not something we are born with, and not something we have, but something we*

¹⁸⁴ Zaitunah Subhan. *Rekonstruksi Pemahaman Jender Dalam Islam*. Jakarta: el-Kahfi, 2002.

¹⁸⁵ Marion Ann Taylor and Heather E. Weir. *Let Her Speak for Herself: Nineteenth-Century Women Writing on Women in Genesis*, US: Baylor University Press, 2006.

¹⁸⁶ Syihab al-Din Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bary Syarh Shahih al-Bukhari*, Juz III, Beirut: Dar Maktab al-Ilmiyah, 1989, 78-79.

do” – “*something we perform*”¹⁸⁷ Budaya telah membangun penampilan dalam perbedaan tajam pada jenis kelamin. Mulai saat bayi, perempuan dihiasi dengan balutan warna merah muda¹⁸⁸ dan laki-laki dengan warna biru muda atau warna-warna kuat.

Penjelasan tentang perbedaan nonverbal jenis kelamin memang berkaitan dengan ekspektasi budaya dan proses pembelajaran sosial, namun sulit diungkap pengaruh kausalitas yang tepat – jenis kelamin mana yang lebih kuat dalam memengaruhi penampilan satu sama lain adalah tugas tiak akan pernah selesai.¹⁸⁹

Kuntjara & Esther mengatakan zaman dahulu terkenal sebuah peribahasa Cina yang mengatakan “perempuan hanya baik untuk ‘dilihat’, bukan untuk ‘didengarkan’”. Peribahasa ini kemudian menjadi paradigma hidup masyarakatnya secara tidak sadar dengan membentuk perempuan untuk selalu harus berdandan sedemikian rupa agar kelihatan cantik dan menarik lawan jenisnya. Konstruksi ini dapat tampak pada bagaimana laki-laki dan perempuan menata dirinya dengan perbedaan yang sangat kontras. Pilihan perempuan pada jenis dan cara berhias lebih beragam – gaya rambut, kosmetik, pakaian, sampai sepatu.¹⁹⁰

Helmut Nickel, di dunia fesyen secara universal, kemeja laki-laki dan perempuan banyak memiliki perbedaan, antara lain bentuk pinggangnya, bentuk sisi luar lengannya, bentuk bagian bawahnya, termasuk letak kancing bajunya. Umumnya, kancing baju pada kemeja perempuan terletak di sebelah kiri, sedangkan kancing baju kemeja laki-laki ditempatkan di sebelah kanan. Konon, ini berawal dari cara berpakaian laki-laki saat perang, semacam baju *zirah* atau seragam militer yang sudah diatur oleh standar latihan tempur sedemikian rupa untuk memastikan bahwa titik tombak musuh tidak menembus di antara tameng. Misteri perbedaan letak kancing baju pada pakaian laki-laki dan perempuan diyakini berpedoman pada cara perempuan kelas menengah dan atas di Eropa. Di Era Victoria dan Renaisans, ornamen pakaian perempuan dianggap lebih rumit dan detail, misalnya gaun yang disematkan *bustle* (rangka untuk rok perempuan), korset, dan *petticoat* atau pakaian dalam.¹⁹¹ Cara berpakaian ini selain dapat menyiksa para perempuan karena ukurannya yang sempit atau bentuknya yang tidak wajar, *petticoat* atau

¹⁸⁷ West dan Zimmerman (1987) in Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.

¹⁸⁸ Nina Rosenstand, 2002, “*The Human Condition an Introduction to Philosophy of Human Nature*”, New York: Mc-Graw Hill, 2002.

¹⁸⁹ Judith A. Hall, *Nonverbal Sex Differences: Communication Accuracy and Expressive Style*, Washington: Johns Hopkins University Press, 1990.

¹⁹⁰ Esther Kuntjara, *Gender, Bahasa dan Kekuasaan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004, 15.

¹⁹¹ Helmut Nickel, *The Art of Chivalry: European Arms and Armor from the Metropolitan Museum of Art*, *The Vintage News*, 20 Februari 2018.

crinoline atau dalaman gaun yang biasa dipakai kaum perempuan zaman itu ternyata sangat berbahaya, yang disebut "*dressed to kill*". Sejarah mencatat, *crinoline* memicu kematian lebih dari 3.000 perempuan saat itu.¹⁹²

Di sudut dunia mana pun sama, penampilan khususnya cara berpakaian memiliki perbedaan yang signifikan pada laki-laki dan perempuan yang berpengaruh pada gaya dan pola komunikasi pemakainya. Seroang perempuan Sunda yang menggunakan kain kebaya saat duduk harus melipat kedua kakinya ke samping, sedangkan laki-laki biasanya duduk bersila. Terdapat ratusan jenis kostum adat Indonesia yang berbeda menurut jenis kelamin dan maknanya: Orang Jawa - Beskap, Kemeja Batik, Blangkon, Songkok, Sarung (laki-laki), Kebaya, Kudung Sarung (perempuan); Orang Melayu-Baju Melayu (laki-laki); Baju Kurung, Songket (perempuan), dan lain-lain. Begitu pula di negara lainnya, seperti, Malaysia- Baju Melayu dan Songkok (perempuan), Songkok (laki-laki), Baju Kurung, Baju Kebarung (Kebaya/Kurung *hybrid*), Tudung (perempuan); Filipina - Barong (laki-laki), Baro't Saya dan Gaun Maria Clara, Terno (perempuan); Singapura - Tionghoa Singapura - Hanfu, Cheongsam (perempuan), Tangzhuang (laki-laki), Changpao (laki-laki); Thailand - Chut Thailand (perempuan Thai), Thai Chakkri (laki-laki Thai), dan Suea Phraratchathan, (kedua jenis kelamin), Chong kraben, dan Sabai, dan sebagainya. Pesan yang tampak dari budaya pakaian ini bahwa perempuan dan laki-laki berada dalam penampilan yang wajib menjaga adab kesopanan dan harus tunduk pada aturan perbedaan artifisial yang jelas – tidak saling menukar penampilan untuk mengaburkan identitas.¹⁹³

Ronald Barthes, melalui bukunya *Fashion System* membedakan tipe-tipe pakaian manusia secara semiotika, yaitu: a. *Image clothing*, pakaian yang ditampilkan sebagai fotografi atau gambar; b. *Written clothing*, pakaian yang dideskripsikan secara tertulis atau ditransformasikan ke dalam bahasa; dan c. *Real clothing*, pakaian aktual yang dikenakan pada tubuh manusia, pakaian sebagai objek. Ketiga tipe ini masuk pada semua penanda bahan, bentuk, warna, corak, dan ukuran yang menjadi simbol pembeda kelas, status, posisi, dan peran laki-laki dan perempuan, di ruang privat dan publik. Dalam perjalanan sejarahnya, mulai zaman Romawi kuno sampai sekarang, penerimaan seseorang di ruang komunikasi publik dan privat ditentukan oleh status dan citra seseorang dalam masyarakat melalui merek dan rancangan siapa yang dipakainya.¹⁹⁴

¹⁹²<https://www.liputan6.com/global/read/3308362/terkuak-misteri-perbedaan-letak-kancing-baju-pria-dan-wanita>

¹⁹³Lihat sumber dalam: <https://id.wikipedia.org/wiki/Pakaian>, juga lihat <https://kumparan.com/kumparanwoman/foto-indahnya-kostum-tradisional-dari-berbagai-negara-dan-suku-1rjE4pvCRRk/full>, 24 Agustus 2019 17:26.

¹⁹⁴ Roland Barthes, *The Fashion System*, New York: Hill and Wang, 1983, 3 – 5.

Dalam Islam, perbedaan tajam juga terjadi dalam perilaku komunikasi melalui pakaian dan penampilan secara keseluruhan, baik secara simbol maupun fungsional. Perbedaannya dengan sistem fesyen Barat dan dunia sekuler, pakaian laki-laki dan perempuan harus didudukan dalam paradigma Al-Qur'an dan hadis secara universal, artinya bahwa sebagai kaum muslimin dan muslimah wajib menjaga, mempertahankan, dan tunduk dengan pakaian yang dibenarkan syariat Islam. Meski tetap diperbolehkan untuk mengenakan pakaian adat dan mengikuti tren mode zaman kekinian selama dalam rel umum,¹⁹⁵

Al-Qur'an menjelaskan ada dua tipe cara penggunaan pakaian dengan makna yang berbeda, yaitu:

- a. Jenis "pakaian primer" yang disebut dengan kata-kata "*libas*" dengan derivasinya disebut sebanyak 23 kali, namun yang menunjukkan makna "sesuatu yang dipakai" (*ma yulbasu*) atau "pakaian" disebut sebanyak 13 kali. *Libas* bermakna pakaian yang selalu melekat – keharusan selalu menutup aurat (*sauah*). Sebagaimana disebutkan dalam surah Al-A'raf ayat 26 dengan kata-kata *libas yuwari sauatikum*, artinya "*kemaluan atau aurat harus selalu ditutup*". Paling terpeting adalah bukan *libas syuhrah* atau pakain ketenaran. Dari Abdullah bin Umar ra, Rasulullah saw bersabda yang artinya, "*Siapa yang memakai pakaian syuhrah di dunia, maka Allah akan memberinya pakaian hina pada hari kiamat.*"¹⁹⁶
- b. Jenis "pakaian sekunder" yang diistilahkan dengan "*tsiyab*" yang beragam bentuknya disebut sebanyak 28 kali, sedangkan makna pakaian dengan kata "*tsiyab*" sendiri disebut 8 kali. *Tsiyab* mengandung arti pakaian yang tidak selalu dipakai atau sewaktu-waktu saja yang ditujukan bukan untuk menutup aurat, tapi untuk memperindah diri (*tajammul*) atau untuk fungsi menutup sekujur tubuh karena cuaca, udara, serangan dari binatang, gangguan benda, dan lainnya. Allah dalam surah An-Nur [24] ayat 60 berfirman bahwa perempuan tua yang sudah menopause dan tidak ingin kawin tidak berdosa menanggalkan pakaiannya (*falaisy alaihinna junahan yadla'na tsiyabahunna*) – bukan penutup aurat, tapi sekedar pakain pelindung diri. Sedangkan, kata "*sarabil*" disebut sebanyak 3 kali sebagai bentuk jamak dari *sirbal*, artinya baju kurung panjang. Dalam QS. An-Nahl [16] ayat 81 disebutkan bahwa busana *sarabil* dijadikan untuk melindungi tubuh dari panas dan melindungi senjata yang menyerang

¹⁹⁵ Asy-Syaukani, "Nailul Authar Jilid II, 94" dalam Henderi Kusmidi, Konsep Batasan Aurat dan Busana Muslimah dalam Perspektif Hukum Islam, *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Islam dan Tafsir Hadis*, 2016, Vol.5 No.2

¹⁹⁶ Hadis Riwayat Abu Daud no.4029, An Nasai dalam Sunan Al-Kubra no,9560, dan dihasankan Al -Albani dalam Shahih Al - Jami no.2089.

dalam peperangan (*sarabila taqikum al-harra wa sarabila taqikum ba`sakum*).¹⁹⁷

Dalam hadis riwayat Muslim, Rasulullah saw menegaskan aturan pakaian perempuan dalam sabdanya, “*Dua golongan termasuk penghuni neraka yang belum pernah kulihat seperti mereka; yaitu sekumpulan orang yang selalu memegang cemeti seperti ekor sapi yang suka memukul orang, dan para perempuan yang berpakaian tapi telanjang, membuka kain penutup dan berjalan melenggok-lenggok...*”¹⁹⁸ (HR. Muslim)

Makna pesan “berpakaian tapi telanjang” (*kasiyat ‘ariyat*) yakni pakaian yang tidak memenuhi fungsi sebagai penutup aurat, dengan sengaja mempertontonkan bentuk badan dan kulit karena tipis dan ketat kaum perempuan agar dipandang dan digoda laki-laki. Berdasarkan hadis dari ‘Aisyah ra, berkata yang artinya, Asma’ binti Abu Bakar pernah menemui Rasulullah saw dengan memakai pakaian yang tipis. Maka Rasulullah saw pun berpaling darinya dan bersabda, “*Wahai Asma’, sesungguhnya seorang perempuan itu jika sudah haidh (sudah baligh), tidak boleh terlihat dari dirinya kecuali ini dan ini*”, Rasulullah saw menunjuk wajahnya dan kedua telapak tangannya.¹⁹⁹ Imam Hambali dan Syafi’i berpendapat bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuh. Sedangkan Imam Maliki dan Hanafi berpendapat bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan.²⁰⁰ Sedangkan, batasan aurat lelaki adalah dari pusar hingga lutut.²⁰¹ Selain itu, laki-laki dilarang menggunakan emas dan sutra.²⁰²

Dalam hadis riwayat Abu Daud, Rasulullah melarang perempuan untuk berpakaian yang meniru kaum musyrik dan kafir.²⁰³ Tidak melakukan *tabarujj*.²⁰⁴ Sedangkan, makna yang mengandung perintah untuk membedakan tampilan dan atau pakaian antarjenis kelamin secara tegas, dari Ibnu Abbas, ra Rasulullah saw bersabda, Artinya : “*Tidak menyerupai pakaian khusus laki-laki*.”²⁰⁵ Rasulullah melaknat laki-laki yang meniru

¹⁹⁷ Khoiril Anwar/rnm <https://beritagar.id/artikel/ramadan/tiga-istilah-pakaian-dalam-alquran>.

¹⁹⁸ Hadis Riwayat Muslim dalam Bab Al - Libas waz Zinah no. 2128.

¹⁹⁹ Hadis Riwayat. Abu Daud 4140, dalam Al-Irwa [6/203] Al - Albani berkata: “hasan dengan keseluruhan jalannya”

²⁰⁰ Isnatin Ulfah, *Fiqih Ibadah: Menurut Al-Qur’an, Sunah, dan Tinjauan berbagai Madzhab*, (Ponorojo: STAIN PO Press, 2009).

²⁰¹ Hadis Riwayat. Al - Baihaqi, 3362, Ad - Daruquthni 1/231, dan yang lainnya.

²⁰² Hadis Riwayat An - Nasa’i no. 5163, dishahihkan Al-Albani dalam Shahih An - Nasa’i.

²⁰³ HR. Abu Daud, 4031, dihasankan oleh Ibnu Hajar di Fathul Bari, 10/282, dishahihkan oleh Ahmad Syakir di ‘Umdatut Tafsir, 1/152.

²⁰⁴ HR. Ahmad 6850, dihasankan oleh Al Albani dalam *Jilbab Mar’ah Muslimah*, 12; . Izh-Harul Haq wa Shawab fii Hukmil Hijab, 1/315.

²⁰⁵ HR. Ahmad no. 3151, 5: 243. Sanad Hadits ini *shahih* sesuai syarat Bukhari.

penampilan perempuan dan perempuan yang meniru penampilan laki-laki”.²⁰⁶

Karakteristik dan ketentuan syariat dari beberapa hadis tersebut menjadi tanda (*sign*) maupun simbol khusus bagi kesejatian seorang perempuan dan laki-laki Islam, yang tentu saja dapat memperindah dunia:²⁰⁷ Allah sendiri menganjurkan hamba-Nya untuk cenderung menuju pada keindahan hakiki – memadukan keindahan lahiriah (estetika) dengan keindahan batin yang memancar kepada akhlak (etika). Allah berfirman dalam surah al-A’raf: 31-32:

﴿يَبْنَىِٔ ءَاۤءَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ﴿٣١﴾

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”.

Firman Allah dalam surah Al-A’raf ayat 32, yang berbunyi :

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيثًا

“Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan”.

Hubungan antarjenis kelamin yang sangat rentan terjadi karena kuatnya godaan, hujatan, ancaman, bahkan kekerasan melalui penampilan menjadikan Al-Qur’an memberi benteng kuat bagi tembusnya perilaku komunikasi buruk tersebut pada laki-laki dan perempuan. Allah sampai memerintahkan Rasulullah untuk menyuruh dan menegur istri-istri beliau agar mengenakan pakaian yang menutup seluruh tubuh mereka. Firman-Nya yang berbunyi:

يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيْبِهِنَّۙ ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِيْنَ ۗ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ﴿٣٢﴾

Hai Nabi katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mu’min: “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke

²⁰⁶ HR. Bukhari No.5885 dalam Abū Abdullah Muḥammad ibn Isma’il Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. (Kairo: Dār al-Fikr, tt).

²⁰⁷ Henk Schulte Nordholt. *Outward Appearances*, Yogyakarta: LKIS. 2005, 12.

seluruh tubuh mereka.” Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS. Al Ahzab: 59).

Allah Ta’ala juga berfirman:

وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ

Dan janganlah mereka memukulkan kaki mereka agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan.” (QS. An-Nur [24]: 31).

Estetika atau keindahan dalam Islam pada konteks hubungan antarjenis kelamin bersifat saling melengkapi, tak ada yang lebih indah, menarik, dan menonjol. Kekurangan pada perempuan harus ditutupi dan dilengkapi kelebihan dari laki-laki, begitupun sebaliknya. Allah berfirman dalam surah Al-Baqarah (2) ayat 187, yang berbunyi:

هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ

Mereka (para istri) adalah pakaian bagi kalian (para suami) dan kalian (para suami) adalah pakaian bagi mereka (para istri)”.

6. Olfaksi (Bau-bauan)

Salah satu cara berkomunikasi antara laki-laki dan perempuan yang ditampilkan dengan penggunaan parfum atau suatu aroma disebut olfaksi.²⁰⁸ Parfum sebagai media komunikasi, dalam penelitian dekade ini menjelaskan tentang pengaruh kuat penciuman aroma pada kognisi, mood dan perilaku sosial.²⁰⁹ Sorokowska et al. menyatakan penciuman pada bau-bauan atau aroma ini memainkan peran penting dalam komunikasi interpersonal. Berdasarkan bau badan manusia, seseorang dapat menilai beberapa ciri kepribadian orang lain.²¹⁰ Bau badan yang menyenangkan berhubungan secara signifikan dengan informasi genetik dalam pemilihan pasangan. Secara keseluruhan, proses penciuman penting dalam banyak aspek kehidupan manusia, dan penting untuk mengeksplorasi karakteristik individu yang memengaruhi kemampuan penciuman.²¹¹

²⁰⁸ Edwardd.T.Hall, *The Hidden Dimension*, New York: Anchor Book, Doubleday, and Company Inc., 1969, 96.

²⁰⁹ Kandhasamy Sowndhararajan and Songmun Kim, Influence of Fragrances on Human Psychophysiological Activity: With Special Reference to Human Electroencephalographic Response, *Sci Pharm*, 2016, Vol 84(4), 724–752.

²¹⁰ A.Sorokowska, P. Sorokowski, P., and A. Szmajke, *Does Personality Smell?, Accuracy of Personality Assessments Based on Body Odour*. *Eur. J. Pers.* 2012, 26,496–503.

²¹¹ F. L. Angelucci, at.al, Physiological Effect of Olfactory Stimuli Inhalation in Humans: an Overview, *International Journal of Cosmetic Science*, 2014, Vol.36, 117–123.

Secara umum, parfum sebagai komponen penampilan luar, ditujukan memperbaiki bau dan penampilan seseorang, juga menarik perhatian dan seksual atau lainnya. Dulu, perhiasan termasuk parfum dibedakan oleh para ahli hukum Islam antara dilarang dan diizinkan sesuai dengan perubahan yang terjadi pada mereka dan dikaitkan dengan pembagian hierarki gender di dunia mereka. Riasan dan parfum sesungguhnya diizinkan berdasarkan asumsi bahwa “perubahan” tersebut bersifat sementara, sehingga tidak menyebabkan kerusakan pada hasil penciptaan Tuhan. Selain itu, penghapusan riasan dan parfum ini tidak menyebabkan rasa sakit atau cedera.²¹² Islam memang mengontrol dan menjaga penampilan luar laki-laki dan perempuan sebagai manusia yang berkarakter unik, yang dipraktikkan melalui penggunaan perhiasan dan parfum. Aturan ini ditujukan agar Muslim mampu mendefinisikan diri mereka sendiri atau untuk didefinisikan orang lain, khususnya dalam persoalan agama atau diferensiasi gender, meskipun penampilan terikat pada budaya, norma waktu, dan tempat.²¹³

Secara sosiologis, di zaman kuno laki-laki dan perempuan biasa menggosok tubuh dan rambut mereka dengan campuran minyak dan tanaman aromatik. Budaya tersebut mengizinkan laki-laki dan perempuan menyukai minyak dan parfum untuk tujuan ritual agama dan perhiasan juga perawatan pribadi. Dalam literatur Al-Washa abad ke-10, ekspansi perdagangan parfum pada kebangkitan Islam di abad ke-7 sangat luar biasa besarnya di bawah aturan wilayah produksi bahan baku minyak wangi yang diatur melalui transportasi dan jalur perdagangan. Karena itu, parfum memiliki nilai ekonomis dan gengsi yang tinggi. Diferensiasi penampilan luar berbasis gender dari pakaian dan perhiasan di Irak, Mesir, Suriah dan lainnya menunjukkan kelompok sosial- majikan dan budak, karena wilayah ini masih memegang kuat prinsip-prinsip patriarki.²¹⁴

Diferensiasi berbasis gender dan strata sosial dalam pemakaian minyak wangi – kaum bangsawan (*zurfa*) tidak menggunakan parfum yang tidak sesuai dengan selera dan seks mereka, pilihan mereka biasanya pada wangi-wangian dan rasanya yang lembut, seperti *bakhur* (kemenyan atau campuran dupa). Ada pun selir dan budak menggunakan wangi-wangian seperti *ghaliya* (senyawa parfum)– *khaluq* digunakan perempuan dengan bau dan warna yang kuat. Menurut Al-Washa zurafa Abad 10 di Bagdad perempuan

²¹²Hadas Hirsch, *Cosmetics and Gender: Perfumes in Medieval Legal Muslim Sources*, *H&PC Today - Household and Personal Care Today*, January-February, 2013, Vol. 8, 14.

²¹³ Hadas Hirsch, *Cosmetics and Gender: Perfumes in Medieval Legal Muslim Sources*, 14.

²¹⁴ HadaS Hirsch, *Cosmetics and Gender: Perfumes in Medieval Legal Muslim Sources*,14.

menggunakan parfum laki-laki, tapi laki-laki bangsawan tidak menggunakan parfum perempuan karena khawatir melintasi batas gender.²¹⁵

Dalam interaksi interseksual secara Islam, laki-laki dan perempuan dalam pemakaian wangi-wangian, baik di ruang publik maupun privat. Kecenderungan aturan pemakaian tampaknya lebih kuat pada perempuan. Seperti sebuah hadis riwayat dari Abu Musa Al Asy'ari ra bahwa Rasulullah saw bersabda:

أَيُّمَا امْرَأَةٍ اسْتَعْطَرَتْ فَمَرَّتْ عَلَى قَوْمٍ لِيَجِدُوا مِنْ رِيحِهَا فَهِيَ زَانِيَةٌ

“Perempuan mana saja yang mengenakan wewangian lalu melewati sekumpulan laki-laki, sehingga mereka mencium wangi harumnya maka ia adalah seorang pezina.”²¹⁶

Secara eksplisit hadis tersebut bermaksud menjelaskan bahwa perempuan dilarang memakai wangi-wangian (parfum) jika dengan sengaja bertujuan untuk menggoda dan membangkitkan syahwat kaum laki-laki. Perempuan dilarang juga menggunakan parfum saat berada di tengah-tengah laki-laki, meski tidak bermaksud menggoda mereka dan suami mengizinkan, tetap dilarang.

Hadirnya syahwat pada bau parfum yang digunakan perempuan dikuatkan dengan hasil penelitian dari Sowndhararajan dan Kim yang melaporkan bahwa secara umum, wangi-wangian sebagai unsur artifisial (penampilan luar), ditujukan untuk menyampaikan pesan khusus juga menarik perhatian dan seksual atau lainnya pada lawan jenis.²¹⁷

Padahal, dalam sebuah penelitian disebutkan bahwa mayoritas pengguna kosmetik diantaranya minyak wangi adalah perempuan, selain sebagai pembeli potensial produk kosmetik juga berperan dalam kehidupan sehari-hari dalam rumah tangga.²¹⁸ Davis dan Gimlin menyatakan bahwa perawatan dan kosmetik sudah bukan lagi menjadi bagian kecantikan, tapi *expresion of identity*²¹⁹ Koelega at al. menjelaskan dalam konteks perbedaan

²¹⁵ Hadas Hirsch, *Cosmetics and Gender: Perfumes in Medieval Legal Muslim Sources*, 14.

²¹⁶ HR. Abu Daud no.4173, Tirmidzi no. 2786. Dishahihkan Al-Albani dalam *Shahihul Jami'* no.323); Lihat juga HR. An-Nasa'i, Abu Daud, Tirmidzi, dan Ahmad. Syaikh Al-Albani dalam *Shahihul Jami'*, no. 323.

²¹⁷ Kandhasamy Sowndhararajan and Songmun Kim, *Influence of Fragrances on Human Psychophysiological Activity: With Special Reference to Human Electroencephalographic Response*, 730.

²¹⁸ R.D.F. Herasafitri, U.W. Rahajeng, T. Sarirah, *Wake Up and Make Up: Efek Kosmetik Wajah dan Waktu Pemaparan Terhadap Attractiveness*, *MEDIAPS*, 2016, Vol. 2, No. 2, 30-37.

²¹⁹ Lihat tulisan K. Davis & A Dobious, *Equality: Men, Women, and Cosmetic Surgery*, AS: Sage Publication, 2002.

interseksual dalam penciuman terhadap bau-bauan pun, para peneliti awal seperti Toulouse dan Vaschide tahun 1899 menunjukkan bahwa kemampuan deteksi, identifikasi, dan diskriminasi bau perempuan lebih baik daripada laki-laki.²²⁰ Sedangkan, dalam penelitian di abad ini suatu temuan serupa dalam sebuah survei bau terhadap 1,5 juta orang yang dilaporkan National Geographic Society menyatakan bahwa penciuman perempuan lebih baik daripada laki-laki.²²¹

Namun para ulama mengatakan bisa bersifat anjuran atau diperbolehkan jika parfum digunakan untuk menghilangkan bau badan yang mengganggu di badan perempuan dengan syarat pemakainnya sesuai aturan dan kaidah yang sudah ditetapkan Islam. Rasulullah saw bersabda, "*Wewangian seorang laki-laki adalah yang tidak jelas warnanya tapi tampak bau harumnya. Sedangkan wewangian perempuan adalah yang warnanya jelas namun baunya tidak begitu nampak.*"²²²

Jenis wangi-wangian ini bisa seperti sabun, talk, deodoran, sari bunga, parfum non alkohol yang penting tidak menyengat dan terbuat dari bahan yang halal. Sedangkan dalam bahasa Arab, jenis parfum dan minyak aromatik memiliki banyak istilah dan variasi tujuan: *zayt* (minyak zaitun) dan *shirj* (minyak wijen) ditujukan untuk merawat rambut, perhiasan, dan perawatan pribadi; *sidr* (spesies pohon bidara) yang berbau ringan atau tidak berbau sama sekali bertujuan untuk menjaga kebersihan rambut agar terhindari dari kutu atau jamur; *al-ban* (pohon ben, spesies kelor atau istilah yang mengacu pada beberapa pohon yang berbeda) dan *banafsaj* (violet) wangi-wangian untuk minyak tubuh, khasiatnya baik dan kuat untuk perawatan pribadi dan daya tarik seksual.²²³

Predikat halal haramnya parfum ayau minyak wangi tersebut ditentukan kondisi dan situasi. Misalnya, bila perempuan menggunakan di dalam rumah, hanya untuk suami dan keluarganya. Perubahan hukum haram bisa menjadi sunnah, bahkan wajib bila perempuan menggunakan parfum untuk melayani suami, apalagi bila suaminya ternyata menyukai itu. Terdapat riwayat yang mengisahkan peristiwa pada zaman Rasulullah tentang Khalifah Umar bin Khattab yang menyuruh pulang seorang perempuan yang hadir di majelis ilmu karena memakai wangi-wangian yang sangat menyengat untuk

²²⁰ Egon Peter Köster, Sex Differences in Odour Perception, *Journal of the Society of Cosmetic Chemists*, January, 1976, Vol.27, 319-127.

²²¹ P.Sorokowski, M. Karwowski, Mis, Sex Differences in Human Olfaction: A Meta-Analysis, *Frontiers in Psychology*, February 2019, 10.

²²² HR. Baihaqi dalam *Syu'abul Iman*, no.7564

²²³ Hadas Hirsch, Cosmetics and Gender: Perfumes in Medieval Legal Muslim Sources, 15.

menghikangkan aroma di badannya, setelah itu baru diizinkan kembali lagi. Mengenai wangi-wangian ini Allahpun berfirman yang artinya:²²⁴

“*Laknya adalah kesturi; dan untuk yang demikian itu hendaknya orang berlomba-lomba*”. (QS. at-Taffif: 26)

Tafsir Al Misbah menjelaskan bahwa surat tersebut hendak menyampaikan bahwa kepada mereka disuguhkan minuman murni yang tersimpan, semakin lama disimpan semakin bertambah lezat aromanya. Hendaknya manusia saling berlomba untuk mendapatkan kesenangan itu.

إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۝

Sesungguhnya orang-orang yang berbuat kebajikan minum dari gelas (berisi minuman) yang campurannya adalah air kafur”. (QS. Al-Insan: 5)

Sesungguhnya orang-orang yang benar-benar beriman akan mendapatkan minuman dari arah yang dicampur dengan air kaffur, sebagai mata air yang mengalirkan minuman-minuman para hamba Allah yang dapat mereka peroleh dengan mudah sekehendak hati mereka.²²⁵

Para ahli hukum Muslim berbeda dalam menanggapi hukum parfum bagi laki-laki dan perempuan: ada yang melarang ada yang mengizinkan tapi tetap perempuan lebih ketat pengaturannya. Asumsi dasarnya adalah bahwa laki-laki dapat memenuhi semua kewajiban Islam sementara perempuan tidak bisa, maka dibolehkan bagi mereka untuk mempraktikkan berbagai macam aspek penampilan luar dan menggunakan parfum dalam batas norma kesopanan perempuan dalam Islam. Sementara, anggapan nenek moyang menyebutkan, perempuan dilahirkan tidak sempurna, sehingga membutuhkan tambahan artifisial untuk meningkatkan penampilan mereka.²²⁶

Berbagai pendapat tersebut mencerminkan perjuangan Islam normatif dengan perilaku khusus dan pengaruh luar Islam. Islam sebagai agama fikih yang membahas segala aspek keberadaan manusia, termasuk dalam riasan dan parfum sebagai alat untuk menyembunyikan tubuh, menghiasi diri, menunjukkan kekuasaan dan kekayaan, dan menentukan relasi jenis kelamin, telah menjelaskan dalam ayat-ayatnya bahwa parfum memang dilarang untuk perempuan dengan alasan-alasan yang sudah jelas:

²²⁴ Ahmad Syahri Sholeh Arif Khuzaeni, Wakil Kepala Lembaga Diklat Kader Pesantren Tebuireng, dalam Frizona, dalam Lifestyle.okezone.com/read/2017/11/22/194/1818709/islam-melarang-wanita-memakai-parfum-apa-alasannya, 23 November 2017.

²²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al – Misbah*, Vol. 15.

²²⁶ Hadas Hirsch, *Cosmetics and Gender: Perfumes in Medieval Legal Muslim Sources*, 16.

mendatangkan mudharat (syahwat), dan insentif pahala aka diperoleh bagi mereka yang taat.

7. *Proxemics* (Jarak Komunikasi)

Jarak komunikasi seringkali menjadi permasalahan yang tak mudah dipecahkan saat melibatkan relasi gender. Perempuan dan laki-laki memiliki jaraknya sendiri dalam berkomunikasi yang apabila dilanggar akan menciptakan kekacauan hubungan. Laki-laki dan perempuan memiliki konsep ruang (*proxemic*) sendiri yang sangat memengaruhi bagaimana mereka berkomunikasi sesuai dengan budaya masing-masing.²²⁷ Sandra Harding dan Julia Wood menyebutkan bahwa gender sebagai sistem makna memang memiliki sudut pandang tentang terpisahnya posisi laki-laki dan perempuan dalam lingkungan, material, dan simbolis didasarkan pada status dan peran sosial yang dikonstruksi secara sosial budaya.⁴²²⁸

Pengaruh budaya pada penggunaan ruang dalam komunikasi dijelaskan Edward T. Hall (1959), seorang antropolog dan ahli komunikasi antarbudaya, dengan istilah jarak komunikasi (*proxemics*). Hall mendefinisikan *proxemics is a study of humans unconsciously structure the distance among people in the conduct of daily affairs, the organization of space in houses and buildings, and the layout of towns*. Esensi aturan dalam jarak komunikasi ditentukan budaya pelaku komunikasi yang beragam dan kompleks. Aturan jarak komunikasi ini terbagi dalam tiga jenis, yaitu : a) Jarak dekat, adalah sangat dekat bahkan hampir bersentuhan (6- 18in, 15-45cm), misalnya orang Amerika atau Barat cenderung berbicara secara jarak dekat, dengan merangkul dan mencium lawan bicara. b) Jarak sosial yaitu jarak yang diberikan pada orang lain pada lingkup sosial mereka (4-12ft, 1.2-3.6m), misalnya rekan bisnis. Berbeda dengan orang Belanda, jarak sosial yang dimiliki oleh orang Saudi Arabia merupakan jarak intim bagi mereka. Sehingga bila cara berkomunikasi yang dilakukan oleh orang Saudi Arabia dilakukan pada orang Belanda, maka orang Belanda tersebut akan merasa tidak nyaman dan akan menjauh mengambil jarak yang sesuai dengan budaya mereka. c) Jarak publik, berkomunikasi di muka umum atau batas ruang ketika seseorang berinteraksi dengan orang lain dalam jumlah yang banyak (atas 12ft atau 3.6m).²²⁹

²²⁷ Judith N. Martin & Thomas K. Nakayama, *Intercultural Communication in Context*, New York: McGrawHill Companies, 2004, 43.

²²⁸ Susiloningsih dan Agus M. Najib, *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2004, 11.

²²⁹ Edward T. Hall dalam Judith N. Martin & Thomas K. Nakayama, *Intercultural Communication in Context*, 241.

Proksemik juga diklasifikasikan juga dengan *sociofugal* yaitu merupakan jarak yang memungkinkan kesandiorganisasikan dalam komunikasi antarpribadi, dan *sociopetal* jarak komunikasi yang mendorong solidaritas.²³⁰

Leathers mengatakan bahwa meskipun sulit untuk didefinisikan, masyarakat dan manusia yang berinteraksi dalam masyarakat telah menciptakan seperangkat norma proksemik. Norma-norma ini bervariasi di banyak budaya yang berbeda. Pelanggaran terhadap norma-norma proksemik ini menimbulkan efek mengganggu pada orang-orang yang terlibat. Meskipun sebagian besar pelanggar proxemik cenderung dianggap seperti itu bahkan sebelum mereka melanggar jarak pribadi orang lain, pelanggar norma proxemik sering dicap dengan kesan negatif secara keseluruhan dan tersirat sebagai penghancur kepercayaan interpersonal. Misalnya, perempuan yang terlebih dahulu mendekati laki-laki akan dilabeli “agresif”, tapi bila di rumah saja akan dilabeli “kurang pergaulan”. Sedangkan laki-laki yang mendekati perempuan adalah “biasa” kecuali mendekati secara paksa maka akan dituduh “memperkosakan”. Secara spesifik Hall & Knapp mencontohkan beberapa budaya dan gender dalam pengaturan jarak di berbagai negara seperti, kaum perempuan Asia Selatan lebih berupaya untuk memasang sikap mendekati laki-laki, meski sebagian masyarakat menganggap perilaku tersebut sebagai bentuk penyerangan ruang pribadi. Sedangkan laki-laki kulit hitam mengizinkan lebih banyak invasi ke ruang pribadi dan intim mereka. Untuk laki-laki kulit putih cenderung mengatur jarak yang lebih jauh untuk diri mereka sendiri, daripada perempuan.²³¹

Jarak komunikasi juga bisa memberikan pesan siapa yang mendominasi dan siapa yang didominasi. Sebuah penelitian mengenai pengaturan jarak komunikasi masyarakat di Iran yang patriarkis berdasarkan status dan peran, juga perbedaan gender menjelaskan bahwa terdapat perbedaan yang signifikan pada pola interaksi antara orang-orang dari status yang lebih tinggi dengan individu yang berstatus lebih rendah.²³²

Dalam masyarakat muslim tradisional diyakini bahwa jarak komunikasi atau ruang terbaik bagi perempuan adalah di dalam rumah (*domestic space*). Ayat yang menjadi landasan secara teologis adalah:

²³⁰ Edward T. Hall, (1963). "A System for the Notation of Proxemic Behavior". *American Anthropologist* in Nina Moore, *Nonverbal Communication: Studies and Applications*, New York: Oxford University Press, 2010.

²³¹ D.K..Leathers, E.T.Hall, M.Knapp, in Shivana Naidoo, *Male and Female Communications Fall*, USA: Southworth, 2000.

²³² M.A. Elham & F.P. Pourshakibae, Investigation of the Proxemic Behavior of Iranian, Professors and University Students: Effects of Gender and Status, *Journal of Pragmatic*, April 2011, Vol.3, Issue.5, 1392-1402.

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتَيْنَ
 الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
 وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.” (QS. al-Ahzab: 33)

Juga dalam ayat 32 surah an-Nisa’ yang berbunyi:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا
 وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ
 عَلِيمًا ﴿٣٢﴾

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”. (QS. An-Nisa’ [4]:32)

Penafsiran ayat pertama dalam batasan jarak (ruang) komunikasi perempuan dan laki-laki merujuk pada pendapat Sayyid Quthb mengatakan bahwa makna dari surah al-Ahzâb ayat 33 itu bukan berarti mereka tidak boleh meninggalkan rumah. Ayat tersebut mengisyaratkan bahwa rumah tangga adalah tugas pokoknya, sedang selainnya bukan tugas pokoknya.²³³

Sampai sekarang praktik pemberlakuan jarak komunikasi yang terbatas masih bisa dilihat dalam kehidupan masyarakat modern dan tradisional. Misalnya di organisasi, pedesaan, bahkan pesantren. Seperti pada masyarakat Bugis, Tionghoa, Sunda, Jawa, dan lainnya. Perempuan hanya memiliki ruang komunikasi secara privat: sumur, dapur dan kasur. Perempuan adalah *konco wingking* (teman belakang) bagi laki-laki. Pengatur jarak dan ruang privat -

²³³ Sayyid Quthb dalam Naili Fauziah Lutfiani, Hak-hak Perempuan dalam Surat Al-Ahzab Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik, *Jurnal eL-Tarbawi*, 2017, Vol. X, No.2, 73.

publik adalah laki-laki, karena itu dalam istilah Jawa dikenal ungkapan *suarga nunut, neraka katut* (ke surga ikut, ke neraka terbawa).²³⁴

Pengaturan jarak komunikasi baik, privat maupun sosial bagi laki-laki dan perempuan dalam Islam begitu mulia dan terhormat, di mana jarak atau ruang perempuan di gambarkan seorang ulama kontemporer dari Al-Azhar Mesir, Al-Ghazali seperti yang dikutip Shihab menuturkan: “Kalau kita mengembalikan pandangan ke masa sebelum seribu tahun, maka kita akan menemukan perempuan menikmati keistimewaan dalam bidang materi dan sosial yang tidak dikenal oleh perempuan-perempuan di lima benua. Keadaan mereka ketika itu lebih baik dibandingkan dengan keadaan perempuan-perempuan Barat dewasa ini, asal saja kebebasan dalam berpakaian serta pergaulan tidak dijadikan sebagai bahan perbandingan”.²³⁵

Ayat 33 surat Al-Ahzab dan ayat 32 surat An-Nisa dan bunyi ayat lain yang serupa menegaskan betapa Allah Swt memberikan aturan ruang komunikasi yang sama antara perempuan dan laki-laki, baik dalam posisi, peran, potensi, maupun dalam berkompetisi menjadi insan terbaik. Bagi mereka akan diberikan ganjaran yang sama tanpa membedakan jenis kelamin mereka. Dalam Islam, relasi dalam ruang (*proxemics*) apa pun dan di manapun antara perempuan dan laki-laki adalah kemitrasejajaran, “*sebagian kamu adalah bagian dari sebagian yang lain*”. (QS Ali Imran 195). Atau “*sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain*”.

Bahkan, ayat tentang waris yang memberi bagian perempuan separuh dari bagian laki-laki (QS. An-Nisa [4]: 7-11) merupakan pengakuan terhadap hak-hak perempuan yang saat itu mengalami pembatasan jarak dan ruang domestifikasi dahsyat. Surah An-Nisa ayat 19 adalah pembebas ruang perempuan dari kungkungan laki-laki atas kepemilikan hidupnya. Begitu juga ayat tentang poligami (QS. An-Nisa ayat 3) diturunkan Allah Swt untuk membatasi ruang gerak laki-laki dalam menikahi perempuan hanya maksimal dengan empat perempuan saja dengan syarat mampu berbuat adil, karena masyarakat Arab saat itu memberlakukan tradisi jarak dan ruang perempuan yang begitu sempit: harem, tapi membolehkan laki-laki membuka jarak dan ruang yang luas bagi kepemilikan perempuan sebanyak yang ia mau. Dalam sebuah hadis, kemuliaan lain yang diberikan pada perempuan melalui penegasan Rasulullah saw tentang penghormatan anak kepada ibu tiga kali lipat dibandingkan kepada ayahnya – ruang surga ada di bawah telapak kaki ibu, ibu adalah ruang pendidikan bagi anak-anaknya, dan sebagainya. sejarah membentangkan fakta bahwa perempuan di masa awal Islam benar-benar berada dalam ruang dan posisi yang mulia dan dimuliakan. Perempuan bisa

²³⁴ Irawaty & Zakiya, Kedudukan dan Peran Perempuan dalam Perspektif Islam dan Adat Minangkabau, *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, (Januari 2019), Vol.3, No.1.

²³⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992,3.

berkiprah di ruang publik tanpa melupakan kewajiban dalam ruang domestiknya. Contoh perempuan yang memiliki jarak dan ruang komunikasi yang leluasa tanpa dominasi dari lingkungan terdekatnya, khususnya suami dengan tetap tidak melupakan jarak komunikasi yang pribadi dengan keluarganya, yaitu Khadijah binti Khuwailid (pengusaha sukses dan istri pertama Rasulullah), Aisyah binti Abubakar (pejuang ulung dan istri Rasulullah), As-Syifa (guru perempuan pertama di dunia Islam), Rufaidah (pendiri rumah sakit dan palang merah pertama Islam), dan sebagainya.²³⁶

8. *Tactile* (Kepekaan Sentuhan)

Sentuhan telah digambarkan sebagai proses sensorik paling dasar dan bentuk komunikasi paling awal pada manusia. Suatu perangkat komunikasi melalui sentuhan (*tactile*) yang secara khusus dikaitkan dengan pola gender. Unsur emosional, intelektual, sosial, dan fisik yang sehat memainkan peran yang sangat penting bagi manusia sejak bayi.²³⁷

Hertenstein menyebutkan bahwa sentuhan juga merupakan media yang kaya bagi pertukaran sosial dan melalui itu, individu membentuk ikatan yang kuat – aliansi kooperatif, saling menegosiasikan perbedaan status, saling menenangkan dan menyenangkan, dan saling mengekspresikan minat seksual dan romantisme. Sehingga, sentralitas sentuhan pada kehidupan sosial menjadi kemungkinan besar membentuk komunikasi manusia yang berorientasi gender. Suatu konsentrasi yang sudah lama ada dalam mengeksplorasi besaran dan sumber perbedaan gender dalam ekspresi emosi. Artinya, terjadi pola sentuhan manusia yang berbeda didasarkan gender yang terkait dengan emosi.²³⁸

Terkait dengan sentuhan dalam komunikasi antarmanusia, penelitian yang dilakukan Henley ditahun 1973 telah menghasilkan temuan tentang aturan yang berlaku di antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki tampaknya lebih aktif dalam menyampaikan sentuhan daripada perempuan.²³⁹ Sedangkan, Hall di tahun 2005 juga menemukan perbedaan gender dalam valensi yang dirasakan dari suatu sentuhan. Perempuan lebih menganggap bahwa sentuhan dari laki-laki yang tidak dikenal sebagai pelanggaran privasi dibandingkan dengan laki-laki. Banyak laki-laki yang menganggap bahwa sentuhan, khususnya sentuhan seksual dari perempuan asing sebagai suatu relasi yang menghangatkan, ramah, dan menyenangkan, sedangkan bagi perempuan sentuhan bertendensi seksual adalah suatu gangguan.

²³⁶ Irawaty & Zakiya, Kedudukan dan Peran Perempuan dalam Perspektif Islam dan Adat Minangkabau, 67.

²³⁷ Brenda Major, *Gender Patterns in Behavior*, USA: Universitas of California, 2016.

²³⁸ M. J.Hertenstein & D. Keltner, Gender and the Communication of Emotion Via Touch, *Journal Sex Role*, January, 2011, Vo.1-2, : 70–80.

²³⁹ Nancy M. Henley · Status and Sex: Some Touching Observations, *Bulletin of the Psychonomic Society*, 1973, 2 (2), 91-93.

Edward T.Hall membagi sentuhan dengan *loving touch* (sentuhan kasih sayang), seperti mencium, membelai, memeluk, mengusap, menggenggam, dan sebagainya; *palyfull touch* (sentuhan main-main), seperti mencolek, mencubit lembut, menggelitik, dan sebagainya; *honorable touch* (sentuhan untuk menghormati), seperti berjabat tangan, menepuk pundak, dan sebagainya; dan *angryfull touch* (sentuhan marah), seperti memukul, menendang, menampar, mencakar, dan sejenisnya.²⁴⁰

Loving touch seperti membelai yang dilakukan seorang ayah kepada putrinya, suami pada istri dan sebaliknya, kakak perempuan terhadap adik laki-laki, paman kepada keponakan, guru kepada muridnya, dan lainnya memiliki pesan kuat tentang terbangunnya rasa aman, terlindungi, dan kebahagiaan. Dalam Islam, perilaku ini dicontohkan Rasulullah saw, dalam hadis riwayat Ahmad ra: “Setiap hari Rasulullah membelai semua istrinya seorang demi seorang. Beliau menghampiri dan membelai dengan tidak mencampuri hingga beliau singgah ke tempat istri yang beliau gilir waktunya lalu beliau bermalam di tempatnya”.

Kisah penuh belaian yang romantis Rasulullah saw juga ditunjukkan kepada Shofiyyah Binti Huyai salah satu istri Rasulullah dalam hadis riwayat Bukhari, Rasulullah saw dari Anas berkata: “*Kemudian kami pergi menuju Madinah. Aku lihat Rasulullah menyediakan tempat duduk yang empuk dari kain di belakang beliau untuk Shafiyah (salah satu istri Rasulullah) kemudian beliau duduk di samping untanya sambil menegakkan lutut beliau dan Shafiyah meletakkan kakinya di atas lutut beliau sehingga ia bisa menaiki unta tersebut*”. (HR Bukhari). Betapa Rasulullah memanjakan istri dan siap melayaninya dalam keadaan apa pun bagi kenyamanan sang istri.

Dari Aisyah r.a “*Rasulullah selalu mencium istrinya sebelum keluar untuk shalat, kemudian keluar menunaikan shalat tanpa berwudhu dahulu*”. (HR Ahmad). Sentuhan tersebut merupakan pesan yang sangat berarti untuk istri, Rasulullah berusaha memberikan ketenangan pada istrinya selama beliau bepergian agar tidak timbul rasa cemburu pada hati istri.

Sentuhan yang satu ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa istrinya tersebut saat dibutuhkan dan disayangi oleh Rasulullah, beliau bersandar pada pangkuan istrinya dengan tujuan saling berkasih sayang. Seperti yang disampaikan dalam HR Muslim yang berbunyi, “*Beliau (Rasulullah mendekat kepadanya (Aisyah) dan ia ada di kamarnya, lalu ia menyisir beliau, padahal ia sedang haid*”. Dalam sebuah riwayat Rasulullah mandi bersama Aisyah dalam satu kamar mandi dengan bak yang sama “*Aku (Aisyah) pernah mandi dari jinabat bersama Rasulullah dengan satu tempat air, tangan kami selalu*

²⁴⁰ Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, 24.

bergantian mengambil air, dan tangan kami bersentuhan". (HR Mutafaqun 'Alaih).²⁴¹

Sentuhan lembut seorang suami mengartikan bahwa dia menyayangi dan memuliakan istri. Seperti yang difirmankan Allah dalam QS. An-Anisa ayat 1 dan QS. Ar-Rum ayat 21 bahwa laki-laki dan perempuan (suami-istri) diwajibkan berkasih sayang karena-Nya. Suami dan istri harus saling menjadi teladan satu sama lain yang mereka tunjukan dengan sentuhan penuh kasih dan cinta. Karena, semakin perempuan (istri) dipenuhi cinta dari suami, semakin kuat sang istri mendorong dan membela suami dalam keadaan apapun. Meski sudah kuno namun pepatah ini masih berlaku sampai sekarang, "Sesungguhnya di belakang setiap tokoh yang agung, ada seorang perempuan yang agung pula". Jelas dalam pepatah tersebut mencerminkan bahwa setiap kesuksesan manusia, adanya dukungan lahir batin, serta doa dari seorang perempuan yang mencintainya. Satu catatan bahwa sentuhan antarseksual dalam Islam hanya diwajibkan pada pasangan dan hubungan sedarah, dan di luar relasi itu diharamkan.

Playfull touch, dalam Al-Qur'an dan hadis tidak disebutkan ada perilaku sentuhan bermain-main antara laki-laki dan perempuan, baik yang dikisahkan kepada para nabi dengan para istri atau perempuan manapun maupun Rasulullah saw dengan para istri dan perempuan manapun. Hanya disebutkan Rasulullah pernah bermain-main dengan kedua cucunya dan menggendong mereka. Sentuhan bermain-main seperti mencolek dan menggoda dengan tangan atau anggota tubuh tidak dicontohkan Nabi saw, khususnya kepada para istri, baik di ruang privat maupu publik. Meski, bermain-main dengan tujuan bercanda menurut para filsuf sama dengan humor, yaitu sebagai cermin nyata dari jiwa yang saleh dan lapang, atau ciri dari seseorang yang memiliki jiwa dan kepribadian yang selaras, sekaligus menandakan kecerdasan seseorang. Sementara menurut psikologi bermain-main (bercanda), baik ucapan maupun gerakan dengan pasangan memberikan daya semangat dan menciptakan suasana hangat, romantis, dan saling terikat satu sama lain. Bermain-main ini sepertinya secara psikologis dan filosof memang penting tapi memang tidak diperkenankan berlebihan, sehingga menimbulkan perasaan terganggu atau tersakiti.²⁴²

Di antaranya, Islam mengharamkan *ikhtilath* (bercampur laki-laki dan perempuan dalam satu tempat) dan *khalwat* (berduaan antara laki-laki dan perempuan), memerintahkan adanya *sutrah* (pembatas) yang syar'i dan

²⁴¹ M.M.Al Istanbuli & M.A.A Asy Syalabi, *Wanita-wanita Teladan di Masa Rasulullah*, 170.

²⁴² Hartanti, Apakah Selera Humor Menurunkan Stres? Sebuah Metaanalisis, *Anima, Indonesian Psychological Journal*. (2008), Vol. 24, No. 1, 38-55. Lihat juga artikel Sulaiman Djaya, Humor dalam Islam. <http://theistitute.wordpress.com/2013/07/29/humor-dalam-islam/2013>.

menundukkan pandangan, meminimalisasi pembicaraan dengan lawan jenis sesuai dengan kebutuhan, tidak memerdukan dan menghaluskan perkataan ketika bercakap dengan mereka, dan kriteria lainnya. Perkara-perkara ini, menjadi kaidah yang penting untuk kebaikan semuanya. Tidak seperti ocehan para penyeru *ikhtilath*, sesungguhnya perkara ini berbeda antara satu dengan lainnya, atau satu kebudayaan dengan lainnya, dan pengakuan lainnya yang tidak sesuai dengan kenyataan dan realita. Interaksi dan komunikasi antara laki-laki dan perempuan sebenarnya boleh-boleh saja, dengan syarat perempuan tetap mengenakan hijabnya, tidak memerdukan suaranya, dan tidak berbicara di luar kebutuhan. Adapun jika perempuan tidak menutup diri serta melembutkan suaranya, mendayu-dayukannya, bercanda, bergurau, atau perbuatan lain yang tidak layak, maka diharamkan. Bahkan bisa menjadi pintu bencana, kuburan penyesalan, dan menjadi penyebab terjadinya banyak kerusakan dan keburukan.

Wajib berhati-hati, karena setan terkadang menipu seseorang yang merasa agamanya sudah kuat untuk kebal terhadap pengaruh percakapan tersebut. Padahal dia sedang terjerumus pada jerat kebinasaan dan berada di atas jalan kesesatan. Realita adalah saksi terbaik. Betapa banyak orang menentang petunjuk Nabi saw dengan melanggar larangannya akhirnya ia tercampak di atas keburukan. Barangsiapa yang tidak memiliki hajat untuk berinteraksi dengan lawan jenis, maka menjauhinya lebih baik dan selamat. Jika ada kebutuhan, wajib bagi semua kaum muslimin untuk menetapi ketentuan syar'i, di antaranya berusaha agar tidak *ikhtilath* dengan perempuan yang bukan muhrim yang bisa menyebabkan fitnah.

Abu Sa'id bin Musayyib'd al-Khudri ra meriwayatkan bahwa Rasulullah saw bersabda: "*Sesungguhnya dunia itu manis dan indah. Allah menjadikan kalian berkuasa atasnya, untuk melihat apa yang kalian perbuat. Bertakwalah terhadap dunia dan wanita.*" (HR. Muslim).

Angrifull Touch, adalah komunikasi yang disampaikan dalam bentuk kemarahan disertai pukulan, tendangan, cengkraman, tamparan, cubitan keras, jambakan, remasan.²⁴³ Dan perilaku menyakiti lainnya. Dalam Islam, Rasulullah telah memerintahkan: "*Janganlah kalian memukul hamba-hamba perempuan Allah.*" Datanglah Umar bin Khathab untuk mengadu: "Wahai Rasulullah, sungguh para istri telah berbuat durhaka kepada suami-suami mereka." Mendengar pengaduan ini Rasulullah memberi izin kepada para suami untuk memukul istrinya. Namun ternyata setelahnya banyak perempuan datang menemui istri-istri Rasulullah guna mengadukan suami-suami mereka. Maka sabda beliau: "*Sungguh banyak perempuan berkeliling di keluarga Muhammad guna mengadukan suami-suami mereka. Bukanlah*

²⁴³ Edward T. Hall, *The Hidden of Dimension*, 34.

para suami yang memukul istri (dengan keras) itu orang yang terbaik di antara kalian.”²⁴⁴

Rasulullah saw menjelaskan, para suami itu bukanlah orang yang terbaik, karena suami yang terbaik tidak akan memukul istrinya. Justru ia bersabar dengan kekurangan yang ada pada istrinya. Kalaupun ingin memberi (pukulan) pendidikan kepada istrinya, ia tidak akan memukulnya dengan keras hingga membuatnya mengadu/mengeluh. Al-Baghawi menjelaskan bahwa sekalipun memukul istri dibolehkan karena akhlak mereka yang jelek misalnya, namun menahan diri dan bersabar atas kejelekan mereka serta tidak memukul mereka justru lebih utama dan lebih bagus. Ucapan yang semakna dengan ini juga dihikeyatkan dari Asy-Syafi’i.²⁴⁵

Tegasnya larangan memukul istri ditunjukkan dalam firman Allah melalui QS An-Nisa`ayat 34: “*Dan para istri yang kalian khawatirkan (kalian ketahui dan yakini) nusyuznya maka hendaklah kalian menasihati mereka, meninggalkan mereka di tempat tidurnya, dan pukullah mereka.*” An-Nawawi menafsirkan: “Dalam hadis ini ada larangan memukul istri tanpa alasan terpaksa dalam rangka mendidik.”²⁴⁶

Untuk perilaku *angryfull touch* berupa cambukan, Rasulullah saw juga bersabda: “*Janganlah salah seorang dari kalian mencambuk istrinya seperti mencambuk seorang budak, kemudian ternyata di akhir hari ia menggauli istrinya.*”²⁴⁷ Setelah ia sakiti tubuh istrinya dengan cambukan, ternyata di akhir harinya atau di malam harinya ia ingin bersenang-senang dengan tubuh tersebut. Tidakkah tindakan seperti ini menghancurkan hati seorang perempuan? Ia disakiti kemudian diminta untuk melayani suami yang menyakitinya? Sementara sebagai istri, ia diharamkan untuk menolak ajakan suaminya. Dan sebagai istri solehan ia harus menyenangkan suaminya. Dengan demikian, seorang suami yang berakal tidak akan berlebih-lebihan dalam memukul istrinya, kemudian beberapa waktu setelahnya ia menggaulinya. Karena *jima`* hanyalah baik dilakukan bila disertai kecondongan jiwa dan keinginan untuk bergaul dengan baik. sementara orang yang dipukul, secara umum akan menjauh dari orang yang memukulnya.²⁴⁸

Sentuhan kemarahan lainnya yaitu menampar, di mana kebiasaan lain yang seringkali terjadi adalah suami yang suka memukul wajah. Padahal menampar wajah hukumnya haram sebagaimana disebutkan dalam beberapa

²⁴⁴ HR. Abu Dawud no. 2145, dishahihkan Asy-Syaikh Al-Albani t dalam Shahih Abi Dawud, dalam ‘Aunul Ma’bud, *Kitab An-Nikah: Fi Dharbin Nisa*, ‘Kairo: Dar al Maktabah al Ilmiyah, tt.

²⁴⁵ Al-Imam Al-Baghawi, *Syarhus Sunnah*, 9/187.

²⁴⁶ Al-Imam An-Nawawi, *Al-Minhaj*, 17/186.

²⁴⁷ HR. Al-Bukhari no. 5204 dan Muslim no. 7120.

²⁴⁸ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathul Bari: Syarah Shahih Al-Bukhari*, 9/377, Jakarta: Pustaka Imam As-Syafi’i, tt.

hadis, di antaranya: “*Janganlah engkau memukul wajah (istrimu), jangan menjelekkannya, dan jangan memboikot (mendiamkan) nya kecuali di dalam rumah.*”²⁴⁹ Selain itu hadis riwayat Muslim mengatakan: “Apabila salah seorang dari kalian memukul saudaranya maka hendaknya ia menjauhi wajah.”²⁵⁰

Secara komunikasi interseksual, Rasulullah telah memberi banyak sekali teladan bagi terciptanya relasi laki-laki -perempuan, khususnya suami istri melalui sentuhan yang mendamaikan dan membahagiakan. Beliau tidak pernah melakukan kekerasan dengan anggota tubuhnya terhadap para istrinya, dan tak pernah memukul seorang pun. Sebagaimana berita dari Ummul Mukminin Aisyah: “Rasulullah sama sekali tidak pernah memukul seorang pun dengan tangannya. Tidak pernah memukul seorang perempuan, tidak pernah pula memukul pembantunya, kecuali bila beliau berjihad *fi sabilillah.*”²⁵¹ Sebagaimana firman Allah: “*Bergaulah kalian (wahai para suami) dengan mereka (para istri) dengan ma'rif*” (QS. An-Nisa' [4]: 19).

Sentuhan yang didasari pemaksaan dan kekerasan bukan atas kerelaan dari laki-laki kepada perempuan adalah perkosaan.²⁵²

Data kekerasan seksual termasuk perkosaan yang dilaporkan Komnas Perempuan sepanjang tahun 2016-2018 semakin meningkat di Indonesia setiap tahunnya. Setiap hari setidaknya terjadi dugaan delapan perempuan yang diperkosa di berbagai wilayah Indonesia. Sekitar 17.088 kasus kekerasan seksual telah terjadi, di mana terdapat 8.797 kasus perkosaan atau 52 persen dari total kasus kekerasan seksual.²⁵³

Secara global India, Amerika Serikat, Inggris, Selandia Baru, Denmark, Kanada, Finlandia, Zimbabwe, Australia adalah 10 negara tertinggi angka kasus perkosaannya. Padahal, khusus untuk Denmark dan Finlandia berdasarkan kebijakan yang mereka miliki sudah menjadi negara ramah perempuan.

Pemeriksaan merupakan kejahatan yang cukup mendapat perhatian di masyarakat. Epidemiologi kasus pemeriksaan di Indonesia menduduki peringkat ke-62 dari 194 negara.²⁵⁴ Kasus pemeriksaan termasuk kejahatan

²⁴⁹ HR. Abu Dawud no. 2142 dan selainnya, dishahihkan Asy-Syaikh Muqbil V dalam *Al-Jami'ush Shahih*, 3/86.

²⁵⁰ A.H.Muslim bin al Hajjaj al Qusyairi Al Naisaburi, *Shahih Muslim*, Riyadh: Dar Alam al Kutub, 1996, 6594.

²⁵¹ A.H.Muslim bin al Hajjaj al Qusyairi Al Naisaburi, *Shahih Muslim*, 6004.

²⁵² Lihat penjelasan dalam Muhammad al-Shahat Al-Jindi, *Jarimah Igtisab al-Inas*, Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabi, 1990, 36-44. Lihat juga Zaleha Kamaruddin, at.al., *Woman, Rape and the Law: Comparative Perspectives*, *IIUM Law Journal*, 1999, Vol.7(2), 151.

²⁵³ Sasmitro Madrin, dalam <https://www.voaindonesia.com/a/komnas-perempuan-8-perempuan-mengalami-perkosaan-per-harinya/5180315.html>, 26 Nopember 2019.

²⁵⁴ Arif Gosita, *Relevansi Viktimologi Dengan Pelayanan Terhadap Para Korban Perkosaan*, Jakarta: Ind. Hill. Co., 1987 .

tersembunyi, karena hanya pelaku-korban, keluarga serta saksi saja yang mengetahui kejadiannya, ditambah lagi tidak banyak orang yang berani melaporkan kasusnya. Akibat dari realitas ini maka angka yang muncul di permukaan tidaklah merepresentasikan angka statistik yang sebenarnya (the dark number), sebab pemerkosaan termasuk the hidden crime. Gerakan tutup mulut korban maupun keluarga banyak ditemukan serta dilakukan di dalam masyarakat karena berbagai alasan, antara lain: malu, takut, stigma tidak perawan/bekas orang, korban perkosaan, kejadian perkosaan dipandang sebagai takdir ataupun musibah sehingga mereka pasrah bahkan mereka diam karena tidak percaya bahwa hakim di pengadilan akan memberikan putusan yang adil bagi korban. Maraknya kasus perkosaan baik di ruang-ruang privat maupun publik sebagai mana telah disinggung diatas sesungguhnya tidak terjadi jika tidak ada motivasi dari²⁵⁵

Coleman dan Broen bahwa perilaku memperkosa sering melibatkan unsur kekerasan sebagai manifestasi dari agresivitas baik secara verbal dan fisik sebagai rasa kekecewaan serta unsur seksual yang sama-sama tinggi. Oleh karena itu motivasi memperkosa dianggap sebagai gabungan antara seksual dan agresivitas.²⁵⁶

Secara umum bentuk bentuk -perkosaan yang terjadi di dalam masyarakat diantaranya dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a. *Domination rape*, perkosaan yang terjadi ketika pelaku berusaha untuk menguasai/menaklukan korban secara seksual atas dasar superioritasnya.
- b. *Seductive rape*, perkosaan yang terjadi karena sudah saling kenal dan saling menstimulasi disebabkan pada situasi-situasi yang diciptakan oleh kedua belah pihak, seperti pacar.
- c. *Anger rape*, hubungan seks disertai penyiksaan sebagai upaya pelepasan kemarahan.
- d. *Sadistic rape*, perpaduan antara kekejaman dan perilaku seksualitas. Kenikmatan erotik pelaku diperoleh dari serangan dan penganiayaan pada alat kelamin korban, bukan pada hubungan seksnya.
- e. *Exploitation rape*, memanfaatkan kerawanan/ketidakberdayaan perempuan sebagai objek pemuas napsu laki-laki di setiap kesempatan yang dia mau karena kekuasaan yang laki-laki miliki: ekonomi, status sosial, dan perlindungan hukum yang lemah.

²⁵⁵ Supomo Ari Sasongko, Motivasi dalam Kasus Pemerkosaan (Perspektif Gender), *MUWĀZĀH*, Desember 2014, Vol. 6, No. 2.

²⁵⁶ Peter T.Coleman, Conflict, Complexity, and Change: A Meta-Framework for Addressing Protracted, Intractable Conflicts – III, in Peace and Conflict, *Journal of Peace Psychology*, 2006, Vol.12, Issue. 4, 325-348.

f. *Victim Precipitated Rape*, perkosaan yang terjadi dengan menempatkan korban sebagai pencetusnya.²⁵⁷

Dalam Islam, orang yang melakukan tindak pemerkosaan semacam ini dihukum sebagaimana hukuman orang yang berzina. Jika dia sudah menikah maka hukumannya berupa dirajam, dan jika belum menikah maka dia dihukum cambuk 100 kali serta diasingkan selama satu tahun. Sebagian ulama mewajibkan kepada pemerkosa untuk memberikan mahar bagi perempuan korban pemerkosaan. Imam Malik mengatakan, “Menurut pendapat kami, tentang orang yang pemerkosa perempuan, baik masih gadis maupun sudah menikah, jika perempuan tersebut adalah perempuan merdeka (bukan budak) maka pemerkosa wajib memberikan mahar kepada sang perempuan. Sementara, jika perempuan tersebut adalah budak maka dia wajib memberikan harta senilai kurang sedikit dari harga budak wanita tersebut. Adapun hukuman dalam masalah ini hanya diberikan kepada pemerkosa, sedangkan perempuan yang diperkosa tidak mendapatkan hukuman sama sekali.”²⁵⁸

Al-Maliki mengatakan, “Perempuan yang diperkosa, jika dia perempuan merdeka (bukan budak), berhak mendapatkan mahar yang sewajarnya dari laki-laki yang pemerkosanya. Sementara, pemerkosa dijatuhi hukuman *had* (rajam atau cambuk). Ini adalah pendapat Imam Syafi’i, Imam Al-Laits, dan pendapat yang diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ra. Sementara, Abu Hanifah dan Ats-Tsauri mengatakan, ‘Dia berhak mendapatkan hukuman *had*, namun tidak wajib membayar mahar.’” Kemudian, Imam Al-Baji melanjutkan, “Dalil pendapat yang kami sampaikan, bahwa hukuman *had* dan mahar merupakan dua kewajiban untuk pemerkosa, adalah bahwa untuk hukuman *had* ini terkait dengan hak Allah, sementara kewajiban membayar mahar terkait dengan hak makhluk ...”²⁵⁹

B. Histori dan *Amtsals* (Archetype) dalam Komunikasi Gender.

Kuntowijoyo menjelaskan bahwa dalam muatan Al-Qur’an konsep-konsepnya menyampaikan pesan – pesan dari kisah-kisah, peristiwa, metafor-metafor yang mengandung makna tersembunyi untuk direnungkan agar memperoleh hikmah kehidupan.²⁶⁰ Allah berfirman:

²⁵⁷ Yuyun Affandi, *Pemberdayaan dan Pendampingan Perempuan Korban Kekerasan Seksual Perspektif Al-Qur’an*, Semarang: Walisongo Press, 2010, 102.

²⁵⁸ Imam Sulaiman Al-Baji Al-Maliki, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwaththa’Al-Muwaththa’*, 2:734.

²⁵⁹ Imam Sulaiman Al-Baji Al-Maliki, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwaththa’Al-Muwaththa’*, 5:268.

²⁶⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, 16.

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِيقَ
 الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾

Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Qur'an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.” (QS. Yusuf: 111)

Shihab mengartikan, kisah adalah salah satu cara Al-Qur'an mengatur manusia menuju arah yang dikehendaki-Nya.²⁶¹ Sedangkan, Ibnu Qayyim mengartikan *amtsal* adalah menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain dalam hal hukumnya, mendekatkan sesuatu yang bersifat abstrak dengan yang bersifat indrawi atau mendekatkan salah satu dari dua hal yang indrawi atas yang lain, dengan menganggap yang satu sebagai yang lain.²⁶² Sedangkan, as-Suyuthi mendefinisikan *amtsal* sebagai makna yang abstrak dengan gambaran yang konkret karena lebih mengesan di dalam hati, seperti menyerupakan yang samar dengan yang tampak, yang gaib dengan yang hadir.²⁶³ Secara etimologi, kata *amtsal* adalah bentuk jamak dari *mitsl* dan *matsal* yang berarti serupa atau sama, dapat juga berarti contoh, teladan, peribahasa atau cerita perumpamaan. Kata *matsal* juga di gunakan untuk menunjukkan arti keadaan dan kisah yang menakjubkan. *Amtsal* adalah bentuk jamak dari *matsal*. Kata *matsal*, *mitsl*, dan *matsil* serupa dengan *syabah*, *syibh* dan *syabih*, baik lafadz maupun maknanya. Jadi, secara terminologi, *matsal* adalah suatu ungkapan perkataan yang dihikayatkan dengan maksud menyerupakan keadaan yang terdapat dalam perkataan itu dengan keadaan sesuatu yang karenanya perkataan itu diucapkan.²⁶⁴ Maksudnya, menyerupakan sesuatu, seseorang atau keadaan dengan apa yang terkandung dalam perkataan itu. Firman Allah Swt:

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ
 وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِي

²⁶¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, 319.

²⁶² Syaikh Manna' al-Qattan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Terj. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006.

²⁶³ Jalaluddin as-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1951.

²⁶⁴ Mahfudz Masduki, *Tafsir Al-Mishbah M. Quraish Shihab: Kajian Atas Amtsal Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Dan sesungguhnya Kami telah menurunkan kepada kamu ayat-ayat yang memberi penerangan, dan contoh-contoh dari orang-orang yang terdahulu sebelum kamu dan pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.” (QS. an-Nuur : 34).

Termasuk di dalamnya adalah kisah-kisah, baik yang bercerita tentang komunikasi antargender para tokoh sejarah seperti para nabi dan rasul dengan istri dan kaum perempuan (*al-qishshatu tarikhiyyah*) maupun kisah perumpamaan (*al-qishshatu tamsiliyyah*). Seperti, kisah terjadinya komunikasi politis antara Nabi Sulaiman as dengan Ratu Bilqis, pembangkangan para istri kepada suami: Nabi Nuh dan Nabi Luth, pembicaraan Sarah dan Hajar dengan Nabi Ibrahim as, dialog Rahma dengan Nabi Ayub as, Khadijah dan Aisyah dengan Nabi Muhammad saw, Asyiah dengan Fir'aun, keberanian Umi Musa, pengaduan seorang perempuan tua bernama Khaulah binti Tsalalah, juga obrolan-obrolan perempuan penggoda Zulaikha dan persekongkolan jahat Ummu Jamil istri Abu Lahab, konsistensi dakwah Ummu Syuraikh, dinamika verbal dan bahasa tubuh para istri Rasulullah, dan sebagainya.²⁶⁵

Semua manusia dalam kisah Al – Qur'an, laki-lakilah menjadi tokoh yang mendominasi dibandingkan tokoh perempuan. Selain itu, bila tokoh laki-laki sering disebutkan secara eksplisit dan langsung namanya seperti Nabi Adam, Nabi Idris, Nabi Nuh, Yunus, Yusuf, Musa, Hud, dan lain sebagainya, sedangkan tokoh perempuan hanya disebutkan dengan simbol. Maryam, satu tokoh perempuan yang hanya disebutkan namanya secara eksplisit atau langsung.²⁶⁶

Terdapat beberapa kisah yang menghadirkan tokoh laki-laki, namun di baliknya karena peran dan andil signifikan dari tokoh perempuan tersebut. Tidak ada fiktif atau pun imajinatif semua kisah dalam Al-Qur'an ini, karena itu merupakan gabungan dari tiga aspek yaitu: *haqiqi-waqi'iy* yang berarti kisah-kisah itu benar-benar terjadi dan *al fanni al balaghi* yaitu cara penuturan kisah yang indah dan meninggalkan kesan mendalam dalam hati pembaca; dan aspek *ta'limi wa tarbawiy* yang bermakna semua kisah-kisah tersebut sarat memuat pesan-pesan moral bagi pembelajaran manusia.²⁶⁷

1. Kisah Komunikasi antara Nabi Adam as. dengan Hawa

Arifin seorang pakar komunikasi menyebutkan bahwa komunikasi sebagai fenomena sosial, sesungguhnya telah dijelaskan sejak perjumpaan

²⁶⁵ Mardan, *Simbol Perempuan Dalam Kisah al Quran; Suatu Kajian Semiotika dan Teknik Analisis al Tafsir al Maudhu'i*, Makassar: Alauddin Press University, 2014.

²⁶⁶ A.Hanafi, *Segi-Segi Kesusastaaran pada Kisah-Kisah al Quran*, Jakarta: Lentera al Husna, 1984.

²⁶⁷ Abdul Mustaqim, *Kisah al Quran; Hakikat, Makna, dan Nilai-Nilai Pendidikannya*, *Jurnal Ulumuna*, 2012, Vol. XV No. 2.

Adam dan Hawa di muka bumi. Bahkan eksistensinya tidak dapat dielakkan, karena perjumpaan itu sendiri memerlukan komunikasi, agar dapat berlanjut menjadi persahabatan, pertemanan, persekutuan atau perkawinan. Justru itu banyak orang yang menyebut komunikasi sebagai perekat hidup bersama dan merupakan aktivitas pembicaraan bersama kehadiran dan pertemuan Adam dan Hawa.²⁶⁸ Jadi komunikasi antargender adalah peradaban yang paling tua, dengan titik tonggak pada penciptaan laki-laki dan perempuan di dunia: Adam dan Hawa.

Monumen komunikasi antarjenis kelamin disebutkan adanya di Arafah khususnya di Jabal Rahmah, yang diyakini sebagai lokasi perjumpaan interseksual manusia pertama di dunia yaitu Adam dan Hawa setelah diturunkan dari surga. Ketika mereka Allah turunkan ke bumi, keduanya hidup terpisah jarak ruang, kemudian saling mencari selama ratusan tahun. Meski, kisah perjumpaan mereka di Arafah ini masih membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Ada riwayat yang menyebutkan para malaikat mengingatkan dan mengajari Adam dan Hawa untuk berkomunikasi dengan Tuhannya setelah keduanya diturunkan ke bumi ('*arafa*) – agar mereka mengakui (mengetahui) dosa-dosanya dan memohon ampunan kepada Allah. Selain, mereka pun telah mengetahui ('*arafa*) kesalahan dan dosa-dosanya, juga diberitahu (*yu'rafu*) caranya bertaubat. Saat di Surga, Allah mengajak bicara kepada Nabi Adam as untuk tidak mendekati pohon khuldi, bahkan secara tegas Allah juga menyatakan bahwa mendekati pohon itu adalah suatu kezaliman. Sebagaimana firman Allah Swt yang berbunyi:

وَقُلْنَا يٰۤاٰدَمُ اَسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظَّٰلِمِيْنَ ﴿۳۵﴾

Dan Kami berfirman; "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini (khuldi), yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim." (QS Al-Baqarah [2]:35).

فَوَسَّوَسَ اِلَيْهِ الشَّيْطٰنُ قَالَ يٰۤاٰدَمُ هَلْ اَدْرٰكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبۜتٰلِ ﴿۱۲۰﴾

Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepadanya, dengan berkata: "Hai Adam, maukah saya tunjukkan kepada kamu pohon khuldi (kekekalan) dan kerajaan yang tidak akan binasa?" (QS Thaha [20]:120).

²⁶⁸Anwar Arifin, *Dakwah Kontemporer: Sebuah Studi Komunikasi*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011.

Keduanya pun terbujuk dengan rayuan Iblis, hingga mereka memakan buah khuldi tersebut.

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ
وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿١٢١﴾

Maka, keduanya memakan buah tersebut, lalu tampaklah bagi keduanya aurat-auratnya dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (yang ada di) surga, dan durhakalah Adam kepada Tuhan dan sesatlah ia. (QS Thaha [20]:121).²⁶⁹

Titik simpul turunya Adan dan Hawa ke bumi adalah disebabkan “peristiwa komunikasi” bila diperhatikan penjelasan Ibn al-Atsir bahwa Adam as awalnya menolak untuk mengikuti bujukan Iblis. Namun, desakan Hawa yang begitu kuat, akhirnya membuat Adam ikut memakan buah tersebut.²⁷⁰ Keduanya lalu bertobat dan memohon ampun kepada Allah dan Allah menerima tobat mereka dan memilih Adam sebagai Rasul-Nya.

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴿١٢٢﴾

Kemudian Tuhannya memilihnya (menjadi Rasul), maka Dia menerima tobatnya dan memberinya petunjuk." (QS Thaha [20]:122).

Tobatnya Adam dan Hawa yang kemudian diamanahi tugas sebagai khalifah di muka bumi,

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ
عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿١٢٣﴾

Turunlah kamu! Sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain. Dan bagi kamu ada tempat tinggal dan kesenangan di bumi sampai waktu yang ditentukan. (QS Al-Baqarah [2]: 36).

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٨﴾

²⁶⁹ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: menuju Kesetaraan gender dalam Penafsiran.*, 382-383.

²⁷⁰ Lihat Ibnul Atsir, *An-Nihayah fi Gharib al-Hadits*, Jilid 3, 158.

Turunlah kamu semua dari surga! Kemudian jika benar-benar datang petunjuk-Ku kepadamu, maka barangsiapa mengikuti petunjuk-Ku, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati." (QS Al-Baqarah [2]:38).

Penjelasan makna dan perumpamaan dalam riwayat komunikasi Nabi Adam dan Hawa adalah, *Pertama*, penggunaan kata ganti dua orang (*mutsanna*) secara berulang-ulang di dalam Al-Qur'an setiap kali mengisahkan kronologi terusnya Adam dan Hawa dari surga merupakan indikasi adanya penegasan (*taukid*) bahwa Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam kesalahan karena melanggar perintah Allah yang membuat mereka berdua terusir dari surga. Bukan bujukan Hawa kepada Adam untuk memakan khuldi, atau Adam yang "menurut saja" atas bujukan Hawa. Atau Adam lupa dari apa yang dilarang Allah karena sifat manusia adalah lupa. Tidak ada keterangan apapun tentang sumber penyebab dosa yang dibebankan kepada Hawa sebagaimana yang tertulis dalam Alkitab dan riwayat-riwayat Israiliyat. Bahkan secara berlawanan beberapa ayat menyalahkan Adam yang terbukti dengan penggunaan *dhamir mukhathab mufrad* (orang kedua singular) seperti yang ditemukan dalam Q.S. al-A'raf [7]: 115, 118-120. *Kedua*, jika dikaitkan dengan teori *Al-I'jaz al-'Adadi*, maka adanya pengulangan kata ganti dua orang (*mutsanna*) yang memiliki kemiripan dari segi jumlah (yaitu 8 kali pada Q.S. Al-Baqarah [2]: 35-38; 28 kali pada Q.S. Al-A'raf [7]: 19-25; dan 8 kali pada Q.S. Thaha [20]: 116-123 termasuk sebuah kemukjizatan yang jika ditafsirkan bisa mengandung arti bahwa kesalahan yang dilakukan oleh Adam dan Hawa adalah dosa yang serius (terbukti dengan diulang berkali-kali) dan kadar dosa dan hukuman yang mereka peroleh adalah setara.²⁷¹ *Ketiga*, dari pengamatan terhadap keseluruhan ayat tentang pengusiran Adam dan Hawa dari surga, tidak ditemukan satu pun keterangan yang mendiskreditkan salah satu jenis kelamin. Bahkan ketika berulang kali nama Adam disebutkan secara khusus, hukuman yang mereka terima tetaplah sama. Juga tidak ditemukan adanya keterangan mengenai dosa keturunan sebagaimana yang banyak disebutkan di dalam Alkitab dan sebagian riwayat Israiliyat. Hal ini menunjukkan adanya konsep kesetaraan gender di dalam Al-Qur'an.

Shaikh menjelaskan bahwa Al-Qur'an sangat menjunjung tinggi asas keadilan antara laki-laki dan perempuan. Mereka harus saling komunikatif dalam rangka tolong-menolong untuk mewujudkan kehidupan yang sejahtera. Keduanya sama-sama menjadi komunikator dengan beban yang

²⁷¹ Abdurrazzaq Naufal, (1987) dalam Hamdi Putra Ahmad, Konsep Kesetaraan Gender dalam Kisah Pengusiran Adam dan Hawa dari Surga: Sebuah Kajian Tematik menggunakan Pendekatan Linguistik, *Kafaah Journal*, 2017, Vol. 7 (2), 2017, 9-23.

sama dalam menjalani kehidupan. Realisasi kehidupan sosial yang mulia hanya jika relasi antargender bisa saling bekerjasama.²⁷²

2. Kisah Komunikasi antara Nabi Nuh as. dengan Istrinya.

Allah Swt berfirman dalam Al-Qur'an surah At-Tahrim ayat 10, yang berbunyi:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ ﴿١٠﴾

Allah membuat isteri Nuh dan isteri Luth sebagai perumpamaan bagi orang-orang kafir. Keduanya berada di bawah pengawasan dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba Kami; lalu kedua isteri itu berkhianat kepada suaminya (masing-masing)”.

Pengkhianatan dan pembangkangan Wahilah sebagai istri Nabi Nuh as dan Wa'ilah adalah istri Nabi Luth as ini adalah perumpamaan dan contoh dari komunikasi antarjenis kelamin yang desktruktif. Ibnu Abbas ra menjelaskan mengenai firman Allah di atas, “Pengkhianatan yang dimaksud bukanlah perbuatan zina (mereka serong atau selingkuh) namun pada masalah agama. Pengkhianatan istri Nabi Nuh as yaitu ia mengatakan kepada kaumnya bahwa suaminya gila.

Ayat di atas ditegaskan Allah Swt sebagai perumpamaan komunikasi antargender yang atas kisah istri Nabi Nuh as bagi manusia khususnya perempuan bahwa relasi yang dekat dengan seorang nabi tidak menjamin seseorang atau istri mendapat hidayah dan taufik.²⁷³ Meski setiap hari berbincang, bergaul, dan becengkrama dengan pasangan namun hidayah dan keimanan adalah hak prerogatif Allah. Tidak semua suami atau istri memiliki pandangan, perasaan, dan keyakinan yang sama dan sejalan dengan pasangan.

3. Kisah Komunikasi Nabi Luth as dengan Istrinya

Dalam surah at-Tahrim ayat 10 di atas juga diceritakan kisah Nabi Luth as. dengan istrinya Wa'ilah sebagai perumpamaan dan contoh buruknya komunikasi antarjenis kelamin karena akhlak dan keimanan sang istri yang kosong. Ucapan yang bernada pengkhianatan istri Nabi Luth as adalah ia memberitahukan kedatangan tamu-tamu Nabi Luth as (malaikat yang

²⁷² N.M. Shaikh, *Women in Muslim Society*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1991), 15.

²⁷³ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 389.

berwujud manusia tampan rupawan) kepada kaumnya”.²⁷⁴ Makna pelajaran yang bisa diambil dari ayat di atas adalah hendaknya seorang istri tidak mengatakan kejelekan suaminya kepada orang lain karena itu termasuk bentuk pengkhianatan.²⁷⁵ Padahal pernikahan adalah sebuah perjanjian di antara dua manusia berbeda jenis kelamin yang tidak boleh dikhianati, bahkan bukan sekedar perjanjian, namun perjanjian yang sangat kuat. Allah sebutkan dalam firman-Nya:

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا

﴿٦١﴾

Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-isteri. Dan mereka (isteri-isterimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat.” (QS. An-Nisa [4]: 21).

4. Kisah Komunikasi antara Nabi Ibrahim as. dengan Sarah

Dalam Al-Qur’an ditemukan penjelasan dialog dan bentuk-bentuk pembicaraan antara Nabi Ibrahim as dan istrinya yang cantik dan beriman, Sarah ra. Secara historis, sebelum menjadi istri, Sarah adalah sepupu Ibrahim, juga Luth keponakannya yang diajak berdakwah bersamanya di negeri Babilonia juga. Mereka menikah yang dilandasi cita kasih, meski sampai usia yang sudah tua Sarah belum juga dikarunia anak seorangpun.²⁷⁶

Konsep komunikasi antargender termuat pada seluruh kisah Nabi Ibrahim as dan Sarah dalam surat Hud ayat 24-30, 69-73, dan surat Ad-Dzariyat ayat 26. Khususnya, pembahasan dalam Q.S. An Nuur [24] : 61 yang berbunyi:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ

²⁷⁴ Lihat *Tafsir Ibnu Katsir & Tafsir Thobari* dalam Serti Dewinta, Prototipe Wanita dalam Surah At- Tahrim 10-12 (Kajian Amsal dalam Al-Qur’an), *Thesis*, (Riau: Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2020).

²⁷⁵ Ridwan Hasbi, Asal Mula Pengkhianatan Istri dalam Perspektif hadis Misoginis, *Marwah Jurnal Perempuan Agama dan Jender*, (Desember 2017), Vol.16(2), 201.

²⁷⁶ Zaitunah Subhan, *Al-Qur’an dan Perempuan*, 390.

عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ
 أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ بَيِّنٌ لَّكُمْ لِكُمُ الْآيَاتِ
 لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٦١﴾

Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, makan (bersama-sama mereka) di rumah kamu sendiri atau di rumah bapak-bapakmu, di rumah ibu-ibumu, di rumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudaramu yang perempuan, di rumah saudara bapakmu yang laki-laki, di rumah saudara bapakmu yang perempuan, di rumah saudara ibumu yang laki-laki, di rumah saudara ibumu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau di rumah kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendirian. Maka apabila kamu memasuki (suatu rumah dari) rumah-rumah (ini) hendaklah kamu memberi salam kepada (penghuninya yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri, salam yang ditetapkan dari sisi Allah, yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat(Nya) bagimu, agar kamu memahaminya.”

Terdapat makna dalam ayat ini yang ditunjukkan oleh kata *shodiiqikum* sebagai teman, namun satu orang, baik laki-laki maupun perempuan. Maksudnya walau teman yang datang banyak, namun tetap diperlakukan dengan sama. Bahkan, jika yang datang satu orang pun akan tetap diperlakukan dengan mulia.

فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۖ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴿٦٢﴾

Maka dia pergi dengan diam-diam menemui keluarganya, kemudian dibawanya daging anak sapi gemuk: (QS. Az-Zariyat: 26)

Tafsir Al-Misbah menerangkan Ibrahim pergi menemui istrinya diam-diam. Kemudian ia datang dengan membawa daging anak sapi yang gemuk. Daging itu pun didekatkan kepada mereka. Tapi mereka tidak memakannya. Dengan nada menolak sikap mereka, Ibrahim berkata, ”Silakan kaliah makan?” Ayat ini menjelaskan bahwa Ibrahim hanya sebentar meninggalkan tamu, kemudian memberi isyarat kepada istrinya (Sarah), lalu Sarah dengan cekatan memasak (memanggang) daging sapi itu, dan Ibrahim yang menyuguhkan ke depan tamunya daging panggang seekor anak sapi yang gemuk.²⁷⁷

²⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol.8, Jakarta:Lentera Hati, 2010.

Secara komunikatif, perilaku Ibrahim menunjukkan sebagai kepala keluarga yang sangat menghargai tamu dan dapat bekerjasama dengan istri tercinta. Cara memanggang yang paling baik adalah di atas batu yang membara mengartikan Sarah sangat mahir memasak dan mengajarkan bahwa dapur adalah tempat yang efektif untuk membangun relasi dan komunikasi yang mulia terhadap perempuan. Sarah adalah teladan sebagai istri yang saleha, yang ditujukkannya dengan sigap berdiri untuk melayani tamu suaminya. Selain itu, siap siaga menunggu perintah apa pun berikutnya dari suaminya untuk menjamu tamu mereka. Jadi saat suaminya memuliakan tamu, Sarah juga memuliakan tamunya.

Ekspresi seorang istri yang bahagia karena pesan yang menggembirakan hatinya. Dalam surat Hud [11] ayat 71 Allah Swt berfirman:

وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَلَبَسَ رَتَّهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾

Dan isterinya berdiri (dibalik tirai) lalu dia tersenyum, maka Kami sampaikan kepadanya berita gembira tentang (kelahiran) Ishak dan dari Ishak (akan lahir puteranya) Ya'qub”.

Sedangkan Sarah tersenyum ada beberapa makna berdasarkan beberapa tafsir, salah satunya *Tafsir Ibnu Katsir*, dikarenakan: senang mendapat kabar gembira tentang kedatangan seorang anak, makanan sudah dimasak segera ternyata tidak jadi dimakan, dan mendengar para malaikat itu akan diutus kepada kaum Nabi Luth yang menyimpang. Pada intinya berita gembira ini untuk keduanya Ibrahim dan Sarah, tapi dari sini Allah menunjukkan kepada manusia bagaimana ekspresi kebahagiaan seorang ayah dan ibu dari sisi yang berbeda.²⁷⁸

Keheranan Sarah, sebagai sifat alami seorang istri dalam menghadapi yang aneh dan dianggap tak mungkin terjadi yang termuat dalam surat Hud [11] ayat 72 berbunyi:

قَالَتْ يَوَيْلَ لِيَءِآلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٧٢﴾

“Isterinya berkata: ‘Sungguh mengherankan, apakah aku akan melahirkan anak padahal aku adalah seorang perempuan tua, dan ini suamikupun dalam keadaan yang sudah tua pula? Sesungguhnya ini benar-benar suatu yang sangat aneh’”.

Kemudian bentuk kegirangan Sarah dalam surat Az - Zariyat ayat 29 yang berbunyi:

²⁷⁸ I. A. F. Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi*, Terj, Tim Penerbit Pustaka Al-Kautsar, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.

فَأَقْبَلَتِ أُمْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ﴿٢٩﴾

Kemudian isterinya datang memekik lalu menepuk mukanya sendiri seraya berkata: “(Aku adalah) seorang perempuan tua yang mandul”.

Dalam surat Az-Zariyat ayat ini Sarah diumpamakan mewakili seluruh perempuan yang menunjukkan bahwa perempuan lebih ekspresif dibanding laki-laki (Sarah memekik suaranya dan menepuk wajahnya). Kemudian, karakteristik seorang istri yang merasa takjub bagaimana mungkin dia biasa hamil sementara ia sudah tua, suaminya sudah tua, dan ia pun mandul. Kemudian malaikat menjawab pada surah Huud [11] ayat 73:

قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ
مُجِيدٌ ﴿٧٣﴾

Para malaikat itu berkata: ‘Apakah kamu merasa heran tentang ketetapan Allah? (Itu adalah) rahmat Allah dan keberkatan-Nya, dicurahkan atas kamu, hai ahlulbait! Sesungguhnya Allah Maha Terpuji lagi Maha Pemurah”.

Perumpamaan dari relasi dan komunikasi antara Ibrahim as dan Sarah menunjukkan sebagai pasangan yang saling kerjasama dalam kemuliaan, sehingga menjadi keluarga yang layak diberkahi dan disayangi Allah. Surasman menjelaskan di antara karakter Ibrahim as sehingga mampu memimpin keluarga, yaitu: *shiddiq* (QS. Maryam/19: 41) ini terlihat saat berkomunikasi dan berinteraksi dengan Sarah; *waffa* (Qs. An-Najm/53: 37), menyempurnakan janji atau menepati janji; *halim* (Qs. Hud/11: 75) sebagai orang yang pemaaf dan tidak mudah marah; *awwah* (QS. Hud/11: 75), adalah hati yang lembut; dan *munib* (QS.Hud/11:75), yaitu orang yang senantiasa bertaubat atau kembali kepada Allah Swt.²⁷⁹

Sebuah teladan mulia bagi umat manusia di muka bumi ini untuk selalu mendahulukan dialog dan pemahaman yang tinggi antarpasangan tentang anugerah dan kasih sayang Allah pada keluarga yang senantiasa bertakwa.

5. Kisah Komunikasi antara Nabi Ibrahim as. dengan Hajar.

Hajar adalah perempuan cantik yang dihadiahkan Raja Mesir untuk Sarah yang kemudian diizinkan untuk menikah dengan Ibrahim. Ibrahim jarang berkomunikasi secara intens dengan Hajar di Makkah karena lebih banyak di Syam (Palestina). Namun, Ibrahim pernah melakukan komunikasi interpersonal (bapak-anak) sebanyak tiga kali dengan Ismail saat berkunjung ke Makkah. *Pertama*, saat menyampaikan pesan mimpinya untuk

²⁷⁹ Otong Surasman, *Melek Al-Qur'an; Bercerminkan Karakter Nabi Ibrahim As. Ulul Albab Jurnal Studi Islam*, (2016), Vol.17(1), 47–70.

menyembelih Ismail; *Kedua* saat ia bertemu istri Ismail pertama kali dan menyuruh Ismail untuk menceraikan istrinya; *Ketiga*, saat bertemu Ismail dan menyuruh mempertahankan istrinya.²⁸⁰

Komunikasi Hajar dan Sarah mengalami masalah serius yang disebabkan kecemburuan Sarah. Puncak konflik karena cemburu saat Hajar memiliki anak. Rasa cemburu yang sangat kuat membuat Sarah mengucapkan kata-kata, bahkan bersumpah atas nama Allah bahwa ia ingin memotong sebagian tubuh Hajar. Meski kecemburuan Sarah mereda pada akhirnya, namun sumpah atas nama Allah tak bisa ditarik kembali. Ibrahim dengan bijaksana dan persuasif menyampaikan pesan pada Sarah untuk melubangi saja telinga Hajar. Namun, ternyata anting yang terpasang di lubang telinga Hajar justru semakin mempercantik penampilannya yang membuat Sarah semakin cemburu. Ibrahim pun mengambil keputusan yang tegas untuk memisahkan jarak komunikasi antara Sarah dan Hajar untuk tinggal di Mekkah yang berjarak 1000 km lebih dari Sarah yang tinggal di Al Quds, Syam. Dalam surah Ibrahim ayat 37:²⁸¹

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا
الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ
يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾

Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezekilah mereka dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur

Perumpamaan komunikasi yang terkendala akibat kecemburuan pada diri Sarah terhadap Hajar memberikan penjelasan bahwa kecemburuan pada yang dicintai Allah, dan ada juga yang dibenci Allah. Kecemburuan yang disukai Allah adalah kecemburuan kepada seseorang saat ia berada di tempat yang salah/posisi dosa (*ribath*). Kecemburuan yang dibenci Allah adalah kecemburuan tidak pada posisi dosa. Jadi, bagaimanapun emosi yang sangat tinggi hanya akan menghancurkan jalinan komunikasi jika tidak disalurkan dengan tepat, melalui kesadaran akan Allah sebagai penguasa hati. Dari

²⁸⁰ Herfanda, Ahmadun Yosi, *Ibrahim Alaihisalam I dan II*, Ed. Linus Suryadi A.G. Jakarta: Gramedia, 1987.

²⁸¹ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 393-394

Aisyah ra:²⁸² “Perempuan itu kalau cemburu ia tidak bisa melihat mana atasnya lembah, mana bawahnya lembah”.

6. Kisah Komunikasi antara Nabi Yusuf as. dengan Zulaikha.

Selama ini kisah Nabi Yusuf yang sering diangkat adalah ketampanannya yang mengundang dengki saudara-saudaranya, hampir memerosokannya pada maksiat karena cinta istri pejabat Mesir, dan memesonanya para perempuan Mesir. Namun, kisah Nabi putra Nabi Yaqub ini juga sarat dengan deskripsi komunikasi dengan berbagai pola dan teknik: antarpersonal, sirkular, transaksional dan transedental. Khususnya, komunikasi yang terjadi antara Yusuf dengan Zulaikha.²⁸³

Komunikasi atau dialog yang berwarna konflik dan romantisme dalam kisah Nabi Yusuf as dan Zulaikha sendiri banyak dijelaskan oleh para ahli tafsir dalam berbagai kitabnya. Salah satunya karya Al-Qurthubi, yaitu *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*.²⁸⁴ Awal pertemuan Nabi Yusuf dan Zulaikha saat sang nabi rupawan ini menjadi budak, kemudian diangkat menjadi anak oleh Qithfir, suami Zulaikha. Dalam beberapa kisah dikatakan bahwa Qithfir merupakan seorang Menteri Keuangan di Negara Mesir yang memiliki pengaruh cukup kuat.

Dalam istana, terjadi banyak aktivitas komunikasi interseksual antara Nabi Yusuf as dengan Zulaikha yang begitu sangat terpesona pada ketampanan Yusuf. Dialog ini dideskripsikan dalam surat Yusuf ayat 23, yang berbunyi:

وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ۖ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ ۖ قَالَ
مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾

Dan perempuan (Zulaikha) yang Yusuf tinggal di rumahnya menggoda Yusuf untuk menundukkan dirinya (kepadanya) dan dia menutup pintu-pintu, seraya berkata: "Marilah ke sini." Yusuf berkata: "Aku berlindung kepada Allah, sungguh tuanku Telah memperlakukan Aku dengan baik." Sesungguhnya orang-orang yang zalim tiada akan beruntung."

Dalam ayat di atas ini menurut *Tafsir Al-Misbah* memberitakan rayuan yang dilancarkan seorang perempuan yang disebutkan: “Perempuan itu: merayu, menutup rapat-rapat pintu, dan mengajak berbuat. Dijawabnya

²⁸² Ambi Ummu Salman dalam Kajian Bulanan, “Kisah Sarah (Istri Nabi Ibrahim Laihissalam, dalam *Al Qur'an*”, Jakarta, 2017.

²⁸³ Mariyatul Norhidayati Rahmah, Model Komunikasi Interpersonal dalam Kisah Nabi Yusuf As, *Al-Hiwar Jurnal Ilmu dan Teknik Dakwah*, April 2017, Vol. 4(6).

²⁸⁴ Muhammad bin Ahmad Al-Anshari Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran (Tafsir Al-Qurthubi)*, Kairo: Maktabah Al-Iman, tt.

dengan memohon perlindungan Allah, mengingat anugerah Allah Swt antara lain melalui jasa-jasa suami perempuan itu serta menggarisbawahi bahwa ajakan itu adalah kezaliman, sedang orang-orang zalim tidak pernah akan beruntung”.²⁸⁵ Secara komunikatif, ayat ini mendeskripsikan situasi dialog (antarpersonal) yang intim antara Yusuf dan Zulaikha.²⁸⁶ Dalam surat Yusuf ayat 24-25, Allah berfirman:

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَّءَا بُرْهَانَ رَبِّهٖ ۚ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوٓءَ
وَالْفَحْشَآءَ ۗ إِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ ﴿٢٤﴾

Sesungguhnya wanita itu telah bermaksud (melakukan perbuatan itu) dengan Yusuf, dan Yusufpun bermaksud (melakukan pula) dengan wanita itu andaikata dia tidak melihat tanda (dari) Tuhannya. Demikianlah, agar kami memalingkan dari padanya kemungkaran dan kekejian. Sesungguhnya Yusuf itu termasuk hamba-hamba kami yang terpilih.

وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ ۗ قَالَتْ مَا جَزَاءُ
مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٥﴾

Dan keduanya berlomba-lomba menuju pintu dan wanita itu menarik baju gamis Yusuf dari belakang hingga koyak dan kedua-duanya mendapati suami wanita itu di muka pintu. Wanita itu berkata: "Apakah pembalasan terhadap orang yang bermaksud berbuat serong dengan isterimu, selain dipenjarakan atau (dihukum) dengan azab yang pedih?"

Penjelasan Thabaathabaa'i dalam *Tafsir Al-Misbah* terhadap surah Yusuf ayat 24 dan 25 ini mendeskripsikan sebuah peristiwa luar biasa dalam kehidupan komunikasi interseksual Yusuf dengan seorang perempuan yang "menggilainya" hingga mendorongnya untuk berbuat maksiat, namun Yusuf dapat mengatasinya secara sempurna dengan berpegang kuat pada prinsip tauhid yang murni, totalitas pada wujud cinta Illahi yang memenuhi seluruh hatinya sehingga tidak ada lagi tempat di dalam hatinya, walau sebatas jari untuk selain Allah Swt".²⁸⁷ Meski tidak tergambar adanya dialog langsung antara Yusuf dan Zulaikha, namun ayat ini menyiratkan adanya interaksi yang terjadi antara keduanya, dengan posisi sikap Yusuf yang

²⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol.6, 425.

²⁸⁶ Mariyatul Norhidayati Rahmah, Model Komunikasi Interpersonal dalam Kisah Nabi Yusuf As, 46.

²⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 6, 425.

mengirfomasikan secara argumentatif tentang kekuatan imannya dalam mengatasi godaan perempuan cantik.

Pada episode kisah jamuan makan dengan para perempuan Mesir yang termuat dalam surah Yusuf ayat 30-33.

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾

Dan wanita-wanita di kota berkata: "Isteri Al Aziz menggoda bujangnya untuk menundukkan dirinya (kepadanya), sesungguhnya cintanya kepada bujangnya itu adalah sangat mendalam. Sesungguhnya kami memandangnya dalam kesesatan yang nyata."

Episode ini dimulai dengan kisah pergunjangan para perempuan tentang perilaku komunikasi isteri pejabat istana. Dalam peristiwa ini terdeskripsikan adanya lawan bicara, namun tidak dijelaskan dialog atau respons dari lawan bicara, sehingga dalam komunikasi masuk dalam ranah komunikasi model linear.²⁸⁸

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكِنًا وَعَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾

Maka tatkala perempuan itu (Zulaikha) mendengar cercaan mereka, diundangnyalah para perempuan itu dan disediakanya bagi mereka tempat duduk, dan diberikannya kepada masing-masing mereka sebuah pisau (untuk memotong jamuan), kemudian dia berkata (kepada Yusuf): "Keluarlah (nampakkanlah dirimu) kepada mereka". Maka tatkala para perempuan itu melihatnya, mereka kagum kepada (keelokan rupa) nya, dan mereka melukai (jari) tangannya dan berkata: "Maha Sempurna Allah, ini bukanlah manusia. Sesungguhnya ini tidak lain hanyalah malaikat yang mulia."

قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودْتُهُ وَعَنْ نَّفْسِهِ فَأَسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴿٣٢﴾

²⁸⁸ Mariyatul Norhidayati Rahmah, Model Komunikasi Interpersonal dalam Kisah Nabi Yusuf As, 46.

Perempuan itu berkata: "Itulah dia orang yang kamu cela aku karena (tertarik) kepadanya, dan sesungguhnya aku telah menggoda dia untuk menundukkan dirinya (kepadaku) akan tetapi dia menolak. Dan sesungguhnya jika dia tidak mentaati apa yang aku perintahkan kepadanya, niscaya dia akan dipenjarakan dan dia akan termasuk golongan orang-orang yang hina."

Secara komunikasi antarjenis kelamin dalam ayat 31 dan 32 ini tergambar adanya kalimat argumentatif: klarifikasi atas peristiwa sebelumnya tentang daya pikat seorang Yusuf dan dilanjutkan dengan kalimat ancaman (evasif) untuk Yusuf dari seorang perempuan yang sangat menyukainya. Ayat ini juga menggambarkan komunikasi nonverbal para perempuan melalui pandangan mata mereka kepada Yusuf saat jamuan makan di istana, hingga mereka melukai tangannya. Secara keseluruhan peristiwa yang terjadi masih dalam bentuk komunikasi antargender dengan model linear karena Yusuf tidak terlibat dalam percakapan atau dialog dengan si perempuan – satu arah, meskipun menampilkan respons dari segi perilaku – memenuhi panggilan si perempuan untuk menghampiri mereka. Meski komunikasi satu arah, episode ini memiliki tali simpul dengan episode dalam ayat sebelumnya, sehingga saat mencermati rangkaian peristiwa percakapan dan respons yang muncul antara Yusuf-Zulaikha maka pola komunikasi yang terjadi berbentuk model interaksi yang meningkat pada model transaksional.²⁸⁹

Sedangkan *feedback* atau reaksi Yusuf dalam menghadapi perilaku perempuan penggoda tersebut tergambar dalam ayat berikutnya, yaitu surah Yusuf ayat 33:

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ
إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾

Yusuf berkata: "Wahai Tuhanku, penjara lebih Aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka kepadaku dan jika tidak Engkau hindarkan dari padaku tipu daya mereka, tentu aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentulah aku termasuk orang-orang yang bodoh."

Ayat 33 menjelaskan tentang episode saat Yusuf mengembalikan permasalahan godaan perempuan secara transedental – berkomunikasi dengan Allah. Karena, sikap dengki dan bohong menyebabkan hati dan perilaku menjadi rusak. Namun, Allah Maha Kuasa menyelamatkan hamba-

²⁸⁹Ali Imran, *Semiotika al-Qur'an; Metode dan Aplikasi Terhadap Kisah Yusuf*, Yogyakarta: Sukses Offset, 2011. Lihat juga Shalah Abdul Fattah Al-Khalidy, *Kisah-kisah al-Qur'an: Pelajaran dari Orang-Orang Dahulu*, terj. Setiawan Budi Utomo, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Nya, hingga kejadian ini menjadi pelajaran berharga dan diabadikan dalam Al-Qur'an. Kisah ini menggambarkan proses komunikasi interseksual yang penuh makna dan kontemplatif.²⁹⁰

Nabi Ya'qub memberikan perumpamaan terhadap perbuatan Yusuf anaknya melalui bayangan dalam benak Yusuf yang berdiri di rumah, menggigit jarinya sambil berkata; "*Wahai Yusuf, janganlah kamu melakukannya (berbuat mesum dengannya), karena perumpamaanmu selama kamu tidak melakukannya adalah seperti burung di langit yang tidak memiliki kekuatan, dan perumpamaanmu jika kamu melakukannya adalah seperti ia mati dan jatuh ke bumi karena tidak mampu mempertahankan dirinya.*"²⁹¹

Kisah perselingkuhan Zulaikha memberikan perumpamaan hubungan suami isteri dalam sebuah keluarga terkadang tidak selalu berjalan harmonis. Kesalahan bisa datang dari istri ata suaminya. Namun, komunikasi yang kompromistis dan dilandasi keikhlasan pada Allah semata membuat aib dan kesalahan menjadi satu pelajaran dan hikmah yang berharga. Perempuan dan laki-laki sebagai manusia bisa memiliki kehlilafannya sendiri, asalkan cepat menyadari dan segera bertobat melalui komunikasi transedental dengan Allah secara sungguh-sungguh.²⁹²

7. Kisah Komunikasi antara Nabi Ayub as. dengan Rahma.

Nabi Ayyub as yang berasal dari Rum (Romawi) adalah salah satu nabi yang memiliki banyak kekayaan melimpah dilengkapi anak-anak dan istri yang cantik, Rahma binti Afrayim. Kemudian Allah Swt mengujinya dengan mengambil seluruh kekayaannya termasuk anak-anaknya disertai penyakit *judzam* (kusta atau lepra) yang tidak ada obatnya. Namun, masih ada istri yang setia menemaninya juga lidah dan hatinya yang tak ikut diambil-Nya: untuk berzikir sepanjang hidupnya.²⁹³

Terjadi komunikasi intens antara Rahma yang selalu menemani dengan setia Nabi Ayyub, saat mengurus dan membawa makanan pada sang suami dengan mengajukan pertanyaan tentang penyakitnya yang sudah sangat lama itu, "Wahai Ayyub andai engkau mau berdoa pada Rabbmu, tentu engkau akan diberikan jalan keluar." Nabi Ayyub menjawab, "Aku telah diberi kesehatan selama 70 tahun. Sakit ini masih derita yang sedikit yang Allah timpakan sampai aku bisa bersabar sama seperti masa sehatku yaitu 70 tahun." Istrinya pun semakin cemas. Akhirnya karena tak sanggup lagi,

²⁹⁰ Mariyatul Norhidayati Rahmah, Model Komunikasi Interpersonal dalam Kisah Nabi Yusuf As., 9.

²⁹¹ Imam Al-Qurthubi, *al-Jami'li Ahkam Al-Qur'an*,

²⁹² Mohamad,Zaenal Arifin, Pendidikan Moral dalam Kisah Yusuf As, *Jurnal KORDINAT*, (April 2016), Vol. XV No. 1.

²⁹³ Muhammad Nasib Ar-Rifa'i, *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid. 3 Jakarta: Gema Insani Press, 2000,317.

istrinya mempekerjakan orang lain untuk mengurus suaminya sampai memberi makan padanya.²⁹⁴

Dalam versi *Tafsir Ibnu Katsir* mengisahkan saat harta yang dimiliki Nabi Ayyub habis sama sekali sehingga istrinya yang menggantikan posisinya untuk mencari kebutuhan hidup dengan menjadi seorang pelayan. Suatu saat istrinya mulai mengeluh dengan keadaannya, kemudian bertanya sampai kapankah Allah Swt mengujimu, di mana dahulu engkau mempunyai keluarga, harta kerabat dan kejayaanmu. Seandainya engkau berdoa pasti Allah Swt akan mengabulkan doamu. Dalam surah Shad [38] ayat 41 Nabi Ayub berkata:

وَأذْكَرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾

Sesungguhnya aku diganggu syaitan dengan kepayahan dan siksaan.

Pasti engkau sudah terkena bujukan setan, sehingga engkau berkeluh kesah.” Dengan keadaannya begitu hebat, kemudian Nabi berdoa bahwa hambanya sudah sampai puncaknya kesabaran dan keteguhan iman yang termuat dalam QS. Al-Anbiya ayat 83: “Wahai Tuhanku sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau Tuhan Yang Maha Penyayang dari semua Penyayang”.²⁹⁵

Peristiwa komunikasi antarjenis kelamin dalam konteks personal yang dahsyat terdapat dalam eposide yang menurut *Tafsir Ibnu Katsir* mengatakan bahwa Rahma telah menukar tali pengekangnya dengan sepotong roti untuk memberikan makan kepada suaminya, namun suami mencela perbuatannya dan bersumpah bahwa jika Allah Swt menyembuhkan dirinya, niscaya dia akan memukul istrinya sebanyak seratus kali. Ketika Nabi Ayub diperintahkan Allah Swt untuk menghentakan kakinya di tanah, ia pun menaatinya lalu keluarlah mata air. Kemudian Allah memerintahkan Sang Nabi untuk membersihkan tubuhnya dengan air tersebut dan meminumnya. Setelah melaksanakannya, tiba-tiba penyakit yang ada pada dirinya, baik luar maupun dalam sembuh seketika, dengan kesehatan dan kerupawanan yang sempurna, disertai limpahan harta yang seakan merasa kebanjiran harta. Setelah kejadian itu, istrinya yang selama ini sibuk mencaripun mendatangi suaminya. Nabi Ayyub menghadapkan dirinya ke arah istrinya, Rahma pun menghadapi suaminya, namun ia tak mengenalinya lagi. Lalu istrinya mengucapkan salam dan bertanya, ”Apakah engkau melihat seorang Nabi, sungguh Maha Kuasa, engkau mirip dengan suamiku sewaktu sehat dahulu,

²⁹⁴ *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, 5, 349-350; Lihat juga Imam Ibnu Jauzi, *500 Kisah Orang Saleh Penuh Hikmah*, Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2017, v-vii.

²⁹⁵ Imam Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi*, 447. Lihat juga Irsyad Zulfahmi, *Cerita Bergambar 25 Nabi dan Rasul....*, 37. Lihat juga Imam Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi....*, 450. 36.

aku belum pernah sebelumnya melihat orang yang mirip sepertimu.” Jawab Nabi Ayyub as, “Memang akulah suamimu mengapa engkau tidak mengenali suamimu ini?” Istrinya menjawab, “Apakah engkau sedang mengolok-olok diriku wahai hamba Allah Swt?” Nabi Ayyub as pun menegaskan, “Sungguh celaka kamu, aku ini suamimu, Allah Swt telah menyembuhkan diriku dan mengembalikanku seperti semula.” Setelah berbincang-bincang di antara keduanya, lalu istrinya juga diperintahkan untuk membersihkan dengan air yang sama yang dipakai Nabi Ayyub. Ternyata Rahma juga mendapatkan anugerah yang luar biasa, ia kembali menjadi perempuan muda dan lebih cantik dari sebelumnya. Lalu terlahir darinya dua puluh enam orang anak, yang kesemuanya adalah laki-laki.²⁹⁶

Untuk peristiwa komunikasi tentang pemukulan yang menjadi sumpah Nabi Ayub, dia tidak melakukan sumpahnya karena bakti dan kasih sayang istrinya yang begitu tinggi pada dirinya. Kemudian Allah Swt memerintahkan kepada Ayyub untuk mengambil seikat rumput yang berjumlah seratus helai, lalu dipukulkan kepada istrinya satu kali, sehingga selesailah ia dalam menunaikan nazarnya. Ketika itu, penunaian nazar diberikan keringanan karena *kafarah* (tebusan) nazar saat di masa Nabi Ayyub syariat belum ada.²⁹⁷ Perintah tersebut terdapat dalam surah Sad [38] ayat 43-44 yang berbunyi:

وَحُذِّبِيكَ ضِعْفًا فَأَضْرِبِ بِهِ ۖ وَلَا تَحْنُثْ ۖ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِّعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ



Dan ambillah dengan tanganmu seikat (rumput), maka pukullah dengan itu dan janganlah kamu melanggar sumpah. Sesungguhnya Kami dapati dia (Ayyub) seorang yang sabar. Dialah sebaik-baik hamba. Sesungguhnya dia amat taat (kepada Tuhan-nya).”

Perumpamaan kisah Nabi Ayub dan Rahma istri tercintanya merupakan gambaran suatu kondisi keluarga kokoh saat tertimpa musibah yang hebat. Pasangan mulia ini membangun komunikasi yang tiada putus dengan Allah Swt. Selain itu, contoh terciptanya komunikasi antargender asertif yang dimiliki Nabi Ayub as sebagai pemimpin keluarga yang tetap dijalankannya dengan kokoh dan penuh kasih sayang – memberi nasehat, menguatkan semangat, mengancam, bahkan memberi sanksi yang tepat kepada istri yang selalu setia kepadanya. Pemahaman sikap sabar yang luar biasa pada pasangan adalah kunci kebahagiaan dan keselamatan dunia akhirat.

²⁹⁶ Imam Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi*, 445- 452.

²⁹⁷ Lihat *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, 6: 430-431; Lihat juga Imam Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi*, 454.

وَوَهَبْنَا لَهُ وَأَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُولَى الْأَلْبَابِ ﴿٤٣﴾

Dan Kami anugerahi dia (dengan mengumpulkan kembali) keluarganya dan (Kami tambahkan) kepada mereka sebanyak mereka pula sebagai rahmat dari Kami dan pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai pikiran."

Musibah, bagi seorang istri bukanlah alasan tidak menjaga komunikasi yang penuh ketaatan dan perlu membangkang untuk tidak mengabdikan pada suami sebagai jembatan menuju surganya. Riwayat hadis dari 'Abdurrahman bin 'Auf ra, Rasulullah saw bersabda: "Jika seorang perempuan selalu menjaga shalat lima waktu, juga berpuasa sebulan (di bulan Ramadhan), serta betul-betul menjaga kemaluannya (dari perbuatan zina) dan benar-benar taat pada suaminya, maka dikatakan pada perempuan yang memiliki sifat mulia ini, "Masuklah dalam surga melalui pintu mana saja yang engkau suka."²⁹⁸

8. Kisah Komunikasi antara Nabi Musa as. dengan Syafura

Awal komunikasi antara Musa dengan Shufara salah satu anak perempuan dari Nabi Syuaib di kota Madyan diabadikan dalam Al-Qur'an dengan indah. Nabi Musa as ketika dalam kehausan dan kelaparannya mengamati daerah sumur dan tak sengaja melihat dua perempuan tak jauh dari tempat itu sedang menahan kambingnya agar tidak minum air sumur bersama kambing-kambing para penggembala lainnya yang terdiri dari para laki-laki.²⁹⁹ Kisahnya termaktub dalam surah Al-Qashash [28] ayat 23-27 yang berbunyi:

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾

Dan tatkala ia sampai di sumber air negeri Madyan ia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang meminumkan (ternaknya), dan ia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang wanita yang sedang menghambat (ternaknya). Musa berkata: "Apakah maksudmu (dengan berbuat begitu)?" Kedua wanita itu menjawab: "Kami tidak dapat meminumkan (ternak kami), sebelum penggembala-penggembala itu memulangkan (ternaknya), sedang bapak kami adalah orang tua yang telah lanjut umurnya".

Tafsir Al-Munir menjelaskan betapa lemahnya Shufara dan Laya (perempuan) sehingga tak mampu mengungkapkan kebutuhannya, karena

²⁹⁸ HR. Ahmad, 1: 191 dan Ibnu Hibban, 9: 471. Syaikh Syu'aib Al Arnauth mengatakan bahwa hadits ini shahih.

²⁹⁹ Syaikh Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al Munir*, Juz 20, 79-80.

sumur sebagai sumber kehidupan manusia dikuasai para penggembala laki-laki. Sehingga kedua perempuan itu harus menyembunyikan diri di tempat yang Musa lihat. Di wilayah itu, orang kuat (laki-laki) dapat minum air yang jernih, sedangkan yang lemah (perempuan) meminum air sisanya. Musa sebagai laki-laki yang lebih kuat menawarkan pertolongan karena perasaan merasa iba dan dengan mengambil air dari sumur lainnya. Karena, sumur itu tertutup batu yang sangat besar, tampaknya hanya bisa diangkat dengan tujuh sampai sepuluh orang laki-laki. Namun, Musa mampu mengangkatnya tanpa bantuan siapapun. Padahal, saat itu ia dalam keadaan haus, lelah, lapar, dan luka telapak kakinya. Setelah mengambil air untuk dua perempuan tersebut, ia pun segera berteduh di bawah naungan pohon untuk mengistirahatkan tubuhnya yang semakin lemas.³⁰⁰ Lalu, ia bermunajat kepada Tuhannya:

فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾

Maka Musa memberi minum ternak itu untuk (menolong) keduanya, kemudian dia kembali ke tempat yang teduh lalu berdoa: "Ya Tuhanku sesungguhnya aku sangat memerlukan sesuatu kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku"

Sementara itu, dua perempuan tadi telah sampai di rumahnya dan menceritakan kejadian yang telah mereka alami kepada ayahnya. "Undanglah lelaki itu kemari." Pinta ayahnya kepada anak perempuan sulungnya yang bernama Shafura'. Shafura segera pergi menemui laki-laki itu dengan malu-malu sambil menutupi kepala dan wajahnya dengan bajunya.³⁰¹

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ

الظَّالِمِينَ ﴿٢٥﴾

Kemudian datanglah kepada Musa salah seorang dari kedua wanita itu berjalan kemalu-maluan, ia berkata: Sesungguhnya bapakku memanggil kamu agar ia memberikan balasan terhadap (kebaikan)mu memberi minum (ternak) kami". Maka tatkala Musa mendatangi bapaknya (Syu'aib) dan menceritakan kepadanya cerita (mengenai dirinya), Syu'aib berkata: "Janganlah kamu takut. Kamu telah selamat dari orang-orang yang zalim itu"

³⁰⁰ Syekh Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Juz 20, 82-85.

³⁰¹ Syekh Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Juz 20, 90-92.

Secara komunikasi antarjenis kelamin terjadi meski kurang efektif. Saat Shafura' mengatakan "untuk membalas kebaikanmu." Ditampakkan melalui ekspresi wajah Musa yang kurang suka. "Baik." Jawab Musa tanpa mengangkat kepalanya agar pandangan mereka tak bertemu. Ia mau menerima undangan ayah Shafura' hanya untuk mengambil keberkahan saja, bukan untuk mencari upah. "Berjalanlah di belakangku. Lemparkanlah kerikil ke jalan yang benar sebagai petunjuknya." Kata lelaki itu kepada Shafura' agar ia tak dapat melihatnya. Ia paham keadaan Shafura' yang malu jika berada di depannya. Sesampainya di rumah Shafura', Musa disambut dengan hidangan makanan, namun Musa menolaknya, "Sungguh kami berasal dari keluarga yang tidak menjual agama dengan dunia. Kami tidak meminta ganti atas amal kebaikan yang telah kami lakukan." Ayah Shafura' yang bernama Syuaib³⁰² itu pun menjawab, "Ini adalah adat kebiasaan kami dan nenek moyang kami kepada setiap orang yang mengunjungi rumah kami. Orang yang melakukan kebaikan maka ia berhak diberi hadiah dan tidak haram mengambilnya." Kemudian, Musa mulai mengenalkan dirinya kepada Syuaib yang berasal dari Mesir dan pergi meninggalkan kampung halamannya ke Madyan dengan berjalan kaki selama delapan hari untuk menghindari kejaran raja yang sangat kejam, Fir'aun dan kaumnya yang hendak membunuhnya. Karena, ia memang telah membunuh salah satu kaum Fir'aun, tapi dilakukannya tanpa sengaja. Awalnya ia hanya menolong seorang dari kaum Bani Israil yang berkelahi dengan kaum Fir'aun bernama Al-Qibthi, namun hanya dengan sekali pukulan dari Musa, Al-Qibthi tewas seketika. Kota Madyan dipilihnya sebagai kota pelariannya atas petunjuk dari Allah Swt karena nasab antara orang Bani Israil dengan penduduk Madyan masih terkait. Madyan berasal dari keturunan Nabi Ibrahim as, sedangkan Bani Israil dari keturunan Nabi Ya'qub bin Nabi Ishaq bin Nabi Ibrahim as. Syuaib berkata, "Jangan takut dan tenanglah. Perbaiki dirimu. Sungguh engkau telah selamat dari kekuasaan yang zalim dan engkau telah keluar dari kerajaan mereka. Tidak ada raja seperti mereka di negara kami."³⁰³

Tiba-tiba Shafura' berkata yang diterangkan dalam surah Al-Qashash ayat 26,"

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٢٦﴾

Salah seorang dari kedua perempuan itu berkata: 'Ya bapakku ambillah ia sebagai orang yang bekerja (pada kita), karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita) ialah orang yang kuat lagi dapat dipercaya'".

³⁰² Lihat A.Q. Sulaymān & M. al-Tabrānī, *Al-Mu'jam Al-Kabīr, Bāb 'Atabah Ibn Nadar Al-Silmi, XVII*, Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyah, 2012, 134.

³⁰³ Syekh Wahbah Az-Zuhaili, *Kitab At-Tafsir Al-Munir*, Juz 20, 93.

Dalam episode ini, komunikasi empatik antara Musa dengan Shafura terbaca saat menjawab pertanyaan ayahnya. Tanya Syuaib kepada Shafura, “Apa yang kamu tahu tentangnya?” Jawab Shafura, “Ia mampu mengangkat batu yang besar ayah. Padahal, batu itu hanya mampu diangkat oleh sepuluh orang laki-laki. Ketika mendatanginya dan mengajaknya ke rumah memenuhi panggilan ayah, aku berada di depannya. Lalu ia berkata kepadaku, “Berjalanlah di belakangku. Jika aku salah jalan, maka lemparkanlah krikil ke jalan yang benar sebagai petunjukku.” Setelah mendengar penjelasan putrinya itu, ternyata Syuaib tidak hanya akan memperkerjakan Musa. Syuaib memiliki rencana lebih dari itu yang digambarkan dalam surah Al-Qashash ayat 27, yang berbunyi:

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَجِجٌ فَإِنْ
 أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ
 الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾

Berkatalah dia (Syu'aib): "Sesungguhnya aku bermaksud menikahkan kamu dengan salah seorang dari kedua anakku ini, atas dasar bahwa kamu bekerja denganku delapan tahun dan jika kamu cukupkan sepuluh tahun maka itu adalah (suatu kebaikan) dari kamu, maka aku tidak hendak memberati kamu. Dan kamu Insya Allah akan mendapatiku termasuk orang-orang yang baik".

Terjadi interaksi interpersonal secara tidak langsung antara Musa dengan Shafura melalui responsnya terhadap keinginan Syuaib – dengan penuh rasa takzim: Musa pun memilih anak perempuan sulung Syuaib, Shafura' dan memilih menyempurnakan waktu pengabdianya selama sepuluh tahun sebagai maharnya.³⁰⁴ Kata Musa, “Allah menjadi saksi atas apa yang kita ucapkan.” Sepuluh tahun kemudian, Musa kembali ke kota kelahirannya, Mesir dan di tengah perjalanannya, Allah Swt. mengutusny menjadi seorang rasul.³⁰⁵

Perumpamaan yang dapat dijelaskan melalui komunikasi yang terjadi antara Nabi Musa as dengan Shafura anak sulung dari Nabi Syuaib ini memberikan keteladanan dari seorang sosok perempuan desa tapi sangat kuat pendirian dan mampu menjadi pemberi solusi yang cerdas dalam permasalahan Musa. Diawali dengan komunikasinya dengan Musa, dilanjutkan dengan mengamati karakteristik dan perilaku secara tepat, bahwa Musa adalah sosok laki-laki yang tegap, santun, dan dapat dipercaya, Shafura

³⁰⁴ Lihat Faisol, “Interpretasi Kisah Nabi Musa”, 371.

³⁰⁵ Lihat Surah Al-Qashash ayat 22-28 ; Lihat juga Muhammad ‘Alī al-Sabūnī, *Kenabian dan Para Nabi*, terj. Arifin Jami’an Maun, Surabaya: Bina Ilmu, 1993, 288.

tidak ragu-ragu mengajukan Musa sebagai pegawai keluarga mereka untuk mengurus kambing-kambing dan keperluan lainnya. Kisah dalam surah Al-Qashash ayat 24-27 ini dapat memberi pandangan tentang Nabi Musa sebagai utusan Allah pun sangat membutuhkan sosok perempuan yang tegas dan cerdas dalam melaksanakan dakwah-dakwahnya pada kaum Fir'aun yang sangat zalim.³⁰⁶

9. Kisah Komunikasi antara Fir'aun dengan 'Asiyah

Relasi gender yang dibangun Asiyah binti Muzahim sebagai istri dari raja Fir'aun yang kafir dan zalim sangatlah kompleks. Sejak awal, Asiyah yang lahir dari keluarga beriman kepada Allah ketika dijadikan istri Raja Mesir lalim ini dipenuhi dengan komunikasi kekerasan dan evasif (ancaman) – Fir'aun melakukan pemaksaan untuk menjadikannya sebagai istri. Fir'aun yang kesepian setelah ditinggal mati istrinya sangat menginginkan Asiyah untuk mendampingi di istana. Dengan segala daya Asiyah menolak lamaran Fir'aun, namun penolakan tersebut berakibat fatal, karena Fir'aun menyeret orang tua Asiyah ke dalam penjara dan menyiksanya. Raja dari kaum Qibthi ini mengancam akan terus menyiksa orang tuanya jika tidak menerima lamarannya.³⁰⁷ Terjadi negosiasi, jika Asiyah menerima dan mau menikah dengan Fir'an, maka orang tuanya akan segera dibebaskan. Sebaliknya, Asiyah juga mengajukan beberapa syarat yang disodorkan kepada Fir'aun, akhirnya Asiyah merelakan dirinya menikah dengan Fir'aun demi kebebasan dan kebaikan orang tuanya.³⁰⁸

Perilaku komunikasi intrapersonal Asiyah sangat kuat dalam menjalani pernikannya dengan Fir'aun yang merupakan bencana besar baginya – dipendamnya dengan dalam di dasar hatinya. Tiada keluh kesah, marah, dan meledak emosi dalam situasi apa pun saat bersama suaminya. Apalagi membocorkan keimanannya kepada suaminya yang mendaku dirinya sebagai Tuhan. Meski pada dasarnya perilaku komunikasi ini merupakan sifat dasar manusia, sebagaimana terdapat dalam firman Allah Swt dalam surat Al-Ma'arij ayat 19, dengan bunyi:

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾

“*Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir*”.

³⁰⁶ Ahmad Ashabul Kahfi, Kisah Nabi Musa Dalam Al-Qur'an Perspektif Psiko-Sastra, *ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Desember 2018, Vol. 4, No. 2, 282-309.

³⁰⁷ Syukur Yanuardi, *Siti Asiyah*, Jakarta: al-Maghfiroh, 2010, 40-41.

³⁰⁸ Tim Baitul Kilmah, *Ensiklopedi Pengetahuan Al Qur'an dan Hadis*, Jilid 7, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014.

Dialog dan interaksi antara Asiyah dan Fir'aun terjadi saat Asiyah menemukan seorang bayi mungil dalam peti di sungai yang tersangkut di kakinya kemudian ia bawake istana. Dengan kasih sayang seorang ibu, Asiyah berencana mengasuh bayi yang kemudian bernama Musa. Saat sarapan pagi, Fir'aun dengan marah mencari Asiyah yang tidak kunjung datang untuk makan bersama. Ia mendapati istrinya sedang mendekap dan mencium seorang bayi ditemani air mata yang terus mengalir. Lantas, Fir'aun bertanya tentang asal-usul si bayi itu kepada para dayang yang menjawab bahwa bayi itu mereka temukan di tepi sungai. Fir'aun lalu berkata, "Ini pasti salah seorang bayi Bani Israil! Bukankah tahun ini semua bayi laki-laki dari keturunan Bani Israil harus dibunuh?" Kemudian, Asiyah mendekap Musa sambil berkata,

وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ
وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾

Dan berkatalah isteri Fir'aun: "(Ia) adalah penyejuk mata hati bagiku dan bagimu. Janganlah kamu membunuhnya, mudah-mudahan ia bermanfaat kepada kita atau kita ambil ia menjadi anak", sedang mereka tiada menyadari". (QS. Al-Qashash: 9).

Namun, komunikasi insaniyah pernah juga terjadi dalam perkawinan Asiyah dengan Fir'aun. Saat Fir'aun melihat istrinya sedang mendekap bayi itu dan menangis bahagia, seakan dia memeluk buah hatinya sendiri. Hatinya berkata, mungkin sikap istrinya sebagai kerinduannya pada seorang anak laki-laki yang belum dimilikinya. Saat Fir'aun mengizinkan Asiyah merawat bayi tersebut di dalam istana, raut wajah Asiyah berseri-seri tanda sangat bersuka cita. Suatu ekspresi yang belum pernah dia saksikan, meski dibanjiri berbagai hadiah: permata dan dayang-dayang. Selama pernikahannya Asiyah memang tidak pernah tersenyum. Karena itu, Fir'aun menganggap bahwa istrinya itu adalah sosok perempuan yang tidak mengerti hakekat senyuman.³⁰⁹

Konflik terjadi saat Asiyah membawa Musa ke kamar Fir'aun dan meminta sang suami untuk menggendongnya. Namun, ketika Fir'aun menggendongnya, bayi Musa tiba-tiba menarik jenggot Fir'aun yang membuat Fir'aun segera menurunkan Musa. Asiyah datang dan bertanya kepadanya, "Apa yang telah dilakukan Musa?" Jawab Fir'aun dengan geram, "Apakah engkau tidak melihatnya? Dia hendak mengalahkanku". Kemudian, Asiyah berkata, "Mari kita buktikan apakah bayi ini bisa membedakan sesuatu. Letakkanlah dua bara api dan dua permata, lalu dekatkan kepadanya.

³⁰⁹ Ibrahim Mahmud Abdul Radi, *Wanita-Wanita Hebat Pengukir Sejarah*, Jakarta Timur: Almahera, 2009, 344.

Jika dia memilih dua permata lantas menghindar dari dua bara api itu, berarti dia sudah bisa membedakan antara yang benar dan yang salah. Namun, jika dia memilih dua bara api dan meninggalkan dua permata, berarti dia belum bisa membedakan antara yang benar dan yang salah”. Ketika dua benda tersebut didekatkan kepada Musa, dia mengambil dua bara api sehingga kedua tangannya hampir terbakar. Lantas Asiyah bertanya, “Apakah engkau tidak melihatnya?” Sesungguhnya, saat itu Allah Swt menggeser tangan Musa ketika dia hendak mengambil dua batu permata tersebut. Karena kejadian itu, Musa bisa tetap tinggal di istana dengan dipenuhi rasa hormat, rasa segan, dan rasa senang dari semua orang.³¹⁰

Komunikasi kekerasan (*violence communication*) berbasis gender terjadi saat keimanan Asiyah kepada Allah terbongkar lewat salah seorang pengawalnya, Masyitah. Fir’aun memerintahkan agar isteri kesayangannya itu dibenamkan kakinya ke dalam tanah dan di atasnya diletakkan pasak dari beton agar ia ingkar kepada Allah dan mengimani Fir’aun sebagai tuhan, namun Asiyah kokoh dalam keyakinannya dan berdoa kepada Allah. Sebagaimana yang disebutkan dalam QS Al-Tahrim ayat 11:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا
فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١١﴾

“Dan Allah membuat isteri Fir’aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: “Ya Rabbku, bangunlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah aku dari Fir’aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zhalim”.

Upaya komunikasi transedental Asiyah berupa doa sampai pada Allah yang kemudian mengutus malaikat untuk memperlihatkan tempatnya kelak di dalam surga. Akhirnya Asiyah binti Muzahim gugur di tangan tentara Fir’aun sebagai syuhada yang mempertahankan iman.³¹¹

Perumpamaan Asiyah sebagai komunikator ulung, yang mampu keluar sebagai pemenang dalam dakwah untuk memerangi perilaku dan karakteristik zalim suami yang kafir. Sedangkan, perumpamaan Asiyah menurut Rasulullah sebagai perempuan yang sempurna dari Abu Musa r.a. dalam hadis riwayat Al-Bukhari dan Muslim, Beliau bersabda: “Banyak dari kaum laki-laki yang sempurna, dan dari kaum perempuan tidak ada yang sempurna kecuali Asiyah istri Fir’aun, Maryam bint Imran, dan sungguh keutamaan

³¹⁰ Ibrahim Mahmud AbdulRadi, *Wanita-Wanita Hebat Pengukir Sejarah*, 344.

³¹¹ Ibrahim Mahmud AbdulRadi, *Wanita-Wanita Hebat Pengukir Sejarah*, 345.

Aisyah atas kaum perempuan adalah seperti keutamaan bubur sari atas semua makanan.”³¹²

Perilaku komunikasi Fir'aun yang luar biasa buruk, Qatadah menyebutnya sebagai kezaliman kepada kaum lemah dan mengkafirkan mereka. Karena itu, kekafiran suaminya itu tidak menimbulkan *mudharat* bagi istrinya yang taat kepada Tuhannya.³¹³ Perumpamaan Asiyah dalam *Tafsir al-Maraghi*, Allah Swt menjelaskan bahwa relasi orang-orang dengan orang-orang mukmin tidak akan membahayakan orang-orang mukmin sedikitpun, jika jiwa orang-orang mukmin itu bersih dari kotoran.³¹⁴ Di dalam perumpamaan ini terdapat isyarat bahwa relasi atau kekerabatan orang-orang musyrik tidak akan bermanfaat sedikitpun bagi mereka, karena mereka kafir dan memusuhi orang-orang mukmin. Sebab kekafiran telah memutuskan hubungan antara orang-orang beriman dengan orang-orang kafir dan menjadikan orang kafir sebagai orang asing.³¹⁵ Meski Asiyah binti Muzahim berada dalam perlindungan suaminya sebagai musuh Allah, tapi ia tetap berupaya menjalin komunikasi yang ma'ruf dengannya dan dengan terus menerus berkomunikasi transedental pada Allah untuk meminta keselamatan dari perilaku kejam Fir'aun. Jadi, seseorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain, dan setiap orang akan dibalas menurut apa yang diperbuatnya, baik itu kebaikan maupun kejahatan.³¹⁶

10. Kisah Komunikasi antara Fir'aun dengan Ibu dan Saudara Perempuan Nabi Musa as.

Kisah ibu Nabi Musa a.s. dengan Fir'aun dan kaumnya menjelaskan suatu komunikasi gender yang jelas: relasi kuasa antara penguasa dan kaum subordinat, perempuan. *Tafsir Ibnu Katsir* menuturkan nama ibu Musa as masih diperdebatkan para ulama: Mihyanah binti Yashar bin Lawi, Yukhabidz binti Lawi bin Ya'qub, Yuhanidz, Yarikha, dan ada pula yang mengatakan Yarikhah, karena, dalam Al-Qur'an dan teks-teks hadis tidak disebutkan secara jelas namanya. Ibu Nabi Musa a.s. terlahir dan tumbuh dewasa di Mesir dari golongan perempuan yang bernasab dan berperilaku mulia. Ia menikah dengan Imran bin Qahat bin Lawi bin Ya'qub a.s. Sedangkan saudara perempuan Nabi Musa a.s. bernama Maryam binti Imran,

³¹² Salim Bahreisy, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir Jilid 8*, Surabaya: Bina Ilmu, 2004, 184.

³¹³ Salim Bahreisy, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir*, 185.

³¹⁴ Ahmad Mustofa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Semarang: Karya Toha Putra, 1992, 282.

³¹⁵ Ahmad Mustofa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, 283.

³¹⁶ Ahmad Mustofa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, 284.

seperti nama sayyidah Maryam ibu Nabi Isa a.s. Namun ada yang berpendapat namanya adalah Kultsumah atau Kultsum.³¹⁷

Kisah ibu Nabi Musa as dan saudara perempuannya sarat dengan peristiwa komunikasi gender yang bernuansa konflik dan politis yang tragis. Hampir semua perilaku dan percakapan tentang kedua perempuan Musa as yang dimarginalisasi ini disebutkan di dalam Al-Qur'an, bahkan mulai dari sebelum kelahirannya. Sementara kisah tentang ibu dan saudara perempuannya disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an. *Pertama*, terdapat di dalam surah Thaha [20] ayat 37- 40 sebagai berikut.³¹⁸

وَلَقَدْ مَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى ﴿٣٧﴾

“Dan sesungguhnya Kami telah memberi nikmat kepadamu pada kali yang lain”

إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ

“Yaitu ketika Kami mengilhamkan kepada ibumu suatu yang diilhamkan”.

أَنِ افْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَافْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّمِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴿٣٨﴾

“Yaitu: ‘Letakkanlah ia (Musa) di dalam peti, kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil), maka pasti sungai itu akan membawanya ke tepi, supaya diambil oleh (Fir’aun) musuh-Ku dan musuhnya; Dan Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku; dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku”.

إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ ۗ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۗ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا ۗ فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ ﴿٣٩﴾

(Yaitu) ketika saudaramu yang perempuan berjalan, lalu ia berkata kepada (keluarga Fir’aun): ‘Bolehkah saya menunjukkan kepadamu orang yang akan memeliharanya?’ Maka Kami mengembalikanmu kepada ibumu, agar

³¹⁷ Ibnu Katsir, *Qishoshul Anbiya’ (Kisah Para Nabi)*, Terj.Moh. Syamsi Hasan, Surabaya: PT. Amelia Surabaya, 2008, 469.

³¹⁸ Ali Anas Nasution, Metode Dakwah Kepada Penguasa (Studi Sejarah Dakwah Antara Nabi Musa Dan Firaun), *Jurnal Tabir*, Desember 201, Vol.1 No.2.

senang hatinya dan tidak berduka cita. Dan kamu pernah membunuh seorang manusia, lalu Kami selamatkan kamu dari kesusahan dan Kami telah mencobamu dengan beberapa cobaan.”

Kedua, terdapat di dalam Q.S. Al-Qashash [28] ayat 7-13, berikut ini:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾

Dan Kami ilhamkan kepada ibu Musa, ‘Susuilah dia (Musa), dan apabila engkau khawatir terhadapnya maka hanyutkanlah dia ke sungai (Nil). Dan janganlah engkau khawatir, dan jangan (pula) bersedih hati, sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) rasul”.

فَالْتَقَطَهُ ءِآلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ ﴿٨﴾

Maka dia dipungut oleh keluarga Fir’aun agar (kelak) dia menjadi musuh dan kesedihan bagi mereka. Sungguh, Fir’aun dan Haman bersama bala tentaranya adalah orang-orang yang bersalah.”

وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾

Dan istri Fir’aun berkata, (Dia) adalah penyejuk mata hati bagiku dan bagimu. Janganlah kamu membunuhnya, mudah-mudahan dia bermanfaat kepada kita atau kita ambil dia menjadi anak,” sedang mereka tidak menyadari”.

وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَرِغًا ۗ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ ۗ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾

Dan hati ibu Musa menjadi kosong. Sungguh, hampir saja dia menyatakannya (rahasia tentang Musa), seandainya tidak Kami teguhkan hatinya, agar dia termasuk orang-orang yang beriman (kepada janji Allah)”.

وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ ۗ قُصِّيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِ ۗ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾

Dan dia (ibu Musa) berkata kepada saudara perempuan Musa, 'Ikutilah dia (Musa). Maka kelihatan olehnya (Musa) dari jauh, sedang mereka tidak menyadarinya”.

وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ ﴿١٢﴾

Dan Kami cegah dia (Musa) menyusui kepada perempuan-perempuan yang mau menyusui(nya) sebelum itu; maka berkatalah dia (saudara Musa), “Maukah aku tunjukkan kepadamu, keluarga yang akan memeliharanya untukmu dan mereka dapat berlaku baik padanya?”

فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَىٰ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۗ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾

Maka Kami kembalikan dia (Musa) kepada ibunya, agar senang hatinya dan tidak bersedih ihati dan agar dia mengetahui bahwa janji Allah adalah benar, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahuinya”.

Penjelasan ayat di atas memberi perspektif tentang perilaku komunikasi laki-laki yang kejam terhadap perempuan yang menjadi sasaran utamanya – raja Fir'aun dan kaumnya memburu semua perempuan hamil untuk dibunuhnya hanya berdasarkan mimpi. *Tafsir Ibnu Katsir* menyebutkan bahwa Allah Swt menggambarkan betapa semua perempuan Bani Israil sangat ketakutan dengan teror Fir'aun dan tentaranya termasuk Ibu Nabi Musa a.s. yang sangat menyayangi anak laki-lakinya. Namun, atas dasar kasih sayang Allah Swt, Ia mengirimkan pesan berupa ilham kepada Ibu Nabi Musa a.s. agar meletakkan anak kesayangannya itu ke dalam sebuah peti dan menghanyutkannya di sungai Nil. Allah Swt. berjanji kepadanya akan menjaga dan mengembalikan anaknya itu serta menjadikan ia sebagai Rasul. Sebagai respons dari yang diajak berkomunikasi, dengan penuh keyakinan Ibu Nabi Musa a.s. pun melakukan perintah Allah swt. serta ia yakin Allah Swt. pasti akan menepati janji-Nya.³¹⁹

Kisah Ibu Nabi Musa a.s. ini memberikan perumpamaan kepada manusia akan sosok seorang perempuan yang mampu menjadi komunikator untuk melawan kezaliman laki-laki melalui ketaatannya kepada Sang Khalik.³²⁰ Kisah tersebut juga memberi perumpamaan kepada manusia akan sosok

³¹⁹ Ibnu Katsir dalam Ahmad Abdul Hadi, *Al-Qur'an Berbicara tentang Ibu*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

³²⁰ Ibnu Katsir, *Qishoshul Anbiya' (Kisah Para Nabi)*, 490.

saudara perempuan yang sangat membela dan menjaga saudara laki-lakinya dalam melawan kekuasaan yang zalim sebagai bukti ketaatan kepada ibu dan Tuhannya. Dalam komunikasi antarjenis kelamin, ia pun sosok perempuan yang sangat berani, cerdas dan bijak karena mampu bernegosiasi dan melobi keluarga Fir'aun agar mau menjadikan ibunya sebagai ibu yang menyusui bayi yang ditemukan oleh istri Fir'aun, alias adik kandungnya sendiri.

11. Kisah Komunikasi antar Bani Israil dengan Maryam

Asal – usul nama Maryam dibentuk dari dua suku kata dalam bahasa Aram: *Mary Ama*, *Mary* artinya Tuhan dan *Ama* sama maknanya dengan *amatun* (dalam bahasa Arab) yaitu hamba perempuan. Jadi, nama *Mary Ama* berarti arti hamba (perempuan) Tuhan. Masa usia balita (bawah lima tahunnya) Maryam habiskan bersama ibu tercintanya dalam sebuah situasi komunikasi dan perilaku keluarga yang mulia, hingga sampai usia lima tahun karena nazar sang ibu yang bernama Hannah binti Faquda, Maryam dibawanya dan dipersembahkannya ke *haikal* (rumah Allah) untuk menjadi pelayan yang berkhidmat di rumah Allah.³²¹ Sebagaimana dikisahkan dalam Al-Qur'an surah Ali Imran [3] ayat 35 yang artinya: “(Ingatlah), ketika isteri ‘Imran berkata: “Ya Rabbku, sesungguhnya aku menazarkan kepada Engkau anak yang dalam kandunganku menjadi hamba yang saleh dan berkhidmat (di Baitul Maqdis). Karena itu terimalah (nazar) itu dari padaku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”.

Maryam adalah perempuan pertama dan terakhir yang menjadi pelayan perempuan yang berkhidmat di *haikal*, karena ayahnya sudah meninggal semasa Maryam di kandungan ibunya sehingga sangat membutuhkan orang untuk mengurusinya yaitu, Zakariya. Nama Zakariyya, suami Asy-ya' anak perempuan sulung Imran sekaligus kakak Maryam dan menjadi ibu Nabi Yahya as keluar sebagai pengasuhnya berdasarkan provokasi kaumnya: undian. Aktivitas komunikasi gender berbasis interpersonal, intra personal dan transedental Maryam berawal dalam pelayanannya di *haikal*. Untuk aktivitas interpersonal antara Maryam dengan Nabi Zakaria as, digambarkan dalam QS Ali 'Imran ayat 37.³²²

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا
 زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئِمُ أُنَى لِكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ
 اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾

³²¹ Cecep Insani. *Kisah Nyata 25 Nabi dan Rasul*. Surabaya: CV. Dua Media, 2011.

³²² Aliah Schleifer, *Sejarah Hidup Maryam: Sebuah Kajian Tafsir Tematik*, Terj. Ali Masrur, Yogyakarta: UII Press, 2004.

Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik dan Allah menjadikan Zakariya pemeliharanya. Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata: "Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?" Maryam menjawab: "Makanan itu dari sisi Allah". Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab".

Selama di *haikal* teman komunikasi antarmanusianya hanya dengan Nabi Zakariya as. Misalnya, dialog yang terjadi saat Zakariyya memeriksa keadaanya di mihrab dan setiap kali berkunjung Zakariyya selalu mendapati sesuatu yang aneh di tempat pelayanan tersebut – ia dapati makanan di dekat Maryam. Ketika ditanya, jawaban Maryam begitu mengguncangkan hati Zakariyya (QS ‘Ali Imran ayat 37). Kemudian Zakariyya segera berdoa kepada Rabbnya agar dikaruniai seorang anak meski ia tahu kondisi istrinya mandul, namun dengan keyakinan yang kokoh ia tahu pasti Allah akan mewujudkan keinginannya. Dan, Allah pun mengabulkan doa Zakariyya, istrinya mengandung nabi Allah, Yahya bin Zakariyya.

Selebihnya, Maryam lebih banyak melakukan komunikasi intrapribadi dan komunikasi transedental sampai usia enam belas tahun – beribadah kepada Allah, i’tikaf, dan hampir tak pernah keluar dari mihrab. Komunikasi interseksual selain dengan Zakariyya, Maryam tak pernah ia lakukan dengan laki-laki lain apalagi untuk berbuat zina demi meraih kesempurnaan agama dan penjagaan dirinya (*‘iffah*). Karenanya Allah katakan dalam surah At-Tahrim ayat 12:

وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَنَاتِ ۗ

Dan (ingatlah) Maryam binti Imran yang memelihara kehormatannya, maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami, dan dia membenarkan kalimat Rabbnya dan Kitab-Kitab-Nya, dan dia adalah termasuk orang-orang yang taat".

Persetubuhan adalah bentuk komunikasi antarjenis kelamin dalam konteks nonverbal. Namun, kehamilan Maryam adalah salah satu mukjizat yang tak berulang dan takkan pernah berulang sampai kapanpun dengan kalimat Allah tanpa disetubuhi oleh seorang laki-laki manapun. Sesungguhnya ini adalah keterpilihan atas semua perempuan sekalian alam dengan keutamaan dan kebaikan. Atas persitiwa mengandungnya Maryam ini, orang-orang Yahudi terus-menerus menuduh Maryam yang masih gadis itu telah melakukan zina, karena mereka mendapati Maryam bersama bayi dari laki-laki yang

meminangnya. Penyebaran ujaran kebencian (*hatespeech*) dan hinaan dari orang-orang Yahudi bahwa Maryam adalah seorang pezina mereka lontarkan, baik saat Maryam masih hidup maupun setelah wafatnya. Sementara Al-Qur'an telah menyucikan Maryam dari bentuk serangan verbal dan perilaku keji apa pun: hinaan, hujatan, makian, cemoohan, dan sejenisnya. Dan, penjelasannya tersebar dalam banyak ayat dalam Al-Qur'an tentang Maryam adalah pezina.³²³

Al-'Adawi mengumpamakan Maryam sebagai orang-orang *qaanitiin* dan *shiddiqiyah* atau orang yang taat melalui ilmu dan makrifah. Suatu ketinggian komunikasi transedental di mana hanya jiwa raganya yang dipautkan untuk membenarkan kalimat Rabb-Nya, kitab-ktab-Nya, dan setiap takdir-Nya melalui ilmu dan amal.³²⁴ *Tafsir Ibnu Katsir* mengumpamakan Maryam dengan perempuan yang sempurna, sebaik-baiknya perempuan penghuni surga, dan salah satu dari empat sebaik-baik perempuan seluruh alam. Turunnya ayat ini juga ditujukan untuk menyanggah perkataan atau tuduhan kaumnya.

يَتَأَخْتِ هَرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوِيًّا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا ﴿٢٨﴾

Hai saudara perempuan Harun, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah seorang pezina." (QS. Maryam [19]: 28).

Hamka mengumpamakan Maryam sebagai perempuan keturunan orang yang dipilih Allah yang dianugerahi risalat dan nubuwat. Perempuan yang dapat menjaga kesuciannya, sebagai yang tidak terkait dengan virginitas atau mitos tubuh perempuan yang najis atau kotor. Tapi, perempuan yang memosisikan dirinya sebagai teladan dan mulia karena dianugerahi konsistensi dalam komunikasi transedental yang tinggi kepada Allah Swt.³²⁵ Dialah, perempuan yang menjadi teladan umat manusia dalam kapasitasnya menjaga komunikasi antargender secara luar biasa dan belum pernah ada yang bisa menandinginya, baik saat berkomunikasi dengan Zakariya, saudaranya maupun saat menghadapi hinaan dari kaumnya, Bani Israil.

12. Kisah Komunikasi antara Nabi Sulaiman as. dengan Ratu Saba

Komunikasi antara Ratu Balqis dengan Nabi Sulaiman as adalah peristiwa yang sangat memesona dan keunikannya tak akan pernah ada bandingannya sampai akhir zaman. Wacana artistik-esoterik dan religius-

³²³Ridha, Arkam. *The 4 Greatest Women in Islamic History*, Solo: Pustaka Arafah, 2003.

³²⁴ Syaikh Musthafa Al-'Adawi, *At-Tashil li Ta'wil At-Tanzil Juz'u Qad Sami'a*, Saudi Arabia: Maktabah Makkah, tt.

³²⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 118.

emosional tentang kesetaraan antara laki – laki dan perempuan dalam Al-Qur'an yang terlukis jelas direpresentasikan Ratu Saba dan seorang Nabi anak Nabi Daud as ini. Balqis bin Sharahil, meski tidak disebutkan secara jelas namanya dalam Al-Qur'an namun dikisahkan sebagai seorang komunikator perempuan yang diplomatis, cerdas dan, berwibawa di negeri Saba', dengan singgasana yang besar ('*arshun 'azim*).³²⁶

Awal terjadinya komunikasi antargender antara Balqis dengan Nabi Sulaiman as saat sang Ratu penyembah matahari ini menerima surat "mulia" (*kitabun karim*) di tempat tidurnya. Episode ini diterangkan dalam surah Al-Naml (27) ayat 29- 35.

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْكَ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾

Berkata ia (Balqis): "Hai pembesar-pembesar, sesungguhnya telah dijatuhkan kepadaku sebuah surat yang mulia".

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾

Sesungguhnya surat itu, dari Sulaiman dan sesungguhnya (isi)nya: "Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang".

أَلَّا تَعْلَمُوْا عَلَيَّ وَأَتُونِيْ مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾

"Bahwa janganlah kamu sekalian berlaku sombong terhadapku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri".

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَفْتُونِيْ فِيْ أَمْرِيْ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُوْنَ ﴿٣٢﴾

"Berkata dia (Balqis): "Hai para pembesar berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini) aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis(ku)".

قَالُوْا نَحْنُ أَوْلُوْا قُوَّةٍ وَأَوْلُوْا بِأَسْسِيْدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِيْ مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿٣٣﴾

Mereka menjawab: "Kita adalah orang-orang yang memiliki kekuatan dan (juga) memiliki keberanian yang sangat (dalam peperangan), dan keputusan berada ditanganmu: maka pertimbangkanlah apa yang akan kamu perintahkan".

³²⁶ M. Ishom el-Saha dan Saiful Hadi, *Sketsa al-Qur'an: Tempat, tokoh, Nama dan Istilah dalam Al-Qur'an*, Jilid I Jakarta: Lista Fariska Putra, 2005, 99.

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا أُذَلَّةً وَكَذَلِكَ
يَفْعَلُونَ ﴿٣٥﴾

Dia berkata: "Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat".

وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾

Dan sesungguhnya aku akan mengirim utusan kepada mereka dengan (membawa) hadiah, dan (aku akan) menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu".

Dalam ayat 29-35 ini, kisah Nabi Sulaiman as dan Ratu Balqis dapat dibahas dalam dua pelaku komunikasi. *Pertama*, komunikasi Nabi Sulaiman as. Ia menyampaikan surat yang menunjukkan bahwa ia adalah seorang komunikator yang sedang menyampaikan pesan agung melalui media burung Hud-hud kepada Ratu Balqis dengan efek agar sang Ratu dan rakyatnya mengikuti ajaran teologi monoteisme: hanya percaya pada Allah. Nabi Sulaiman a.s. merupakan seorang nabi yang memang diutus dan diperintahkan Allah Swt untuk memberikan petunjuk kebenaran pada semua makhluk dengan frasa *wa'tuni muslimin*. Sang Nabi pun melarang Ratu Balqis berperilaku sombong yang dapat mengakibatkan terhalangnya kebenaran dalam jiwa yang direpresentasikan dengan tanda berupa frasa *anla ta'lu 'alayya*.³²⁷ Bukan karena ia adalah seorang raja yang berkuasa, dan berambisi menaklukkan seorang ratu yang kebetulan seorang perempuan. Dalam *Tafsir Ibn 'Ashur*, bahwa sejak momen tersebut, kalimat basmalah akhirnya menjadi kalimat yang disunnahkan untuk dibaca dan ditulis sebagai pembuka setiap akan memulai pekerjaan yang baik. Hal ini dikarenakan, kebiasaan Nabi Sulaiman as menulis surat selalu dimulai dengan kalimat "bismika allahumma". Namun ketika ayat ini diturunkan, maka sejak saat itu beliau memulai redaksi tulisannya dengan kalimat "bismillahirrohmanirrohim".³²⁸

Kedua, Komuikasi Ratu Balqis. Secara lambang pesan, konten surat Nabi Sulaiman dapat di-*decode* (diterima) Balqis dengan mudah kemudian memahami isinya melalui tindakan langsung untuk segera mengumpulkan pejabat istananya. *Tafsir Ibnu Ashur* menjelaskan bisa jadi surat itu ditulis

³²⁷ Ibnu Ashur, (1984) dalam Fathurrosyid, Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an, *PALASTREN*, (Desember, 2013), Vol. 6, No. 2, 256.

³²⁸ Ibn Ashur, (1984), Fathurrosyid, Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an, 257

oleh Nabi Sulaiman a.s. dengan menggunakan bahasa Ibrani dan Balqis memang memahaminya. Mungkin juga surat tersebut ditulis dengan bahasa Arab Qahtniyah atau mungkin surat itu telah diterjemahkan oleh petugas penerjemah kerajaan sebelum Balqis menyampaikan pada para pejabat terasnya. Karena keagungan dan kehebatan kerajaan Nabi Sulaiman a.s. yang selalu ramai dengan para sekretaris yang pandai dan ahli dalam berbagai bahasa, maka tiga kemungkinan ini semuanya bisa diterima akal. Selain itu, kalimat basmalah dalam surat yang bertujuan untuk menunjukkan kepatuhan bukan kepada kapasitas Nabi sebagai raja, tapi kepada Allah Swt pencipta alam semesta. Makna pesan basmalah inilah kemungkinan besar menjadi salah-satu alasan prinsip bagi Balqis menolak usul para pejabat istananya dan penasihatnya saat bersmusyawarah. Sumber pesan (surat) dan cara penerimaannya, secara psikologis Ratu Saba ini hanya merasa ”terusik” dengan mengingat isinya seakan dapat mengganggu stabilitas kekuasaannya, sehingga dalam kondisi yang terdesak tersebut, ia mengajak para pejabat istana untuk ikut terlibat secara aktif mencari solusi terbaik.³²⁹

Sayid Quthub menjelaskan logika analogi Balqis dalam merespons ”surat mulia” merujuk sebagai upayanya untuk menghindari permusuhan dan pertikaian (*al-muqawamah wa al-khusumah*), meskipun rasa ketakutan atau kecemasan ini tidak disebutkan secara eksplisit. Namun, ketakutan dapat terbaca sekali saat Balqis meminta dan memberikan pertimbangan akan efek negatif dari pertikaian, baik di masa datang maupun sebelumnya, yaitu peperangan yang dikomunikasikan dalam majelis musyawarah bersama pejabat istananya.³³⁰

Dalam ayat 35, episode pertimbangan pemberian hadiah, Balqis meminta pendapat para pejabat untuk mengirim utusan kepada Sulaiman untuk membawanya, dan berkata, “Kemudian kita tunggu balasan apa yang akan dia berikan. Mudah-mudahan menerima hadiah itu dari kita dan tidak memerangi kita atau dia mewajibkan kita membayar pajak untuk kita bawa kepadanya setiap tahun dan kita menaati hal itu. Dengan demikian dia tidak akan memerangi kita.”

Al-Maraghi menjelaskan bahwa perkataan Balqis menunjukkan jika dia mengagungkan dan memuliakan para pejabatnya, agar mereka mau memberinya nasehat dan mengajukan pendapat yang benar, disamping menguji tekad mereka untuk melawan musuh dan meluruskan urusan mereka, serta kesetiaan mereka untuk menaatinya. Selanjutnya, Balqis berkata lagi kepada mereka, sesungguhnya jika para raja memasuki suatu negeri untuk menaklukkannya, mereka akan merusaknya dengan menghancurkan

³²⁹ Ibn Ashur, (1984), dalam Fathurrosyid, Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur’an, 259.

³³⁰ Lihat penjelasan dalam Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zilal Al-Qur’an. Juz V*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t, 374.

bangunan-bangunan dan harta-hartanya, serta menghinakan penduduknya dengan menawan dan mengusir mereka dari kampung halaman atau membunuh mereka secara kejam, agar mereka memiliki kekuasaan dan kerajaan serta ditakuti semua pihak. Demikianlah apa yang akan mereka lakukan kepada kita. Di sini terdapat peringatan yang keras terhadap kaumnya, bahwa Sulaiman akan datang kepada mereka dan memasuki negeri mereka. Setelah menyadari bahwa dalam peperangan terdapat bahaya yang besar, selanjutnya Balqis mengemukakan tekadnya untuk mengadakan perdamaian dengan mengirim hadiah untuk Sulaiman. Hadiah yang diberikan kepada raja Sulaiman, sekaligus menjadi menguji siapa sebenarnya Sulaiman itu. “Sesungguhnya aku akan mengirim kepada Sulaiman hadiah yang berharga mahal, agar aku menguji dan mengetahui keadaannya: apakah dia seorang Nabi ataukah seorang raja. Jika seorang Nabi, maka dia tidak akan menerimanya dan menginginkan dari kita selain daripada mengikuti agamanya. Tetapi jika dia seorang raja, maka dia akan menerima hadiah itu lalu pergi. Sebab hadiah termasuk perkara yang dapat melahirkan kecintaan dan menghilangkan permusuhan.”³³¹

Kebijakan ini, selain mengacu pada strategi politik yang anggun, juga mencerminkan kepribadian perempuan yang tidak menyukai peperangan, anarkisme, dan lebih memilih menggunakan siasat dan cara-cara halus sebelum menggelar kekuatan senjata. Dengan strategi seperti ini, tentu saja akan menciptakan *win win solution* pada kedua belah pihak, yaitu kerajaan Saba’ dan kerajaan Sulaiman a.s.³³²

Ketiga, respons dalam bentuk resistensi dan ultimatum Nabi Sulaiman a.s. terhadap sikap politis Balqis dijabarkan dalam QS. Al-Naml (27) ayat 36-37:

فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ
بِهَدْيِكُمْ تَفْرَحُونَ ﴿٣٦﴾

Maka tatkala utusan itu sampai kepada Sulaiman, Sulaiman berkata: "Apakah (patut) kamu menolong aku dengan harta? maka apa yang diberikan Allah kepadaku lebih baik daripada apa yang diberikan-Nya kepadamu; tetapi kamu merasa bangga dengan hadiahmu".

³³¹ Ahmad Musthofa al-Maragi, Tafsir al-Maragi..., hlm. 249, al-Maragi, Ahmad Musthofa, Tafsir al-Maragi, terj. Bahrun Abu Bakar, dkk, Semarang: PT KaryaToha Putra, 1993.

³³² Ali Asgar Engineer, *Perempuan dalam Pasungan*, Terj. Agus Nuryanto. Jogjakarta: LkiS. 2003, 77.

أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَدْلَةً وَهُمْ صَاغِرُونَ

﴿٣٧﴾

Kembalilah kepada mereka, sungguh kami akan mendatangi mereka dengan bala tentara yang mereka tidak kuasa melawannya, dan pasti kami akan mengusir mereka dari negeri itu (Saba) dengan terhina dan mereka menjadi (tawanan-tawanan) yang hina dina.”

Al-Khazin menuturkan melalui kedua ayat ini bahwa Nabi Sulaiman memunculkan otoritas dan *powerful*-nya sebagai raja dan nabi (*al-nubuwwah wa al-mulk*) secara cerdas dan agung dengan menolak, meresistensi, memperingatkan, dan mengultimatum Ratu Balqis atas kedatangan delegasi yang membawa “sogokan”nya itu.³³³

Simbol-simbol dan metafor komunikasi antargender penuh hikmah tergambar juga dalam QS. Al-Naml (27) ayat 38- 41 yang bermuatan dialog politis penting lainnya saat singgasana Ratu Balqis berada di hadapan Nabi Sulaiman a.s. dan diubah ornamen luarnya yang mengesankan perbedaannya dengan singgasana tersebut ketika masih di kerajaan Saba’. Ternyata Balqis mampu menjawab dengan nada politis dan diplomatis. Jawaban “*ka annahu huwa*” merupakan penanda (*signifiant*) yang menunjukkan kehati-hatian dan kecerdasan luar biasa yang dimiliki Ratu Balqis, serta kekuatan mentalnya karena menjawab dengan tepat pada situasi kritis yang dialaminya. Karena itu, maka unsur petandanya (*signifie*) menyatakan bahwa Ratu Balqis merupakan sosok yang cerdas, hati-hati dan memiliki mental yang kuat.

Perumpamaan dalam kisah Ratu Balqis dan Nabi Sulaiman as menurut pendapat dalam *Tafsir Ibnu Asyur* dan *Tafsir al-Maraghi* adalah suatu betuk komunikasi yang baik untuk kita teladani dalam kehidupan sepanjang hayat.³³⁴ Musyawarah, dialektika, dan kesetaraan peran masing-masing yang dijalankan memebri hikmah yang agung bagi pelaku kekuasaan dan siapapun yang bergerak di muka bumi ini. Subhan menyatakan Balqis telah menjadi perumpamaan sosok penguasa yang feminin, dengan keimanan yang feminin, tanpa harus bersikap maskulin yang didasarkan pengetahuan dan kecerdasan yang tinggi untuk menerima kebenaran adanya Allah Swt. Begitu pun, Umar mengungkapkan bahwa tidak ada satupun dalil, baik dari Al-Qur’an maupun hadis yang melarang kaum perempuan aktif di dunia politik, baik sebagai pejabat atau pemimpin negara. Laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki

³³³ Al-al-Khazin, ‘*Ula’al-Din Lubbab al-Ta’wil fi Ma’ani al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Fikr, 1399, 147.

³³⁴ Ahmad Musthofa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, 249.

fungsi sebagai khalifah di muka bumi yang akan mempertanggungjawabkan kepemimpinannya di hadapan Allah Swt.³³⁵

13. Kisah Komunikasi antara Khaulah binti Tsa'labah yang Menggugat Suaminya.

Peristiwa komunikasi ruang privat yang dibawa pada ruang publik yang dicontohkan Khaulah binti Tsa'labah dengan suaminya. Ucapan (*zihar*) suami perempuan tua ini yang mengatainya dengan punggung ibunya, yang kemudian Allah menurunkan firman-Nya dalam surah al-Mujadilah ayat 1;

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ
تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

“Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan perempuan yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat”.

Ayat di atas mengawali surah Al-Mujadilah yang berarti “perempuan yang mengajukan gugatan” dapat dibaca dari dua sudut pandang: *Pertama*, sisi komunikasi intrapersonal – keperihan hati seorang isteri yang disubordinasi sekaligus sisi ketegaran serta keberaniannya menghadapi dominasi komunikasi suami yang telah menziharnya. Ibnu Asyur berpendapat, di antara keunikan surah ini diturunkan karena perhatian yang besar kepada perempuan yang menjadi subjek dalam peristiwa zihar pertama dalam Islam karena pengaduannya dan penuntutan hak dan keadilan atas perilaku suaminya yang cenderung mengabaikan dirinya dan anak-anaknya setelah sekian lama mengecapi kehidupan rumah tangga.³³⁶

Kedua, dari sisi komunikasi transedental, Sayyid Quthb mengagumi permulaan surah ini sebagai sebuah gambaran yang unik dalam sejarah kemanusiaan. Deskripsi yang konkret tentang wujudnya pertalian dan relasi yang kuat dan tidak terputus antara langit dan bumi. Keterlibatan langit dengan kejadian sehari-hari di bumi meskipun terhadap sebuah keluarga kecil yang tidak memiliki keistimewaan apapun, seperti yang terjadi pada seorang

³³⁵ Nasaruddin Umar, *Kodrat Perempuan dalam Islam*, Jakarta: Fikahati Aneska, 2000, 49.

³³⁶ Ibnu Asyur, *Uṣūl an-Nizām al-Ijtīmā’iy fī al-Islām*, Tunisia: asy-Syarikah at-Tūnusiyyah, t.t., 154; Lihat juga In d r a , *Maqāṣid Asy-Syarī‘ah Menurut Muhammad At-Tāhir Bin ‘āsyūr*, *Tesis*, Medan: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2016, 95.

perempuan tua yang menyampaikan kepiluan jiwanya dan menuntut hak seorang istri atas perlakuan suaminya yang tidak menghormati haknya.³³⁷

Awal surah pada juz ke 28 ini meriwayatkan tentang perempuan bernama Khaulah binti Tsa'labah yang telah diperlakukan secara 'zihar' oleh suaminya Aus bin Shamit yang mengucapkan kepada isterinya: "Kamu bagiku seperti punggung ibuku". Makna kata-kata tersebut yaitu ia (suaminya) tidak boleh dan tidak akan menggauli isterinya kembali, sebagaimana ia tidak boleh menggauli ibunya. Pada masa jahiliyah saat itu, ungkapan *zihar* secara adat dan hukum sama dengan mentalak isteri. Karena itu, Khaulah dengan berani mengajukan gugatan kepada Rasulullah saw seraya meminta kepastian hukum tentang ucapan dan perilaku suaminya tersebut. Rasulullah saw menjawab bahwa dalam hal persoalan ini belum ada keputusan dari Allah Swt sehingga Rasulullah mengatakan: "*Engkau telah diharamkan bersetubuh dengan dia*". Khaulah kembali menyampaikan argumentasinya: "Suamiku belum mengeluarkan kata-kata talak". Berulang kali Khaulah mendesak Rasulullah supaya menetapkan suatu keputusan hukum tentang persoalan yang dihadapinya. Maka turunlah ayat ini dan ayat-ayat berikutnya yang menjelaskan secara rinci hukum hakam seputar zihar yang belum pernah ada sebelumnya.

Jelas zihar merupakan ungkapan yang menyakitkan hati seorang perempuan, karena kata-kata seperti itu jelas menunjukkan sikap suami yang tidak memperlakukan atau cenderung tidak menghargai pengorbanan dan layanan isterinya. Bahkan ia tega mengeluarkan kata-kata yang menyinggung perasaan seakan-akan ia tidak pernah merasakan manisnya kehidupan suami isteri selama ini. Sungguh di luar dugaan Khaulah bagaimana mungkin suami yang sangat disayangnya tiba-tiba berubah sikap dan mulai berani mengeluarkan kata-kata ketus yang menyinggung perasaannya justru di saat ia mendambakan hadirnya cinta yang tulus dari suaminya memasuki usia lanjut keduanya.

Setelah turun jawaban dari Allah melalui ayat ini, Rasulullah memanggil Aus bin Shamit suami Khaulah: "*Apakah gerangan yang membuatmu berlaku demikian?*" Ia menjawab: "Syaitan yang menggodaku". Rasulullah bertanya lagi: "*Apakah kamu kuat untuk berpuasa?*". "Tidak ya Rasulullah". "*Kalau begitu apakah kamu mampu memerdekakan hamba sahaya*". "Tidak juga wahai Rasulullah, aku tidak memiliki harta yang banyak untuk memerdekakan budak". Rasulullah bertanya untuk ketiga kalinya: "*Apakah kamu bisa memberi makan kepada 60 orang miskin*". Ia menjawab: "Justru

³³⁷ Sayyid Quthb, *Fi Shilalil Qur'an*, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, Jilid II.

sayalah orang sangat membutuhkan bantuan”. Maka Rasulullah memberinya 15 sha’ yang ia sedekahkan kepada 60 fakir miskin”.³³⁸

Komunikasi antargender terjadi antara Umar bin Khatthab dengan Khaulah binti Ts’alabah setelah peristiwa *zihar* yang mengangkat posisi perempuan ini. Umar bin Khatthab ra siap untuk mendengarkan nasihat perempuan tersebut kapanpun. Seperti yang diriwayatkan bahwa suatu hari Umar berjalan bersama pengawalnya persis di depan Khaulah binti Ts’alabah. Lantas perempuan itu memberhentikan langkah Umar dan berbicara kepadanya seraya menasehati: ”Bertakwalah wahai Amirul Mu’minin, karena seorang yang yakin dengan kematian, ia takut terlewat (tidak beramal) dan siapa yang takut dengan hisab, pasti ia takut dengan azab”. Umar menyimak nasehat perempuan tersebut dengan cermat tanpa beranjak sedikitpun sehingga para pengawalnya berkata, ”Wahai Khalifah, siapa gerangan perempuan tua ini? Engkau benar-benar tidak beranjak saat perempuan itu menasehati”. Umar berkata: ”Ketahuilah, seandainya perempuan ini menghentikan perjalananku dari siang hingga malam, aku akan menurutinya walau dalam keadaan apapun kecuali untuk salat. Tidakkah kamu tahu, inilah perempuan yang didengar pengaduannya langsung oleh Allah dari langit ke tujuh. Jika Allah berkenan mendengar aduan perempuan tersebut, kenapa Umar tidak?”.³³⁹

Perumpamaan dari episode kisah Khaulah binti Ts’alabah ini seakan memberi energi dan dorongan agar perempuan harus berjuang dengan berani bersuara untuk menuntut keadilan dan hak-haknya. Kisah penghargaan Allah yang istimewa terhadap sosok perempuan tentu harus menjadi pelajaran yang berharga bagi keluarga manapun, bahwa hak seorang isteri mutlak harus dipenuhi selaras dengan pengorbanan dan peran besarnya dalam membina rumah tangga yang berkeadilan dan setara.

Pembebasan dan reformasi (*sulh*) martabat perempuan merupakan *grand agenda* Al-Qur’an dan Sunnah melalui *uswah* Rasulullah saw yang menerima mandat langsung dari Allah Swt. Prinsipnya adalah pemuliaan terhadap perempuan sebagai manusia (*ikramun nas*) dan penghargaan yang tinggi terhadap kehidupannya. Masuk akal sekali alasan Al-Qur’an memberi peringatan sangat keras kepada siapa pun bahwa “... *barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya.* Dengan demikian, membebaskan,

³³⁸ HR. Ahmad dalam *Al Musnad*:6/410, dan dalam HR Abu Daud hadis No. 2214 dengan sanad hasan.

³³⁹ 4, HR.Baihaqi dari Abu Hatim, Lihat dalam Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Bairut: al-Kitab al-‘Alamy, 2007, Jilid. IV, Juz. VIII, 45.

mengangkat, memuliakan, dan mendukung hak hidup perempuan –sebagai bagian dari manusia- adalah menjadi bagian dari menjalankan misi Al-Qur'an tersebut.³⁴⁰

14. Kisah Komunikasi antara Rasulullah saw. dengan Para Istrinya Komunikasi Rasulullah dengan Khadijah

Dalam peristiwa ini, tergambar betapa Nabi Muhammad saw sebagai seorang suami, sangat besar penghormatan beliau terhadap isteri, sampai-sampai ketika beliau ingin menghadap Tuhan, melakukan shalat malam, menghadap Allah SWT, Beliau terlebih dahulu dengan penuh kasih sayang meminta izin kepada Sang isteri, Sayyidah Aisyah as. Inilah gambaran komunikasi suami isteri di tengah malam yang sangat luar biasa. Bagi seorang isteri, mendapat penghormatan suami di tengah malam, tentu akan sangat berkesan dan berpengaruh terhadap jiwa dan sikapnya dalam menjalani hari-harinya. Betapa tidak, Rumah Tangga yang dibangun Rasulullah saw dirangkai dengan shalat malam, bermunajat kepada Allah swt dan dibingkai pula dengan suasana yang harmonis dan komunikatif. Peristiwa ini juga menggambarkan bahwa sesungguhnya Dalam peristiwa ini, tergambar betapa Nabi Muhammad saw sebagai seorang suami, sangat besar penghormatan beliau terhadap isteri, sampai-sampai ketika beliau ingin menghadap Tuhan, melakukan shalat malam, menghadap Allah Swt, Beliau terlebih dahulu dengan penuh kasih sayang meminta izin kepada Sang isteri, Sayyidah Aisyah as. Inilah gambaran komunikasi suami isteri di tengah malam yang sangat luar biasa.

Bagi seorang isteri, mendapat penghormatan suami di tengah malam, tentu akan sangat berkesan dan berpengaruh terhadap jiwa dan sikapnya dalam menjalani hari-harinya. Betapa tidak, Rumah Tangga yang dibangun Rasulullah saw dirangkai dengan shalat malam, bermunajat kepada Allah Swt dan dibingkai pula dengan suasana yang harmonis dan komunikatif. Peristiwa ini juga menggambarkan bahwa sesungguhnya

Komunikasi antarjenis kelamin antara Khadijah dengan Muhammad saw tergambar dalam beberapa episode kehidupan mereka selama hidupnya. *Pertama*, saat perempuan bangsawan kaya raya ini meminang pemuda yatim piatu dari suku Quraisy, bernama Muhammad bin Abdullah yang juga menjadi pekerjanya.

Al-Mubarakfury mengisahkan pertemuan antara Khadijah dengan Muhammad saw ketika Nabi diminta berdagang ke negeri Syam. Ibnu Ishaq menuturkan bahwa Khadijah binti Khuwailid adalah seorang pengusaha sukses yang banyak mempekerjakan kaum laki-laki untuk meniagakan

³⁴⁰Zuhairi Misrawi dan Novriantono, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat*. Jakarta: LSIP, 2004, 13.

barang-barangnya dengan sistem bagi hasil (*mudharabah*).³⁴¹ Khadijah tertarik memperkerjakan Muhammad saw, selain beliau dari suku Quraisy yang sangat disegani karena profesionalitas dan ketangguhannya dalam berdagang, juga karena kemuliaan lisan, amanah, dan kemampuan berbisnisnya yang luar biasa. Mediator Muhammad saw untuk bekerja kepada Khadijah adalah Maisarah. Asisten beliau ini juga sebagai pemberi informasi akurat tentang perilaku dan komunikasi mulia Muhammad kepada Khadijah. Maka perempuan terkenal nan budiman ini seolah menemukan pemimpin hidup yang selama ini dicarinya. Meski, tak terhitung laki-laki yang kebanyakan *opinin leader* telah mengungkapkan keinginan mempersuntingnya, namun Khadijah menolaknya. Dan perasaannya, ia sampaikan kepada teman perempuannya, Nafisah binti Munayyah yang kemudian menyampaikan pesan sahabatnya kepada Muhammad saw meminta kesediaan beliau untuk menikahi Khadijah. Respons Muhammad saw tak menolak permintaan mulia itu, dan mengomunikasikannya kepada paman-pamannya. Kemudian mereka segera mendatangi paman Khadijah untuk melamar keponakannya. Maka pernikahan agung pun berlangsung dengan mahar 20 unta yang dihadiri oleh para pemimpin Bani Hasyim dan Mudhar.³⁴²

Kedua, komunikasi antarjenis kelamin selanjutnya, bisa dilihat dari cara berdialog Khadijah pada masa awal kenabian Rasulullah saw – saat Allah menyampaikan wahyu-Nya melalui mediator Jibril, dalam QS.Al –Muddatsir ayat 1-3:.

Arti ayat 1: “*Hai orang yang berkemul (berselimut)*”

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ

Arti ayat 2: “*Bangunlah, lalu berilah peringatan!*”

قُمْ فَأَنْذِرْ

Arti ayat 3: “*dan Tuhanmu agungkanlah!*”

وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ

Pada momen turun ayat tersebut Nabi saw diterpa masalah psikologis: keterkejutan, ketakutan, jatuh semangat, dan keraguan. Dalam hadis riwayat Bukhari, artinya: "Beliaupun pulang dalam kondisi gemetar dan bergegas hingga masuk ke rumah Khadijah. Kemudian Nabi berkata kepadanya: ‘*Selimuti aku, selimuti aku!*’ Maka Khadijah pun menyelimutinya hingga hilang rasa takutnya. Kemudian Nabi bertanya: ‘*Wahai Khadijah, apa yang terjadi denganku ini?*’. Lalu Nabi menceritakan kejadian yang beliau alami kemudian mengatakan, ‘*Aku amat khawatir terhadap diriku*’. Maka Khadijah mengatakan, ‘*Sekali-kali janganlah takut! Demi Allah, Dia tidak akan menghinakanmu selama-lamanya. Sungguh engkau adalah orang yang*

³⁴¹ Syaikh Shafiyurahman Al Mubarakfuri, *Rahiqul Makhtum*, Kairo: Asy Syamilah, tt, 13-15, Lihat juga Syaikh Al Albani, *Shahih Sirah Nabawiyah*, 3.

³⁴² S.S.R.Al-Mubarakfury, M.H. Haekal, H.Muhammad, terj. Ali Audah, *Sejarah Hidup Muhammad*, Bogor: PT. Pustaka Litera Antarnusa, 2011, 65.

menyambung tali silaturahmi, pemikul beban orang lain yang susah, pemberi orang yang miskin, penjamu tamu serta penolong orang yang menegakkan kebenaran." (HR Bukhari).

Komunikasi antargender Khadijah bukan hanya dengan Rasulullah, tapi juga dengan pihak-pihak penting yang bisa mendukung perjuangannya. Dalam peristiwa pewahyuan ini, Khadijahlah yang menjadi informan utama kepada Waraqah, pamannya yang juga seorang pendeta Nasrani (ahli kitab). Waraqah kemudian menyampaikan apa yang diketahuinya atas apa yang menimpa Nabi saw berdasarkan penjelasan dari Taurat dan Injil – tentang Jibril, wahyu, dan efek yang akan dihadapi Nabi saw ke depannya. Dengan seksama dan hati-hati Khadijah melakukan komunikasi sebagaimana layaknya seorang istri terhadap suami. Bahkan ia memahami juga metakomunikasi dari kondisi sang Nabi saw. Khadijah dengan sepenuh hati melakukan komunikasi nonverbal yang dibutuhkan Nabi saw – memberi sentuhan yang lembut, tatapan yang teduh, ekspresi wajah yang menggembirakan, dan mendekap dengan hangat.³⁴³

Sebelum turun wahyu kepada Nabi saw, Khadijah memang sudah terbiasa dengan cara komunikasi Nabi saw yang lebih senang dengan dirinya sendiri (berkhalwat), bahkan aktivitas transedental ini lebih beliau sukai dari yang lainnya. Beliau habiskan waktunya untuk berkomunikasi intens dengan Allah di Gua Hira' sebulan penuh pada setiap tahunnya. *Sayyidah ath-Thahirah* ini tidak menjadikan jarak dan jarangnyanya komunikasi interpersonal dengan suami menjadi suatu tekanan. Berbagai pertanyaan yang membuat benaknya galau dia tahan dengan tidak mengusik sang suami tercinta, palagi mengajak bincang-bincang yang tidak efektif. Dia fokus hanya pada urusan domestik dan sekuat daya membantu dakwah suami, baik dengan pikiran, tenaga, dan materi. Jikapun ia menyaksikan Nabi saw pergi ke gua, kedua matanya senantiasa mengiringinya dari jauh, lalu menyuruh para pekerjanya untuk menjaga sang Nabi berbicara sepatutnya katapun, apalagi mengajak beliau berbicara saat sedang menyendiri.³⁴⁴

Kemudian Jibrilpun datang kembali membawa pesan agung dari Allah, setelah sekian lama Rasulullah saw menantinya. Rasulullah akhirnya menyiarkan Islam untuk yang pertama kali secara sembunyi-sembunyi selama tiga tahun. Hanya orang-orang terdekatnya yang diajaknya berkomunikasi secara persuasif dalam Islam seperti Khadijah, Abu Bakar, Zaid Bin Haritsah, Ali Bin Abi Thalib. Selain itu ada pula yang masuk Islam atas ajakan Abu Bakar seperti Utsman bin Affan, Zubair bin Awwam, Abdu al-Rahman bin

³⁴³ Muhammad Husain Haekal & Hayat Muhammad, terj. Ali Audah, *Sejarah Hidup Muhammad*, 65-66.

³⁴⁴ Muhammad Husain Haekal & Hayat Muhammad, terj. Ali Audah, *Sejarah Hidup Muhammad*, 67; Lihat juga Ibnu Hisyam, *Al-Sirah al-Nabawiyah li Ibni Hisyam*. terj. Samson Rahman, Jakarta: PT. Akbar Media, 2013, 116.

Auf, Sa'ad bin Abi Waqqash, Thalhah bin Ubaidillah, Bilal bin Rabah. Selain itu yang pertama masuk Islam adalah Abu Ubaidah, Abu Salamah bin Abdul As'ad, Al-Arqam bin Abil Arqam, dan lain-lain.³⁴⁵ Usai berdakwah secara sembunyi-sembunyi selama tiga tahun, akhirnya Nabi saw mengajak kaum Quraisy untuk masuk Islam dengan berdiri di atas Shafa.³⁴⁶ Respons negatif mayoritas kaum Quraisy diterima Nabi saw dengan melakukan agresi verbal - menyebut beliau gila sebagai hinaan, cacian, fitnah, *hatespeech*, dan stigma negatif lainnya, juga agresi fisik. Sekuat tenaga kaum jahiliyah menghadang semua upaya dakwah sanga Nabi saw. Ketika Rasulullah ini diserang dengan dahsyat – Khadijah adalah orang yang tampil melindungi sang suami., sehingga Rasulullah bersabda, “*Sebaik-baik perempuan umatku adalah Khadijah binti Khuwailid*”.³⁴⁷

Di tengah ujian berat dalam dakwah Rasulullah dari kaum kafir Quraisy yang menolak dengan ekstrem untuk beriman, kedua putranya yang pertama Abdullah dan al-Qasim dipanggil Allah kepangkuan-Nya ketika mereka masih kecil. Khadijah tetap mengikatkan diri dengan kuat pada tali Allah. Bahkan, secara langsung menyaksikan praktik – praktik kekerasan yang merenggut nyawa syahidah pertama dalam Islam yang bernama Sumayyah di tangan para *thaghut* karena mempertahankan imannya. Dia terpaksa harus merelakan berpisah jarak dengan anak perempuan tercintanya, Ruqayyah istri dari Utsman bin Affan ra karena hijrah ke negeri Habsyah untuk menyelamatkan diennya dari gangguan orang-orang musyrik. Khadijah adalah saksi hidup dakwah Rasulullah sepanjang waktu dan terus - menerus menerima berbagai perilaku komunikasi keji musuh-musuh agamanya. Namun, karena relasi dan komunikasi dengan Sang Khalik begitu kuat semua itu tidak menggoyahkan akidah seorang Mujahidah. Justru pada saat-saat kritis itu ia bersumpah yang belum pernah dilakukan orang sebelumnya. Sehingga Rasulullah dalam sebuah riwayat pernah mengingat dan menyebut nama Khadijah di depan Aisyah sehingga Aisyah berkata “Betapa sering Anda menyebut namanya hingga ujung bibir Anda memerah, padahal Allah telah menggantikannya untuk Anda dengan yang lebih baik.” Rasulullah pun menjawab, “*Allah tidak menggantikannya untukku dengan yang lebih baik. Ia beriman kepadaku saat orang-orang kafir menentangku, ia mempercayaku saat orang-orang mendustaiku, ia memberikan seluruh hartanya saat orang-orang menahannya dariku. Allah telah menganugerahiku anaknya saat*

³⁴⁵ Shafiyyu al-Rahman al-Mubarakfury, *al-Rahiqul Makhtum, Bahtsun fi al-Sirah al-Nabawiyah ala Shahibih al-Afdhali al-Shalati Wa al-Salam*, terj. Hanif Yahya, Jakarta: Darul Haq, 2005, 96-97.

³⁴⁶ Shafiyyu al-Rahman al-Mubarakfury, *al-Rahiqul Makhtum, Bahtsun fi al-Sirah al-Nabawiyah ala Shahibih al-Afdhali al-Shalati Wa al-Salam*, 76-77.

³⁴⁷ Ibrahim Amini, *Fatimah al-Zahrah: Wanita Teladan Sepanjang Masa*, Terj. Ali Yahya; Ed. Has Manadi, Jakarta: Lentera, 2007, Cet.10, 15.

perempuan lain memberiku keturunan.”³⁴⁸ Rumah tangga yang dibangun Rasulullah saw dirangkai dengan suasana yang harmonis dan komunikatif karena Allah semata.³⁴⁹ Ketika Khadijah meninggal di usia enam puluh lima tahun pada bulan Ramadhan tahun ke-10 dari kenabian, Rasulullah sangat sedih sehingga tahun itu di sebut *amul huzni* (tahun dukacita).

Perumpamaan Khadijah binti Khuwailid melalui perilaku komunikasi antargender adalah seorang mahaguru yang sangat feminin (*ummahatul mukminin*) yang mengajarkan manusia, khususnya pasangan untuk menjaga komunikasi dengan diri sendiri – sabar dan kokoh menerima segala cobaan mulai dari Rasulullah menyendiri di Gua Hira sampai dakwah *vis a vis* dengan kaum Quraisy yang kafir; komunikasi antarpribadi – menjaga keharmonisan dengan suami terkasih dan relasi insaniyah dengan umat Islam; komunikasi transedental – tetap perpegang kuat pada tali Allah untuk meminta kekutan, perlindungan, dan keselamatan dunia akhirat bagi kemaslahatan dan kemuliaan suami dan Islam.

Komunikator perempuan yang intelek, revolusioner dan visioner, selalu terdepan dan pertama dalam menyuarakan segala kebenaran yang dibawa Rasulullah saw dengan misi perdamaian dan keadilan bagi seluruh umat manusia.³⁵⁰ Qatadah, Az-Zuhri, ‘Abdullah bin Muhammad bin ‘Aqil, Ibnu Ishaq menyatakan, “Khadijah adalah orang yang pertama beriman kepada Allah dari laki-laki maupun perempuan dan tidak ada yang menyatakan selain itu.” Ibnul Atsir menyatakan, “Khadijah adalah yang Allah tetapkan masuk Islam pertama kali, tidak ada laki-laki maupun perempuan yang mendahuluinya.”³⁵¹

Khadijah menjadi teladan perempuan untuk masuk surga: atas komunikasinya yang lembut, tegas dan berisi kebenaran,³⁵² Allah dan Jibril pun mengiriminya salam. Dari Abu Hurairah ra, ia berkata, “Pada suatu ketika Jibril pernah datang kepada Rasulullah saw sambil berkata, ‘Wahai Rasulullah, ini dia Khadijah. Ia datang kepada engkau dengan membawa wadah berisi lauk-pauk, atau makanan atau minuman.’ Apabila ia datang kepada engkau, maka sampaikanlah salam dari Allah dan dariku kepadanya. Selain itu, beritahukan pula kepadanya bahwa rumahnya di surga terbuat dari

³⁴⁸ Sulaiman al-Nadhawi, *The Greatest Woman in Islam*, terj. Iman Firdaus, Jakarta: Qisthi Press 2007, 47-48.

³⁴⁹ Mariyatul Norhidayati Rahmah, Romantika Rumah Tangga Rasulullah saw, *Jurnal “Al-Hiwar”*, Januari-Juni-2015, Vol. 03, No. 05.

³⁵⁰ Abd al-Malik Ibn Hisyam, *Al-Sirah al-Nabawiyah*. Edited by ‘Umar ‘Abd alSalam Tadmuri. (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1990).

³⁵¹ Muhammad bin Sulaiman, *Ummahat Al-Mukminin*, Kairo: Dar Ibnu Hazm, 1431H), Cet.I, 174.

³⁵² Abd al-Malik Ibn Hisyam, *Al-Sirah al-Nabawiyah*. 1990.

emas dan perak, yang di sana tidak ada kebisingan dan kepayahan di dalamnya.³⁵³

Kehidupan Khadijah ra dengan Rasulullah diumpamakan sebagai keluarga yang mendobrak norma patriarkis yang sangat menyengsarakan masyarakatnya. Beliau menunjukkan kepada umatnya bahwa pernikahan adalah relasi suci yang dibangun dengan kekuatan intrapersonal, interpersonal, dan transedental. Dia mengajari umatnya bahwa pernikahan tidak berada pada otoritas laki-laki untuk memutuskan segalanya sementara perempuan menjadi pihak yang pasif dan subordinatif pada keputusan laki-laki mereka.

15. Kisah I Komunikasi Aisyah ra dengan Rasulullah.

Aisyah adalah perempuan yang sangat istimewa, ia tumbuh dalam lingkungan Arab tradisional dengan adat yang ketat. Sesuai konsensus masyarakatnya maka di keluarganya yang berstatus sosial tinggi (pembesar Arab) diberlakukan aturan untuk menyerahkan anak perempuan pada pengasuhan keluarga Arab pedalaman, Bani Makzum. Keluarga ini menempa Aisyah pada pola kehidupan pedalaman yang alami dan murni, melatih kefasihan berbicara (*public speaking*), dan menanamkan karakteristik khas budaya Arab. Bapaknya, Abu Bakar As-Sidiq adalah laki-laki pertama yang meyakini agama Rasulullah saw. Demikian pula ibunya, Ummu Ruman termasuk kaum perempuan awal yang mengimani Allah Swt. Aisyah sendiri ketika masuk Islam bersama saudara perempuannya Asma, dan jumlah pemeluk Islam tidak lebih dari 20 orang.³⁵⁴

Secara eksplisit, kehidupan Rasulullah Nabi saw dan Aisyah ra dikomunikasikan secara mendalam, termasuk ekspresi verbal dan non verbal. Rasulullah saw selalu menjadi seseorang yang sangat memahami istrinya. Beliau adalah penasehat (komunikator) sekaligus pendengar (komunikan) yang sangat baik dan sangat empatik setiap kali Aisyah ra marah karena beliau sangat peduli dengan semua pesan-pesan yang disampaikan istrinya.

Hari-hari Aisyah memang dilalui dengan siraman ilmu dari Rasulullah saw, ia tinggal di kamar yang berdampingan dengan Masjid Nabawi. Di kamar itulah, wahyu banyak diturunkan. Mulai dari sinilah, dia memiliki wawasan dan keluasan ilmu, terutama dalam masalah-masalah keagamaan, baik yang dikaji dari Al-Qur'an, hadis, maupun ilmu-ilmu fikih. Abdul Bar mengungkapkan, selain pakar dalam bidang ilmu tafsir, hadis dan fikih, Aisyah juga menguasai ilmu kedokteran, syair dan ilmu genealogi (ilmu keturunan). Seiring itu, kepeduliannya terhadap ilmu pengetahuan semakin tertanam. Dia giat berlatih membaca (*qira'ah*), pengajarnya adalah asy Syifa

³⁵³ Hadis Riwayat. Bukhari, no. 3820 dan Hadis Riwayat Muslim, no. 2432.

³⁵⁴ Muhammad Ali Quthb, *Perempuan Mulia di Sekitar Rasulullah saw* terj. Saifuddin dan Imron Rosyadi. Bandung: Mizan, 2011, 36.

binti Abdullah bin Syam al-Qursyah. Dengan kecerdasannya, dalam berbagai kesempatan Aisyah kerap datang dengan ide-ide cemerlang juga tutur katanya yang santun, dan ini sangat membantu dalam meringankan tugas dakwah suaminya. Rasulullah saw mengajari umat manusia bahwa komunikasi adalah kunci untuk membangun relasi yang erat dan harmonis. Beliau menunjukkan bahwa komunikasi adalah jalan dua arah (*didactics*). Suami tidak memiliki otoritas mutlak dalam pernikahan. Rasulullah memberi teladan bahwa istri berhak mengungkapkan perasaan dan pandangannya, dan harus menjadi lawan bicara yang seimbang.³⁵⁵

Kecerdasan intelektual dan kecerdasan spiritual Aisyah ini karena faktor kebersamaan yang cukup lama dengan Rasulullah, sehingga *mind transfer* ini membentuk kefakihan serta keluasan ilmu pengetahuan yang dimiliki Aisyah ra. Secara historis, mengungkapkan perempuan mulia ini telah dinikahi Rasulullah saw sejak berusia sembilan tahun atau sepeninggal *ummul mu'minin* Khadijah binti Khuwailid ra. Sekitar 10 tahun Aisyah menjalin komunikasi dan kontak fisik secara intens dengan Rasulullah. Pemilihan Aisyah ra sebagai pendamping jiwa dan perjuangan Rasulullah merupakan sebab yang sangat istimewa – wahyu dari Allah Swt yang datang dalam mimpi beliau. Mimpi ini lantas diceritakan Rasulullah kepada Aisyah ra, artinya: "*Aku melihatmu dalam mimpiku selama tiga malam, ketika itu datang bersamamu malaikat yang berkata, 'Ini adalah istrimu'. Kemudian aku singkap tirai yang menyembunyikan wajahmu, lalu aku berkata sesungguhnya hal itu telah ditetapkan di sisi Allah.*"

Rasulullah s.a.w suka sekali mengungkapkan rasa cintanya kepada istrinya dan dia melakukannya terus menerus sepanjang pernikahannya. Bersama Aisyah r.a, ia memanggilnya dengan nama cantik Humayrah (si Kemerahan) untuk memuji beberapa fitur wajahnya yang berwarna kemerahan, yang sangat disukainya. Rasulullah tidak pernah pelit dengan sikap cinta dan kelembutannya. Misalnya, dia akan minum dari tempat yang sama di cangkir tempat Aisyah r.a. menyesap air dari cangkir yang sama. Aisyah ra berkata, artinya: "Dulu saya menyesap dari cangkir, di saat saya sedang haid. Saya kemudian menyerahkannya kepada Rasulullah di mana beliau akan meletakkan bibirnya di tempat saya meletakkan bibir saya dan meminumnya. Saya juga akan menggigit tulang yang masih tersisa dagingnya. Saya kemudian menyerahkannya kepada Rasulullah saw dan dia akan meletakkan lagi bibirnya di tempat saya meninggalkan bibir saya."³⁵⁶

Cara dalam meredam api cemburu Aisyah sebagai perempuan normal pun memiliki kaunikan dan keistimewaan yang perlu diteladani. Dari Aisyah ra, ia

³⁵⁵ Abdullah Abu al-Su'ud Badr. *Tafsir 'Aisyah Ummul al-Mukminin*. terj. M. Syamsuddin PT, Jakarta: Darul Falah., 2002.

³⁵⁶ HR. Imam An-Nasa'i dalam Abdullah Abu al-Su'ud Badr. *Tafsir 'Aisyah Ummul al-Mukminin*, 2002.

berkata, “Aku tidak cemburu pada seorang perempuan pun melebihi kecemburuanku pada Khadijah ra. Sungguh dia telah wafat tiga tahun sebelum Rasulullah saw menikahiku. Kecemburuanku disebabkan aku pernah mendengar Rasulullah saw menyebut-nyebut dia (Khadijah). Allah Swt pun menyuruh Rasulullah saw untuk memberikan kabar gembira kepadanya (Khadijah) bahwa ia mendapatkan rumah di surga yang terbuat dari perhiasan. Ditambah lagi apabila beliau menyembelih kambing lalu beliau akan menghadiahkan sahabat-sahabat Khadijah.”³⁵⁷ Al-Qadhiy ‘Iyadh ra menjelaskan, “Pendapatku, kecemburuan Aisyah yang demikian karena usianya yang masih belia dan baru akil balig. Bisa jadi juga kecemburuan itu muncul ketika Aisyah ra belum akil balig.”³⁵⁸

Rasulullah selalu telaten dan sabar dalam menghadapi Aisyah yang sangat mencintai suaminya yang juga sangat dicintai beliau. Dari Aisyah ra bahwa Rasulullah saw bersabda, yang artinya: “*Wahai Aisyah, sesungguhnya Allah itu Maha Lembut, Dia mencintai sikap lemah lembut. Allah memberikan pada sikap lemah lembut sesuatu yang tidak Dia berikan pada sikap yang keras dan juga akan memberikan apa-apa yang tidak diberikan pada sikap lainnya.*”³⁵⁹

Sebagai perempuan, Aisyah mengalami juga kehidupan komunikasi yang memiliki dua sisi – masa romantisme dan heroik dari seorang laki-laki mulia, Rasulullah; juga masa diserang fitnah yang sangat pahit dari seorang laki-laki yang membenci keluarganya. Sang penyebar pesan penuh dusta itu adalah Hissan bin Tsabit, Mithah dan Hamnah, dan Abdullah bin Ubay bin Salul, mereka tanpa memahami sesungguhnya kondisi Aisyah ra dan Shafwan bin Muathal saat di tempat yang sama mengeluarkan tuduhan pada keduanya “telah melakukan perbuatan tidak pantas”. Awalnya saat Aisah secara tidak sengaja tertinggal rombongan ketika karavan yang kembali dari pertempuran berangkat, mengira bahwa dia berada di *hawdaj* (kereta) di atas untanya. Matahari telah terbenam ketika dia mencari kalung onyxnya yang hilang lalu dia pun tersesat, tetapi ketika dia kembali dan menemukan onyxnya karavan itu telah pergi, dia tertidur di perkemahan. Safwan menemukannya dan mengantarnya kembali ke karavan.³⁶⁰

Agresi verbal yang buruk berupa fitnah dan cerita dusta yang keji membuat keluarga Rasulullah saw menderita. Perasaan cintanya pada Aisyah membuat Rasulullah pun meragukan kebenaran tuduhan tersebut, namun apa daya pesan menyakitkan itu sudah tersebar luas tanpa terbandung.

³⁵⁷ Imam Nawawi, *Syarh Shahih Muslim*, Beirut: Dar Fikr, tt, no. 2435.

³⁵⁸ Imam Nawawi, *Syarh Shahih Muslim*, Jilid 15, 179.

³⁵⁹ Imam Muslim, *Shokhih Muslim*, Kairo: Darul Hadits, 1994, Jilid VI No. 2594.

Lihat juga Imam Al-Bukhari, Jilid II, 203.

³⁶⁰ Jalaludin Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Al-Mahalli dan Jalaluddin Abdurahman Ibn Abu Bakar As Sayuti, *Tafsir Al-Jalalain*, 442- 443.

Kesengsaraan Aisyah bertambah ketika melihat perubahan sikap dan komunikasi Rasulullah yang tidak seperti biasanya. Bapaknya sendiri, Abu Bakar pun tak tahu harus berbuat apa menghadapi teror dusta dalam masyarakatnya terhadap anak perempuannya yang teramat dikasihinya itu. Sebulan lamanya Aisyah menangis sendiri dalam kekejaman dusta, kemudian Allah meurunkan wahyu mengklarifikasi berita dusta tersebut, dalam QS An-Nur ayat 11-20. Dalam ayat 11 surat An-Nur Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ
عَظِيمٌ ﴿١١﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golongan kamu juga. Janganlah kamu kira bahwa berita bohong itu buruk bagi kamu bahkan ia adalah baik bagi kamu. Tiap-tiap seseorang dari mereka mendapat balasan dari dosa yang dikerjakannya. Dan siapa di antara mereka yang mengambil bahagian yang terbesar dalam penyiaran berita bohong itu baginya azab yang besar.”

Ayat ini sampai sembilan ayat berikutnya yang berjumlah sepuluh ayat kesemuanya diturunkan berkenaan dengan kisah A’isyah ketika beliau ditohmah dengan tuduhan dusta. Khan menyatakan, surah An-Nur adalah harta karun bimbingan ilahi tentang etika komunikasi. Dalam tafsir klasik dan kontemporer dari surah ini, disarikan memberikan pembacaan ringkas tentang tragedi komunikasi antarjenis kelamin yang dahsyat: *Pertama*, kisah *ifk* (fitnah) yang melibatkan relasi dan komunikasi antara seorang saidatina Aisyah dengan penolongnya, Shafwan; sikap dan perilaku Rasulullah saw terhadap Aisyah; tuduhan zina Aisyah dari Abdullah bin Ubay dkk. *Kedua*, *tohman* (*ifk*) ini Allah tetapkan aturan tentang hakam perzinahan antara laki-laki dan perempuan. *Ketiga*, penyajian peristiwa *ifk* sendiri dalam surah tersebut merupakan sumber kearifan yang mendalam tentang tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan dalam hal menjaga martabat seorang Muslim. Insiden tersebut menyebabkan krisis komunikasi domestik Rasulullah saw dan krisis di ruang publik yang memengaruhi umat Islam pada saat itu.³⁶¹

Ibnu Sa’ad menjelaskan sejarah Islam Aisyah tercatat sebagai cendekiawan ilmu agama dan perawi hadis Muslimah yang terdepan sepanjang hidup manusia, dari 700 perawi Muslimah lainnya. Istri Rasulullah yang mulia ini lahir pada tahun 612 M dan wafat pada hari Senin, 17

³⁶¹ Nourman Ali Khan dalam Abidin Gozali <https://geotimes.co.id/opini/hoax-dan-tafsir-surat-an-nur/> 27 Februari 2018.

Ramadhan 57 H/678 M di Baqi, sebelumnya ia menyampaikan pesan (berwasiat) agar Abu Hurairah menshalati jenazahnya.³⁶²

Perumpamaan Aisyah menurut Mernissi, bukan hanya sebagai perempuan yang dapat membangun relasi romantis dengan suami yang sangat dimuliakannya, Nabi Muhammad saw, tapi juga merupakan teladan feminis utama bagi umat Islam. Ia mengajarkan bahwa pembagian tugas rumah tangga harus tunduk pada ikonsensus antara suami dan istri. Perempuan secara de facto bukanlah pelindung dapur, tapi harus mampu mengidentifikasi kebutuhan dan tugas negosiasi adalah penting dalam membuat suatu hubungan berjalan berdasarkan konteks yang berbeda dari setiap pasangan. Perilaku dan sikap Aisyah terhadap, kehidupan domestik dan publiknya dipandang sebagai pesan orisinal agama bagi pemberdayaan perempuan.³⁶³

Khusus untuk kasus *Ifk*, Quthb mengumpamakan kisah Aisyah sebagai teladan bagi perlawanan feminin terhadap praktik rumor, fitnah, dan tuduhan dusta lainnya. Pendiri hukum Allah pada kejahatan kemanusiaan berdasarkan kesusilaan: zina, hijab, moral di ruang publik, dan etika komunikasi.³⁶⁴ Seperti yang dijelaskan dalam surah An-Nur ayat 11-20.

16. Kisah Komunikasi Ummu Jamil Aura' dan Abu Lahab

Kisah komunikasi gender yang keji pun dilukiskan dengan jelas dalam surah Al-Masad yang ditokohkan Ummu Jamil Aura' dengan suaminya, Abu Lahab. Padahal, Abu Lahab yang bernama asli Abdul Uzza bin Abu Muthalib adalah masih paman Nabi saw. *Tafsir Al-Misbah* menjelaskan bahwa keduanya merupakan pasangan suami istri yang bersekongkol untuk memerangi agama Islam. Konteks makna *imra'at* dalam surah Al-Masad ayat 4 merujuk pada istri Abu Lahab yang sesungguhnya bernama Arwah binti Harb bin Umayyah, saudara perempuan Abu Sufyan.³⁶⁵

Pasangan kafir ini, selain selalu melancarkan agresi verbal juga fisik yaitu dengan sengaja menaruh kayu dan tumbuhan berduri di jalan yang biasa dilewati Rasulullah saw agar beliau terluka. Karena itu, namanya diabadikan dalam surat al-Masad sebagai perempuan pembawa kayu bakar.

³⁶² M.M. Al-Istanbuli & M.A.N. *Wanita Teladan Istri-istri Rasulullah....*74, Lihat juga Syaikh 'Abdurrahman bin Nashir As-Sa, *Tafsir As-Sa'di*. Kairo: Muassasah Ar-Risalah, 1433 H, Cet.II.

³⁶³ Fatimah Mernisi, *Dalam Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1991.

³⁶⁴ Muhammad Ali Quthb, (211/28), dalam Nafriandi, Perempuan dan Rasionalitas Penafsiran: Studi terhadap Penafsiran 'Aisyah RA, Kafa'ah: *Journal of Gender Studies*, November 2015, Vol. 5(2), 129.

³⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, 704-706.

Tafsir at-Tahrir wa at-Tanwir karya Ibnu Asyur, karena pasangan kafir ini begitu sangat buruk dalam perilaku dan lisan, kemudian Allah Swt, mengekalkan nama Abu Lahab untuknya. Lahab sendiri berarti simbol api: ketika marah, rona wajah Abu Lahab berubah menjadi merah. Sesungguhnya paman Nabi saw ini adalah *opinion leader* Makkah yang cerdas, tapi intelegensinya tidak berguna sama sekali di sisi Allah – ingkar terhadap Allah dan Rasul-Nya. Allah Swt hinakan Abu Lahab dan Ummu Jamil dengan mengekalkan mereka sebagai orang-orang yang celaka dalam surah Al-Masad ayat 1-5. Allah berfirman:

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ۝ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ
لَهَبٍ ۝ وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ۝ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ ۝

Binasalah kedua tangan Abu Lahab dan sesungguhnya dia akan binasa. Tidaklah berfaedah kepadanya harta benda dan apa yang ia usahakan. Kelak dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak. Dan (begitu pula) istrinya, pembawa kayu bakar. Yang dilehernya ada tali dari sabut.

Tafsir surat Al-Lahab (Al-Masad) ayat 1 berusaha disarikan dari *Tafsir Ibnu Katsir*, *Tafsir Fi Zhilalil Quran*, *Tafsir Al Azhar*, *Tafsir Al Munir* dan *Tafsir Al Misbah* sehingga lebih ringkas dan mudah dipahami memberikan pengertian *yadaa* (يَدَا) artinya adalah kedua tangan, namun yang binasa dari Abu Lahab bukan hanya tangannya namun keseluruhan dirinya. Kata ini merupakan bentuk majazi. Awalnya ia dijuluki Abu Lahab karena wajahnya cerah atau mengkilap. Namun kata *lahab* (لهب) juga simbol dari kobaran api yang menyala dan sudah tidak memiliki asap lagi. Setelah Rasulullah diutus dan dia menyakiti beliau, nama Lahab mengisyaratkan bahwa ia akan dibakar api bergejolak di neraka.

Pada ayat ke 2, kata *aghna* (أغنى) merupakan bentuk lampau. Seakan-akan tidak bergunanya harta dan usahanya di masa datang sudah tidak berguna bagi Abu Lahab. *Maa kasab* (ما كسب) dalam ayat ini menurut menurut Ibnu Abbas dan Aisyah adalah anak. Abu Lahab begitu membanggakan harta dan anak-anaknya. Ia pernah mengatakan, “Jika apa yang dikatakan oleh keponakanku ini benar, maka sesungguhnya aku di hari kiamat kelak akan menebus diriku dari azab dengan harta dan anak-anakku.” Apa yang dikatakan Abu Lahab hanyalah angan-angannya. Harta dan anak-anak serta apa yang ia usahakan setelah turunnya ayat ini sama sekali tidak bermanfaat baginya. Sama sekali tidak akan bisa menyelamatkannya dari kebinasaan.³⁶⁶

³⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, 704-706.

Dalam ayat ke 3 ini menjelaskan kebinasaan yang akan dialami Abu Lahab dan istrinya di akhirat kelak. Bahwa ia akan dimasukkan ke dalam neraka. Ibnu Katsir berkata yang apinya menyala dengan hebatnya dan sangat membakar. Dalam tafsirnya, ia mencantumkan suatu pendapat dari Sa'id ibnul Musayyab yang mengatakan bahwa dahulu istri Abu Lahab mempunyai sebuah kalung yang mewah dan ia mengatakan, "Sesungguhnya aku akan membelanjakan kalung ini (menjualnya) untuk biaya memusuhi Muhammad Saw." Maka Allah menghukumnya dengan tali dari api neraka yang dikalungkan di lehernya (kelak di hari kemudian).³⁶⁷

Selanjutnya, pada ayat ke 4, Ibnu Asyur menjelaskan bahwa apa yang dialami oleh Abu Lahab kelak di akhirat maka akan dialami pula oleh istrinya. Karena perlakuan dan lisan mereka kepada Rasulullah saw sama halnya dengan apa yang dilakukan oleh Abu Lahab terhadap Nabi. Ummu Jamil bahkan membantu, memberi semangat, dan mendanai Abu Lahab dalam perilaku menyakiti beliau. Ummu Jamil disebut Al-Qur'an sebagai *hammaalatal hathab* yang artinya adalah pembawa kayu bakar. Karena Ummu Jamil pernah meletakkan kayu berduri di jalan di mana Rasulullah biasa melaluinya dengan niat mencederai, melukai, dan menjebak kaki Rasulullah. Ummu Jamil suka mengejek Rasulullah sebagai orang fakir. Kalimat dalam ayat ini juga berarti pembawa isu dan fitnah.

Ayat ke 5, Ibnu Asyur selanjutnya menjelaskan, ayat ini merupakan sifat yang kedua yang diberikan kepada Ummu Jamil. Sekaligus merupakan berita tentang apa yang akan dialaminya di akhirat. Bahwa kelak di akhirat lehernya akan diberikan kalung dari api neraka. Dan dia memanggul kayu agar menambahkan bara api kepada Abu Lahab Sebagai balasan atas apa yang dilakukannya di dunia yang itu sangat dibenci oleh Allah.³⁶⁸

Perumpamaan Ummu Jamil dan Abu Lahab dapat diambil pelajaran, bahwasannya hidup berpasangan sebagai suami istri yang memiliki karakter dan perilaku komunikasi yang buruk hanya akan membawa penderitaan dunia akhirat. Bahkan, semua kekuasaan, harta anak-anak dan kenikmatan dunia lainnya tidak akan berguna sama sekali di hadapan Allah Swt bila selama hidupnya ingkar dan mendustakan Allah Swt. Pasangan seseorang itu tergantung dengan kualitas komunikasi yang dijalankan, ia bagaikan refleksi kepribadian. Ibnu Asyur menegaskan agar umat Islam wajib menjaga baik-baik perkataan dan waktunya dengan menggunakan sesuatu yang bermanfaat baginya serta menjauhi sesuatu yang bisa menimbulkan *madharat* (bahaya).³⁶⁹

³⁶⁷ Imad al-Din abi al-Fida Ismail Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Beirut, Dar al-Fikr, tt.

³⁶⁸ Ibnu Asyur, *Ath-Thahir bin. At-Tahrir wa At-Tanwir*, Tunisia: Dar Sahnun, 1997.

³⁶⁹ Ibnu Asyur, *at-Tahrir wa at-Tanwir*, Tunisia: Dar Sahnun, 1984, Jilid 22, 47.

17. Kisah Komunikasi Ummu Syuraikh dengan Rasulullah dan Kaumnya.

Salah satu perempuan luar biasa yang berani bersuara menantang lintas gender dan terus berjuang menegakkan agama Allah di masa Rasulullah saw, dialah Ummu Syuraik. Ia bernama asli Ghaziyah binti Jabir bin Hakim ad-Dausiyyah. Sebagai perempuan bersuku Quraisy dari kabilah Ghathafan yang memang terkenal keberanian dan kegigihannya membela Islam tanpa pamrih dan tanpa batas. Selain sebagai pejuang dakwah, Ummu Syuraik juga menjadi istri yang salihah dari Abul Akr ad-Dausi. Misi Islam ia sampaikan dengan sangat interaktif dan persuasif, bukan hanya pada sesama gender (perempuan) juga antargender (laki-laki) meski dengan intimidasi, ancaman, dan siksaan yang dahsyat dari para *opinion leader* Quraisy yang sangat membenci dakwah Islam.³⁷⁰

Kekerasan atas dirinya sebagai perempuan oleh kaum laki-laki melalui siksaan yang sangat berat: tiga hari tiga malam tanpa makan dan minum dan dipanggang di bawah terik matahari. Tak akan dilepas sebelum ia mengganti agama tauhidnya. Namun, pertolongan Allah datang dengan mengirimkan seember air dari langit untuk ia minum dan menggyur tubuhnya yang sudah lemas tak berdaya. Kejadian yang menakjubkan itu membuat para penyiksanya pun luluh dan tunduk pada ajaran Rasulullah saw. Bagi Ummu Syuraik, iman bukanlah sekadar kalimat yang diucapkan lisan, tetapi pada hakikatnya iman memiliki konsekuensi, amanah yang mengandung keikhlasan, pengorbanan, dan kesabaran.

Komunikasi gender yang dialami Ummu Syuraik, khusus bentuk kekerasan kaum laki-laki diganjar keajaiban hidup padanya. Tidak hanya sekali atau dua kali menerima keajaiban dari Allah. Sedangkan, komunikasi antargendernya dengan Rasulullah dalam bentuk pinangan merupakan suatu keberanian yang luar biasa dari seorang perempuan janda yang mengharapkan kekasih Allah ini menjadi imam dalam dunia akhiratnya.³⁷¹

Aisyah yang merasa cemburu berkata kepada Ummu Syuraik: “Tidakkah seorang perempuan merasa malu menghibahkan dirinya (untuk dinikahi)?” Respons Ummu Syuraik terhadap ucapan Aisyah: “Ya, sayalah orangnya.” Kemudian Allah menisbarkannya sebagai perempuan mukmin melalui firman-Nya dalam QS. Al-Ahzab ayat 50:

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي أَتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ
مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَلَّتِكَ

³⁷⁰ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 451-452.

³⁷¹ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 45.

الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ
يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي
أَرْوَاحِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا
رَحِيمًا ﴿٣٧٢﴾

Hai Nabi, sesungguhnya kami telah menghalalkan bagimu istri-istrimu yang telah kamu berikan mas kawinnya dan hamba sahaya yang kamu miliki yang termasuk apa yang kamu peroleh dalam peperangan yang dikaruniakan Allah untukmu dan anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara perempuan bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu, dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang ikut berhijrah bersamamu dan anak-anak perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya.”

Saat ayat ini turun, Aisyah menyampaikan pernyataan kepada Rasulullah, “Sesungguhnya Allah telah menanggapi keinginanmu dengan segera.” Namun, ketika Rasulullah saw tidak menerima pinangannya, maka Ummu Syuraik berketetapan hati untuk tidak akan menikah lagi selama hidupnya.³⁷²

Perumpaan Ummu Syuraik adalah Allah ciptakan seorang perempuan yang memiliki keberanian dalam bersuara, berjuang, dan memberdayakan kaumnya, antargender maupun intragender di jalan Allah. Ketahanan dan keteguhan hatinya dalam menghadapi perilaku verbal dan fisik dari hegemonik dan tirani masyarakatnya menjadi teladan umat manusia. Ummu Syuraik, perempuan yang dimuliakan Allah karena telah menjadi komunikator, penerang, dan pembela kepada kaumnya untuk memeluk Islam.

Rasulullah mengumpamakan Ummu Syuraik dalam sabdanya: “...Demi Allah, jika Allah memberi petunjuk kepada seseorang lantaran dirimu, maka hal itu lebih baik bagimu daripada onta merah.”

18. Kisah Komunikasi Rasulullah dengan Para Istri lainnya

Perilaku dan komunikasi para istri-istri Nabi Muhammad saw yang selalu terjaga sampai akhir hidup menjadikan mereka sebagai para perempuan yang mulia di akhirat. Mereka akan tetap mendampingi Nabi saw hingga di surga

³⁷² Abu Salsabil Muhammad Abdul Hadi, *Buku Wanita-Wanita Mulia di sekitar Nabi Shallallahu'alaihi wa Sallam*, Jakarta: Pustaka Arafah, 2018. Lihat juga Mumammad Irsyad, *Shahabat Wanita Utama Rasulullah dan Keteladanan Mereka*, Jakarta: IBS - Irsyad Baitus Salam, 2018.

kelak. Feminitas, keberanian, kesalehan, dan perjuangan luar biasa menjadikan mereka dinobatkan sebagai ummul mukminin sampai akhir zaman. Allah *Ta'ala* berfirman,

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۗ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ

Nabi itu (hendaknya) lebih utama bagi orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri dan isteri-isterinya adalah ibu-ibu mereka...” (QS. Al-Ahzab [33] ayat 6).

Selain Khadijah binti Khuwailidi dan Aisyah binti Abu Bakar yang telah dijelskan di atas, para istri Nabi saw lainnya dapat dikenali, seperti:

Istri kedua setelah meninggal saidatina Khadijah adalah Saudah binti Zam'ah, seorang perempuan Quraisy dari Bani 'Amir. Relasi antargendernya dengan Rasulullah saat beliau menikahinya di usia perempuan janda ini berusia sudah setengah baya atas mediasi Khoulah binti Hakim. Pertimbangan beliau memilih Saudah yang sudah berusia tua dibandingkan Aisyah yang masih sangat muda merupakan kontraverbal (bantahan) yang telak bagi masyarakat kafir yang patriarkis – menuduh Rasulullah terlibat relasi interseksual terlarang dengan seorang perempuan. Saudah binti Zam'ah adalah tipe istri yang memiliki kemampuan humor yang menyenangkan Rasulullah. Sebagaimana diriwayatkan Ibrahim An-Nakha'i mengatakan: “Saudah berkata kepada Rasulullah saw, ‘Wahai Rasulullah tadi malam aku shalat di belakangmu, ketika ruku’ punggungmu menyentuh hidungku dengan keras, maka aku pegang hidungku karena takut kalau keluar darah,’ maka tertawalah Rasulullah saw.” Ibrahim berkata, “Saudah biasa membuat tertawa Rasulullah saw dengan candanya.”³⁷³

Salah satu komunikasi yang penting antara Rasulullah dan Saudah adalah saat Rasulullah saw hendak menceraikannya, istri yang sangat taat dan setia pada suami ini pun dengan sangat memohon agar Rasulullah tidak melakukannya. Dalam hidupnya, ia termasuk istri Rasulullah saw yang menjadi penghafal dan penyampai hadis-hadis yang banyak diriwayatkan oleh para imam terkemuka seperti Nasai, Ahmad, Bukhari, dan Abu Dawud. Saudah binti Zam'ah wafat pada akhir masa kekhilafan Umar bin Khathab, tepatnya tahun 54 hijriyah di Madinah.

Selain Saudah sebagai istri kedua, istri keempat – ketiga belas dinikahi Rasulullah saw secara sah setelah dengan Aisyah ra, yaitu:³⁷⁴

³⁷³ M.M. Al-Istanbuli & M.AN. Asy-Syilbi, *Wanita Teladan Istri-istri Rasulullah di Masa Rasulullah*, 64.

³⁷⁴ M.M. Al-Istanbuli & M.AN. Asy-Syilbi, *Wanita Teladan Istri-istri Rasulullah...*, 75-105.

Istri keempat, Hafshah binti Umar bin Khattab. Janda pahlawan Perang Badar, Khunais bin Khudzafah as-Sahmi ra ini dijodohkan ayahnya sendiri, Umar kepada Rasulullah saw. Pernikahan Hafshah dengan Rasulullah terjadi pada tahun ke-3 H. saat itu usia Hafshah adalah 21 tahun. Komunikasi penuh romantisme dan perjuangan dakwah dijalani bersama Rasulullah selama 8 tahun. Saat usianya menginjak 29 tahun, Rasulullah wafat. Ia sendiri wafat pada usia 63 tahun 45 H, pada masa pemerintahan Utsman bin Affan ra. Karakteristik verbal anak perempuan Umar ini mirip dengan ayahnya: berani, tegas, dan kuat. Pada masa Rasulullah yang masih banyak buta huruf, terutama kaum perempuannya, Hafshah sudah mahir membaca dan menulis. Lebih dari itu, Hafshah memiliki komunikasi transedental yang kuat dengan Allah Swt, sehingga ia disematkan sebagai *shawwamah* (perempuan rajin puasa) dan *qawwamah* (perempuan rajin shalat malam).

Istri kelima, Zainab binti Khuzaimah janda pahlawan Perang Uhud, Abdullah bin Jahsy ra memiliki keistimewaan, ia memiliki komunikasi humanis melalui aktivitas berderma. Karena itu, ia dijuluki "*ummul masakin*" (ibunya orang-orang miskin). pernikahannya dengan Rasulullah hanya berumur 8 bulan atau bahkan kurang dari itu saat berusia 30 tahun.

Istri keenam, Ummu Salamah atau Hindun binti Umayyah dari Bani Makhzum anak dari seorang yang sangat interaktif dan berjiwa filantropi dari kalangan Quraisy, Umayyah bin al-Mughirah. Janda seorang muhajirin yang pertama-tama memeluk Islam, Abu Salamah Abdullah bin Abdul Asad al-Makhzumi al-Qurasyi ini dinikahi Rasulullah saat 28 tahun. Kemampuan komunikator Ummu Salamah menjadikannya sebagai sumber saran dan mitra diskusi yang cemerlang bagi jalan dakwah Rasulullah. Komunikasi antara suami-istri yang dibangun dengan tingginya saling mendukung dan kerjasama di awal penyebaran dakwah Islam menjadikan pasangan mulia ini mencapai derajat yang tinggi dalam Islam. Contoh saat seruan Rasulullah tidak ada yang menghiraukan untuk untuk bertahallul dan menyembelih hewan kurban yang telah dibawanya, karena ketidakadilan dalam pada perjanjian Hudaibiyah yang merugikan – kaum muslim tidak diizinkan masuk ke Makkah untuk berhaji. Lalu Rasulullah masuk ke tenda Ummu Salamah dengan kesal, ekspresi itu terlihat Ummu Salamah yang kemudian memberikan saran sebagai berikut: "Wahai Nabi Allah, apakah engkau menyukai hal itu? Keluarlah tanpa mengucap satu kata pun kepada mereka sampai engkau menyembelih hewanmu dan memanggil mereka untuk mencukurmu". Atas saran dari Ummu Salamah tersebut, Rasulullah kemudian melaksanakannya dan ketika melihat apa yang dikerjakan beliau, para sahabat pun mengikutinya. Ummu Salamah ra memiliki usia cukup panjang, 85 tahun. Ia wafat pada tahun 61 H, pada saat pemerintahan Yazid bin Muawiyah.

Istri ketujuh, Zainab binti Jahsy bin Rabab yang dinikahi Rasulullah atas atas perintah langsung dari Allah Swt. Kelebihan yang dimilikinya di antara

para istri Rasulullah yang lain. Diriwayatkan dalam hadis Buhkari: “*Kalian dinikahkan oleh orangtua kalian, sementara aku dinikahkan oleh Allah dari atas langit yang tujuh.*” Karakteristik Zainab adalah perempuan yang penuh kasih sayang pada sesama dan ahli ibadah, sehingga menjadi teman hidup yang menentramkan bagi Rasulullah.

Istri kedelapan, Juwairiyah binti Al-Harits adalah namanya setelah masuk Islam. Ia merupakan seorang perempuan yang berasal dari Yahudi Bani Musthaliq. pernikahannya dengan Rasulullah dianggap beliau sebagai perempuan pembawa berkah, karena berdampak banyak sahabat yang membebaskan budak mereka yang berasal dari Bani Musthaliq.

Istri kesembilan, Ummu Habibah binti Abi Sufyan yang merupakan saudara sepupu dari Utsman bin Affan. pernikahannya dengan Rasulullah adalah sebagai upaya komunikasi politik bagi pembebasan tawanan perempuan. Sebelum bersama Nabi Muhammad SAW, Ummu Habibah dikarunia seorang anak bernama Habibah dari Ubaidillah bin Jahsy.

Istri kesepuluh, Sahfiyah binti Huyai bin Akhtab yang dianggap Rasulullah sebagai perempuan *sahdiqah* yang artinya perempuan yang jujur imannya. Shafiyah berasal dari bangsa Yahudi Bani Nadzir dan seorang putri dari pemimpin Bani Nadzir, Huyai bin Akhtab.

Istri kesebelas, Mariyah Al-Qibtiyah, adalah seorang perempuan yang diterima Rasulullah sebagai hadiah dari Raja Muqauqis, seorang pemimpin Mesir, sebagai bentuk jawaban dari ajakan Nabi Muhammad SAW untuk memeluk agama Islam. Mariyah juga seorang budak yang diangkat menjadi Ummul Mukminin. Dari perkawinannya dengan Mariah, mereka mendapatkan seorang putra bernama Ibrahim.

Istri kedua belas, Raihanah binti Zaid Al Quradziyah yang merupakan seorang budak dari Bani Quraidzah. Banyak orang beranggapan bahwa Nabi Muhammad saw menikahi Raihanan usai membebaskannya dari tawanan.

Istri ketiga belas, Maimunah binti Al-Harits, merupakan istri terakhir Rasulullah saw dan saudara seibu dengan istri beliau, Zainab binti Khuzaimah. Perempuan bangsawan ini dinilai sangat berani dalam berjuang di jalan Allah, termasuk dalam menyuarakan keinginannya untuk diperistri Rasulullah saw. Karena, proses komunikasi antargender dalam pesan lamaran Rasulullah berlangsung saat Maimunah berada di atas tunggangannya dengan mahar 400 dirham di Sarif. Maimunah berkata, “Tunggangannya dan apa yang ada di atasnya (dirinya) adalah untuk Allah dan Rasul-Nya. Kemudian, proses komunikasi ini menyebabkan Allah Swt menurunkan ayat 50 dalam surah Al-Ahzab:

وَأَمْرًا مُمِئَةً إِنَّ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا
خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ

Dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin.”

Maimunnah dan Rasulullah berkomunikasi penuh cinta kasih, dibuktikan oleh keponakannya, Ibnu ‘Abbas ra, ia mengisahkan: “Rasulullah saw pernah mandi dari bekas mandinya Maimunah.”³⁷⁵ Seperti yang diceritakan Ibnu Abbas: “*Aku menginap di rumah bibiku, maimunah, (aku mendengar) Rasulullah berbincang-bincang dengan istrinya (Maimunah) beberapa lama lalu beliau tidur.*

Ummi Maimunah menjadi perumpamaan seorang perempuan pejuang, dalam keluarga dan masyarakatnya yang sedang berperang melawan agamanya. Kelembutan dan kasih sayang yang ditunjukkan dalam komunikasi dan perilaku menjadi energi dakwah Rasulullah semakin kuat, sehingga membawa pengaruh yang sangat signifikan bagi transformasi Islam pada kaumnya Bani Hilaliyah yang kemudian mendukung sepenuhnya perjuangan Rasulullah saw. Ummul mukminin yang seorang periwayat hadis, ahli fikih dan ahli silaturami ini meninggal dunia di Sarif pada tahun 51 Hijriyah.

Keteladanan (*uswah*) komunikasi antargender yang ditampilkan para istri Rasulullah saw adalah suatu prestasi yang paling unggul sepanjang sejarah manusia, dalam akhlak dan kemuliaan. Kemunculan para ummul mukminin yang feminin namun tegas ini merupakan cahaya dalam kegelapan hegemonik patriarkis dan tiranik laki-laki di luar nalar manusia. Fenomena revolusioner antargender dari para perempuan bagi terciptanya khairu ummah yang tercatat dalam kitab suci dan sunah bagi umat Islam yang abadi.

³⁷⁵ HR. Muslim, no. 323. Lihat juga Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Zaad Al-Ma’ad*, Kairo: Penerbit Muassasah Ar-Risalah, 1425 H, cet.IV; Lihat juga Muhammad bin Sulaiman, *Ummahat Al-Mukminin*. Cetakan pertama, Kairo: Dar Ibnu Hazm, 1431 H, cet.I.

BAB V

FORMULASI REAKTUALISASI KOMUNIKASI GENDER DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Pada Bab ini memuat penjelasan mengenai pendekatan komunikasi gender yang didinamisasi-direaktualisasikan dalam pandangan Al-Qur'an. Reaktualisasi berasal dari kata bahasa Inggris *actual* yang berarti "sebenarnya" atau "sesungguhnya", dan *actualize* yang berarti mewujudkan dan melaksanakan.¹ Kata tersebut di susun dari kata *re* dan *actualize* menjadi *reactualization* (kata benda) yang berarti "menghidupkan kembali" atau "mewujudkan dan membangun kembali". Dengan demikian, berarti selama ini, komunikasi gender tidak aktual atau tidak sejalan dengan realitas yang ada, sehingga diperlukan upaya untuk menjadikannya real melalui modifikasi atau reformasi. Selain itu, dapat pula dipahami bahwa pandangan-pandangan komunikasi gender tidak berjalan secara benar dalam sesuai dengan Al-Qur'an dan hadis, sehingga perlu dihidupkan dan diwujudkan lagi untuk kemaslahatan umat manusia sekarang.

Khususnya, mereaktualisasi pandangan bahwa pertempuran komunikasi gender yang sedang berlangsung melawan imperialisme pemikiran Barat menuntut ketegasan epistemologis. Telah lama perempuan memperjuangkan keadilan, kebebasan, dan kedaulatan bersuara di belahan dunia di mana Negara, otoritas agama (ulama), dan keluarga patriarkal mengambil hak suara

¹ John M. Echols & Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Gramedia, Jakarta, 1990, 10

dan ruang komunikasi dengan alih-alih moral. Dunia yang tercipta seolah tak lagi bisa memberi ruang nyaman dan damai bagi semua perempuan. Kedaulatan suara (komunikasi) hanya dapat dicapai dengan pengakuan penuh atas hak-hak perempuan yang dirangkul bukannya dalam hukum formal tapi melalui perintah-Nya melalui Al-Qur'an dan Hadis.²

Banyak para mufasir seperti Ibnu Katsir, at – Thabari, Al-Maraghi, Ibnu Qayim, Rida, ar-Razi, az-Zuhaili, Hamka, Shihab, sampai Zayd telah memberikan penjelasan dalam penafsiran mereka bahwa Islam adalah agama dengan spektrum tidak terbatas yang telah mengilhami peradaban besar dan saat ini menawarkan banyak kenyamanan dan bimbingan nilai-nilai komunikasi bagi laki-laki dan perempuan. Dalam disertasi ini penulis berpendapat bahwa ketegangan antara Al-Qur'an yang diterima sebagai firman Tuhan yang abadi dan sempurna dan dinamika ilmu Barat juga kajian Islam yang dibudidayakan oleh hampir seperempat populasi dunia menghasilkan perspektif yang bertentangan tentang eksistensi dan hak perempuan. Karena itu, dengan mengaji Al-Qur'an melalui para mufasir, baik klasik maupun kontemporer akan memberikan pandangan tentang keseimbangan spiritual antara komunikasi laki-laki dan perempuan, untuk mengonfirmasi dan menjustifikasi ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang menurut beberapa ulama, ahli komunikasi, dan feminis sulit untuk diselaraskan dengan hak-hak komunikasi modern perempuan. Khususnya, kebanyakan feminis Barat dan akademisi komunikasi membuat perbedaan yang jelas antara praktik sosio-budaya (apa yang sebenarnya terjadi pada realitas komunikasi perempuan) dan firman Allah yang murni. Ada perbedaan yang kontras dalam status perempuan di dalam dan di antara ruang privat dan ruang publik didasari hak bicara. Di beberapa negara adalah ilegal bagi perempuan untuk berkomunikasi secara politik atau berkonten “maskulin” di ruang publik, atau memberi keputusan bagi keluarganya, sementara di negara lain perempuan telah menjadi komunikator politik – pemimpin atau kepala negara. Keputusan untuk mengenakan jilbab, yang sering kali merupakan tanda (*sign*) pemberdayaan dan emansipasi negara Barat dan Eropa, namun merupakan kewajiban di beberapa bagian dunia Islam. Suara-suara yang mewakili pemahaman Islam yang eksklusif dan literalis telah memasuki arus utama kehidupan Muslim karena fakta bahwa dogma-dogma agama memaksakan pandangan sektarian yang sempit tentang suara perempuan dan melalui kitab-kitab Islam puritan yang dipegangnya juga media yang dimiliki mereka menyebarkan bentuk marginalisasi terhadap ruang komunikasi perempuan ke seluruh penjuru negeri. Alasannya, untuk memuliakan, menjaga adab

² Lihat berbagai media, literatur, dan hasil kajian tentang data-data kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan berbasis bias gender atas nama agama. Khususnya, kekerasan yang ditimbulkan oleh pembedan pola dan budaya komunikasi antarjenis kelamin oleh kelompok pemilik ruang komunikasi dominan, di ranah privat maupun publik.

perempuan, menegakkan adat istiadat yang murni, dan melindungi kesucian mereka.

Pada bab V sebagai hasil analisis pada bab sebelumnya, akan membahas pandangan-pandangan para mufasir, baik klasik seperti Ibnu Katsir, ash-Suyuthi – al-Mahali, at-Thabari, al-Maraghi, al-Alusi, ash-Syuur, juga kontemporer seperti az-Zuhaili, Hamka, ash-Shidiq, dan Shihab yang terangkum dalam pola pemikiran tentang persoalan mendasar mengenai kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan yang berakar dari perbedaan komunikasi dari kaum laki-laki patriarkis. Setidak-tidaknya, ada empat faktor pemicu kekerasan, antara lain a) legitimasi, di mana ada semacam justifikasi atas satu nilai yang dianggap benar untuk melakukan kekerasan terhadap pihak lain atas nama dogma Islam; b) kesempatan sosial, budaya, dan politik, yakni situasi yang membuat laki-laki atau suatu kelompok melakukan tindak kekerasan; c) sumber pengetahuan, ekonomi, kekuasaan (yang disertai dengan kemampuan penggunaan), dan sebagainya; dan d) komunikasi antarjenis kelamin yang buruk.

Berdasarkan pemahaman para mufasir melalui ayat-ayat Al-Qur'an ini, di akhir pembahasan penulis menawarkan formulasi model komunikasi gender qur'ani sebagai bentuk reaktualisasi komunikasi gender melalui perspektif Al-Qur'an dalam menyelesaikan aksi kekerasan terhadap perempuan.

A. Pemahaman Transformatif Komunikasi Gender Qur'ani

Hasil eksplorasi dari studi literatur pada bab ini dalam mereaktualisasi Al-Qur'an terhadap komunikasi gender menggunakan langkah-langkah reaktualisasi. Artinya, mewujudkan atau menghidupkan ajaran-ajaran komunikasi gender dalam Al-Qur'an tidak hanya berpusar pada level subjektif (transformasi psikologis), tetapi juga berfungsi pada level objektif (transformasi sosial). Pendekatan yang ditawarkan ini merupakan suatu postulat teologis (Islam) dan teoretis (komunikasi gender) sekaligus. Langkah-langkah reaktualisasi komunikasi gender qur'ani, diawali dengan kesadaran bahwa sesungguhnya Al-Qur'an merupakan pernyataan-pernyataan normatif yang perlu dianalisis untuk diterjemahkan pada level yang objektif, bukan subjektif. Dengan demikian, komunikasi gender qur'ani harus dirumuskan dalam bentuk konstruk-konstruk teoretis.³

Urgensi penjelasan dalam bab ini, agama-agama lain di muka bumi ini belum memiliki pendekatan komunikasi gender yang diformulasi dari firman-firman Tuhan bagi umat mereka, karena lebih mementingkan pengembangan spiritual dan moral pada level individual. Karena itu, mengikuti pemikiran Zayd disertai ini berupaya mengangkat komunikasi gender qur'ani yang

³ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, 25.

diformulasi sebagai tugas Islam dalam melakukan transformasi sosial untuk menciptakan masyarakat yang adil, humanis, liberatif, dan religius didasarkan keimanan kepada Allah Swt. Sebagaimana termaktub dalam surah at-Taubah ayat 70, ali-Imran ayat 110, dan lainnya.

Analisis pada komunikasi gender berasumsi bahwa krisis kemanusiaan terhadap perempuan yang dilakukan laki-laki berdasarkan perbedaan komunikasi, bahasa, dan budaya berakar dari cara pandang (*standpoint*) manusia yang keliru mengenai keberadaan gendernya.⁴ Lebih parahnya, pandangan ini diproduksi tafsir-tafsir yang bias gender dari struktur masyarakat yang hegemonik, sehingga menjadi suatu justifikasi yang melanggengkan praktik-praktik dehumanisasi, anti-liberasi, dan kontra keadilan pada perempuan. Tafsir gender sebagai produk ideologis, sudah banyak kritisi dan diperbaharui para ahlinya seperti: Amin, Zayd, Wadud, Umar, Mernisi, dan lainnya dalam ranagka mewujudkan sebuah transformasi fundamental dan revolusioner pada cara pandang, nilai, baik secara personal maupun sosial yang memengaruhi struktur sosial – kultural yang bias gender pada peran, posisi, suara, dan komunikasi perempuan dengan pendekatan Al-Qur'an.

Penjelasan reaktualisasi komunikasi gender qur'ani ini dapat dilihat melalui uraian sebagai berikut:

B. Pembaruan Penafsiran Bias Gender dalam Komunikasi

Dalam pendekatan komunikasi gender qur'ani, mengikuti pemikiran Zayd, menyatakan bahwa pembaruan penafsiran bias gender menjadi upaya untuk mengangkat kembali kedaulatan komunikasi perempuan agar sehargaat dan semartabat dengan laki-laki sebagai khalifah di muka bumi. Dengan demikian kedua jenis kelamin ini memiliki tugas yang sama yaitu menjaga komunikasi harmonis dan seimbang, di ruang privat maupun di ruang publik berpilarkan keimanan kepada Allah Swt. Karena itu, pembaruan penafsiran di sini artinya, meletakkan Allah melalui ayat-ayat-Nya sebagai otoritas dalam mendekonstruksi bias gender di masyarakat.⁵

Zayd mencetuskan pembaruan penafsiran bias gender dalam Al-Qur'an menurutnya sudah terumuskan dalam surah al-Furqon (25) ayat 33 dan ar-Raad ayat 11. Tujuannya untuk mengubah kuatnya mitos dan pemikiran yang menghegemoni umat Islam terhadap suara perempuan dari dahulu yang dijadikan mereka sebagai kebenaran absolut dan menganggap tabu ruang kritik tafsir. Khususnya, pada tafsir keagamaan tentang pembatasan perempuan di ruang privat dan publik, padahal lahirnya tafsir adalah untuk

⁴ Sandra Harding, *Objectivity and Diversity: A New Logic of Scientific Inquiry*, USA: University Of Chicago Press, 2015.

⁵ Nasr Hamid Abu Zayd dalam Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, *Menalar Firman Tuhan; Wacana Majaz dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, Bandung, Mizan, 2003.

membuka tabir-tabir yang menggelapkan menjadi terbuka lebih terang bagi terciptanya kehidupan laki-laki dan perempuan yang dinamis-humanis.⁶

Langkah pembauran penafsiran ini dapat dilakukan melalui dekonstruksi tafsir, reinterpretasi, dan pengkajian ulang metodologis. *Pertama*, Wadud yang menegaskan bahwa dekonstruksi tafsir keagamaan merupakan keniscayaan dengan terhamparnya realitas masyarakat Islam, dalam hal ini kaum laki-laki dan perempuan yang gagal menyadari struktur sistem patriarki yang terwujud dalam bahasa dan komunikasi di masyarakat. Mereka kurang peka dengan realitas bahwa patriarki adalah kezaliman (*despotism*) dan secara moral menyerang keadaan masyarakat. Implikasi negatif patriarki bisa dilihat dari fenomena: *Pertama*, menghapus peran sebagai agen komunikator Tuhan (khalifatullah): ia menegasikan suara-suara perempuan di dunianya; *kedua*, secara signifikan menghilangkan potensi komunikasi perempuan untuk selalu terhubung dengan Allah—sebagai makhluk yang bertransedensi dengan Penciptanya.⁷

Shihab menjelaskan dalam *Tafsir Al-Misbah*-nya bahwa untuk memahami konsep ini bisa dilacak pada sumber dasarnya dalam surat Al-Baqarah [2] ayat 30-32. Kandungan ayat-ayat tersebut menjelaskan tiga esensi, yaitu: a) manusia adalah pilihan Allah Swt; b) eksistensi manusia dengan segala keunikannya dimaksudkan sebagai representasi Allah di muka bumi, dan c) manusia adalah pribadi yang bebas yang menanggung segala risiko atas perbuatannya.⁸

Sebagaimana termuat dalam Al-Baqarah ayat 30-31. berikut ini:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami

⁶ Usman, "Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam M. Arfan Mu'amar dkk (ed), *Studi Islam Kontemporer: Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: IRCiSod, 2017, 199

⁷ Usman, "Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam M. Arfan Mu'amar dkk (ed), *Studi Islam Kontemporer: Perspektif Insider/Outsider*, 200

⁸ Ratna Syifa'a Rachmahana, Psikologi Humanistik dan Aplikasinya dalam Pendidikan, *El Tarbawi*, 2008, No. 1. Vol. I., 9.

senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

Dilihat dalam perspektif apa pun juga, cara pandang antroposentrisme akan berposisi dengan ayat 30-32 dalam surah Al-Baqarah yang memandang laki-laki sebagai manusia pemilik kekuasaan seluruh ruang di muka bumi ini, khusus mendominasi ruang suara jenis manusia lainnya (perempuan). Realitasnya, cara pandang ini memosisikan laki-laki sebagai komunikator yang patriarkis, yang telah menyebabkan kerusakan dan kehancuran di muka bumi. Sedangkan, teosentris hanya memusatkan diri kepada Tuhan tanpa melihat horizontalnya, sehingga keduanya memiliki krisis masing-masing. Oleh karena itu, Zayd memadukan keduanya, dengan dasar asumsi bahwa tafsir-tafsir baru tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dan sikap rasionalisme yang menjunjung tinggi kemanusiaan perempuan sesuai yang dikehendaki Allah harus terus diproduksi.⁹

Kedua, secara reinterpretasi, Engineer menyatakan tafsir-tafsir bias gender sudah saatnya diperlakukan sebagaimana mestinya, sangat penting dikritisi, dengan langkah tradisi membaca ulang (reinterpretasi) agar tidak semakin melumpuhkan perempuan: tanpa peran dan tanpa suara dalam ruang privat dan ruang publik. Pembungkaman ini akan semakin menjauhkan perempuan dari tujuan Islam sebagai *rahmatan lil' alamin* yang juga setara dengan laki-laki.¹⁰ Upaya ini sangat urgen dilakukan agar kondisi perempuan tidak semakin terbelenggu oleh tafsir-tafsir yang hegemonis dan tidak mengadaptasi konteks kekikinan, akibat ulah segelintir orang yang mensakralkan tafsir-tafsir bias gender sesakral teks agama itu sendiri. Suatu pemikiran ideologis dibandingkan agamis, membatasi diri hanya pada beberapa ayat tanpa merangkul relasi dan komunikasi dengan manusia secara horisontal – keduanya memiliki lubang krisis yang menganga.

Ketiga, pengkajian ulang metodologis menurut Zayd untuk menghapus tafsir-tafsir bias gender dan mengembalikan perspektif kesetaraan (*wasathiyah*) dalam memahami teks yang berkaitan dengan laki-laki dan perempuan: suara, posisi, dan tanggung jawab. Problem metodologis turut menyumbang besar dan mengintervensi untuk mempersempit makna hakiki dari teks keagamaan dan nilai-nilai humanisasi bagi pembebasan perempuan. *Pertama*, berkaitan dengan kisah Nabi Adam as dan Hawa dari surga. Salah satunya dapat ditemukan dalam *Tafsir al-Thabari*. Kitab klasik ini cukup banyak memuat gambaran tentang mitologi atau mitos-mitos sebuah agama dan bangsa tertentu. Meski begitu, bukan berarti kitab tafsir ini menjadi tidak

⁹ Usman, "Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam M. Arfan Mu'amar dkk (ed), *Studi Islam Kontemporer: Perspektif Insider/Outsider*, 199

¹⁰ Ashgar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta: LkiS, 2007, 17

tepat untuk menjadi landasan pandangan untuk memperkuat tafsiran terhadap Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat tentang gender—untuk tidak mengatakan salah. Sesungguhnya mitologi ini mendeskripsikan tentang histori masyarakat dan kondisi saling berkontribusi, misalnya Islam yang terpengaruh dari kultur, sosial, dan pemikiran agama-agama terdahulu.¹¹

Bias tafsir seakan melanggengkan praktik-praktik dehumanisme yang masuk dalam wilayah komunikasi gender seperti subordinasi, marginalisasi, eksploitasi, dan objektifikasi perempuan sebagai makhluk yang oleh kaum laki-laki dipandang lemah dalam bersuara dan berpikir. Dalam perspektif gender, objek kekerasan selalu ditujukan kepada pihak perempuan. Karena itu, perempuan selalu identik dengan kekerasan. Fakih melaporkan bahwa setiap enam menit seorang perempuan diperkosa dan bahkan satu dari tiga orang perempuan di Amerika pernah mengalami serangan seksual dalam hidup mereka.¹² Fakta-fakta kemanusiaan yang dilaporkan LBH Apik Jakarta pada 16 Maret-19 April 2020, mengungkapkan rata-rata menerima 60 laporan kekerasan setiap bulan. Selama masa tersebut sudah terjadi 97 kasus kekerasan terhadap perempuan. Dari 97 kasus tersebut, KDRT menyumbang jumlah terbesar dengan 33 kasus, disusul kekerasan berbasis gender online sebanyak 30 kasus, 8 kasus pelecehan seksual, 7 kasus kekerasan dalam pacaran, 6 kasus kekerasan pidana umum, dan 3 kasus pemerkosaan.¹³

Umar menjelaskan ada empat bentuk kekerasan terhadap perempuan, yaitu: *Pertama*, kekerasan fisik yang meliputi pemukulan, penamparan, penendangan atau melukai anggota tubuh baik yang dilakukan secara kolektif ataupun individu. *Kedua*, kekerasan akibat adanya poligami. *Ketiga*, kekerasan politik antara lain dengan mempermasalahkan kepemimpinan perempuan. *Keempat*, kekerasan ekonomi.

Sampai sekarang, aksi kekerasan terhadap perempuan justru semakin terus meningkat, meski para tokoh/aktivis perempuan dan lembaga-lembaga advokasi hak-hak perempuan menjamur di berbagai belahan dunia. Anehnya kekerasan terhadap kaum perempuan tidak dianggap sebagai masalah pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM), baik oleh negara maupun organisasi yang memperjuangkan HAM.¹⁴

Masalah kian kritis saat fokus para tokoh komunikasi gender terhadap kekerasan dan penindasan laki-laki, baik pada otonomi suara maupun tubuh

¹¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Samha, 2003, Cet.I.

¹² Mansour Fakih, "Perkosaan dan Kekerasan Perspektif Analisis Gender," dalam Eko Prasetyodan Suparman Marzuki (ed.), *Perempuan dalam Wacana Perkosaan*, Yogyakarta: PKBI, 1997, 3.

¹³ A. Hamdi, "LBH APIK: Women are Vulnerable to COVID-19 Transmission and Violence during the Pandemic," *MAMPU*, 2020.

¹⁴ Mansour Fakih, dalam Eko Prasetyodan Suparman Marzuki (ed.), *Perempuan dalam Wacana Perkosaan*, 4.

perempuan bukanlah pada praktik-praktik etik-normatif seperti hak asasi manusia (HAM) melainkan sibuk mencari siapa yang menjadi hakim – dalam posisi apa ketika ia menghakimi praktik-praktik ini; siapa yang lebih berhak berbicara atas nama siapa; dan untuk kepentingan apa penghakiman itu dilakukan. Suatu premis dasar pascakolonialisme yang selalu mempertanyakan produksi pengetahuan yang tidak bisa dilepaskan dari kepentingannya.¹⁵

Tafsir Al-Qur'an dalam banyak penjelasannya sesungguhnya telah mengubah narasi komunikasi gender Barat, baik strukturalisme dan posstrukturalisme, yang provokatif: bagaimana agar 'perempuan kulit apapun berbicara sendiri untuk menyelamatkan dirinya sendiri dari subordinasi oleh siapapun terlepas dari gender dan warna kulitnya. Bukan mendemonstrasikan narasi yang bersebaranga dengan tafsir pro gender seperti menyudutkan dasar keyakinan Islam dalam menarasikan perempuan – jilbab dan niqab adalah tradisi penindasan kaum laki-laki Muslim terhadap perempuan, seperti yang diwacanakan Donaldson & Pui-Lan, adalah suatu kekeliruan.¹⁶

Dengan demikian melalui pemikiran para mufasir klasik dan kontemporer betapa signifikannya memahami ayat-ayat Al-Qur'an menjadi landasan para pemikir komunikasi gender dalam mentransformasi realitas kekerasan yang telah berlangsung sejak purbakala ini. Perspektif Al-Qur'an satu-satunya pendekatan yang memiliki aspek normatif dari kajian tuntas untuk memanusiakan perempuan melalui praktik-praktik komunikasi. Al-Qur'an memberikan jalan dan ruang agar perempuan memiliki otonomi suara, sebagai subjek, yang memungkinkan perempuan berbicara atas nama diri mereka sendiri dengan kesadaran penuh. Narasi apapun yang disematkan atas upaya ini, seperti 'hak asasi manusia' (*al-harakah al-insaniyah*) pembebasan', 'kesetaraan' (*al-musawa*), dan 'keadilan' (*al-'adilah*), tetap mutlak berporos pada pengalaman perempuan sendiri sebagai subjek berbasis Al-Qur'an dan Hadis.

C. Proses Dialektis Realitas (Eksternalisasi, Objektivasi, dan Internalisasi) pada Penafsiran Bias Gender

Reaktualisasi komunikasi gender qur'ani dapat terjadi dalam suatu proses triad-dealektika, antara lain: realitas eksternalisasi, realitas objektivasi, dan realitas internalisasi¹⁷ dengan penjabaran sebagai berikut:

¹⁵ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of The Prison*, New York: Vintage Books, 1977. Lihat juga Michel Foucault, *Power Knowledge: Wacana Kuasa Pengetahuan*, Yogyakarta: Pustaka Narasi dan Prometheus, 2017.

¹⁶ Laura Donaldson & Kwo Pui-Lan, *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, New York: Routledge, 2002.

¹⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, 168.

Pertama, realitas eksternalisasi diartikan tafsir adalah produk individu – pembaruan penafsiran bias gender disosialisasikan kepada masyarakat dengan menarik realitas sosial yang melibatkan ayat-ayat Al-Qur’an, konsensus ulama, hukum, nilai, dan norma yang berada di luar dirinya. Proses eksternalisasi dari muatan tafsir dari individu ini akan bekerja pada perilaku dan komunikasi perempuan berdasarkan Al-Qur’an, di mana ia berusaha terus mengupayakan adaptasi diri bersama teks suci dengan kondisi sosial kulturalnya. Dalam konteks ini Al-Qur’an dijadikan sebagai referensi utama untuk mengomunikasikan kondisi dirinya dan sosial secara kontinyu dan konsisten selama hidupnya. Adaptasi dapat dilakukan melalui penguasaan bahasa dan komunikasi perempuan, perilaku dan penguatan *frame of reference* (ilmu pengetahuan) agama dan lainnya yang merupakan hasil dari interpretasinya dari teks Al-Qur’an.

Implementasi gagasan reaktualisasi komunikasi gender qur’ani sebagai proses realitas eksternalisasi dapat dijabarkan, sebagai berikut:

1. Pengembangan penafsiran sosial struktural tentang kebersuaaraan atau komunikasi perempuan, yaitu transformasi dari pemahaman personal ke pemahaman sosial melalui Al-Qur’an.
2. Mentransformasi cara pandang subjektif ke cara berpikir objektif – bertujuan untuk mereorientasi berpikir agar komunikasi gender berbasis Qur’ani berada pada cita-cita objektif.
3. Mentranformasi komunikasi gender qur’ani yang normatif menjadi teoretis.
4. Mentransformasi bingkai pemahaman a-historis tentang komunikasi gender dalam Al-Qur’an.
5. Memformulasi ayat-ayat Al-Qur’an yang memuat tentang komunikasi gender yang bersifat umum menjadi formulasi-formulasi spesifik dan empirik.

Kedua, realitas objektivasi. Pemikiran bias gender merupakan proses pengkristalan ke dalam pikiran tentang dunia perempuan, atau segala bentuk eksternalisasi yang telah dalam tafsir –tafsir Al-Qur’an yang dilakukan dilihat kembali pada realitas di lingkungan sosial secara objektif berdasarkan Al-Qur’an. Sehingga terjadi pemaknaan baru ataupun pemaknaan tambahan.

Implementasi realitas objektivasi pada reaktualisasi komunikasi gender qur’ani dapat diuraikan dalam beberapa poin, yaitu:

1. Pendekatan komunikasi gender qur’ani dihidupkan melalui interaksi dan komunikasi dengan kaum perempuan dan laki-laki melalui pengkajian ulang tafsir-tafsir tentang realitas sosial perempuan yang mereka jalani, di ruang domestik dan publik.
2. Pendekatan ini diupayakan untuk dilembagakan dan dilegitimaskan dengan cara menarik dunia subjektivitas (pandangan secara personal tentang perempuan terhadap suara dan tubuhnya yang dilandasi Al-

Qur'an) menjadi dunia objektif (lembaga dan ruang publik) melalui interaksi dan komunikasi secara bersama-sama. Dengan demikian interaksi ini menciptakan kesamaan makna tentang komunikasi gender qur'ani secara intersubjektif. Contoh merealisasikannya yaitu dengan melakukan pendekatan komunikasi aktif dan partisipatif, baik dengan para ulama di Aisyiah-Muhammadiyah, NU, MUI, dan, pesantren atau lembaga Al-Qur'an, KPAI, P2PTKA, LSM Perempuan Muslim; para akademisi ilmu tafsir dan Al-Qur'an, Prodi Ilmu Komunikasi Fisip dan Kajian Wanita UI; akademisi dan peneliti Fakultas Dakwah UIN Gunung Jati Bandung dan UIN Syarif Hidayatullah; Kemenag RI; Kominfo RI; penerbit buku, pengelola jurnal ilmiah nasional; dan internasional; media; majelis taklim di masjid-masjid, dan sebagainya. Mereka adalah pihak-pihak yang akan menjadi wadah dan muara untuk membangun visi dan kesepahaman dengan gagasan pembaruan penafsiran tentang ayat-ayat bias gender bagi penguatan komunikasi gender qur'ani. Sehingga, gagasan ini tidak hanya berhenti pada Allah Swt, tapi mewujudkan pada pemberdayaan dan aksi-aksi pro kebersuaraan perempuan, baik melalui penerbitan buku, jurnal ilmiah (nasional dan internasional), artikel di media cetak *offline* dan *online*, makalah, dan diskusi untuk membuka ruang konsultasi, advokasi dan edukasi terhadap perempuan di Indonesia. Sehingga, gagasan komunikasi gender qur'ani terkait dengan permasalahan sosial, ekonomi, politik, budaya dan agama, lahir sebagai hasil dari ruang diskursus dan pemaknaan dari suatu objektivasi.

Ketiga, realitas internalisasi adalah peresapan kembali realitas objektif tentang komunikasi antar jenis kelamin melalui tafsir Al-Qur'an kemudian mentransformasikan sekali lagi dari struktur dunia objektif kepada dunia subjektif laki-laki dan perempuan (individu) melalui sosialisasi primer dan sosialisasi sekunder.

1. Implementasi program sosialisasi primer, membangun kesadaran tentang keberadaan tafsir bias gender yang berimplikasi pada komunikasi dan selalu ditransmisi dan ditransformasi pada ruang domestik juga publik oleh pihak-pihak tertentu bahkan otoritas keagamaan, dikomunikasikan kembali dalam lingkungan keluarga melalui penguatan pemahaman dan pandangan komunikasi gender berlandaskan ayat suci Al-Qur'an (*qaulan ma'rufa, qaulan saddida, qaulan maisura, qaulan karima, qaulan layina, dan qaulan baligha*), sehingga nilai-nilai agama melekat dalam anggota keluarga.
2. Implementasi program sosialisasi sekunder, tafsir-tafsir bias gender bisa diperoleh dari buku-buku yang dibaca, diskusi interaktif, partisipasi aktif dalam pergerakan perempuan Islam, kaum perempuan berusaha mempelajari berbagai peristiwa sejarah dan kejadian-kejadian komunikasi gender dalam tataran sosial (umat Islam). Di dalam proses sosialisasi,

terdapat adanya *agent of change*, yaitu orang-orang yang memiliki pemahaman pada tafsir yang tidak bias gender, memiliki pengaruh dan keteladanan, baik dalam lisan maupun perilaku yang berlandaskan Al-Qur'an untuk menjaga mempertahankan realitas subjektifnya.

Sosialisasi ini dipandang penting, mengingat kasus objektivikasi dan marginalisasi terhadap perempuan selama ini membentangkan pandangan bahwa kekerasan bisa jadi merupakan produk dari interpretasi mereka pada dunia di sekeliling mereka lewat pemahaman tafsir. Definisi yang mereka berikan kepada orang lain, situasi, objek dan bahkan diri mereka sendirilah yang menentukan perilaku mereka. Jadi, perempuanlah yang dipandang aktif untuk mengatur dan menentukan nasib melalui pemahaman dan pembelajaran tafsir – tafsir komunikasi dan gender, Al-Qur'an dan hadis secara mandiri. Sementara inti dari nasib perempuan ditentukan kesadaran (*consciousness*). Kesadaran untuk melakukan transformasi diri bergantung pada komunikasinya dengan Allah Swt dan orang lain, yang membentuk atau memengaruhi diri sebagaimana orang-orang dipengaruhi kehadiran diri tersebut. Karena komunikasi juga berperan penting dalam transformasi masyarakat.¹⁸ Dengan demikian, apa yang terjadi dengan realitas gender dalam masyarakat pada hakekatnya merupakan refleksi perilaku komunikasi dan akumulasi tingkat kesadaran personal masing-masing. Jika ingin mengubah perilaku komunikasi gender masyarakat, maka secara personal harus memulainya dengan mengubah pemikiran individu-individu lainnya.

Secara historis, para mufasir seperti Zayd pun sudah berpendapat bahwa esensi keberadaan sebagai proses internalisasi komunikasi gender sama tuanya dengan kisah manusia pertama diciptakan Allah Swt di surga, Adam, sebagaimana Al-Qur'an dan Hadis menyebutnya. Sejak awal, Allah sudah menyiapkan untuk laki-laki pertama ini perangkat untuk berkomunikasi, baik dengan Allah, dengan malaikat, dan pasangannya, Hawa. Seperti lidah, telinga, mata, dan hati.¹⁹ Sebagaimana firman Allah Swt:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ
 مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
 وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

¹⁸ Nur Ahmad, Komunikasi Sebagai Proses Interaksi Dan Perubahan Sosial Dalam Dakwah, *At-Tabayir, Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, (Juli – Desember 2014), Vol.2, No.2.

¹⁹ Harjani Hefni, Makna dan Aktualisasi Dakwah Islam Rahmatan lil 'Alamin di Indonesia, *Jurnal Komunikasi Islam*, (2014) Vol. 4 (2).

Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan Yang memulai penciptaan manusia dari tanah. Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina. Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.” (QS. Shaad ayat 71-72)

Ibnu Kasir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan memulai “penciptaan manusia dari tanah” adalah Adam, Bapak seluruh manusia. Sedangkan kata *naslahu* artinya anak keturunan Adam,²⁰ baik laki-laki maupun perempuan. Makna ayat ini bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan dengan perangkat komunikasi yang sama, yang diperuntukkan bagi terciptanya kehidupan yang harmonis dan humanis.

Selain itu, dalam konteks realitas internalisasi terhadap pola komunikasi gender antara Adam dan Hawa dalam Al-Qur’an menunjukkan tujuan dari penciptaan manusia yang sesungguhnya. Di sini terungkap, Al-Qur’an memberikan pandangan yang setara terhadap perilaku komunikasi Adam dan Hawa. Berkaitan dengan kisah terusirnya mereka dari surga, terbukti dengan banyaknya penekanan terhadap kata ganti yang menunjuk untuk dua orang di dalam Al-Qur’an, di mana hal tersebut mengindikasikan bahwa posisi Adam dan Hawa adalah setara dalam hal berbuat dosa. Tuduhan dan bias gender pada komunikasi Hawa sebagai penggoda Adam dalam riwayat-riwayat Israiliyat sehingga terusirnya mereka dari surga, menyebabkan ia dan seluruh keturunan perempuan menerima hukuman abadi menjadi terbantahkan²¹

Pertobatan yang dilakukan Nabi Adam dan Hawa, Yusuf as dan Zulaikha, Ayub as dan Rahma, Kaulah binti Tsalabah dalam Al-Qur’an dimaknai sebagai proses internalisasi untuk menuju transformasi personal. Sehingga, seorang pelaku kejahatan komunikasi gender seperti perkosaan pun dipastikan bisa diampuni Allah bila bertobat dengan sungguh-sungguh (*tobatan nasuha*). Karena penjahat kemanusiaan juga manusia yang memiliki hati dan perasaan (*dhomir*). Terdapat banyak bukti dan fakta empirik tentang pertobatan pelaku kejahatan dan relasi tak pantas kepada perempuan kemudian menjadi orang baik dan alim bahkan mampu mentransformasi pandangan dan pengalaman spiritualnya kepada masyarakat. Contohnya, di Indonesia dikenal Ustadz Jeffry, Johny Indo, Anton Medan, AHercules Rozario Marshal (Jakarta), Abdurrahman (Kalsel), Hairul Iskandar (Jakarta), Muslim (Lampung), Roni Bodax (Jakarta), Makam Islah Rangkah

²⁰ Ibnu Kasir dalam Harjani Hefni, Makna dan Aktualisasi Dakwah Islam Rahmatan lil 'Alamin di Indonesia, 7.

²¹ Hamdi Putra Ahmad, Konsep Kesetaraan Gender dalam Kisah Pengusiran Adam dan Hawa dari Surga: Sebuah Kajian Tematik menggunakan Pendekatan Linguistik KAFAAH: *Journal of Gender Studies*, 2017, 7 (2), 21-23.

(Surabaya), dan lainnya. Sedangkan di luar negeri ada Malcom X (AS), Yusuf Islam (Inggris), Vinco Focarelli (Australia), Ishak Mustaqim (Kanada), Abdurragman Ruitres (Afsel), Lee Amos (Manchester), dan lainnya. Begitu pula, para perempuan korban kekerasan dan perilaku tak pantas dari laki-laki banyak yang bangkit dan menjadi komunikator yang gigih menginspirasi dan mengadvokasi kaumnya, seperti Peggy Melati Sukma, Soraya Abdullah, Aulia Rahma, dan sebagainya, sedangkan di luar negeri Ivonne Ridley (Inggris), Laureen Booth (Australia), Malala Yosefzai (AS), dan lainnya.

Kisah tentang orang yang bertobat dan kemudian menjadi tokoh terkenal telah banyak tertulis dalam berbagai literatur klasik. Salah satunya adalah Umar bin Khattab, khalifah pengganti Rasulullah yang kedua. Dalam sejarahnya, beliau dikenal sebagai orang yang sangat kejam yang tega membunuh anak perempuannya semasa masih dalam jahiliyah sehingga membuatnya selalu menangis dan menyesali hal itu setiap kali mengingatnya.²² Lalu ada Bisyr bin Harits seorang ahli zina yang bermetamorfosis menjadi seorang sufi setara Ibnu Hanbali, Imam Maliki, Imam Syafii, dan lainnya, lahir di dekat kota Merv sekitar tahun 150 Hijriah/767 Masehi dan wafat di kota Baghdad tahun 227 H/841 M.²³

Sebelum masuk Islam, mereka dikenal sebagai figur yang sangat kasar dan kejam terhadap perempuan, setelah menjadi Muslim mereka mengalami transformasi personal yang luar biasa. Mereka berubah menjadi pribadi yang mencintai kebenaran dan membela orang lain yang benar dengan segenap jiwa dan raga. Banyak ahli mengaitkan transformasi personal dengan transformasi sosial yang lebih luas. Isu tentang tranformasi personal adalah isu penting menuju *khairu ummah* (tranformasi sosial) sebagaimana dalam surah Ali Imran ayat 110.

Shihab menjelaskan, esensi tranformasi personal juga termuat dalam firman Allah Swt surah Ar-Raad ayat 11 bahwa perubahan dalam suatu bangsa tidak akan terjadi manakala perubahan personal tidak diupayakan dengan baik.²⁴

D. Implikasi Nalar Liberatif dalam Komunikasi Gender melalui Tafsir

Liberasi pada komunikasi gender qur'ani berarti menakar ulang tafsir-tafsir bias gender dalam rangka melawan dan melepaskan pemikiran atas

²² Ahmad Hatta, dkk, *The Golden Story Of Umar Bin Khattab*, Jakarta: CV.Maghfirah Pustaka, 2014.

²³ <https://matamaduranews.com/mengenal-bisyr-bin-harits-ahli-maksiat-menjadi-waliyullah/>, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadkhirat al-Auliya'* (Memorial of the Saints), 5 Februari 2017.

²⁴ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, 246.

nama Al-Qur'an yang melegitimasi praktik-praktik pembungkaman dan marginalisasi suara dari pengetahuan, akses ekonomi, dan dunia sosial budaya dalam sistem patriarkis. *Liberalisasi*, secara etimologis berasal dari bahasa Latin "*liberare*" yang berarti "memerdekakan". Sedangkan secara terminologis liberasi diartikan dengan "pembebasan".²⁵ Zayd mengembangkan nalar liberatif dalam upaya untuk membongkar penafsiran keagamaan yang telah mapan dan berurat akar, namun diasumsikan kurang relevan dengan konteks kekinian menuju penafsiran yang lebih produktif dan membebaskan perempuan, lebih rasional, dan jauh dari jebakan-jebakan ideologis para penafsirnya.²⁶ Ayat-ayat yang memenjarakan perempuan untuk berada dalam dunia sosial, tak bersuara, tak tampil layaknya manusia yang aktual dan memiliki segudang potensi, seperti al-Ahzab ayat 33 yang menyebutkan bahwa perempuan dilarang untuk ke luar rumah merupakan penafsiran yang tak mendasar bahkan tak masuk akal, meskipun diakui cukup urgen pengaruhnya dalam mengonstruksi nalar umat Islam ketika memahami komunikasi laki-laki dan perempuan.

Wadud menegaskan, pemahaman bias gender yang berimplikasi pada relasi antara laki-laki dan perempuan, ini didasari oleh faktor-faktor penting, seperti: *Pertama*, asul-usul kebahasaan, yang banyak mengontribusi masyarakat dalam mempersepsikan perempuan pada posisi yang kurang tepat, misalnya perempuan "dari tulang rusuk laki-laki", "perempuan harus menundukkan pandangan pada laki-laki", "perempuan adalah pakaian laki-laki", "perempuan harus melembutkan suara", dan lainnya.²⁷

Dalam perspektif gender, feminis Islam ini menjelaskan bahwa signifikansi dari ayat-ayat yang cenderung memosisikan perempuan dalam "dunia yang kurang menguntungkan" menjadi suatu penafsiran khas maskulin, selain mayoritas ditulis laki-laki juga struktur dan ideologi masyarakat Arab yang menguatkan pemahaman tersebut. Pandangan yang membentuk komunikasi dan kebersuaran maskulin-feminin, peran laki-laki dan perempuan di masyarakat dikonstruksi sosial, berdasarkan konteks budaya seseorang. Bahasa-bahasa bercirikan gender, seperti bahasa Arab menciptakan beberapa teks sebelumnya untuk pengguna tersebut. Segala sesuatu diklasifikasikan ke dalam perempuan dan laki-laki. Ini menimbulkan perbedaan dalam pembacaan Al-Qur'an yang berimplikasi pada penafsiran. Sehingga pandangan baru pada bahasa Al-Qur'an yang membebaskan (liberatif) dan berorientasi gender penting dipahami mengingat tidak ada bahasa Arab yang bersifat netral. Meskipun setiap kata dalam bahasa Arab bersifat maskulin-feminin, namun masing-masing penggunaan untuk laki-laki

²⁵ Kuntowoyo, *Islam sebagai Ilmu : Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, 98.

²⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, 198

²⁷ Amina Waddud, *Qur'an and Woman*, 39-40

dan perempuan yang membatasi komunikasi dan peran gender yang saling memarjinalkan ternyata tidak ditemukan, karena sifat bahasa Qur'ani yang begitu sangat universal. Ayat-ayat Allah terbukti melampaui kendala alamiah dari bahasa dan komunikasi antara laki-laki dan perempuan.²⁸

Jadi, nalar liberatif pada komunikasi gender ini dimaksudkan sebagai sebuah upaya serius dan terorganisasi dalam pembebasan perempuan dari segala macam pandangan, sikap atau bentuk komunikasi laki-laki, baik muslim maupun non muslim yang berpotensi merusak sisi kehidupan perempuan. Seperti, mengikat kaki (*footbinding*) perempuan di Tiongkok, *clitoridectomy* (pemotongan kelamin) perempuan di Afrika, *sati* (membakar diri janda yang ditinggal mati suami) di India, perempuan suku Bagobo di Mindanao, Filipina memiliki gigi runcing agar terlihat tambah cantik; Suku Kayan di Thailand yang memanjangkan leher menggunakan emas; memasang anting panjang agar terlihat cantik pada suku Dayak Kalimantan,²⁹ tradisi *Iki Palek* pemotongan jari bagi perempuan jika suami atau anggota keluarga laki-laki meninggal pada Suku Dani Lembah Baliem Papua;³⁰ merampas suara (membungkam) perempuan di ruang privat dan publik, memperkosa secara seksual, mengolok-olok dengan sebutan yang buruk (*catchcalling*), menyamakan perempuan dengan barang dan binatang (*labeling*), *bully*, *bodyshaming*, dan lain sebagainya, entah alasan tradisi atau budaya atau agama.

Sementara, diskursus dan narasi feminis Barat pascakolonial masih berputar tanpa ujung mendiktekan apa yang beradab bagi, dan atas nama, para perempuan 'Timur' atau "Dunia Ketiga". Feminis India, Gayatri Ckravorty Spivak sendiri tidak eksplisit menyatakan posisinya mengenai apakah praktik kemanusiaan seperti kekerasan perempuan *sati* harus dihapus atau dilestarikan. Fokus tulisannya lebih menyoal betapa gender adalah salah satu titik tekan misi dan norma pemeradaban yang didominasi dan diwacanakan kolonial. Pemikiran pascakolonial Spivak dan Foucault tampak merepresentasikan 'pengetahuan' yang ambigu dan ragu-ragu dalam benar-benar mengadvokasi pembebasan perempuan dalam pemasangan suara oleh laki-laki dalam masyarakat.³¹ Dalam Al-Qur'an surat At-Tin ayat 4-6, Allah

²⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 41

²⁹ Lihat sumber dalam <https://www.liputan6.com/citizen6/read/3475906/4-suku-ini-punya-cara-ekstrem-dandani-wanita-salah-satunya-ada-di-indonesia>, Fellyanda Suci Agiesta, 21 April 2018.

³⁰ Lihat dalam <https://nationalgeographic.grid.id/read/13946164/iki-palek-tradisi-potong-jari-sebagai-tanda-kehilangan-dan-kesetiaan>, Nesa Alicia, Jumat, 28 September 2018.

³¹ Gayatri C. Spivak, "Can the Subaltern Speak?" dalam P. Williams & L. Chrisman (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, (New York: Columbia University Press, 1994).

telah berfirma bahwa manusia diciptkan dengan sebaik-baik ciptaan dan tak satu pun makhluk berhak merusaknya.

Bias Tafsir yang berimplikasi pada pembelenggua terhadap perempuan yang dioperasionalkan melalui pola dan bentuk-bentuk komunikasi maskulin dapat diidentifikasi dari sisem pengetahuan, sistem politik dan ekonomi, dan sistem sosial-budaya.

Pertama, liberasi komunikasi gender melalui sistem pengetahuan pada tafsir Al-Qur'an. Isu pembebasan gender di kalangan intelektual dan ahli tafsir Islam sudah banyak yang menjadikannya karya dan suatu paradigma berpikir. Bukan hanya perempuan yang giat mengusungnya seperti Fatima Mernisi, Amina Waddud, Riffat Hassan, Zakiah Adam, dan Zainah Anwar, Siti Chamamah Soeratno, Wardah Hafidz, Lies Marcoes-Natsir, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Zakiah Daradjat, Ratna Megawangi, Siti Musdah Mulia, Zaitunah Subhan, dan sebagainya, banyak juga nama laki-laki yang signifikan memengaruhi pola pikiran banyak orang, bahkan intens mensosialisasikannya. Sebut saja nama Qhasim Amin, Mansour Faqih, Nasaruddin Umar, Ali Ashgar Engineer, Abdullah Ahmed An'ai, Masdar F. Mas'udi, Hussein Muhammad, dan banyak lagi. Meski dalam beragam corak dan pendekatan, mereka senada secara kritis, bahkan kontroversial melontarkan pemikiran tentang posisi perempuan dalam yang direpresi ayat-ayat bias gender dalam karya para mufasir. Tulisan dan pernyataan di ruang diskusi mereka sering menjadi referensi dan diakui berkontribusi dalam membuka diskursus dan melakukan tafsir kritis terhadap paham bias gender yang mengakar dalam tradisi keagamaan tradisional.

Isu komunikasi gender harus semakin dimapankan menjadi sebuah studi sama halnya dengan studi Islam, filsafat, psikologi, sosiologi, dan sebagainya. Ketika berbicara tentang hak suara perempuan akan diikuti konteks gender. Persoalan suara perempuan atau komunikasi dalam Al-Qur'an tak mungkin dilepaskan juga dari penjelasan mufasirnya. Dengan demikian saat bicara tentang suara perempuan di rang privat atau publik dalam Islam, umat Islam akan melihatnya dari sudut pandang mufasirnya. Karena, tidak mudah memang membaca Al-Qur'an dan hadis tanpa kacamata atau hanya secara tekstual, perlu melalui lensa para mufasir yang tentu saja sangat dipengaruhi budaya dan sosial saat mereka hidup. Sehingga, sistem pengetahuan pada tafsir tentang geder menjadi niscaya dibangun bukan mendobrak pemahaman yang hanya artifisial, tapi dengan membangun kesadaran menyentuh persoalan-persoalan mendasar pada pengalaman penderitaan kaum perempuan. Karena, karya-karya tafsir yang berperspektif gender tidak serta-merta menjadikan pandangan-pandangan mereka membebaskan komunikasi kaum perempuan.

Baroroh, menyebutkan bahwa ada dua fokus sentral pada pandangan para feminis muslim yang *concern* dan konsisten mempermasalahkan

sekaligus mencari solusi para keberadaan tafsir-tafsir bias gender. *Pertama*, hegemoni laki-laki terhadap perempuan dalam struktur sosial dan budaya masyarakat Islam bukan berakar pada ajaran Islam yang eksis, tapi pada pemahaman bias laki-laki yang kemudian terkristalkan dan diyakini sebagai ajaran Islam yang baku. *Kedua*, untuk meraih kesetaraan gender perlu reinterpretasi atau pengkajian kembali terhadap sumber-sumber ajaran Islam juga tafsir-tafsir yang berhubungan dengan relasi gender dengan berlandaskan dari prinsip dasar ajaran, yaitu keadilan dan kesamaan derajat.³²

Dengan demikian, sistem pengetahuan pada komunikasi gender qur'ani dalam rangka menuju liberasi perempuan sangat bertumpu pada pemahaman tafsir-tafsir Al-Qur'an untuk menjadi kerangka normatif sebagai awal untuk menuju konsep empirik, namun praktis dan pragmatis namun tetap mengakomodasi dan mengapresiasi beragam keilmuan dalam horison Islam yang menyentuh semua fenomena komunikasi antarjenis kelamin. Karena, komunikasi gender qur'ani bukan hanya persoalan transformasi tetapi juga persoalan kemanusiaan secara luas. Ilmu tafsir Al-Qur'an yang tidak bias gender hendaknya memang harus menjadi perspektif dalam area komunikasi gender dan harus terus menjadi fokus untuk dianalisis, sehingga bisa bermakna dan hadir untuk dipahami dan tumbuh berkembang sampai akhir masa. Sebagaimana difirmankan Allah Swt dalam surah Al-Furqan [25] ayat 33, yang berbunyi:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya”.

Secara sederhana, sistem pengetahuan komunikasi gender qur'ani melalui tafsir Al-Qur'an sehingga menjadi perspektif segala komunikasi yang diketahui manusia dengan cara, berikut ini:

1) Input Sistem Pengetahuan Tafsir Al-Qur'an pada Komunikasi Gender Qur'ani

Input sistem pengetahuan tafsir A-Qur'an pada komunikasi gender qur'ani bersumber dari karya tafsir, baik klasik maupun kontemporer. Sumber lainnya adalah hadis, kitab fikih, dan, sumber referensi komunikasi gender qur'ani. Tafsir pada surah-surah yang memuat konteks verbal (*qawlan ma'rufan, qawlan balighan, qawlan maysuran, qawlan layinan, qawlan sadiddan, dan qawlan kariman*) dan nonverbal (*syafaah/haroqatul jismi: proxemic/ikhtilat/infishal, expresion/ghadul bashar,*

³² Umul Baroroh, *Feminisme dan Feminis Muslim, dalam Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender*, ed. Sri Suhandjati, Yogyakarta: Pusat Studi Gender IAIN Walisongo dan Gama Media, 2002, 201.

artifisial/tabaruj, dan sebagainya), untuk memahami kapasitas keteladanan, dalam upaya membangun kesadaran masyarakat, juga menggugah para komunikator pendukung untuk sama-sama berjuang dalam pembebasan perempuan.

Reaktualisasi pengetahuan komunikasi gender qur'ani melalui tafsir ini penting mengingat kajian tafsir dan fiqh yang misoginis: memprioritaskan laki-laki dan memarginalkan perempuan menjadikan rujukan utama kajian keislaman. Penjelasan fenomena ini bisa diperoleh dari konsep maskulinisasi epistemologi pengetahuan dari seorang filsuf feminis asal Amerika Serikat yang *concern* dalam ilmu komunikasi, Harding. Menurutnya, maskulinisasi epistemologi ini terimplikasi pada pola komunikasi seorang kyai yang bisa berdakwah di atas mimbar dengan menggunakan teks-teks keagamaan yang cenderung memarginalkan perempuan, contohnya dalam pembahasan poligami yang hanya melihat kuantitas dan perempuan sebagai objek seksual.³³

Solusi masalah maskulinisasi epistemologi melalui tafsir Al-Qur'an sangat dibutuhkan melalui reinterpretasi teks dengan metode penafsiran (*hermeneutika*) teks Al-Qur'an dan hadis yang sesuai dengan persoalan komunikasi dan kehidupan perempuan lainnya. Upaya untuk mendekonstruksi pengetahuan tentang (komunikasi) bias gender yang terus belangsung sampai saat ini telah dilakukan melalui tafsir hermeneutika tentang poligami *Dawa'irul Khauf* oleh Nasr Hamid Abu Zayd, pemikir Islam modern asal Mesir; Qasim Amin; Muhammad Syahrur; Khaled Abu El-Fadl, Abdillahi Ahmad An-Naim; Mahmud Muhammad Thoha, Fatima Mernisi, Amina Waddud, Ali Asgar Engineer, dan lain sebagainya. Di Indonesia, reinterpretasi teks hukum Islam telah dilakukan oleh para ahli seperti: Kyai Husein Muhammad, Hasby Ash-Shidieqy, Siti Musdah Mulia, dan lainnya.

Sumber lainnya adalah melalui pengalaman inderawi dan hasil pembacaan atau muhasabah atas realitas marginalisasi dan subordinasi dalam komunikasi perempuan. Kesadaran dan kemampuan perempuan dalam memperoleh pengetahuan tentang komunikasi gender qur'ani merupakan kunci utama dalam meraih keberhasilan proses dan bentuk pembebasan sebagai objek.

2) Proses Sistem Pengetahuan Tafsir Al-Qur'an pada Komunikasi Gender Qur'ani

Pemahaman pada tafsir-tafsir bias gender bagi penguatan dan formulasi komunikasi gender qur'ani diyakini mampu melepaskan perempuan dari kekerasan dan objektivikasi dari ruang publik dan domestik mereka melalui proses dan metode yang tepat. Sebagai salah satu proses dalam

³³ <https://almi.or.id/2019/12/22/riset-5-cara-mengatasi-bias-gender-di-pondok-pesantren/> by Masthuriyah Sa'dan, 22 Desember 2019.

mangimplementasikan metode pemahaman tersebut untuk meningkatkan pengetahuan perempuan dan masyarakat tentang pentingnya hidup harmoni dan damai dengan jenis kelamin yang berbeda sebagai perintah Allah Swt dan ajaran Rasulullah saw. Prosen itu bisa dilakukan dengan cara pelatihan (*riyadhah*) dilakukan dengan mengacu pada kitab Al-Qur'an dan hadis. Selain itu, kitab-kitab fikih seperti dari para ulama seperti Al-Ghazali untuk menanamkan karakter dan personalitas yang mulia. Proses penguatan pengetahuan melalui tahapan: *taqalluh* (paksaan), *ta'awudz* (pembiasaan), *muwadzahah* (mengejar), dan *dhawam* (berkelanjutan). Deliberasi bisa diterapkan untuk masyarakat umum. Implementasi pemahaman tasir bias gender bagi komunikasi gender qur'ani ini dilakukan setelah masyarakat memiliki kesadaran akan pentingnya komunikasi gender qur'ani. Deliberasi dilakukan untuk menentukan jenis kegiatan, perencanaan dan penyusunan rencana aksi. Semua perempuan dan warga masyarakat yang terlibat menjadi fasilitator untuk membangun perilaku setara, soliditas, dan solidaritas dalam menginternalisasi kepercayaan antar komunitas berlandaskan tauhid *rububiyah* atau *uluhiyah*.

3) Output Sistem Pengetahuan Tafsir Al-Qur'an pada Komunikasi Gender Qur'ani

Hasil keluaran dari pemahaman pada tafsir bias gender bagi pembebasan komunikasi gender yang tidak setara dimunculkan di berbagai riset, jurnal, buku, dan *paper* yang menghiasi ruang kehidupan ilmiah dan kehidupan riil masyarakat. Bahkan, beberapa fakultas luar negeri dan dalam negeri sudah menegakkan Komunikasi Gender sebagai program studi (prodi) dan mata kuliah seperti di UI, Undip, Unpad, Unhas, dan sebagainya; *framework* lembaga-lembaga kajian; program sosialisasi dan edukasi lembaga swadaya masyarakat; dan sebagainya. Asumsi ini ditegaskan Giles dan Street. Jr bahwa dari semua perbedaan variabel sosiodemografis dalam komunikasi, gender merupakan konsep yang paling awal dijadikan sebagai kajian.³⁴ Hasil kajian ini yang kemudian sangat memengaruhi pemikiran orang-orang dalam memahami dunianya, khususnya komunikasi antarjenis kelamin.

Namun, keluaran yang mereaktualisasikan dan mengonstruksi perspektif komunikasi gender menjadi suatu *worldview* belum ditemukan, apalagi yang mengeksplorasi tafsir-tafsir berorientasi gender atau pengetahuan Islam. Perbedaan komunikasi gender yang telah dibangun secara mapan di berbagai universitas dengan pendekatan komunikasi qur'ani, sebagai hasil kajian dari afsir Al-Qur'an ini secara khusus memiliki dua urgensi pokok, yaitu membangun kesadaran dan urgensi komunikasi gender qur'ani pada

³⁴ Howard Giles dan Richard J. Street. Jr, "Communicator Characteristics and Behavior", in Mark L. Knapp dan Gerald R. Miller, *Handbook of Interpersonal Communication: Second Edition*, London : SAGE Puvblication, 1994, 110.

masyarakat Muslim. Kesadaran perempuan akan menjadi dasar bagi aksi dan transformasi komunikasi gender qur'ani secara mandiri dan berkelanjutan. Kesadaran ini dapat tampak dalam perilaku komunikasi perempuan, baik di ruang domestik maupun publik. Dari kesadaran di ruang domestik akan terwujud suatu tatanan keluarga yang *sakinah mawadah warahmah*. Sedangkan, dalam ruang publik akan terterlihat dari partisipasi aktif perempuan dalam pemberdayaan, diskusi, dan kegiatan literasi di media atau jurnal ilmiah, sehingga pengetahuan komunikasi gender qur'ani melahirkan cara pandang (*mindset*) dan pemahaman baru tentang fenomena komunikasi antarjenis kelamin dikendalikan oleh pemikiran ilmiah - religius.

Kedua, liberasi sistem politik dan ekonomi melalui tafsir gender juga menjadi sasaran lanjutan dari liberasi komunikasi gender. Misalnya, gap politik dan kepemilikan ekonomi di ruang publik dan privat antara laki-laki dan perempuan yang memantik komunikasi bertendensi perpecahan, memperbesar disparitas (jarak) sudah saatnya dikikis akibat pemahaman dari produk tafsir yang bias. Sesuai dengan pernyataan posmodernis Foucault bahwa kepentingan penguasa terkadang secara tidak disadari masuk ke dalam proses penafsiran.³⁵

Simbol-simbol kemiskinan, baik di pedesaan maupun di perkotaan berwajah perempuan. Ada fenomena feminisasi kemiskinan (*feminization of poverty*) yaitu sistem perekonomian yang mempersulit perempuan untuk mengakses bidang-bidang produksi yang strategis dengan alasan fungsi reproduksi. Dan, tafsir Al-Qur'an sering dijadikan sebagai alat legitimasi.³⁶

Perdebatan dan perlawanan pembedaan komunikasi antarjenis kelamin yang dipolitisasi segelintir manusia yang hegemonik dilakukan para aktivis pro gender pada tafsir-tafsir bias gender pada surah an-Nisa [4] ayat 34. Padahal, banyak juga mufasir yang mengkritisi hegemonik laki-laki pada kepemilikan ekonomi yang berkaitan dengan gender. Di antaranya, dalam *Tafsir al-Kasyif* yang dikutip pendapatkan oleh *Tafsir Al-Qur'an Tematik* tentang maksud surah an-Nisa' ayat 34 bahwa ayat ini bukanlah Allah hendak menciptakan diferensiasi yang diasumsikan perempuan lebih rendah dibanding laki-laki, tapi hanyalah ditujukan kepada laki-laki sebagai suami dan perempuan sebagai istri, keduanya adalah rukun kehidupan tidak satu pun bisa hidup tanpa yang lain, keduanya saling melengkapi. Ayat ini hanya ditujukan untuk kepemimpinan suami saja, memimpin istrinya. Bukan untuk menjadi pemimpin secara umum dan bukan untuk menjadi penguasa yang diktator.³⁷ Selanjutnya, at-Thabari yang menyatakan bahwa kepemimpinan

³⁵ Michael Foucault, *Power/Knowledge*, Brighton, UK: Harvester Press, 1980

³⁶ Nasaruddin Umar, "Agama dan Kekerasan terhadap Perempuan", dalam *Jurnal Dinamika Hak Asasi Manusia*, Februari-Mei, 2002, Vol. 2, No.1, 24.

³⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik al-Qur'an*, Jakarta: Kemenag Press, 2014, 276.

laki-laki atas perempuan tidak bersifat mutlak, karena hanya berlaku sepanjang pada hal yang diperintahkan Allah. Keutamaan laki-laki atas perempuan juga bersifat fungsional, karena disebabkan oleh nafkah dan usaha yang dilakukan oleh para suami untuk istrinya.³⁸ Lalu, al-Qurthubi yang berpendapat lebih tegas bahwa jika suami tidak mampu menafkahi perempuan, maka ia tidak berhak atas kepemimpinan keluarga dan istri berhak untuk menuntut pembatalan pernikahan karena tujuan pernikahan dianggap tidak mampu dicapai.³⁹

Sesungguhnya, tak satu pun tafsir Al-Qur'an mendukung perbedaan dalam sistem politik dan ekonomi yang berimbas pada konflik komunikasi antarjenis kelamin, seperti dalam surah al-Ahzab ayat 58. Karena itu, dalam pandangan Islam, pembacaan tafsir bias gender dan pemahaman perempuan terhadap tafsir harus mampu menyatukan rasa dengan perempuan yang *mustadha'afin* lainnya – yang Habermas⁴⁰ sebut terperangkap dalam kesadaran semu (*false consciousness*) dominasi yang dibangun laki-laki, sehingga perempuan tergusur oleh politik dan ekonomi raksasa laki-laki.

Ini berarti tafsir Al-Qur'an berkonteks komunikasi gender harus dibebaskan dari segala pemahaman dan penafsiran yang pro pada eksploitasi politik-ekonomi yang terus-menerus dilakukan oleh laki-laki demi kelangsungan hidupnya. Dalam Q.S. Al-A'raf ayat 56:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَأَدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ
مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan idikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.”

Dalam ayat ini Allah Swt melarang manusia, baik laki-laki maupun perempuan melakukan kerusakan di dunia. Kerusakan ini dimaknai segala konsekuensi perilaku dan komunikasi yang melawan ajaran etik-moral Allah Swt dan Hadis. Dalam Al-Qur'an, Allah Swt menegaskan agar memosisikan

³⁸ At-Thabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid Abu Ja'far, *Jami'ul Bayan fi Takwilil-Qur'an*, Riyad: Mu'assasah ar-Risalah, 2000, 59.

³⁹ Al-Qurthubi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshariyyi, *Jami' li Ahkamil-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, 161

⁴⁰ Jürgen Habermas, *The Theory Of Communicative Action Volume 2: Lifeworld And System: A Critique Of Functionalist Reason*, Translated by Thomas McCarthy, Massachusetts: Beacon Press Boston, 1987.

dan berperilaku seimbang pada hak-hak politik dan ekonomi perempuan di dunia: (QS. an-Nisa' ayat 32)

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا
وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمًا ﴿٣٢﴾

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”.

Bentuk-bentuk ruang komunikasi gender dalam konteks yang dapat dikenali dalam beberapa konsep Islam, seperti:

- 1) *Shilah iqtishodiyah*, relasi ekonomi yang terdapat dalam bentuk transaksi jual beli vs riba, saling ridho (*an taraadhin*), dan sebagainya yang dilakukan laki-laki-perempuan.
- 2) *Shilah ijtimaiy*, interaksi sosial hingga hubungan antarkelompok dan interaksi antarbudaya (suku, kabilah, bangsa, komunitas, dan sebagainya).
- 3) *Ri'ayah*, konsep komunikasi dan interaksi secara makro meliputi pengelolaan berbangsa dan bernegara (politik): tentang aturan bagaimana aturan relasi kuasa (penguasa-rakyat), proses pemilih pemimpin dan pemungutan suara, musyawarah melalui ahli syuro', model kepemimpinan laki-laki dan perempuan dan formalisasinya.

Para mufasir menyatakan bahwa refleksi dari kisah tentang komunikasi antara Nabi Sulaiman as dengan Ratu Bilqis yang bermuatan politis saat sang Nabi menyerukan tauhid pada penguasa yang menyembah matahari. Peristiwa ini menggambarkan peran dan tanggung jawab seorang penguasa secara otoritatif untuk mengajak dan menyiapkan umatnya sebagai sesama makhluk Allah untuk memiliki tanggung jawab terhadap kemanusiaan dan ketuhanan. Tanggung jawab ini bukan membelenggu Balqis, tapi justru membebaskannya dari kegelapan dan kesesatan dari keyakinannya selama ini. Jadi, Al-Qur'an adalah jalan manusia menuju kebebasan yang hakiki.

Ketiga, liberasi komunikasi gender dari sistem sosial-budaya melalui tafsir Al-Qur'an. Kehadiran tafsir-tafsir misoginis tak terelakan melahirkan gerakan yang mengatasnamakan kesetaraan diberbagai aktivitas kehidupan, baik yang berifat sporadis dan fanatisme agama, memberikan

suatu kesan tentang bagaimana mensejajarkan antara laki-laki dan perempuan dalam sistem sosial-budaya terus berlangsung.⁴¹

Gerakan - gerakan ini muncul disebabkan, *Pertama*, proses pemahaman pada tafsir Al-Qur'an misoginis yang menjadikan perempuan seringkali kehilangan tempat yang ramah di dunia ini. Sulitnya akses kepada industri kebudayaan, media, dan lembaga sosial dan keagamaan menyebabkan absennya suara perempuan. Tuchman⁴² menyebutnya sebagai *symbolic annihilation* – penghapusan simbolis – di mana produksi dan representasi produk sosial budaya, antara lain media menegasikan, meremehkan, memarjinalkan, dan mengeksklusikan perempuan juga kepentingannya. *Kedua*, proses pemahaman pada tafsir misoginis yang menumbuhkan kesadaran untuk melawan. Seperti kaum buruh perempuan, tukang sayur dan jamu gendong, para relawan perempuan, ibu-ibu penggerak majelis taklim, guru honorer, dan sebagainya

Sistem yang lahir dari tafsir misoginis menjadikan suara perempuan terbungkam dalam lingkungan sosial budaya–sistem patriarki. Sistem ini menjadi rantai yang masih membelit kebebasan ruang komunikasi perempuan sampai kini. Fenomena ini menjadi sebab berbagai tafsir dan pendekatan Al-Qur'an terlahir dan dijadikan bagian untuk memberikan solusi dari kebuntuan tafsir-tafsir yang menguatkan ketidaksetaraan dalam persoalan komunikasi gender ini.

Untuk keluar dari kemelut struktur dan sistem sosial budaya yang membelenggu suara perempuan menuntut kepedulian segenap elemen umat Islam dalam pembaruan tafsir Al-Qur'an. Dengan adanya fenomena ini lembaga agama harus berperan kuat. Meminjam pendapat Abdurrahman bahwa kaum agamawan harus berani lebur memihak pada ajaran tauhid sosial dengan misinya yang paling esensial adalah sebagai kekuatan emansipatoris yang selalu peka terhadap penderitaan kaum tertindas⁴³

Marhumah, menyatakan salah satu lembaga agama yang diharapkan mampu meliberasi perempuan adalah pondok pesantren, tapi realitasnya masih banyak pesantren tradisional (salaf), yang memiliki *mindset* bias gender, baik dalam komunikasi instruksional (pengajaran) maupun materi melalui kitab kuning sebagai rujukan utamanya. Kuatnya dominasi peran tokoh sentral pesantren yaitu kyai dan nyai dalam mensosialisasikan nilai-

⁴¹ Mansour Faqih, *Analisi Gender dan Transformasi Sosial*, 8-9.

⁴² Tuchman (1978), Berit Åström, dalam The Symbolic Annihilation of Mothers in Popular Culture: Single Father and the Death of the Mother, *Journal Feminist Media Studies* 03 Jan 2015, Vol.15, - Issue 4, 593-607.

⁴³ Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2003, 70.

nilai dan ajaran yang bias gender, pengajaran yang *top-down* dan minim ruang dialog atau diskusi.⁴⁴

Selain itu, media dan ruang narasi bagi perempuan untuk memuarakan pandangan dan aksi. Meminjam logika Cixous dalam idenya mengenai *l'écriture feminine (feminine writing)*, perempuan perlu menuliskan dirinya sendiri, perempuan perlu menempatkan dirinya ke dalam “teks” pada sebuah sistem bahasa yang dibuat dan didominasi oleh para pemilik *phallus*. Media kemudian menyediakan instrumen yang penting bagi perempuan untuk bernarasi, mengekspresikan diri, mengaktualisasikan kehidupan sosial budaya dan keimanannya. Meski perempuan Muslim kerap dicerabut secara paksa sebelum sempat menanam bibit narasinya pada media arus utama, tapi bisa dilihat beberapa contoh narasi perempuan yang kemudian tumbuh dan mengambil ruang-ruang yang banyak dari kita selama ini tak bisa menjangkau. Pada masa lalu, ada Hanum atau Adivar (Turki) dan el-Sadawi (Mesir), para pejuang literasi Muslimah yang melegenda karena keberaniannya dalam menjunjung hak-hak perempuan. Para muslimah ini menulis banyak buku, dan artikel tentang dunia perempuan di media cetak, salah satunya di *Tevfik Fikret, Tanin* pada tahun 1908.⁴⁵

Di tataran akar rumput, bisa pula kita temui radio komunitas seperti *Marsinah FM*, yang hadir karena absennya narasi soal isu-isu buruh dan perempuan di media arus utama. Ketika dibungkam, menjadi bagian kelompok marjinal dan *muted*, perempuan harus membuat sebuah ruang aman bagi narasi mereka sendiri. Tak ada keharusan menumpang pada media-media progresif jika tak ingin. Ruang aman tersebut dapat menjelma menjadi apa saja. Buku, kaligrafi, opini, novel, puisi, lukisan, seni rupa, kerajinan tangan, film dokumenter, sebuah *vlog* di Youtube, media personal seperti *zine*, blog pribadi, foto-foto yang diunggah di facebook dan instagram.

Meski tidak mampu menjangkau khalayak seluas media massa, perempuan harus menunjukkan upaya membangun sendiri kontranarasi terhadap logika industri yang patriarkis yang sudah terlalu lama menjadi hegemoni. Jika tidak bisa bersuara di depan khalayak banyak, sasarlah sedikit khalayak yang diketahui akan tertarik mendengar apa yang perlu dibicarakan. Dengan pemahaman bahwa media adalah segala sesuatu yang dapat digunakan untuk menyampaikan pesan, pengertian media tak terbatas hanya pada produk dan artefak kebudayaan, internet, dan media konvensional. Sebuah komunitas atau kolektif juga adalah media. Sedikit contoh Aisyiah, Muslimat NU, Rahima, Anisa, Rumah Kita Bersama (Rumah KitaB), di Amerika Serikat ada WISE (Prakarsa Perempuan bagi

⁴⁴ Marhumah, Ema, *Konstruksi Sosial Gender di Pesantren: Studi Kuasa Kiai atas Wacana Perempuan*, Yogyakarta: LkiS, 2011.

⁴⁵ <https://news.detik.com/kolom/d-3835100/perempuan-milenial-progresif>, Jumat, 26 Januari 2018.

Pemberdayaan Diri), Malika (Mesir), dan lainnya adalah sebuah media bagi *cultural expression* yang bertendensi pada gerakan perempuan Islam. Demikian ini menunjukkan bahwa ada kesadaran dari perempuan untuk menerbitkan ruang aman milik sendiri. Artinya, perempuan bisa bebas bicara dan berekspresi tanpa takut dihakimi oleh pihak-pihak yang biasa membungkamnya.

Implementasi komunikasi gender qur'ani bagi pembebasan sistem sosial-budaya yang tidak pro perempuan, melalui reaktualisasi tafsir Al-Quran yang berkonteks gender dalam aspek-aspek, sebagai berikut:

- 1) Peran tradisi (*dawr al-taqlid*), para tokoh agama dan masyarakat tradisional yang pro tafsir bias gender menyebabkan perempuan hanya menempatkan perempuan dalam fungsi reproduksi dan domestik. Seluruh hidupnya diabdikan sepenuhnya untuk keluarga – suara perempuan hanya di rumah, bicara dengan anak-anak dan suami. Karena itu, perempuan harus aktif melakukan kajian tafsir Al-Qur'an, atau mensosialisasikan pemahaman berbasis Al-Qur'an dalam rangka menuntut hak pembagian peran dan fungsi sebagai komunikator yang juga mampu memberi keputusan dan berbicara atas nama dirinya sebagai subjek bukan objek. Dengan pemahaman atau pengetahuannya, perilaku suami yang mengatasnamakan ayat-ayat bias gender yang biasanya bersumber dari lembaga tradisional dan hanya dari tokoh religius yang dia yakini membuat “domestifikasi” harus dinegosiasikan secara akal sehat dan deliberatif (*tadawul*). Karena, tujuan khusus aktualisasi komunikasi gender qur'ani secara praksis adalah menciptakan pemikiran Islam yang bebas dari hegemoni dan paradigma masa lalu dan mitologi-mitologi kuno, membebaskan dari ideologi-ideologi yang direaktualisasikan tapi menciderai kebebasan perempuan atas nama Tuhan.
- 2) Peran transisi (*dawr aintiqal*). membangun pemahaman pada tafsir Al-Qur'an berkonteks gender dalam rangka mengaktualisasikan pembagian ruang komunikasi perempuan dengan tetap mempertahankan harmoni keluarga dan tidak melepas tanggung jawabnya sebagai ibu rumah tangga. Jelasnya, kemampuan mengekspresikan kesadaran balik dalam bidang sosial budaya melalui kemampuan memformat spiritualitas Islam dalam komunikasi yang proporsional dalam rumah tangga.

Poin reaktualisasi dalam komunikasi gender qur'ani secara literatur, adalah bahwa materi kitab tafsir dan kitab kuning yang berkaitan tentang hak dan kewajiban suami istri masih membelenggu hak-hak suara perempuan. Contoh jeratan komunikasi gender terdapat dalam pembahasan tentang pernikahan (*munakahat*) yang merujuk pada teks surat An-Nisa' ayat 3: “*Maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi dua, tiga atau empat*” dan pada biografi Rasulullah saw yang merekam perkawinan beliau dengan tiga belas perempuan. Ulama

pengarang kitab kuning “membolehkan” laki-laki memiliki istri lebih dari satu dan memberi “janji surga” bagi perempuan yang mau dimadu. Pembacaan mengenai pernikahan dalam kitab kuning tersebut menafikan hati nurani perempuan sebagai pemilik suara yang layak didengar dan diajak memberi keputusan, menutup dialog tentang masalah hati perempuan, memantik pertikaian antara istri pertama dengan istri lainnya karena persoalan ketidakadilan dan kecemburuan pada masalah nafkah lahir-batin, munculnya gap komunikasi antara anak-ibu tiri dan di antara anak-anak sendiri. Realitas kehidupan perempuan dalam poligami absen dalam pembahasan kitab kuning.⁴⁶

- 3) Peran ganda (*dawr mazduj*), penafsiran ulang pada tafsir bias gender bagi terbangunnya komunikasi gender qur’ani akan mendorong perempuan untuk memberi perhatian kepada kualitas komunikasi di ruang domestik dan sekaligus memiliki komitmen dalam persoalan komunikasi masyarakatnya (*communal commitment*).
- 4) Peran egalitarian (*dawr al-musawa*), pemahaman pada tafsir berkonteks gender akan mengarahkan perhatian perempuan untuk kegiatan komunikasi di luar rumah secara bijak. Karena, intensitas komunikasi dengan laki-laki sangat dibutuhkan untuk meraih dukungan moral dan kepedulian untuk menghindari konflik kepentingan.
- 5) Peran kontemporer (*al dawr al-mu’asir*), suatu kesalehan aktual perempuan hanya bisa direalisasikan dengan bekal penafsiran pada Al-Qur’an secara benar dalam rangka memberi dorongan bagi individu atau kelompok perempuan agar saling merespons persoalan-persoalan komunikasi kontemporer masyarakatnya secara radikal dan progresif. Seperti berdirinya Rahima, Alimat, Kajian Gender Islam (KGI), Fatayat, Anisa, Aisyiah, Fahmina Institute, dan lainnya yang progresif mengadvokasi, mengedukasi, dan memberdayakan perempuan dalam semua level dan kasus.

Dengan demikian, nalar liberatif dari Zayd dalam konteks komunikasi gender Islam merupakan bentuk keimanan dan amal saleh karena berupaya mengangkat kembali harkat martabat perempuan. Sebagaimana yang terkandung dalam surat Ali-`Imran ayat 110 ditujukan semata-mata untuk memenuhi tugas manusia sebagai hamba Allah yang menempatkan ajaran-Nya sebagai prioritas hidup. Dalam surah Ad-Dzariyat ayat 56, Allah berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

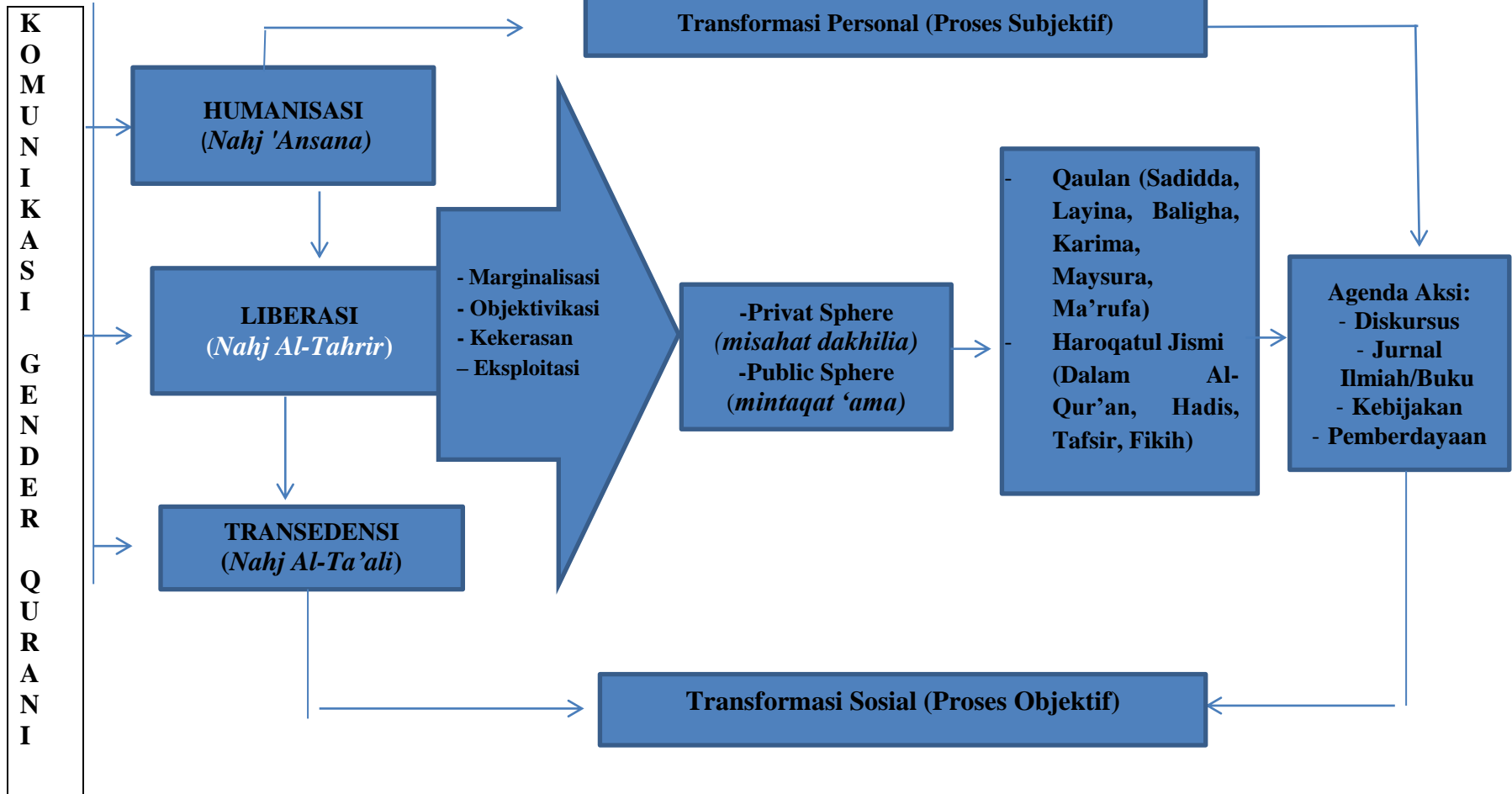
⁴⁶ Hambali, Pendidikan Adil Gender Di Pondok Pesantren (Studi tentang Membangun Gender Awareness di Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo), *Paedagogik: Jurnal Pendidikan*, 2017, Vol 4, No 2.

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.”

Nalar liberatif ini membedakan komunikasi gender qur’ani dari komunikasi pada umumnya, sebagai bagian dari *way of life* umat muslim. Misi komunikasi antarjenis kelamin yang terangkai di dalamnya akan memperlihatkan spirit tauhidnya sebagai penggerak perilaku komunikasi setiap individu. Artinya, mendorong upaya transformasi sosial melalui pesan-pesan dan tujuan berkomunikasi antarjenis kelamin ke ruang publik yang luas. Kemudian merembes menjadi ulasan pokok wacana dan perbincangan dalam semua level dan berbagai ruang interaksi sosial dalam masyarakat muslim. Sebagaimana Rasulullah saw menyampaikan pesan-pesan Sang Khalik kepada ummatnya, bagaimana ummat yang berlainan jenis kelamin saling berkomunikasi satu sama lainnya dengan sumber pesan dari Rasulullah saw untuk disyarkan kembali kepada umat lainnya, dan bagaimana suatu etika-normatif relasi antargender terkonstruksi dalam masyarakat muslim, sampai secara generik norma-norma tersebut dikomunikasikan dalam wilayah domestik yang akhirnya mengkristal menjadi nilai atau norma yang disepakati bersama pada komunitas muslim.

Semua ini dijelaskan secara ringkas dalam teks sumber wahyu (Al-Qur’an dan al-Hadis) yang akan membentuk beragam fenomena komunikasi gender qur’ani seperti: komunikasi gender qur’ani dalam keluarga, kesehatan, lingkungan, politik, budaya, *cyberculture*, organisasi, massa, dan sebagainya. Kompleksitas dan cakupan komprehensif dari konsep komunikasi gender qur’ani ini menjadikannya memiliki ruang kajian yang sangat luas dan beragam. Inilah konsekuensi dari *kamaliyah* dan *syumuliah* dari ajaran Islam yang mulia.

FORMULASI MODEL KOMUNIKASI GENDER QUR'ANI



Sumber : Olahan Peneliti (2020)

BAB VI PENUTUP

Dalam Bab VI ini akan menjelaskan hasil temuan disertasi melalui studi literatur pada judul Reakualisasi Komunikasi Gender dalam Perspektif Al-Qur'an dengan menggunakan. Selain itu, memuat saran dari kajian yang diharapkan dapat memperkaya khasanah dan menjadi masukan yang bermanfaat bagi penyempurnaan pada pendekatan komunikasi gender qur'ani.

A. Kesimpulan

Penjelasan simpulan akhir ini sebagai jawaban dari empat permasalahan penelitian, yaitu:

Pertama, analisis epistemologis pada konsep komunikasi gender dalam perspektif Al-Qur'an mampu mereaktualisasi dan mengonstruksi perspektif komunikasi gender yang ilmiah (rasional), empirik, dan seringkali tidak memberi jawaban yang memuaskan pada persoalan pengetahuan komunikasi antarjenis kelamin dari para pengusungnya. Kajian ini telah mengupayakan pemenuhan kebutuhan untuk merujuk kembali antara komunikasi gender sebagai ilmu pengetahuan Barat (sekuler) dan agama yang telah lama terpisah. Kajian komunikasi gender yang berangkat dari wahyu (*naqliyah*), akal (*aqliyah*), dan nilai (*amaliyah*) sebagai landasan paradigma ini menjadi solusi atas pertentangan intelektual diseperti teologi dan perspektif para ahli komunikasi gender, baik aliran strukturalisme maupun pascastrukturalisme, dalam melihat dan menangani beragam fakta marginalisasi, subordinasi, diskriminasi dan kekerasan pada perempuan atas perbedaan pola atau budaya komunikasi dan bahasa. Intinya, secara epistemologi, komunikasi gender

sebagai ilmu pengetahuan ditempatkan di wilayah yang semestinya, sehingga dapat dimanfaatkan bagi pengabdian umat Islam kepada Allah, serta bagi perwujudan keadilan, kesetaraan, dan kesejahteraan umat Islam itu sendiri.

Kedua, paradigma Al-Qur'an mampu menjawab permasalahan tentang penafsiran bias gender pada komunikasi antarjenis kelamin juga pandangan bebas nilai (*free value*) dalam melawan kekerasan dan marginalisasi yang dilakukan laki-laki berdasarkan ayat-ayat-Nya. Al-Qur'an secara fundamental yang sarat nilai (*value laden*) menjelaskan dengan sangat rinci dan sumber yang pasti sangat menjamin keadilan, kebebasan, dan kesetaraan komunikasi antara laki-laki dan perempuan secara etis-normatif berlandaskan pada dalil (bukti), seperti dalam QS Al-Baqarah ayat 263; QS An-Nisa' ayat 1,3,32, 34,35; QS At-Taubah ayat 71; QS Al-Ahzab aya 35 dan 58, QS, Adz-Dzariyat ayat 49, QS.Al-Hujurat ayat 11,13, QS.Ali-Imran ayat 36 dan 195, dan sebagainya. Juga ucapan dan perilaku Rasulullah saw dan para istri juga kaumnya yang termaktub dalam hadis (As-Sunnah) dan fikih. Selain penjelasan dari kitab tafsir para ulama, baik klasik maupun kontemporer yang tidak bisa dipungkiri kevalidan dan kebenarannya, seperti *Tafsir Ibnu Katsir*, *Tafsir Jalalain*, *Tafsir al-Maraghi*, *Tafsir Nabawi*, *Tafsir Ibnu Asyur*, *Tafsir Al-Misbah*, *Tafsir Al-Munir*, *Tafsir Al-Azhar*, *Tafsir fi Zhilal al-Qu'an Thahir Ibnu Asyur*, juga hadis dari Ibnu Hajar al-Asqalani, *Riyadhtul Shalihah*, *Bulughul Maram*, dan sebagainya.

Ketiga, Al-Qur'an menjelaskan dengan lengkap dan sempurna tentang justifikasinya terhadap realitas kekerasan dan marginalisasi yang disebabkan perbedaan komunikasi antarjenis kelamin manusia di muka bumi melalui validasi tentang dimensi pemahaman transformasi komunikasi gender qur'ani, pembaruan penafsiran bias gender pada komunikasi, dialektika realitas (eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi), dan implikasi nalar liberatif pada komunikasi gender dari wahyu-wahyu-Nya, terutama dalam QS. At-Taubah ayat 71, an-Nisa ayat 32, Ali Imran ayat 110, al-Ahzab ayat 35, dan lainnya sehingga bukan berdasarkan praduga dan asumsi. Selain itu, didukung hadis, fikih, dan tafsir klasik dan kontemporer terhadap praktik-praktik komunikasi gender di ruang privat maupun publik. Peran justifikasi Al-Qur'an pada komunikasi gender memuat kepastian dan kebenaran tentang keadilan dan kesetaraan dalam komunikasi antarjenis kelamin secara *syumul*, *kamal*, dan *tamam*. Penjelasan tersebut benar karena Allah dan Rasul-Nya membenarkan, juga ahli tafsir melalui beragam metode dan corak penjelasannya secara deduktif menjadi sebuah konsep dan perspektif yang bisa dipahami umat manusia secara objektif, metodologis, sistematis, dan terorganisasi.

Keempat, formulasi komunikasi gender qur'ani ini mendorong munculnya gagasan-gagasan yang penting, membangun integrasi dan relasi, dan memperoleh perspektif baru, karena komunikasi gender tidak hanya

dijelaskan bagaimana terjadi tapi juga menjawab pertanyaan mengapa komunikasi gender terjadi. Sehingga, terlahir gagasan model komunikasi gender qur'ani. sebagai upaya dalam menangani kekerasan terhadap perempuan melalui dimensi-dimensinya secara integral untuk membangun perubahan subjektif (transformasi individual) yang bergerak menuju aksi bersama (transformasi sosial).

Terakhir, namun demikian, kajian ini bukanlah suatu penemuan yang sejatinya baru dan meski memang belum ada satu pun kajian mengangkat komunikasi gender sehingga menjadi *worldview* dunia ilmu pengetahuan, khususnya ilmu komunikasi Islam. Sebagai penawaran konsep atau model tentunya masih banyak titik-titik kelemahan dan ruang kritik dalam kajian ini, baik secara paradigmatis maupun metodologis. Pola dan bentuk juga perspektif komunikasi gender qur'ani sebagaimana proses komunikasi Tuhan dengan makhluk-Nya memang menjadi misteri tersendiri dalam sepanjang sejarah manusia. Bentuk komunikasi antarjenis kelamin yang hanya bisa diketahui oleh dua pihak yang terlibat secara langsung dalam tindakan tersebut (Allah dengan Rasulullah saw, para Rasul, dan pelaku di dalamnya). Karena itu, dalam analisis penulis, apa yang menjadi mungkin bagi audiens yang tidak terlibat langsung dalam realitas komunikasi gender yang disebutkan dalam Al-Qur'an itu hanyalah berupa pemikiran yang dibatasi oleh kemampuan memahami dan menafsirkannya dengan sudut pandang yang berbeda. Secara paradigma sintetis-analitis, wajar sebagai sebuah pemahaman bila hasil pemahamannya tidak secara absolut benar. Sebab pembahasan mengenai komunikasi gender masuk dalam wilayah epistemologi yang mendasarkan pada akal manusia (penulis). Banyak argumentasi - argumentasi dalam kajian komunikasi gender qur'ani ini masih dalam ranah *debatable* (perdebatan) yang mungkin akan menjadi perhatian dan catatan khusus di kalangan akademik dan pengkaji studi Al-Qur'an. Namun, setidaknya, kajian komunikasi gender qurani dapat menjadi jalan tengah dalam menjawab argumentasi-argumentasi dan justifikasi para ahli komunikasi gender yang menjelaskan sebelumnya: yang diasumsikan belum tuntas dan belum menemukan titik terang dalam penyelesaian kekerasan terhadap perempuan. Akhirnya, sekali lagi paradigma Al-Qur'an pada pendekatan komunikasi gender adalah satu diantara kajian yang masih belum dilakukan sehingga dengan segala keterbatasannya karya ini bisa menjadi pelengkap dan pengisi ruang kosong ilmu pengetahuan manusia, khususnya yang dapat bermanfaat bagi umat Islam dalam kehidupannya berkomunikasi antarjenis kelamin secara qur'ani.

B. Saran

Kajian ini telah menunjukkan bahwa Paradigma sintetik – analitik memiliki perangkat yang dapat mengeksplorasi pemahaman Al-Qur'an bagi perspektif modern atau kontemporer seperti komunikasi gender yang dilahirkan pemikiran feminis Barat. Komunikasi gender ini sangat menarik perhatian penulis karena kontroversi dan perdebatan di antara para pengusung dan teori-teorinya yang sesungguhnya sangat bermanfaat bagi terciptanya humanisasi dan liberasi perempuan, dan manusia secara keseluruhan. Namun, pemikiran Barat tidak memberi solusi dalam wilayah dan pemikiran transedensi sehingga menjadi ruang hampa nilai bagi kajian-kajian dan praktik-praktik kekerasan dan diskriminasi perempuan di ruang privat dan publik. Meski demikian, paradigma sintetik-analitik meski pun masih bisa disempurnakan dan direaktualisasikan sebagaimana karakter keilmuan yang dinamis dan seringkali mengalami perubahan (*paradigm shift*) tapi setidaknya sudah berkontribusi menjawab banyak persoalan teologis dan pragmatis manusia, seperti halnya pada metode Al-Qur'an yang sudah ada seperti "The Double Movement" karya Fazlurrahman, "Hermeneutika Al-Qur'an" karya Muhammad Arkoun, "Al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam" karya Sayid Quthb, "Mafatih al-Ghaib" atau "at-Tafsir al-Kabir li Alquranul Karim" karya Fakhrudin ar-Razi, "Tafsi al-Manar" karya Muhammad Abduh dan Rashid Ridha, dan lainnya.

Saran untuk kajian lebih lanjut adalah diharapkan lebih banyak lagi akademik, peneliti, aktivis, dan peminat komunikasi gender untuk mengangkat paradigma Islam yang dilahirkan dari para pemikir Islam tanah air Indonesia ini, dan tidak terlalu bergelut dan "terkesima" dengan pemikiran Barat. Sehingga, dapat terwujud pemikiran komunikasi gender qurani yang Indonesia lainnya secara lebih khas, komprehensif dan dalam spektrum yang lebih luas. Ide –ide yang ditawarkan dalam kajian ini diharapkan dapat juga dilanjutkan dalam bentuk replikatif atau sebagai perbandingan yang melibatkan studi multidisiplin tentang penanganan kekerasan dan eksploitasi perempuan melalui praktik-praktik komunikasi yang bias gender secara eksklusif. Signifikansi dan nilai dalam kajian semacam ini adalah untuk menemukan dan mengembangkan secara terus menerus metode dan perspektif baru dan tepat untuk dijadikan *worldview* juga landasan perilaku perempuan di ruang privat dan publik bagi kebahagiaan dunia akhirat mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Aakash , *Verbal and Non-Verbal Communication*, India: Aman Publications, 2010.
- Abdullah, Taufiq., Karim, Rush, (ed), *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Abdullah, M. Amin, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum Upaya Mempersatukan Epistimologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- ‘Adawi, Syaikh Musthafa, *At-Tashil li Ta’wil At-Tanzil Juz’u Qad Sami’a*, Saudi Arabia: Maktabah Makkah, tt.
- , *Menempatkan Ayah Bunda di Surga*, Terj. Tim Penerbit GIP, Depok: Gema Insani Press, 2010.
- Adeni, Susri., Harahap, Machyudin Agung, Komunikasi Politik dan Keterwakilan Perempuan, *Jurnal PERSPEKTIF*, Juli - Desember 2017, Vol. 1 No. 2.
- Ahmad, Kamarul Zaman, Differences between Men and Women, in the Uni Emirat Arab (UAE), *International Journal of Business and Management*, 2014, Vol.9 No.3.

- , Gender Differences and Work-Related Communication in the UAE: A Qualitative Study, *International Journal of Business and Management*, February, 2014, Vol. 9, No. 3.
- Aibak, Kubtuddin, *Kajian Fikih Kontemporer*, Yogyakarta: Kalimedia, 2017.
- Ali, Muhammad Daud, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo, 2009.
- Anwar, Arifin, *Opini Publik*, Depok: Gramata Publishing, 2003.
- Amalia, Nurul Hevy, Pola Komunikasi Keluarga Poligami (Studi Kasus Poligami di Jalan Wayo Desa Kedung Banteng Kecamatan Tanggulangin Kabupaten Sidoarjo), *Thesis*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013.
- Ambarwati, Rosita, “Perempuan, Tutur, Makna dan Laku: Kajian Komunikasi Perempuan di Facebook dalam Perspektif Ilmu Pragmatik” *Makalah Seminar Nasional Prasasti II: “Kajian Pragmatik dalam Berbagai Bidang”* Madiun: Fakultas Pendidikan dan Seni IKIP PGRI, 2014
- Amini, Ibrahim, *Fatimah al-Zahrah: Wanita Teladan Sepanjang Masa*, Terj. Ali Yahya; Ed. Has Manadi, Jakarta: Lentera, 2007, cet.10.
- Amir, Mafri. *Etika Komunikasi Massa dalam Pandangan Islam*, Jakarta: Logos, 1997.
- Amin, Qasim, “Sejarah Penindasan Perempuan: Menggugat Islam Laki-laki, Menggugat Perempuan Baru”, Terj. Syariful Alam dari *The New Woman: A Document in the Early Debate of Egyptian Feminism*, Yogyakarta: Ircisod, 1995b, cet.I.
- Amirudin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, (Yogyakarta; Kreasi Total Media, 2007), cet. 1 dan 7.
- Annisa, Rifka, *Kekerasan Terhadap Perempuan Berbasis Gender*, Yogyakarta: Rifka Annisa, 2007.
- Al-Atas, Syed Muhammad Naquib, *Islam dan Sekulerisme*, Bandung: Pustaka, 1981.
- Atsir, Ibnu, *an-Nihayah fi Gharib al-Hadits*, (tt), Jilid 3.

- al-Alûsî, Abu al-Fadhl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud, *Rûh al-Ma'ânî*. Bairut: Dar al-Fikr, 1983.
- Ansor, Muhammad, Panorama Poligami dan Resistensi Perempuan di Langsa Aceh, *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Juni 2012, Vol. 16, No. 1, 186.
- Ansori, Ibnu Hajar, Akal dan Agama Perempuan (Perspektif Hadis Nabi dan Psikologi), *Universum*, Januari 2018, Vol.12, No.1.
- al-'Asqolani, Ibnu Hajar, *Lisan al-Mizan*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th., Juz III
- , Fathul Bari dalam Masduki, Kontekstualisasi Hadis Peminangan Perempuan terhadap Laki-laki, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Januari 2019, Vol. 20, No. 1, 62-80, doi: 10.14421/qh.2019.2001-04.
- , *Bulughul Maram: HR Muslim No.1044*, Surabaya: Maktabah Dar al-Ihya al-'Arabiyyah, 1352).
- , *Fath al-Bary Syarh Shahih al-Bukhari*, Juz III, Beirut: Dar Maktab al-Ilmiyah, 198).
- al-Ashfahani, Al-Raghib, *Mu'jam Mufradar Alfadh Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t..
- Amwa, Masriyah, *Bangkit dari Terpuruk: Kisah Sejati Seorang Perempuan tentang Keagungan Tuhan*, Jakarta: Buku Kompas, 2010.
- Amri, M. Saeful, Mitsaqan Ghalidza di Era Disrupsi (Studi Perceraian Sebab Media Sosial), *Jurnal Unisula*, Oktober 2019, Vol. 3, No. 1, 89-106
- Amrit, *Finding a Voice: Asian Women in Britain*. London: Virago, 1984.
- Ardener, Edwin., & Ardener, Shierly, *Perceiving Women*, USA: Malaby Press, 1975.
- As-Sa'adi, Syaikh 'Abdurrahman bin Nashir, *Tafsir As-Sa'di*. Kairo: Muassasah Ar-Risalah, 1433 H, cet.II.
- , *Syarh 'Umdatul Ahkam*, Bandung: Darut Tauhid, 2009/1431, cet. I.
- Asyur, Thahir Ibnu, *Maqashid Al-Syari'ah Al-Islamiah*, Amman: Dar al-Nafais, 2001.

- , *Ath-Thahir bin. At-Tahrir wa At-Tanwir*, Tunisia: Dar Sahnun, 1997.
- , *Uṣūl an-Niẓām al-Ijtimā'iy fī al-Islām*, Tunisia: asy-Syarikah at-Tūnusiyah, t.t.
- , (1984) dalam Fathurrosyid, Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an, *PALASTREN*, Desember, 2013, Vol. 6, No. 2, 256
- A., Vingerhoets, & Scheirs, J. Gender Differences in Crying: Empirical Findings and Possible Explanations. In A. H. Fisher (Ed.), *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives*, UK: Cambridge University Press, 2000, 143–165.
- AW., Soetjipto, “Berbagai Hambatan Partisipasi Wanita dalam Politik”. Dalam Smita Notosusanto dan Purwandari EK (Peny). *Perempunan Pemberdayaan*. Jakarta: Program Studi Kajian Wanita UI, 1997.
- Badr, Abdullah Abu al-Su'ud, *Tafsir 'Aisyah Ummul al-Mukminin*. terj. M. Syamsuddin PT, Jakarta: Darul Falah, 2002.
- Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Baidlowy, Imam, *Tafsir Al-Baidlowy* (Anwaaru At-Tanziiil Wa Asroru At-Ta'wiil), (Beirut Libanon: Daar Ihya' At-Turats Al-Araby, 1418 H-1998 M), cet.I, Jilid 5, 255., dalam Ali Fikri Noor, Komunikatif dalam Al-Quran, *Jurnal al-Burhan*, 2018, 310.
- Basri, Hassan dalam Muhammad bin 'Ali As-Syaukani, *Tafsir as-Syaukani*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Barazangi, Nimat Hafez, *The Legacy of a Remarkable Muslim Woman: Sharifa Alkhateeb.* Ithaca, New York: Cornell University, 2004.
- Barbour, Ian G, *Religion in the Age of Science*, London: SCM Press, 1990
- Creswell, John.W, *Third Edition: Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, London: SAGE Publications. Inc., 2009.
- Barreto, Manuela & Ellemers, Naomi, “Sexism in Contemporary Societies: How It is Expressed, Perceived, Confirmed, and Resisted”, in *The SAGE Handbook of Gender and Psychology*, Editors: Michelle K. Ryan & Nyla R. Branscombe, USA: SAGE Publisher, 2013.

- Barudi, Syaikh Imad Zaki, *Tafsir Wanita*, terj. Samson Rahman, Jakarta: Pustaka Al-Kaut
- Becher, Jeaner, *Women, Region, and Sexuality: Studies on the Impact of Teachings on Women*. Geneva: WCC Publication, 1990.
- Belkaid, Aboubekr, "Investigating Gender-related Use of Language in Maghnia Speech Community", *Disertation*, Algeria: Universty-Tlemcen -Faculty of Letters and Foreign Languages Algeria, 2013.
- Bahreysi, Salim, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir Jilid 8*, Surabaya: Bina Ilmu, 2004.
- Barlas, Asma, *Cara Al-Qur'an Membebaskan Perempuan*, Jakarta: PT. Srambi Ilmu Semesta, 2007.
- , *The Grounding of Modern Feminism, Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, USA: University of Texas Press, 2002.
- Barthes, Roland, *The Fashion System*, New York: Hill and Wang, 1983.
- Bate, 1992 dalam Audrey Nelson & Claire Damken Brown, *The Gender Communication Handbook: Conquering Conversational Coalitions Between Men and Women*, San Francisco: Pfeiffer A Wiley Imprint, 2012.
- Bem, Sandra Lipzits, Sex Role Adaptability: One Consequence of Psychological Androgyny. Stanford University, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1975, Vol. 31, No. 4, 634-643.
- Berko, Roy M, Wolvin, Wolvin, *Communicating: Sixth Edition*, (Newyork: Houghton Mifflin Company, 1975).
- Blackburn, Susan, *Women and the State in Modern Indonesia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bukhari, Abu 'Abdullah Muhammad bin Isma'il bin Ibrohim bin Mugirah, *Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulallah wa Sunanuh wa Ayyamuh*, 1407, Beirut: Dar Tuq al-Najah, tt.
- de Beauvoir, Simone, *The Second Sex*, Trans. And ed. H.M Parsley, New York: Random House, 1974, reprint.

- Baroroh, Umul, "Feminisme dan Feminis Muslim" dalam *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender*, ed. Sri Suhandjati, Yogyakarta: Pusat Studi Gender IAIN Walisongo dan Gama Media, 2002.
- Bradac dan Mulac (1984) dalam Stewart L. Tubbs & Silvia Moss, *Human Communication*, USA: McGraw Hill, 1995.
- Brown dan Levinson (1978) dalam Abdul Chaer dan Leonie Agustina, *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Buruswi, Ismail H, *Tafsir Ruhul Bayan*, Juz 5, terj. Tim Penerbit, Bandung: CV Diponegoro, 1996, 447.
- Bussey, K. & Albert Bandura, Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation. *Psychological Review*, 1999, Vol. 106, 676-713.
- Bugha, Musthafa Dib, *Fiqih Islam Lengkap Penjelasan Hukum Hukum Islam Madzhab Syafi'i*, Jakarta: Media Zikir, tt.
- Carothers, Bobbi J., Reis, Harry T. "Men and Women Are From Earth: Examining the Latent Structure of Gender" . *Journal of Personality and Social Psychology*. American Psychological Association, 2013, Vol.104, No.2, 385–407.
- Cherniss, Joshua L. , An Ethos of Politics between Realism and Idealism: Max Weber's Enigmatic Political Ethics, *The Journal of Politics*, May 2016, Vol.78, No.3.
- Chomsky, Noams and Herman, Edwards S., *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York: Pantheon Books, 1988.
- Cixous, Hélène, *Three Steps on the Ladder of Writing*, Columbia: Columbia University Press, 1994.
- Coates, Jennifer, *Women, Men, and Language : A Sociolinguistic Account of Gender Differences in Language*, USA: Routledge, 2004, 3th edition.
- Cholil, Adam, *Dahsyatnya Al Qur'an, Al Qur'anul Karim Menjadi Petunjuk dan Solusi Bagi Umat Manusia dalam Mengarungi Samudera Kehidupan*, Jakarta: AMP Press, 2014.

- Coulmas, F., dalam Gender Dalam Perspektif Budaya dan Bahasa, *Jurnal Al-Maiyyah*, Juli -Desember 2018, Vol. 11 No.2, 290.
- Connell. R.W., & Messerschmidt, James W., "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society*, Decemver, 2005, Vol.19, No.6, 829–859.
- Creedon, Pamela J. & Cramer, Judith, *Women in Mass Communication*, USA: Sage Publication, 2007, edition 3.
- Creswell, John W., *Third Edition: Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, USA: Sage Publishing, 2010.
- Crooke, Miriam. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, New York: Routledge, 2001.
- de Beauvoir, Simon, *Second Sex: Kehidupan Perempuan*, Penerjemah: Toni B. Febriantono, dkk. Penerbit: Pustaka Prometheus, 2003, cet.I.
- de la Serna, Juan Moises, *Man Women Difference*, trans. Esther Wolburg, Spanish: Bablecube.Inc, 2019.
- Damayanti, Novita & Herman Saputro, Dio, Profesi Public Relations di Indonesia dalam Kajian Gender, *Wacana: Jurnal Ilmiah Ilmu Komunikasi*, 2017, Vol. 16 No.1.
- de Francisco, Victoria Pruin & Palczewski, Catherine Helen, *Communicating Gender Diversity: A Critical Approach*, USA: SAGE Publications, Inc., 2007.
- Denzin, Norman., Lincol, Yvonna S. *Handbook of Qualitative Research*, London: Sage Publication, 2012, ed. III.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: CV. Diponegoro, 2008.
- Derrida, Jaques, "Is There a Philosophical Language?" in *The Derrida-Habermas Reader*, ed. Thomassen (2006) Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing (Princeton Legacy Library)*, Paperback, 25 Juni 2020.

- Desri, Ari Enghariano, Tafsir Ayat-ayat Hukum tentang Pernikahan Beda Agama menurut Rasyid Ridha dan al-Maraghi, *Jurnal Syahadah*, April 2017, Vol. V, No. 1.
- DeVito, Joseph A, *Essentials of Human Communication*. Boston: Pearson Education, Inc, 2008.
- , *Komunikasi Antarmanusia*. Tangerang Selatan: Karisma Publishing Group, 2011.
- Dissanayake, *Communication Theory The Asian Perspective*, Singapore: AMIC, 1988.
- Djuarsa, Sasa, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Jakarta: Universitas Terbuka, 2014.
- Droogsma Rachel Anderson , Redefining Hijab: American Muslim Women's Standpoints on Veiling, *Journal of Applied Communication Research*, 2007, Vol.35.
- Eagly, Alice.H., Carly, L.L, *Trough the Labirynt: The Truth About How Women Become Leaders*, USA: Boston Harvard Business School Press, 2007.
- ,And Mary C. Johannesen-Schmidt. (2001) in Duncan “Transformational, Transactional, and Laissez-Faire Leadership Styles: A Meta-Analysis Comparing Women and Men”. *Psychological Bulletin*, 2007 Vol. 129, No. 4, 569–591.
- Echols, John M., dan Has, *Webster’s New World Dictionary of the American Language*, 1980, revisi baru.
- Eddyono, Sri Wiyanti & Dian Anggrasari, Leonie, *Inisiatif dan Strategi Laki-laki dalam Penghapusan Poligami di Indonesia: Seri Women Reclaiming and Redefining Culture on Sexuality*, Jakarta: :Semarak Cerlang Nusa-Consultancy, Research and Education for Social Transformation (SCN-CREST) - Institute for Women Empowerment (IWE), Women Living Under Muslim Law (WLUML) in Women Reclaiming and Redefining Culture (WRRC), Mei 2011.
- Efendi, Erwan., Suryani, Irma, dan Lahmuddin, Pola Komunikasi Suami terhadap Istri pada Pasangan Poligami (Studi Terhadap Pasangan

- Poligami di Kota Tebing Tinggi), *Jurnal Al-Balagh*, Desember 2017, Vol. 1 No. 2, 198.
- Engineer, Ali Asgar, *Perempuan dalam Pasungan*, Terj. Agus Nuryanto. Jogjakarta: LkiS. 2003.
- al-Faruqi, Ismail R, *Tauhid*, Terj. Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka, 1995,
- Fadli, Adi “Menyoal Ādam Dalam Al-Qur’an dan Teori Darwin (Kajian Tematik Berdasarkan Kata-Kata Kunci),” *El-Hikam: Jurnal Pendidikan Dan Kajian Keislaman*, Vol.4, No. 2 2011, 22–41.
- Fadl, K.M.A., *Atas Nama Tuhan* terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- Fahriansyah, Filosofis Komunikasi Qaulan Syakila, *Jurnal Alhadharah*, Juli – Desember 2018, Vol. 17 No. 34 , 26.
- Farabi, Ibn - Tahshīl al-Sa`ādah, “The Attainment of Happiness”, in Muhsin Mahdi (translator and editor), *Philosophy of Plato and Aristotle*, New York: The Free Press, 1962.
- Fathurrosyid, Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur’an, *PALASTREN*, Desember 2013, Vol. 6, No. 2, 247.
- Farmawi, Abd. al-Hay., *Metode Tafsir Mawdu’iy* (Suatu Pengantar). Terjemah Suryan A. Jamrah. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, ed .2.
- Farouq, Abu Zaid, *asy-Syari’ah al-Islamiyah Bain al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*, Kairo: Dar al-Mauqif, tt.
- Fatimah, Petty S., Wanita Karir: Cemerlang di Dunia Kerja, *Makalah Seminar Nasional*. Pusat Kebudayaan Amerika Serikat Pacific Place Mall, Jakarta, 7 Agustus 2014.
- Fagot, Beverly I., Leinbach, Mary D., and O’Boyle, Cherie, Gender Labeling, Gender Stereotyping, and Parenting Behaviours, *Developmental Psychology*, March, 1992, Vol 28(2), 225-230.
- Febriani, Nur Arfiyah, Metode Tematik Multidisipliner: Aplikasi Pada Tafsir Ekologi Berwawasan Gender, *Mashdar: Jurnal Studi al-Quran dan Hadis*, 2019, Vol.1, No.2.

- Faqih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filasfat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am, Bandung, Mizan, 2001.
- Fisch, Willian B., Hate Speech in the Constitutional Law of the United States, *The American Journal of Comparative Law*, 2002, Vol. 50, 463.
- Michael Foucault, *Power/Knowledge*, Brighton, UK: Harvester Press, 1980
- Freud, Sigmund in Myra J. Hird, Considerations for a Psychoanalytic Theory of Gender Identity and Sexual Desire: The Case of Intersex, *The university of Chicago Press Journal*, 2003, Vol. 28, No. 4, 1067-1092
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, USA: Harvard University Press, 2016.
- Gandadiputra, Mulyono, "Peran Wanita dari Abad ke Abad" dalam *Emansipasi dan Peran Ganda Wanita Indonesia: Suatu Tinjauan Psikologis*, editor Utami Munandar, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Book, 1973.
- Goins, Marnel Niles., McAlister, Joan Faber., Alexander, Bryant Keith, "*The Routledge Handbook of Gender and Communication*", USA: Routledge, 2020.
- Goleman, Dann, *The Brain and Emotional Intelligence: New Insights*, Massachusetts: More Than Sound LLC; 2nd Edition, 2011.
- Griffin, E.M. *The First Look at Communication Theory*, New York: McGraw-Hill Higher Education, 2017.
- Grau, Stacy Landreth & Zotos, Yorgos C., Gender Stereotypes in Advertising: A Review of Current Research, *International Journal of Advertising*, 2016, Vol. 35, Issue.5.
- <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>. 18 Oktober 2019.

- [https://siplawfirm.id/menghindari-potensi-sengketa-dalam-waris/by Zubaidah Jufri](https://siplawfirm.id/menghindari-potensi-sengketa-dalam-waris/by%20Zubaidah%20Jufri). 20 Juni 2019.
- <https://www.komnasperempuan.go.id/read-news-catatan-tahunan-kekerasan-terhadap-perempuan-2019>. 15 May 2019.
- <https://konsultasisyariah.com/27868-siapa-yang-paling-berhak-menentukan-mahar.html>, (Ustadz Ammi Nur Baits dalam al-Qawanin al-Fiqhiyah, 1/136, Dewan Pembina Konsultasisyariah.com). 20 Desember 2016.
- <https://www.liputan6.com/health/read/4099755/kpai-oktober-2019-89-anak-jadi-korban-kekerasan-seksual-di-sekolah>. 1 Nopember 2019.
- <https://kemampuan-dan-perlindungan-anak>. Jumat, 09 Juni 2017.
- <https://www.komnasperempuan.go.id/2017-SiaranPers/LembarFaktaCatahu2017.pdf>. Jakarta, 7 Maret 2017
- <https://radarmalang.jawapos.com/headline/04/12/2019/setiap-hari-7-pasutri-ambyar/>. 4 December 2019
- <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20181122184033-12-348520/motif-dibalik-pembunuhan-dari-ekonomi-hingga-komunikasi>. 23 November 2018
- <https://lifestyle.kompas.com/read/2013/12/19/1225333/Komunikasi.Masih.Menjadi.Pencetus.Utama.Perceraian>. 19 Desember 2013
- <https://courses.lumenlearning.com/introductiontocommunication/chapter/chapter-13-summary/>
- <https://www.kompasiana.com/pakcah/catatan-akhir2015-perceraian-masih-terus-meningkat>. 10 Nopember 2019. Badan Pusat Statistika (BPS), *Nikah, Talak dan Cerai, serta Rujuk*, (2012-2015).
- <http://www.pa-marabahan.go.id/en/artikel-tentang-hukum/484-pengaturan-perkawinan-campuran-dan-perkawinan-beda-agama-di-indonesia.html>, Minggu, 9 Agustus 2020, by Muhammad Radhia Wardana.
- <https://www.hukumonline.com/berita/baca/hol17440/poligami-terbukti-menaikkan-angka-perceraian/>. Diakses Jumat, 24 Agustus 2007.

- <https://www.hukumonline.com/berita/baca/hol15941/menguak-sisi-gelap-poligami/>. 21 Desember 2006.
- <https://apahabar.com/2020/01/esklusif-blakblakan-nurcholish-penghulu-liar-nikah-beda-agama-di-banjarmasin/>. Diakses 15 Desember 2019.
- <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/nur-rofiah-pernikahan-poligami-hanyalah-sasaran-antara-untuk-menuju-pernikahan-monogami>. 31/5/2017.
- <https://radarmalang.jawapos.com/headline/04/12/2019/setiap-hari-7-pasutri-ambyar/>. Biyan Mudzaky & Errica dalam tulisannya “Setiap Hari, 7 Pasutri Ambyar”. 4 Desember 2019.
- <https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-4683662/petaka-secuil-warisan-berujung-pembunuhan-4-bersaudara-di-banyumas>. By Arbi Anugrah. Diakses Rabu, 28 Agu 2019.
- <https://regional.kompas.com/read/2017/04/11/13285941/seorang.ibu.digugat.3.anak.kandungnya.karena.harta.warisan>. By Defriatno Neke, Penulis KontributorBaubau. 11 Maret 2017.
- <https://beritagar.id/artikel/berita/peran-perempuan-bekerja-penting-tapi-jumlahnya-minim>, minim. By Zoraya Ralie. Diakses Senin, 15 April 2019.
- <https://jurnalperempuan.org/warta-feminis/nur-rofiah-pernikahan-poligami-hanyalah-sasaran-antara-untuk-menuju-pernikahan-monogami>. 31 Mei 2017.
- <https://www.ajiindonesia.or.id>, April 2018.
- <https://geotimes.co.id/opini/hoax-dan-tafsir-surat-an-nur/> oleh Nourman Ali Khan dalam Abidin Gozali, 27 Februari 2018.
- <https://liputanislam.com/kajian-islam/kamus-genetika-di-alam-akhirat/> oleh Hadi. 18 Februari 2015.
- <https://www.liputan6.com/global/read/3308362/terkuak-misteri-perbedaan-letak-kancing-baju-pria-dan-wanita>.
- <https://id.wikipedia.org/wiki/Pakaian>.

<https://kumparan.com/kumparanwoman/foto-indahnyakostum-tradisional-dari-berbagai-negara-dan-suku-1rjE4pvCRRk/full>, 24 Agustus 2019.

<https://beritagar.id/artikel/ramadan/tiga-istilah-pakaian-dalam-alquran>, oleh Khoirul Anwar, 8 Juni 2018.

<https://courses.lumenlearning.com/introductiontocommunication/chapter/chapter-13-summary/>.

Harding, Sandra G, *Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Los Angeles: Psychology Press, 2004.

-----, Standpoint Methodologies and Epistemologies: A Logic of Scientific Inquiry for People,” *World Social Science Report* ,2010, 173-5.

HR. Abu Daud no.4029, no. 4031, dihasankan oleh Ibnu Hajar di *Fathul Bari*, 10/282, dishahihkan oleh Ahmad Syakir di ‘*Umdatut Tafsir*, 1/152.

-----, No. 2214, No.4029, An Nasai dalam Sunan Al-Kubra no,9560, dan dihasankan Al -Albani dalam *Shahih Al - Jami* no.2089.

-----,No. 4140, dalam Al-Irwa [6/203] Al - Albani berkata: “hasan dengan keseluruhan jalannya”.

HR. Ad – Daruquthni, 1/231.

HR. Al - Baihaqi, no.3362, no.5787, no. 3820, no. 1793, no. 3362.

HR. Al-Bukhari No. 6243, No. 5787; No.5885 dalam Abū Abdullah. Muḥammad ibn Isma’il Al-Bukhārī , *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. (Kairo: Dār al-Fikr, tt).

HR. Abu Nuaim dalam Salafuddin Abu Sayyid, *Penjelasan Lengkap Hadits Arba’in Imam An-Nawawi*, Solo: Pustaka Arafah, 2006.

HR. An Nasa’i no. 5163, dalam Sunan Al-Kubra no,9560, dan dihasankan Al Albani dalam Shahih Al Jami no.2089 dan no. 5163.

-----,dalam Abdullah Abu al-Su’ud Badr. *Tafsir ‘Aisyah Ummul al-Mukminin*, 2002.

HR. At-Tirmidzi no. 1162; no. 284; no. 2002; no. 876, hadis ini hasan shahih, dalam *Silsilatul Ahadits Ash Shahihah*.

HR. Ahmad, No. 6850, dihasankan oleh Al Albani dalam *Jilbab Mar'ah Muslimah*, (Izh-Harul Haq wa Shawab fii Hukmil Hijab, 1/315).

-----, No. 3151, 5: 243. Sanad Hadits ini *shahih* sesuai syarat Bukhari.

HR. Muslim, dalam Syaikh Syaib Al-Arnauth menyatakan bahwa hadis ini *shahih*. No.6:117; No. 2657.

-----, dalam Imam Nawawi, *Syarh Shahih Muslim*, Beirut: Dar Fikr, tt, Jilid 15.

-----, dalam Imam Muslim, *Shokhih Muslim*, Kairo: Darul Hadits, 1994, Jilid VI No. 2594. Lihat juga Imam Al-Bukhari, Jilid II.

-----, dalam bab *al Libas waz Zinah* no. 2128, no. 6594); Hadis Riwayat. Muslim, no. 2435; Hadis Riwayat Muslim, no. 2432.

-----, dalam *Al Musnad*:6/410.

-----, No. 1851; No 4726 dan No. 2001 (1967) Vol. 7, 13 dan 47.

-----, dalam Bab *Al - Libas waz Zinah* no. 2128.

Habermas, Jürgen, *The Theory Of Communicative Action Volume 2: Lifeworld And System: A Critique Of Functionalist Reason*, Translated by Thomas McCarthy, Massachusetts: Beacon Press Boston, 1987.

Hacking, Ian, "*Thomas Kuhn : The Structure of Scientific Revolutions*. (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

Hadi, Rabi bin, *Fiqih Dakwah Para Nabi (Studi Kritis Realita Da'i Masa Kini)*, Bogor: Media Tarbiyah, 2006.

Hadi, Abu Salsabil Muhammad Abdul, *Buku Wanita-Wanita Mulia Disekitar Nabi Shallallahu'alaihi wa Sallam*, Jakarta: Pustaka Arafah, 2018.

Hafidz, Imad Zuhair, *Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah/Markaz Ta'dzhim Al-Qur'an*, Saudia Arabia: Fakultas Al-Qur'an Universitas Islam Madinah, tt.

Halim, N.A. *Membahagiakan Suami Sejak Malam Pertama*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000.

- Hall, Judith A., *Nonverbal Sex Differences: Communication Accuracy and Expressive Style*, Washington: Johns Hopkins University Press, 1990.
- Halimatussa'diyah dan Apriyanti, Sosiokultural Tafsir Al-Qura'an Melayu Nusantara: Kajian atas Tafsir Al-Azhar karya Hamka, *JIA*, Desember 2018, Vol. .19. No. 2.
- Hamka, *Tafsir al Azhar*, Singapura : Pustaka Nasional, 2007, Jilid V.
- Hazefa, Hirni Kifa, "Komunikasi Perempuan Pengusaha (Studi Kasus Komunikasi Perempuan Pengusaha di Lingkungan Bisnis Maskulin)", *Tesis*, Program Pascasarjana Ilmu Komunikasi Bandung: UNPAD, 2014.
- Hashim, Syafiq HasyimSyafiq (edit.), *Menakar Harga Perempuan*, Bandung: MIZAN, 1999.
- Hyde, Janet S. Gender Similarities and Differences. *Annual Review of Psychology*, 2014, Vol. 65, 383.
- Hartsock, Nancy C.M. *The Feminist Standpoint Revisited, and Other Essays*, New York : Routledge, 2019, ed.1st
- Haqqi, Ismail, *Ruh Al-Bayan Fi Tafsir Al-Qur'an*, Bairut: Dar al-Fikr, tt.
- Hargrave, Lotte and Langengen, Tone, *The Gendered Debate: Do Men and Women Communicate Differently in the House of Commons?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Hartley, Peter, *Interpersonal Communication*, London: Routledge, 1999, Edition II.
- Hidayati, Diajeng Laily, dkk, Gender Mainstreaming in Da'wa: Study on the Role of Female Preachers in Samarinda, *INCONDAC Proceeding*, 2019, Vol 1, No.1
- Hidayat, Komarudin dalam Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, (Yogyakarta:LkiS, 1999), xv.
- Hidayat, R.S., Penulisan dan Gender, *Makara Sosial Humaniora*, 2014, 8(1), 9-15.

- Hisyam, Abd al-Malik Ibnu, *Sirah Nabawiyah Ibnu Hisyam*, Jakarta: Akbar Media, 2015.
- Htun, Mala., Wildon, S. Laurel, Women in Global Perspective, *American Political Science Review*, 2012, Vol. 106, Issue 3, 548-569.
- Hlyva, Oksana, Can Difference Speak?: Representation and Ethos of Otherness with/in Postmodern Research, Classroom, and Online Communication Practices”, *Disertation*, USA: Iowa State University, 2006.
- Houghton, Stephanie Ann, *Race, Gender and Stereotypes: An Intercultural Communication Textbook*, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform, September 2, 2016, Edition I, Vol.3.
- Ibrahim, Z. Mahmud, H., Amat, H.S & A.Salleh, Family Communication. Sibling Position and Adolescents’ Sense of Responsibility. *World Applied Sciences Journal*.(2011), Vol. 14, 74-80.
- Ichsan, M., Poligami dalam Perspektif Hukum Islam (Kajian Tafsir Muqaranah), *JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah)*, December 2018, 17(2), 156.
- Indiana University Press, Women and Jewish Studies, *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issue*, 2020, No. 36.
- I n d r a , Maqāṣid Asy-Syarī‘ah Menurut Muhammad At-Tāhir Bin ‘āsyūr, *Tesis*, Medan: Program Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2016.
- Ilaihi, Wahyu. *Komunikasi Dakwah*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- Ilyas, Yunahar, *Kuliah Ulumul Qur’an*, Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014, cetakan III.
- , *Feminisme: Dalam Kajian Tafsir al Qur’an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Insani, Cecep Insani. *Kisah Nyata 25 Nabi dan Rasul*. Surabaya: CV. Dua Media, 2011.
- Iqbal, Nayab & Azhar, Kaukab Abid, Gender Differences in Language Classroom. *Journal NELTA*, December 2018, Vol. 23 No. 1-2, .65 DOI: 10.3126/nelta.v23i1-2.23349.

- Budi Irawanto, Film Propaganda: Ikonografi Kekuasaanl, *Jurnal Ilmu Sosial & Ilmu Politik*, Juli, 2004, Vol. 8, No. I, 4
- Irigaray, Luce, "Philosophy in the Feminine", *Feminist Review*, 1999, Vol. 42.
- , *Je, Tu, Nous. Toward Culture of Difference-Terjemahan (Aku, Kamu, Kita: Belajar Berbeda)*. Jakarta: KPG.2005.
- Irsyad, Mumammad, *Shahabat Wanita Utama Rasulullah dan Keteladanan Mereka*, Jakarta: IBS - Irsyad Baitus Salam, 2018.
- Istanbuli, Mahmud Mahdi & Asy-Syilbi, Musthafa Abu Nashr, *Wanita Teladan: Istri-istri, Putri-putri dan Sahabat Wanita Rasulullah*, ter, Ahmad Sarbaini dkk, Bandung: Irsyad Baitussalam, 2005.
- , *Kado Perkawinan*, Terj. Ibnu Ibrahim, Jakarta: Pustaka Azzam, 2000.
- Ivy, Diana K & Backlund, Phil, *GenderSpeak: Personal Effectiveness in Gender Communication*, Texas & Washington: Pearson, 2007, 4th Edition
- J. Thomas, *Meaning in Interaction: An Introduction to Pragmatics*, London: Longman, 1995.
- Jabiri, Muhammad Abed, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, 1993.
- Jaggar, A.M, 'Feminist Politics and Epistemology: The Standpoint of Women'. In: *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Ed. by S. G. Harding. New York: Routledge, 2003, 55-66.
- , *When Our Lips Speak Together*. Carolyn Burke-Translation. Chicago: The University of Chicago, 1980.
- Jespersen, Otto, (1922) dalam Hani Atus Sholikhah, Bahasa Pria dan Wanita: Kajian Sosiolinguistik pada Mahasiswa Universitas PGRI Palembang, *Lentera: Jurnal Ilmiah Pendidikan*, 2015, Vol. 2.
- Jauhar, Ahmad al-Mursi Husein. *Maqashid Syariah*, Jakarta: Amzah, 2009.
- Jaulah, Masykur Abu. *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis, dan Kolonialis*, Ponorogo: CIOS, 2010.

- Jaziri, Abdurrahman ibnu Muhammad 'Iwadh, *Fiqh ala Madzahib al-Arba'ah*, Juz III, terj. Tim Gramedia, Jakarta: Gramedia Grup, 2003.
- Jauzi, Ibnu, *Intisari Shaidul Kathir: Kitab Nasihat Untuk Memenangkan Pergaulan Hidup*, Jakarta: Qalam, 2017, cet. I.
- Jauziy, Abd al. *Zad al-Masir*. Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1404 H.
- Jauziah, Ibnul Qayyim, *Raudhatul Muhibbin Wa Nuzhatul Musytaqin - Roudhotul Muhibbin*, Terj. Tim Penerbit DKI, Jakarta: Darul Kutub Ilmiah, 2013.
- , *Jangan Dekati Zina*. Terj. Penerbit DH, (Jakarta: Darul Haq, 2007).
- K, Aibak, *Kajian Fiqh Kontemporer*, Surabaya: Penerbit eLKAF. 2006.
- Tim Penyusun KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)* Edisi ke-5, Jakarta: Balai Pustaka, 2017.
- Katjasungkana, Nursyahbani, dkk., *Potret Perempuan: Tinjauan Politik, Ekonomi, Hukum*, Yogyakarta: Pusat Studi Wanita Universitas Muhammadiyah - Pustaka Pelajar, 2001, cet.I.
- Kartanegara, Mulyadi, *Integrasi Ilmu Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Arasy, 2005.
- Kartono, Kartini, *Psikologi Perempuan*, Bandung: Alumni, 1977.
- Katsir, Ibnu, *Tafsir Al Qur'an Al 'Azhim*, Penerbit Muassasah Qurthubah, 1421 H, cetakan I, . Vol, 4.
- , *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 7*, Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2017.
- , *Interpretation of Al Quran Al 'Adzhiim Juz I*, Beirut: Dar al Fikr, 1992.
- , "Tafsir Al-Qur'an al-Adim", Terj. Bahrin Abu Bakar, *Tafsir Ibnu Kasir Juz 4*, Bandung: Sinar Baru Algesinso, 2006.
- , dalam Ahmad Abdul Hadi, *Al-Qur'an Berbicara tentang Ibu*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998).
- , *Lubab at-Tafsir Min Ibn Katsir Jilid I*. Terj. M. Abdul Ghoffar E.M, Cetakan ke-3, Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2006, 25-26

- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik al-Qur'an*, Jakarta: Kemenag Press, 2014, 276.
- Katub, Bahasa dan Gender: Sejarah Singkat, Ancangan, dan Model Analisis, *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, 2004, Vol. VI, No. 1, 47.
- Khazin, Ali, '*Ula'al-Din Lubbab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Fikr, 1399.
- Knight, David A., Woods Jr, Robert H., and W. Jindra, Ines, Gender Differences in the Communication of Christian Conversion Narratives, *Review of Religious Research*, Vol. 47, No. 2 December, 2005, pp. 113-134, DOI: 10.2307/351.
- Kinn, Mustafa, *Atsar Al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al-Ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*. Beirut: Muasasah al-Risalah, 1885.
- Kroløkke, Charlotte dan Sørensen, Ann Scott, *Gender Communication and Analysis: From Silence to Performance Responsibility*, Imprint Thousand Oaks: SAGE Publication, 2006.
- Kramarae, Cheris, Muted Group Theory and Communication: Asking Dangerous Questions. *Women and Language*, 2005, Vol. 28 (2), 55-61.
- Kristeva, Julia, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Oxford: Blackwell, 1980.
- Kuntjara, Esther, *Gender, Bahasa dan Kekuasaan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.
- Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).
- Kodir, Koko Abdul, *Metodologi Studi Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2017.
- Kuhnke, Elizabeth. *Body Language for Dummies*. England: John Wiley & Sons, Ltd, 2007.
- Kustini dan Ida Rasidah, *Ketika Perempuan Bersikap: Tren Cerai Gugat Masyarakat Muslim*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016.

- Lakoff, Robbin, (1975) in Tolmach. *Language and Woman's Place: Text and Commentaries*, edition revision & editor Mary Bucholtz. New York: Oxford University Press, 2004.
- Latifatunnikmah dan Lestari, Sri. "Komitmen Pernikahan pada Pasangan Suami Istri Bekerja", *Jurnal HUMANITAS*, Agustus 2017, Vol.14, No.2, 103.
- Lindsey, Linda L. *Gender Roles: A Sociological Perspective*, New Jersey, Prentice Hall: Routledge, 2014.
- Littlejohn, Stephen W., Foss, Karen A. *Encyclopedia of Communication Theory*, USA: SAGE, 2000).
- , *Theories of Human Communication*, London : SAGE Publication, 2010, Edition 9th.
- Luviana, "Jejak Jurnalis Perempuan Pemetaan Kondisi Kerja Jurnalis Perempuan di Indonesia", *Penelitian AJI*, Jakarta: Penerbit Aliansi Jurnalis Independen, Juni 2012.
- , *Theories of Human Communication: Ninth Edition*, New York: Sage Publication, 2010.
- Majid, Irsyad, *The Trouble with Islam Today* (2004), *Allah, Liberty and Love* (2011), *Don't Label Me*, February 2019.
- Majalah Islam* Asy Syariah Edisi 048, "Qaulan Balighan", Nopember, 2019
- Malikhao, Patchanee, *Culture and Communication in Thailand*, Springer Nature Singapore Pte Ltd., 2017.
- Madjid, Muhammad Zainuddin, *Wasiat Renungan Masa Pengalaman Baru*, Lombok: Pengurus Besar Nahlatul Wathan, 2002.
- Madjid, Nurcholis dkk. *Fiqih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Manzhur, Ibn, *Lisanul Arab*, Beirut : Darul Fikri, 1386 H, Jilid 14.
- Mas'ud, Ibnu, *Edisi Lengkap Fiqih Madzhab Syafi'i, Buku 2: Muamalat, Munakahat, Jinayat*, Bandung: Pustaka Setia, 2007, Lihat juga Abdullah Ibnu Mas'ud, *Muttafaq Alaihi*, No. 993.

- Mahali, Imam Jalaluddin dan As-Suyuti, Imam Jalaluddin, *Tafsir Jalalain Jilid 4*, alih bahasa Bahrun Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2004), cet 8.
- Mahali, Saidatul Nornis Hj. dalam Henri Shalahuddin & Mohd. Fauzi bin Hamat, Telaah Kritis Terhadap Dekonstruksi Bahasa Gender dalam Studi Islam, *Jurnal al-Ta'dib*, Juni 2015, Vol.10. No.1, 50-51.
- Mahali, Abu Iqbal, *Muslimah Modern*, Yogyakarta: Lektim Mitra Pustaka, 2000.
- Maraghy, Mustafa, *Tafsir Al-Maraghi*. Terjemah. Terj. Bahrun Abu Bakar, dkk, Semarang: Toha Putra, 1993, Vol.4; Juz.I.
- , *Tafsir Al-Maraghi*, Jilid 2 (1943, 190) dalam Salmah Fa'atin, Pola Komunikasi Qur'ani:Refleksi Terhadap Kesantunan Komunikasi Antaramahasiswa Dan Dosen Di Perguruan Tinggi Islam, *Quality*, 2017 Vol. 5, No. 2, 363.
- Masiir, Zaad, Jilid 9; *Tafsir Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*, Jilid, 7; *Aysar At-Tafasir li Kalam Al-'Aliyyil Kabir*.Cetakan I, Kairo: 1419 H.
- Maccoby, Eleanor E., Perspectives on Gender Development, *International Journal of Behavioral Development* , 2000, Vol.24, Issue.4.
- Misran, & Sari, Maya, Pengabaian Kewajiban Istri karena Nusyuz Suami (Studi Penafsiran Imam Al-Thabari Terhadap QS Al-Nisa: 128), *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Juli-Desember 2018, Vol.2 No.2, 2549 –3132
- McClish, Glenn., Bacon, Jacqueline, "Telling the Story Her Own Way": The Role of Feminist Standpoint Theory in Rhetorical Studies, *Rhetoric Society Quarterly*, *JSTOR* , 2002, Vol. 32, No. 2, 27-55.
- Mead, George Herbert in Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective, and Method*, London: University Of California Press Barkeley, 1986.
- Medved, Caryn E. at al., Family and Work Socializing Communication: Messages, Gender, and Ideological Implications, *Journal of Family Communication*, 2006, Vol.6, Issue.3.

- Megawangi, Ratna, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999.
- Mehrabian, Albert, *Nonverbal Communication*, USA: Aldine Transaction, 2007.
- Merchant, Karim, *How Men and women Differ: Gender Differences in Communication Styles, Influence Tactics, and Leadership Styles. Thesis*, AS: Claremont McKenna College, 2012.
- Mernisi, Fatimahi, dalam *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1991.
- Merriam. *11th Collegiate Dictionary*, USA: Merriam-Webster, Inc., 2003, version 3.0.
- Michelle, Ann, *Popular Belief in Gender-Based Communication Differences and Relationship Success, Disertation*, Johnson: University of Massachusetts Amherst, 2000.
- Miftahuddin dan Irma Riyani, Wahyu dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Juni 2018, Vo. 3, No.1, 12-2.
- Miharso, Mantep, *Pendidikan Keluarga Qur'ani*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.
- Misbahuddin, *Ushul Fiqih I*, Makassar: Alauddin University Press, 2013.
- Misrawi, Zuhairi dan Novriantono, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat*, Jakarta: LSIP, 2004.
- Moore, Stephen & Sinclair, Stephen P., *Sociology*, USA: Teach Yourself Books, 1995.
- Mosse, Julia Cleves, *Gender & Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, cet. V.
- Mubarakfury, Shafiyyu al-Rahman, *al-Rahiqul Makhtum, Bahtsun fi al-Sirah al-Nabawiyah ala Shahibihi Afdhali al-Shalati Wa al-Salam*, terj. Hanif Yahya, Jakarta: Darul Haq, 2005.

- Mudlofir, Ali. Pendidikan Karakter Melalui Penanaman Etika Berkomunikasi dalam Al-Qur'an. *Jurnal Studi Keislaman Islamica*, Maret, 2011, Vol. 5, No.2.
- Muhammad Mufid, *Etika dan Filsafat Komunikasi*, Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2009.
- Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Atas Wacana Agama Dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mulia, Siti Musdah, *Pandangan Islam tentang Poligami*, Jakarta: Asia Fondation, 1999.
- , *Muslimah Sejati Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, Jakarta: Penerbit MARJA, 2011.
- Mulyadi, Achmad, Relasi Laki-laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas), *al-Ihkâm*, 2009, Vol. I, No.5, 57
- Mulvey, Laura, *Visual Pleasure and Narrative Cinema: Visual and Other Pleasures*, (Hampshire England New York: Palgrave Macmillan, 2009), edition II.
- Muhammad, Bahri, *Epistemologi Al-Ghazali*, *Al-Qalam*, 2001, Vol. XVIII No.90-91
- Munandar, Utami, *Emansipasi dan Peran Ganda Wanita Indonesia: Suatu Tinjauan Psikologis*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985.
- Munawar, Agil Husein, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- Munawir dalam Sumarjo, *Ilmu Komunikasi dalam Perspektif Al-Qur'an*, *INOVASI*, (Maret 2011), Volume 8, Nomor 1.
- Mughniyah, Muhammad Jawad dalam A.B., Masykur, Afif Muhammad, Idruss Al-Kaffi, *Fiqh Lima Madzhab*, Jakarta: Lentera, 2011.
- Muqoyyidin, Andik Wahyun, "Wacana Kesetaraan Gender: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam", *Jurnal Al-Ulum*, Desember 2013, Vol. 13, No. 2, 491- 512.
- Mushodiq, Muhamad Agus, Representamen Cinta dalam Kisah Nabi Sulaiman dan Ratu Saba' Surat an-Naml, *Studi Analisis Semiotika*

dan Komunikasi Interpersonal, *Al-Tsaqafa: Jurnal Peradaban Islam*, (Desember 2018), Vol. 15 No.2, 243-257.

- Muslim, An-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar al-Aq al-Hadithah, n.d.
- Nadhawi, Sulaiman, *The Greatest Woman in Islam*, terj. Iman Firdaus, Jakarta: Qisthi Press 2007, 47-48.
- Nadwi, Muhammad Ali Ahmad, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyah*. Damsyiq: Dar al-Qalam, 2007.
- Nasif, Fatimah Umar, *Menggugat Sejarah Perempuan: Mewujudkan Idealisme Gender Sesuai Tuntunan Islam*; Penyunting, Tim Cendekia, (Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2001).
- Najib, Agus Mohammad, Reinterpreting the Concept of Shari'ah and Its Implication of Gender Issues, *Asy-Syir'ah: Jurnal Syari'ah dan Hukum*, 2017, Vol. 42, Issue.1.
- Nickel, Helmut, The Art of Chivalry: European Arms and Armor from the Metropolitan Museum of Art, *The Vintage News*, 20 Februari 2018.
- Nofianti, Leny, "Perempuan di Sektor Publik", *Jurnal Marwah*, 2016, Vol. XV No.1.
- Nordholt, Henk Schulte. 2005. *Outward Appearances*, Yogyakarta: LKIS. 2005.
- Nurhidayah, Yayah dan Nurhayati, Eti, *Psikologi Komunikasi Antargender* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Nafuri, Ahmad al Sahar, *Bazl al Juhuud fii hil Abi Dawud, Juz IX*, Bairut: Daar al Kutub al Ilmiyyat.
- Nasafy, Imam, *Tafsir An-Nasafy, (Al-Musamma Madaariku At-Tanzil wa Haqoiqu At-Ta'wil)*, Karachi: Qodimy Kutub Khonah, tt, 741
- Nasif, Fatimah Umar, *Menggugat Sejarah Perempuan: Mewujudkan Idealisme Gender Sesuai Tuntunan Islam*; Penyunting, Tim Cendekia, Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2001.
- Nasai, Ahmad bin Syu'ib, *Sunan al-Nasa'i al-Kubra*, Bairut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1991.

- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam: Religion, History, and Civilization*. New York: HarperCollins, 2001.
- Nasution, Ali Anas, Metode Dakwah Kepada Penguasa (Studi Sejarah Dakwah Antara Nabi Musa Dan Firaun), *Jurnal Tabir*, Desember 2019, Vol.1 No.2.
- Nasution, Harun, *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Cet.2, Jakarta: Djambatan, 2002.
- , *Akal dan wahyu dalam Islam*, Jakarta: Penerbit U.I, 1982.
- Nasrah, “*Pengetahuan Manusia dan Epistemologi Islam*”, Universitas Sumatera Utara, 2010.
- Nasif, Fatimah Umar, *Menggugat Sejarah Perempuan: Mewujudkan Idealisme Gender Sesuai Tuntunan Islam*; Penyunting, Tim Cendekia, Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2001.
- Nawawi, Imam, *Minhaj al-Qashidin wa Umdatul-Muftin*, Beirut: Darul Ma’rifah, 1986 M-1406 H Jilid I.
- Nisa, Rasyida Rofiatun, “Kepemimpinan Laki-laki atas Perempuan dalam Al-Qur’an: Studi Komparatif antara Pemikiran M.Quraish Shihab dan TM. Ash_Shiddiqiey, *Thesis*, Fakultas Ushuluddin, Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, 30 Mei 2018.
- Nugraha, Boy, dalam, Internet Mania dan Cybersex, *Majalah Tiara* Edisi 211, Nopember, 1998.
- Nurhidayah, Yayah., Nurhayati, Eti, *Psikologi Komunikasi Antargender*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Nuraida., bin Hassan, Muhammad Zaki, Pola Komunikasi Gender Dalam Keluarga, *Wardah*, 2017, Vol.18, No.2, 181.
- Nurmila, Nina, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiation of Polygamy in Indonesia*, London and New York: Routledge, 2009.
- Nuseibeh, Sari, “Epistemology” dalam Husein Nasr and Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy II*, London : Routledge, 1996.
- Olweus, D., *Bullying at School: What We Know and What We Can Do*, England: Oxford: Blackwell, 2005.

- Palczewski, Catherine Helen ,at al., *Gender in Communication, A Critical Introduction*, USA: Sage Publishing, 2018, Third Edition.
- Pambayun, Ellys Lestari, “Pendekatan Fenomenologi Kekerasan sebagai Perilaku Komunikasi pada Buruh Migran Perempuan”, *Jurnal Kesejahteraan Sosial*, Departemen Sosial RI, 2013, Vol.12, 237-253
- , *Communication Quotient dalam Pendekatan Emosional dan Spiritual*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.
- , *Pergulatan Komunikasi Feminisme Mencari Tuhan, dalam Melangkitkan Manusia: Apresiasi Pemikiran Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA.*, Jakarta: PTIQ Press, 2019.
- Perdana, Dionni Ditya, Stereotip Gender dalam Film Anna Karenina, *Interaksi: Jurnal Ilmu Komunikasi* 2014, Vol.3, No.2.
- Piela, Anna, Muslim Women's Online Discussions of Gender Relations in Islam, *Journal of Moslem Minority Affairs*, 2010, Vol.30, Issue 3.
- Prabasmoro, Aquarini Priyatna (2006), dalam Gabriella Devi Benedicta, *Dinamika Otonomi Tubuh Perempuan: Antara Kuasa dan Negosiasi atas Tubuh*, *Masyarakat: Jurnal Sosiologi*, 2011, Vol 16. No.2.
- Prasanti, Ditha dan El Karimah, Kismiyati, Internalisasi Nilai-Nilai Keagamaan dalam Membentuk Komunikasi Keluarga Islami di Era Digital, *Inferensi: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 2018, Vol.12 No.1.
- Probohiwi, Ratih, dan Bahransyaf, Daud, Pedophilia and Sexual Violence: Problems And Child Protection, *Sosio Informa*, Januari - April, Tahun 2015, Vol. 01, No.1.
- Qardawi, Yusuf (2004) dalam Mohamad Muhtador, Analisis Gender: Membaca Perempuan Dalam Hadis Misoginis (Usaha Kontekstualisasi Nilai Kemanusiaan), *Buana Gender*, 2017, Vol. 2, Nomor 1.
- , dalam Muhammad Abû al-Qâsim al-Husayn, *Fî Gharîb al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- Qarni, ‘Aidh, *Hitam Putih Cinta: Refleksi Cinta Yang Terpuji dan Yang Tercela*, Jakarta: Aqwam, 2004.

- , *Tafsir Muyassar*, terj. Tim Qisthi Press, Jakarta: Qisthi Press, 2008.
- Qathani, Sa'id bin Ali bin Wahf, *Bahaya Lidah: Lisan dan Terapinya*, Terj. Eko haryono & Aris Munandar, Yogyakarta: Media Hidayah, 2003.
- Quzwayni, Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibnu Majah*, Bairut: Dar al-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t.
- Qurthubi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshariyyi, *Jami' li Ahkamil-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, 161sar, 2003
- Quthb, Muhammad Ali Sayyid, *Tafsir fi Zhilal al-Qur'an*, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani, 2004, Jilid I dan II.
- , (211/28), dalam Nafriandi, Perempuan dan Rasionalitas Penafsiran: Studi terhadap Penafsiran 'Aisyah RA, *Kafa'ah: Journal of Gender Studies*, November 2015, Vol. 5(2,), 129
- , *Perempuan Mulia di Sekitar Rasulullah saw* terj. Saifuddin dan Imron Rosyadi, Bandung: Mizan, 2011, 36
- , *Fi Shilalil Qur'an*, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, Jilid II,
- Radi, Ibrahim Mahmud Abdul, *Wanita-Wanita Hebat Pengukir Sejarah*, Jakarta Timur: Almahera, 2009.
- Rahmah, Mariyatul Norhidayati, Romantika Rumah Tangga Rasulullah saw, *Jurnal "Al-Hiwar"*, Januari-Juni-2015, Vol. 03, No. 05
- Rakmat, Jalaluddin, *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, 1994.
- , dalam Mafri Amir, *Etika Komunikasi Massa dalam Pandangan Islam* Jakarta: Logos, 1997.
- , Prinsip-prinsip Komunikasi Menurut Al-Qur'an, *Audentia, Jurnal Ilmu Komunikasi*, 1997, Vol.1, No.1, 35-56.
- Ramlan, Aini Faedah. at all, The Influence of Family Communication in Developing Muslim Personality: An Overview of Family Communication Patterns Theory, *E – Journal of Islamic Thought and Understanding*, February 2019, Vol. 1, No.1

- , *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir Al-Qur'an al-Manar al-Karin al-Syatr bi Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al Fiqr, t.t., Jilid 6,
- , Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Mesir: Dar al-Manar, 1374 H, vol. IV
- Rakow, Lana F., Wackwitz, Laura A., eds., *Feminist Communication Theory: Selections in Context*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2004.
- Razi, Imam Fakhruddin, *Tafsir Al-Kabir*, Qairo: Dar Al-Fikr, tt.
- , *Tafsir Mafatihul Gaib, III, vol. 20*, Beirut: Dar al Qutb 'Ilmiyah, tt.
- , *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Teheran: Dar al-Kuttub al Ilamiyah, tt, cet. III
- Ridha, Arkam. *The 4 Greatest Women in Islamic History*, Solo: Pustaka Arafah, 2003.
- Rosenstand, Nina, "*The Human Condition an Introduction to Philosophy of Human Nature*", New York: Mc-Graw Hill, 2002.
- Ruben, Brent D., dan Stewart, Lea P., *Communication And Human Behavior Fifth Edition*, USA: Pearson, 2005.
- Rustina, Keluarga dalam Kajian Sosiologi, *MUSAWA*, Desember, 2014, Vol. 6 No. 2, 287-322.
- Rusyd, Ibn, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, (1978), trans. Charles E. Butterworth, Princenton: Princentone University Press, 1983.
- Sabagh, Muhammad ibn Lutfial, *Lamahat fi 'Ulum al- Qur'an wa Ittijahat al-Tafsir*, Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1990.
- Sabbatelli, Ronald.M., Family Relations, *Interdisciplinary Journal Applied Family Science*, USA: National Council on Family Relations (NCFR), 2012.
- Saepudin, Didin & Saifudin, Visi Pendidikan Islam: Perspektif Ibnu Khaldun, *Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam*, Desember 2019, Vol. 12, No. 2.

- Saifuddin, Ahmad Fedyani, Poligami dalam Perspektif Sosial. Poligami dalam Perspektif Sosial, Ekonomi, dan Budaya, *Makalah*, (Jakarta: Lembaga Demografi Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 2007), 2.
- Salim, Abu Malik Kamal bin As Sayid, *Shahih Fiqh Sunnah*, Kuwait: Al Maktabah At Taufiqiyah, tt; *Al Mawsu'ah Al Fiqhiyyah*, Kuwait: Kementrian Agama Kuwait, tt.
- Sardar, Ziauddin, *Exploration in Islamic Science*, Albani: Sunny Press, 1989.
- , *Thomas Kuhn Dan Perang Ilmu*, terj. Tim Penerbit Jendela, Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002.
- Sastra, Abdul Rozak A. *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama (Perbandingan Beberapa Negara)*, Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN) Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia, Jakarta, 2011.
- Sha, M. Ishom & Saiful Hadi, *Sketsa al-Qur'an: Tempat, tokoh, Nama dan Istilah dalam Al-Qur'an*, Jilid I, Jakarta: Lista Fariska Putra, 2005.
- Shadr, Baqir, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid, Bandung : Mizan, 1999.
- Schober, Juliane, *Belonging in a New Myanmar, Identity, Law, and Gender in the Anthropology of Contemporary Buddhism, in Religion and Society*, Myanmar: Berghahn, 2020.
- Shalahuddin, Henri., bin Hamat, Mohd. Fauzi , Telaah Kritis Terhadap Dekonstruksi Bahasa Gender dalam Studi Islam, *Jurnal -Ta'dib*, Juni 2015, Vol. 10, No. 1.
- Sadr, Muhammad Baqir, "Pendekaaian Tematik Terhadap Tafsir Al-Qur'an", *Ulumul Qur an*, (1990), Vol I, No. 4, 32-33.
- Sardar, Ziauddin, *Exploration in Islamic Science*, (Albani: Sunny Press, 1989).
- Sauri, Sofyan, Pendekatan Semantik Frase Qaulan Sadida, Ma'rufa, Balighah, Maysura, Layyina, Dan Karima Untuk Menemukan Konsep Tindak Tutar Qurani, *Kajian Tafsir*, 2019.
- Sensa, Muhammad Djarot, *Komunikasi Qur'aniyah: Tadzabbur untuk Pensucian Jiwa*, Bandung: Pustaka Islamika, 2005.

- Severin, Werner J., & James W. Tankard Jr., *Teori Komunikasi Sejarah, Metode, dan Terapan di Dalam Media Massa*, Edisi ke-5, Terj. Sugeng Hariyanto, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007, cet ke-2.
- Shiddieqy, Muhammad Hasbi, *Tafsir Al-Qur'anul Madjid An-Nur*, Jakarta, Cakrawala Publishing, 2011.
- Shields, S. Women, Men, and the Dilemma of Emotion. In P. Shaver & C. Hendrick (Eds.), *Review of Personality and Social Psychology : Sex and Gender*, Beverly Hills, CA: Sage, 1987, Vol. 7. 229–251.
- Shihab, M.Quraish, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol.I.
- , *Membumikan Al-Qur'aan; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2007.
- , *Yang Hilang dari Kita: Akhlak*, Jakarta: Lentera Hati, 2016.
- , *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, Cet.I
- Schleifer, Aliah, *Sejarah Hidup Maryam: Sebuah Kajian Tafsir Tematik*, terj.Ali Masrur, Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Shodiq, Ja'far, Kepemimpinan Terhadap Perempuan (Respon Feminisme Terhadap Qawwamah), *Studia Qur'anika: Jurnal Studi Al-Qur'an*, (Januari, 2017), Vol. 1, No.2.
- S, Lloyd. et al. *Handbook of Feminist Family Studies*. Thousand Oaks, CA: Sage Publishing, 2009.
- Smith, Benjamin T., The Paradoxes of the Public Sphere: Journalism, Gender, and Corruption in Mexico, 1940–70, *Journal of Social History*, 2019, Vol. 52, Issue 4, 1330–1354.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- , *Reflection on The History of an Idea: Can The Subaltern Speak?* Edited Rosalind C. Morris, English: Macy Library, 2017.

- Sreberny, Annabelle & Zoonen, Liesbet Van (ed), *Gender, Politics and Communication*, USA: The Hampton Press Communication Series, 2000.
- Stephen, Timothy, Concept Analysis of Gender, Feminist, and Women's Studies Research in the Communication Literature, *Journal Communication Monographs*, 2000, Vol. 67, 2000-Issue 2,1.
- Schwartz , H. Andrew, at al., Personality, Gender, and Age in the Language of Social Media: The Open-Vocabulary Approach, *PLoS ONE* 2013, Vol.8, No.9, e73791.
- Showlater, Elaine (ed), *Speaking of Gender*, English : Routledge, 1989.
- Soemiyati, *Hukum Perkawinan dan Undang-Undang Perkawinan*, (Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, Yogyakarta: Liberty, 1986.
- Soesilo, R., *Kitab Undang-Undang ukum Pidana (KUHP) serta Komentar-Komentarnya Lengkap Pasal Demi Pasal*, Bogor: Politeia, 1991.
- Subhan, Zaitun, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenadamedia Grup, 2015.
- , *Rekonstruksi Pemahaman Jender Dalam Islam*, Jakarta: el-Kahfi, 2002.
- Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Sulaiman, Muhammad, *Ummahat Al-Mukminin*, Kairo: Dar Ibnu Hazm, 1431H, cet.I.
- Sumarsona, Pranata, *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Suryadilaga, M. Alfatih, dkk, *Metodologi Islam Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Soejanto, Agoes, *Psikologi Komunikasi*, Bandung:PT Remaja, 2005.
- Suyuthi, Jalalyddin & Jalaludin al-Mahali, *Tafsir Jalalain Jilid I*, Terj.Bahrn Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2018), 1073.
- , *Al-Dur al-Matsur*,Juz VIII, Beirut: Dar al-Fikr 1997.

- Swandari at.al. (2015), dalam Is Mardhiyati, at.al, Rasio Ukuran dan Bentuk Tubuh Manusia Ditinjau dari Konsep Deret Fibonacci dan Al-Qur'an, *Prosiding Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 2018, Vol.1, 203 – 204.
- Syam, Nia Kurniati., Syatibi, Arifin ., dan Day, M. Jibral Imperial, Simbol-Simbol dalam Komunikasi Keluarga Beda Agama, *MIMBAR*, Desember, 2015, Vol. 31, No. 2 419-428.
- Syuqqah, Abu, *Jati Diri Perempuan Menurut Al-Quran dan Hadis*, Bandung : Mizan, 1990.
- Syahrur, Muhammad, *al-Sunnah al-Raṣūliyyah wa Al-Sunnah al-Nabawiyah*, Libanon: Dar alsaqi, 2012.
- Syaukani, Nailul Authar Jilid II dalam Henderi Kusmidi, Konsep Batasan Aurat dan Busana Muslimah dalam Perspektif Hukum Islam, *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Islam dan Tafsir Hadis*, 2016, Vol.5 No.2.
- Tannen, Deborah, *You Just Don't Understand : Women and Men in Conversation*, New York: Ballantine Books, 1990, Vol. 22.
- Taylor, Anita (Ed) & Miller, Judi Beinstein (Contributor), *Conflict and Gender: Interpersonal Communication*, USA: Hampton Press, 1994.
- Taylor, Marion Ann, and Heather E. Weir. *Let Her Speak for Herself: Nineteenth-Century Women Writing on Women in Genesis*, US: Baylor University Press, 2006.
- Tierney, Helen. *Encyclopedia of Women Studies*, USA: Greenwood Publishing Group, 1999, Vol. I.
- Thabari, Ibn Jarir, *Jami' Al-Bayan Fi at-Ta'wil Al-Qur'an*, Mu'assasah Ar-Risalah, 1420 / 2000, cet.I.
- , *Tafsir al Thabari, Juz II*, Beirut: Daar al Fikr, 1954.
- , dalam Makrun, Poligami dalam Perspektif Al-Qura'an, *Maghza*, Juli-Desember 2016, Vol. 1, No. 2.
- Thomas, Lindan & Shan Wareing. *Bahasa, Masyarakat dan Kekuasaan*. Terj. Tim Penerbit PP, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

- Tim Baitul Kilmah, *Ensiklopedi Pengetahuan Al Qur'an dan Hadis*, Jilid 7, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014.
- Tim Kementrian Agama RI, *Tafsir Al-Quran Tematik: Membangun Keluarga Harmonis, Jilid 3*, Kementerian Agama RI, 2010.
- Tong, Rosmarie Putnam, *Feminist Thought a More Comprehensive Introduction*, Colorado: Westview Press, 1988, Edition 2.
- Stewart L. Tubbs & Sylvia Moss, *Human Communication*, Terj. Deddy Mulyana, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- Tutik, Regina, Kecerdasan Emosional Dosen Ditinjau dari Jenis Kelamin, *Jurnal Pendidikan*, November, 2011, Volume 38, Nomor 2, 211.
- Ukaulor, Chidimma Stella, "Feminism In The Philosophy Of Simone De Beauvoir: A Critical Analysis", *Thesis*, Awka: Nnamdi Azikiwe University, 2012.
- Ulfah, Isnatin, *Fiqih Ibadah: Menurut Al-Qur'an, Sunah, dan Tinjauan berbagai Madzhab*,. Ponorogo: STAIN PO Press, 2009.
- Umar, Nasaruddin. *Agumen Kesetaraan Jender; Perseptif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- , Kesetaraan Gender dalam Islam . *Jurnal Pemikiran Islam tentang Pemberdayaan Perempuan*. 2000, Vol.1, No.1.
- , *Kodrat Perempuan dalam Islam*, Jakarta: Fikahati Aneska, 2000.
- , "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill- ICIHEP, 2002.
- , *Bias Jender dalam Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002.
- Usman, "Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam M. Arfan Mu'amar dkk (ed), *Studi Islam Kontemporer: Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: IRCiSod, 2017, 199

- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, Inc, 1999. Ed.I
- Wahid, Abdurrahman, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Grasindo, 1999.
- Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj*, Depok:Gema Insani, 2016.
- , *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, Jakarta: Gema Insani, 2011, cet. I, jilid. 9.
- Wahyuningsih, Linda Nur & Rachman, Rio Febriannur, Communication of Caregivers and Santri at Islamic Boarding Schools in a Gender Perspective, *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi*, September, 2020, Vol.9 NO.1.
- Waryono, Perempuan Menggugat (Kajian atas QS. Al- Mujadilah [58]: 1-6), *Jurnal al Musawa*, 2017, Vol.16 No.2.
- Walsh, L., *The Scientific Media Hoaxes of Poe, Twain, and Others*, USA: The Museum of Hoaxes, 2006.
- West, Richard & Turner, Lynn, *Introducing Communication Theory: Analysis and Application*, 6th Edition, New York: McGraw-Hill Education, 2017.
- West & Zimmerman, (1987), Gender and Nonverbal Behavior Chapter in Marianne LaFrance and Andrea C. Vial, *Handbook of Nonverbal Communication*, USA: The American Psychological Association, 2016.
- West dan Zimmerman (1987) in Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.
- Widjanarko, Wisnu, Pola Komunikasi Pasangan Suami Istri dalam Perkawinana Beda Agama, *Indonesia Journal of Dialectics*, Vol.1 Issue 1, 2011
- Amrit, *Finding a Voice: Asian Women in Britain*. London: Virago, 1984.
- Worthen, J.B., & P.V.Sullivan, Gender Bias in Attributions of Responsibility for Abuse. *Journal of Family Violence*, 2005, Vol.20, 305-311.

- Ybarra, G.J., Wilkens, S.L., dan A.F. Lieberman, The Influence of Domestic Violence on Preschooler Behavior and Functioning. *Journal of Family Violence*, 2007 Vol.22, 33-42.
- Yanuardi, Syukur, *Siti Asiyah*, Jakarta: al-Maghfiroh, 2010.
- Yuksel, Edip, at.al., *Quran: A Reformist Translation*, USA: Brainbow Press, 2007.
- Yusuf, Kadar M., *Tafsir Tarbawi: Pesan-pesan Al-Qur'an tentang Pendidikan*, Jakarta: Amzah, 2015.
- ZA, Sismono, *Hai! Muda Mudi Menikahlah*, Bandung: Nuansa Cendekia, 2009.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- , *Dekontruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Samha, 2003, Cet.I.
- , dalam Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, *Menalar Firman Tuhan; Wacana Majaz dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, Bandung, Mizan, 2003.
- Zamakhsyari, Abu al-Qasim, *al – Kasasyaf*, Beirut : Dar ar Fiqr, 1977
- Zain, Bassam Rusydi dan Salim, Muhammad Adnan *Mu'jam Ma'ani al-Al-Qur'an*, Damsyiq: Dar al-Fikr, 1995.
- Zamroni, Mohammad, Perempuan Dalam Kajian Komunikasi Politik dan Gender, *Jurnal Dakwah*, 2013, Vol. XIV, No.1.
- Zulkarnain, Said Iskandar & Fitriani, Naria, Perbedaan Gaya Bahasa Laki-Laki dan Perempuan pada Penutur Bahasa Indonesia dan Aceh, *Gender Equality: International Journal of Child and Gender*, Maret 2018, Vol. 4, No.1.
- Zanzaniy, Musa, *Madinah al-Balaghah*, Beirut: Dar al Fiqr, tt.
- Zuhaili, Wahbah dalam al-Islami wa Adillatuh dalam Lia Dahliani, Warisan Khunsa dan Relevansi Pandangan Ulama Syafi'iyah di Masa Kini, *Tahkim*, Desember 2016, Vol. XII, No.2.

DAFTAR ISTILAH (GLOSSARY)

A

Artifactual	: Pesan dalam berpakaian atau penampilan
Al-bayyinah	: Petunjuk atau uraian-uraian yang jelas, baik dalam pemikiran ('aqliyyah) maupun dalam tataran empiris (mahsûsat)
<i>Al-jeans</i>	: Seks
<i>Al-jinsaniyyah</i>	: Gender
Angryfull touch	:Sentuhan marah), seperti memukul, menendang, menampar, mencakar, dan sejenisnya
Anger rape	:Hubungan seks disertai penyiksaan sebagai upaya pelepasan kemarahan
Antroposentrisme	:Pandangan yang berpusat pada manusia secara total; Memandang laki-laki sebagai manusia pemilik kekuasaan seluruh ruang di muka bumi ini
<i>Al-harakah al-insaniyah</i>	:Hak asasi manusia
<i>Al-musawa'</i>	:Pembebasan, kesetaraan
<i>Al-'adilah</i>	: Keadilan
<i>Al-qiyam al-ijabiyah</i>	:Amal haruslah didasarkan kepada nilai-nilai positif
<i>A-qiyam a-diniyah</i>	: Nilai-nilai keagamaan
<i>Al-qiyam al-khuluqiyah wa mahasin al-'adat</i>	: Nilai-nilai akhlak, etika, dan moral
<i>Al-qiyam al-insaniyah</i>	: Nilai-nilai kemanusiaan
<i>Al-qiyam al-ijtima'iyah</i>	: Nilai-nilai sosial
<i>Al-qiyam al-jamaliyah</i>	: Nilai-nilai estetika atau kecantikan
<i>Al-kulliyat al-khams</i>	: Amal salih dengan dasar dan kriteria yang haruslah diarahkan kepada pemeliharaan lima hal
Amtsäl	:Menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain dalam hal hukumnya, mendekatkan sesuatu yang bersifat abstrak dengan yang bersifat indrawi atau mendekatkan salah satu dari dua hal yang indrawi atas yang lain, dengan menganggap yang satu sebagai yang lain.

Al-qishshatu tarikhiiyyah	:Kisah-kisah, baik yang bercerita tentang perilaku para tokoh sejarah seperti para nabi dan rasul dengan istri dan kaumnya
Al-qishshatu tamsiliyyah	: Kisah perumpamaan
Archetype (Histori)	:Kisah-kisah, peristiwa, metafor-metafor yang mengandung makna tersembunyi dalam Al-Qur'an untuk direnungkan agar memperoleh hikmah kehidupan
B	
<i>Bill of rights</i>	:Bagi anggota keluarga Muslim – orang tua dan anak-anak sama-sama memiliki tagihan hak: saling belajar dan hidup damai
<i>Bully</i>	: Perundungan
<i>Bodyshaming</i>	: Menghina kondisi fisik
C	
<i>Catcalling</i>	: Penyebutan dengan nama yang buruk
<i>Cognitive learning theory</i>	:Perkembangan identitas individu dimulai saat sekitar usia tiga tahun dan terus berubah hingga menginjak usia lima atau tujuh tahun
<i>Crhonomics</i>	: Penggunaan waktu
<i>Cultural expression</i>	: Kesadaran dari perempuan untuk menerbitkan ruang aman milik sendiri, perempuan bisa bebas bicara dan berekpresi tanpa takut dihakimi oleh pihak-pihak yang biasa membungkamnya.
D	
<i>Decoder</i>	: Penerima pesan
<i>Dressed to kill</i>	:Pakaian yang memicu kematian perempuan
<i>Discrimination</i>	: Pembedaan manusia ats nama status, kelas, golongan, agama, ekonomi, dan ideologi
<i>Dawr al-taqlid</i>	: Peran tradisi
<i>Dawr aintiqal</i>	: Peran transisi
<i>Dawr mazduj</i>	: Peran ganda
<i>Dawr al-musawa</i>	: Peran egalitarian

<i>Dawr al-mueasir</i>	: Peran kontemporer
E	
Encoder	: Sumber informasi
Epistemologis	: Cabang dari filsafat yang berkaitan dengan teori pengetahuan; mempelajari tentang hakikat dari pengetahuan, justifikasi, dan rasionalitas keyakinan
Epistemologi bayani	: Menjadikan teks (<i>nash</i>), <i>ijma'</i> , dan <i>ijtihad</i> sebagai otoritas dasar dan bertujuan untuk membangun konsepsi tentang manusia dan alam untuk memperkuat akidah agama Islam
Ethos	: Watak dasar yang menjadi landasan perilaku diri sendiri dan lingkungan sekitarnya, yang terpancar dalam kehidupan masyarakat.
Exploitation rape	: Memanfaatkan kerawanan atau ketidakberdayaan perempuan sebagai objek pemuas napsu laki-laki di setiap kesempatan yang dia mau karena kekuasaan yang laki-laki miliki: ekonomi, status sosial, dan perlindungan hukum yang lemah.
F	
Facial	: Ekspresi wajah
<i>Free value</i>	: Bebas nilai
<i>False consciences</i>	: Kesadaran semu
<i>Feminine communication</i>	: Pilihan kata-kata yang hati-hati/sopan, vokal halus, empatik, dan gerak tubuh gemulai,
<i>Feminist Communication Theory</i>	: Perspektif pembebasan perempuan dari pembungkaman suara di ruang publik melalui aksi bersama
<i>Feminization of poverty</i>	: Fenomena feminisasi kemiskinan; yaitu sistem perekonomian yang mempersulit perempuan untuk mengakses bidang-bidang produksi yang strategis dengan alasan fungsi reproduksi.
<i>Footbinding</i>	: Tradisi mengikat kaki perempuan

G

Ghad al-basar

: Menahan pandangan mata antara laki-laki dan perempuan

Gaze Theory

: Perspektif perempuan untuk keluar dari menjadi objek pandangan laki-laki menjadi subjek yang aktif memandangi dunia laki-laki.

Genderlect Theory

: Perbedaan komunikasi antarjenis kelamin di ruang publik dan domestik yang muncul karena perbedaan bahasa dan dialek

Gesture

: Gerakan tubuh (tangan dan kepala)

H

Hermeneutika

: Metode penafsiran terhadap teks

Haraqatul jismi

: Perilaku komunikasi nonverbal

Hatespeech

: Ujaran kebencian

Hidden transcript

: Cenderung melakukan resistensi secara tertutup

Hilah ijtimaiy

: Interaksi sosial hingga hubungan antarkelompok dan interaksi antarbudaya (suku, kabilah, bangsa,

Honorable touch

seperti berjabat tangan, menepuk pundak, dan sebagainya

Humanisme

: Cara pandang terhadap manusia, hanya melihat secara horisontal dengan dasar manusia diukur dari segi rasionalitasnya, bukan tansendensinya.

Humanisme antroposentris

: Pandangan yang bercita-cita membebaskan manusia dari belenggu sistem, justru membuat manusia terbelenggu

Humanisme teosentris

: Mengaplikasikan ajaran keimanan kepada Tuhan untuk kepentingan hidup manusia

I

Ikhtilath

: Bercampur laki-laki dan perempuan dalam satu tempat) dan khalwat (berduaan antara laki-laki dan perempuan).

Ilmu <i>aqliyah</i>	: Ilmu yang dihasilkan karena penalaran akal (rasional).
Ilmu <i>naqliyah</i>	: Ilmu yang bersifat <i>manqûl</i> , atau bersumber dari Allah Swt berupa wahyu dan al-Sunnah
<i>Ijtima'</i>	: Larangan kepada laki-laki dan perempuan dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah untuk behubungan dan berbincang-bincang komunikasi berduaduaan (khalwat).
<i>Infishal</i>	: Pemisahan ruang atau tempat (makan) antara kelompok laki-laki dan perempuan.
<i>Ikhtilat mamnu'</i>	: Dilarangnya laki-laki bercampur dengan perempuan; tanpa hajat atau kepentingan syar'i, tanpa adab Islami (misal tidak menutup aurat, tidak menjaga ucapan, <i>tabarruj</i> / berhias berlebihan).
<i>Ikhtilat masyru'</i>	: Diperbolehkan laki-laki bercampur dengan perempuan: terjadi karena hajat atau kepentingan syar'i dan tetap menjaga adab-adab Islami.
Ikramun nas	: Penghargaan yang tinggi terhadap kehidupan manusia
K	
<i>Khairu ummah</i>	: Kemaslahatan umat
<i>Khitbah</i>	: Diajukan, sesuai syar'i sang laki-laki harus mengutarakan keinginannya pada si perempuan dan keluarganya
Kinestetik	: Gerakan tubuh
Konsep abstrak	: Konsep-konsep dalam Al-Qur'an yang tidak bisa diamati, misalnya tentang perintah Allah pada malaikat dan RasulNya untuk manusia
Konsep konkret	: Suatu fenomena yang dapat diamati, seperti manusia, bahasa, dan jenis kelamin
Kekerasan fisik	: Pemukulan, penamparan, penendangan atau melukai anggota

	tubuh baik yang dilakukan secara kolektif ataupun individu.
Kekerasan politik	:Tindakan menyakiti yang berkaitan dengan kepemimpinan perempuan
Kekerasan ekonomi	:Tindakan menyakiti yang berkaitan dengan kepemilikan materi, barang dan kekayaan yang dimiliki
Karakteristik agentic	:Sifat tegas, kompetitif, persuasif, mengontrol, berorientasi tugas, solutif, dan rasa percaya diri yang menonjol.
Karakteristik komunal	:Pola bicara yang ragu-ragu, mudah diarahkan, suportif, fatik (menghibur orang lain), kontributif bagi solusi, mengutamakan relasional dan interpersonal.
L	
Logos	: Akal atau nalar
Liberalisasi	:Memerdekakan, pembebasan
M	
<i>Masculine communication</i>	:Bersikap gagah, berbicara tegas
<i>Min nafsih wahidatin</i>	: menciptakan dari diri yang satu yang ditafsirkan sebagai Adam pasangannya (<i>jauzaha</i>) yang ditafsirkan sebagai Hawa
<i>mitsaqan ghalidza</i>	:Pernikahan di dalam Islam adalah perjanjian yang sangat kuat, atas dasar kerelaan atau kesukaan kedua belah pihak
<i>Musawwa</i>	: Persamaan (Setara)
<i>Muthahadist</i>	: Pembicara, komunikator
<i>Muted Group Theory</i>	:Memandang komunikasi antargender sebagai pertukaran yang tidak setara disebabkan kekuasaan dalam masyarakat sehingga memunculkan marginalisasi atau pembisuan suara perempuan di ruang publik, termasuk di media massa
<i>Mudzakkar</i>	:Maskulin

<i>Muannast</i>	: Feminin
N	
<i>Nurture</i>	:Hal-hal yang bersifat psikologis dengan tugas sebagai pendamping atas anak-anak.
<i>Nusyuz</i>	:Seorang istri yang meninggalkan perintah suami, menentangnya, dan membencinya
O	
Oposisi biner	: Dua sisi yang berbeda
Ontologis	: Cara pandang Barat terhadap realitas empirik dan menolak nilai-nilai transenden yang tidak bisa dibuktikan dan tidak dapat diobservasi
P	
Phallocentric	: Penggambaran perempuan-tubuhnya, seksualitasnya, berdasarkan cara pandang yang bias dan merendahkan, yaitu cara pandang laki-laki.
Paralinguistic	: Pengaturan suara
Pathos	:Kemampuna manusia dalam mengendalikan, mengolah, dan menyampaikan emosi (rasa) dalam interaksinya dengan manusia lainnya.
Pascastrukturalisme	:Perbaikan dan perkembangan dari strukturalisme
Pendekatan Sintetik	: Suatu cara untuk mempelajari dan memahami subjektivikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan dalam rangka mengembangkan perspektif etik dan moral individual (transformasi psikologis) menuju level yang objektif untuk transformasi sosial.
Pendekatan Analitik	:Pernyataan-pernyataan normatif Al-Qur'an dianalisis untuk diterjemahkan pada level yang objektif, bukan subjektif

Palyfull touch	:Sentuhan main-main, seperti mencolek, mencubit lembut, menggelitik, dan sebagainya
<i>Politness Principal</i>	: Bagaimana cara kita menghormati dan menghargai orang berbeda jenis kelamin (mitra tutur) melalui kemampuan kita memahami wajahnya
Posture	: Posisi tubuh
Proxemics	: Jarak komunikasi
<i>Psychodynamic theory</i>	: Teori ini memandang peran individu sebagai pembentuk identitas melalui relasi yang dijalin di antara mereka
Pascakolonialisme	: Masa setelah kolonialisme
Q	
Qad syaghafaha hubba	:Perilaku yang seringkali mengacau, lupa diri, dan di bawah kondisi “ tak menyadari apa yang dilakukan” terhadap diri dan orang lain.
<i>Qawwam</i>	: Kaum laki-laki berfungsi mendidik dan membimbing isteri dalam melaksanakan kewajiban terhadap Allah.
<i>Qawlan ma'rufa</i>	:Bahasa yang diizinkan dan diperbolehkan Allah: perkataan yang sopan, tegas, dan layak –secara adat kebiasaan di dalam kebaikan”.
<i>Qawlan kariman</i>	: Perkataan yang mulia
<i>Qawlan maysuran</i>	:Ucapan-ucapan yang menyenangkan, bagus, halus, dermawan, dan sudi menolong.
<i>Qawlan layyinan</i>	: Kata-kata “lembut
<i>Qawlan baligha</i>	: Kata-kata sampai, mengenai sasaran atau mencapai tujuan atau membekas dalam jiwa.
<i>Qawlan sadidan</i>	: Pembicaraan yang benar, jujur, tidak bohong, lurus, dan tidak berbelit-belit.
<i>Qawlan adhima</i>	:Ucapan yang banyak mengandung kesalahan dan kebohongan atau tidak memiliki dasar sama sekali.
<i>Qawlan tsaqilah</i>	: Perkataan yang berat

R.*Rabbaniyah*

:Bersumber dari Rabb, Allah Swr, dan bertujuan mengantarkan makhluk kepada ridha Rabb

Realitas eksternalisasi

:Masyarakat adalah produk individu

Realitas objektivasi

:Gagasan yang merupakan proses pengkristalan ke dalam pikiran tentang suatu objek, atau segala bentuk eksternalisasi yang telah dilakukan dilihat kembali pada realitas di lingkungan sosial secara objektif. Sehingga terjadi pemaknaan baru ataupun pemaknaan tambahan.

Ri'ayah

:Konsep komunikasi secara makro meliputi pengelolaan berbangsa dan bernegara (politik) tentang bagaimana aturan relasi kuasa antara penguasa - rakyat, proses memilih pemimpin dan pemungutan suara, musyawarah melalui ahli syuro, model kepemimpinan laki-laki dan perempuan dan formalisasinya.

Receiver

: Pendengar

S

Seductive rape

:Perkosaan yang terjadi karena sudah saling kenal dan saling menstimulasi disebabkan pada situasi-situasi yang diciptakan oleh kedua belah pihak,

Self disclosure

:Komunikasi yang jujur dan terbuka

Sender

: Pengirim pesan

Spatial

: Posisi ruang

Sensitivity touch

: Kepekaan dalam sentuhan

Social learning theory

:Pengalaman kehidupan individu diperoleh dari proses kognitif melalui belajar dan peniruan terhadap lingkungannya.

Symbolic interactionism: *Simbol* dapat diciptakan dan dipelajari dalam suatu proses komunikasi dalam konteks budaya yang diungkapkan kepada yang lain melalui (interaksi).

Standpoint theory

:Gender harus dipahami melalui budaya. Marginalisasi dan kekerasan terhadap perempuan terjadi karena

	kekurangpahaman terhadap identitas gender yang dipengaruhi keberadaan kelas dan ras dilingkungannya
<i>Street harassment</i>	: Pelecehan di jalan
<i>Sexual abuse</i>	: Pelecehan seksual
<i>Symbolic annihilation</i>	: Penghapusan simbolis – di mana produksi dan representasi produk sosial budaya, antara lain media menegasikan, meremehkan, memarjinalkan, dan mengeksklusikan perempuan juga kepentingannya.
Strukturalisme	: Metodologi yang melihat unsur budaya manusia harus dipahami dalam hal hubungan mereka dengan yang lebih besar, sistem secara menyeluruh atau umum
<i>Subaltern approach</i>	: Pandangan bahwa diberbagai tempat di dunia dan di sepanjang sejarah manusia selalu ada perempuan yang absolut tidak punya suara dan tidak
Sadistic rape	: Perpaduan antara kekejaman dan perilaku seksualitas
T	
Tafsir maudu‘i	: Metode tafsir tematik tentang masalah tertentu melalui pendekatan Al-Qur’an
<i>Transendensi</i>	: Naik ke atas, menembus, melewati, melampaui; “perjalanan di atas atau di luar”
Teosentris	: Pandangan yang hanya memusatkan diri kepada Tuhan tanpa melihat horisontalnya
V	
<i>Value laden</i>	: Sarat nilai
Victim Precipitated Rape	: Perkosaan yang terjadi dengan menempatkan korban sebagai pencetusnya.
Z	
<i>Zawaja</i>	: Pasangan

INDEX

A

Abdillahi Ahmad An-Naim
291
Abdurrahman Al-Jaziri 9
'Adz-dzakar' 195
Agitasi 102
Al-Bayân 125
Al-Alusi 178, 276
Al-Ghazali 43, 54
Al-Qarni 143
Al-'ilm bila 'amal ka asy-
syajari bi la tsamar 61
Al-Insan 205
Aliansi Jurnalis Indonesia
(AJI) 82
Aisyiah 283, 298, 299
Al-Jeans 109
Al-jinsaniyyah (Musawwa)
109

Al-kulliyat al-khams 61
Aksiologi 43
Amaliyah 43, 61, 203
Amin Abdullah 43
Amina Wadud 106, 110
Al-muqawamah wa al-
khususmah 250
Al-Nas 110
Analisis sintetik-analitik 27
Androginis 7
Ann Scott Sørensen 27, 38
Agresi verbal 4
Angryfull touch 210, 214
Anger rape 218
Anwar Arifin 123
Al-qiyam al-ijabiyah 61
Al-'amal ash-shalih 61
Al-qiyam a-diniyah 61
Al-qiyam al-khuluqiyah wa
mahasin al-'adat 61

Al-qiyam al-insaniyah 61
Al-qiyam al-ijtima'iyah 61
Al-qiyam al-jamaliyah 61
Al-qishshatu tarikhiiyyah 218
Al-qishshatu tamsiliyyah
218
Aqliyah 53, 54, 88, 303
Antroposentrisme 279
Aristoteles 55, 56, 133
Archetype 217
Artifactual 183
Ashabah 78
Asketis 110
'Aathifah 141
Atlas. Ti dan Nvivo 31
Al-untsa 195

B

Baihaqi 19, 153
Basyar 110
Bayani 44
Bill of rights 78
Blackburn 68
Burhani 28
Bebas nilai 6, 7, 8, 11, 15,
54
Birdwhistell 182
Bias misoginis 3
Bi al-ra'y 104
Bodyshaming 4, 288
Briton dan Hall 182
Brown 37
Bully 4

C

Catcalling 4
Class struggle 6
Cognitive learning theory 37
Communication studies 122

Communal commitment 299
 Concluding process 31
 Conditio siena quanon 156
 Cultural expression 298
 Cyberculture 300

D

Data determining 30
 Data interpreting 31
 Dikotomisasi 42
 Diskriminasi 3, 6, 7, 8, 15,
 16, 17, 18, 20, 24, 26,
 33, 36, 42
 Dehumanisme 17, 280
 Dhawam (berkelanjutan) 292
 Discoursing process 31
 Doktrin teologis 85
 Domination rape 216
 Dressed to kill 197
 Dualisme wahyu-rasio 55
 Dzuhayatin 289

E

Eagly 6, 134
 Edwin Ardener 154
 Edward T. Hall 206, 210
 Eksploitasi 42, 165, 280,
 294, 306
 Empiris (*mahsûsat*) 125
 Epistemologi 43, 44, 54, 55,
 56, 57
 Epistemologi bayani 44
 Enderson 82
 Efendi 71
 Ethos 133, 148
 Evasif (ancaman) 231
 Exploitation rape 216
 Expression of identity 203

F

False consciousness 5, 299,
 312

False consciousness
 syndrome 161

Facial 197
 F. Coulmas 171
 Fahmina Institute 317
 Fakhruddin 110
 Faqihuddin Abdul Qadir 310
 Farabi 56
 Farmawi, 28
 Fatayat 317
 Fatima Mernissi 28, 310
 Feedback 88
 Federck Hegel 6,
 Feminis komunikasi 5,
 Feminis communication
 teory, 5,8, 38
 feminis Islam 117
 Feminis strukturalisme 39
 Feminisme
 Pascastrukturalisme 39
 Feminine writing perspective
 39
 Feminization of poverty 311
 Ferree 36
 Film 40
 Filosofis Islam 54
 Fiqih gender 6
 Fraser 38
 Fuqara' 27

G

Ghaddul bashar 319
 Ganjar Harimansyah 175
 Gayatri C. Spivak 4,6, 39,
 57, 307
 Gaze Theory 38
 Gender studies 132
 Gestur 197
 Grand agenda 273
 Grand design 57
 Grant Thornton 85
 Genderlect Theory 38
 Gregory Bateson 99
 George Herbert Mead 37

Gumperz 193
Gudykunts 103, 192

H

Hadis misoginis 52
Haditsul ifk 189, 282-283
Halide Edip Hanum 314
Halim (berhati lembut) 242
Hall & Knapp 221
Hamid Fahmy Zarkasyi 177
Hamka 48, 51, 77, 82, 265
Haqiqi-waqi'iy 234
Harold Lasswell 106
Haraqatul jismi 132, 139, 160
Harvard C. Gilligan 42,
Harrasment 107
Hasbi 51, 78, 82
Hassan Hanafi, 26, 308, 317
Hatespeech 1, 107, 164, 190,
276
Hayatul 'am (kehidupan
umum) 319
Hoax 107, 190
Honorable touch 225
Howard Giles dan Richard J.
Street. Jr 310
Hélène Cixous 4, 39, 314
Helen Tierney 109
Helmut Nickel 209
Hemeneutik 52, 309
Henley 224
Hhifz ad-din 62
Hifz an-nafs 62
Hifz al-'aql 62
Hifz an-nasl 62
Hifz al-mal 62
Historisitas –Amsal 27, 29,
132, 232
Historisitas-sosiologis 54, 59
Hub (al-Hub/Cinta) 152
Humanisme 4, 292
Humanisme Teosentris 294,
297

Humanis 29, 118, 295
Humanisasi 27, 132, 293,
297, 317

I

Ibn al-Atsir 47
Ibnu Hajar al-Asqalani 53,
63
Ibn Hanbal 26,
Ibnu al-Jauzi 52
Ibnu Katsir 48, 50, 81, 87,
103
Ibnu Khaldun 44
Ibnu Mussayab 97
Ibnu Qayyim 232
Ibn Rislan 62
Ibn Rusyd 56
Ideologi patriarkis 5
Ideal Type 27, 132
Ijma' 45, 319
ijtihad 45
Iklan 40
Ikhtilath 227, 319
Ikhtilat mamnu' (terlarang)
319
Ikhtilatmasyru' (diperbolehk
an) 319
Image clothing 210
Imam Thabrani 93
Imperialisme pemikiran 293
Infishal 319
Indera (hisslah) 52
Interkonesitas 296
Inward looking 150
Iqraq Sulhin 2
'Irfani 26
Irma Suryani 72
Ismail Raji al-Faruqi 57
Islamic feminist 135
Islamic Studies 132
Islamisasi pengetahuan 57
Ivy dan Backlund 39

J

Jalaluddin Rahmat 99
 Janet S. Hyde 8
 Jauzaha 50
 Jean-Francois Lyotard 3, 36
 Joseph de Devito 161, 196
 Julia Kristeva 4, 39
 Julia Clove 202
 Julia T. Wood 3, 131, 220
 Jurnalisme 40
 Justifikasi 132

K

Kajian Gender Islam (KGI)
 317
 Kamaliyah 320
 Karakteristik agentic 143
 Kasiyat 'ariyat 212
 Kecerdasan emosional 151
 Kecerdasan intelektual 279
 Kecerdasan spiritual 279
 Kedaulatan suara 293
 Kekerasan dalam Rumah
 Tangga (KDRT) 79, 83
 Kekerasan fisik 42, 60, 299
 Kekerasan nonverbal 1, 2,
 Kekerasan verbal 1, 60
 Khaled Abu El-Fadl 310
 Kinestetik 197
 Khitbah 63, 179, 319
 Khuntsa 182
 Koelega at al.217
 Komnasham 75
 Komaruddin Hidayat 47,
 Komunikasi antarjenis
 kelamin 2, 6, 35, 38,
 82, 132, 141, 143, 146,
 164-165, 194, 234,
 253, 273-274, 311-
 312, 318
 Komunikasi antarmanusia 82
 Komunikasi maskulin vs

feminin 58,

Komunikasi
 antarperempuan–laki-
 laki 56,
 Komunikasi dialogis 80, 82,
 86
 Komunikasi interpersonal 2,
 40, 275
 Komunikasi gender 1-8, 25-
 26, 28- 29, 30-31, 35-
 36, 38-39, 40-42, 46,
 52, 54, 56, 59, 63, 83,
 91-92, 114, 131-132,
 161, 179, 192, 205,
 232, 293, 295-297,
 299-310
 Komunikasi gender qur'ani
 295-297, 309, 311,
 316-317, 320
 Komunikasi empatik 78
 Komunikasi humanis 289
 Komunikasi intrapersonal
 147, 255
 Komunikasi politis 86
 Komunikasi publik 86
 Komunikan 59, 82, 96,
 102,107, mad'u 139,
 192, 202, 278
 Komunikator 59, 64, 82, 85,
 102, 107, *muthahadist*
 139-143, 148, 150,
 158, 170, 172, 202,
 266, 278, 292
 Komunikasi transedental
 271, 277
 Kompilasi Hukum Islam 70,
 82
 Konsep abstrak 27,29, 132
 Konsep konkret 27, 29, 132,
 139
 Konsep simbolik 39
 Konstruktivisme 131
 Konstruksi sosial 43, 162

- Kontraverbal 288
 Kubtuddin Aibak 71
 Kulfah 157
 Kuhnke 201
 Kuntjara & Esther 209
 Kuntowijoyo 26, 29, 132, 232, 294-295, 298, 318
 Kyai Husein Muhammad 310
- L**
 Labeling 42, 178, 290
 Lana Rakow 21
 LBH Apik 282
 Leonard Doob 101
 Leonie Dian Anggrasari 68
 Locus of enunciation 153
 Logos 135, 139, 150
 Loving touch 212
 Laura A.Wackwitz 155
 Laura Mulvey 13
 Lawrence Kohlberg 37
 Leathers 209
 Libas 200,
 Liberatif 33, 106, 279
 Liberasi 17, 20, 21
 Linda L. Lindsey 104
 Linguistic 37
 Lies Marcoes 291
 Literature studies 29
 Liwath 171
 Luce Irigaray 7, 13, 39, 135
 Luviana dari AJI 82
- M**
 Mahmud Mahdi al-Istanbuli 134, 142, 150, 178
 Mahmud Muhammad Thoha 293
 Mail 148
 Makroteori 53
 Malikah (Mesir) 300
 Manqûl 44
 Mansour Faqih 10, 142,143
 Manufacturing consent 56
 Masculine communication 9
 M. Quraish Shihab 12, 18, 28, 45, 47, 77, 90, 91, 99,111, 182,189, 210, 219, 220, 227, 231
 Maria Ulfah Anshor 310
 Maraghi 96, 99, 188, 253
 Marsha Houston 6
 Marxian 6
 Marx 8
 Maudhah 103
 Mawadah wa rahmah 27, 153
 Max Weber 135
 Medis sosial 65
 Melting pot cultural 57
 Metanarratives 6
 Metode mau'dhui 50
 M. Ichsan 174
 Michael Foucault 283
 Mind transfer 279
 Miriam Crooke 109
 Model for reality 314
 Model of reality 314
 Mohammed Arkoun 26
 Monoseksual 140
 Moore & Sinclair 193
 Muannast 116
 Mudarah 177
 Mudahanah 178
 Muhammad Ansor 72

- Muhammad ibn Abd al-
 Wahhâb 26, 48
 Mujadalah 108
 Muhammad al- Jabiri
 26, 45
 Muhammad Shahrur 52,
 310
 Muhammad Zainuddin
 51
 Mukhannats 182-183
 Munakahat 170
 Munib (senantiasia
 bertobat) 242
 Mutarajjil 182-183
 Mustadh`afin
 (subordinat) 26
 Mustafa Ibnu al-Adawi
 158
 Mutahadist 26
 Mute theory 5, 38
 Mudzakkar 116, 135
 Muslimat NU 315
 Musta'mil (user)135
 Muwadzahah
 (mengejar) 310
- N**
 Nafs 115-116
 Nafs wahidah 50
 Najib 9,208
 Nakaha 76
 Namimah 164, 190
 N.M. Shaikh 224
 Naqliyah 44, 61
 Nasaruddin Umar 69,
 291
 Nasr Hamid Abu Zayd
 47
 National Organization
 for Women (NOW) 60
 Nawawi (Syekih) 19,
 216,265,
- Negative verbal 46
 Noam Choamsky 56
 Nur Rofiah 70,71
 Nurture 76
- O**
 Objektivikasi 5, 19, 51,
 282, 286, 294
 Olfaksi 203
 Ontologi 43, 44, 53
 Ontologis 10, 11, 33,
 54, 109, 110,111
 Ortodoksi 2
 Ortodoksi pemikiran 6
 Otto Jespersen 164
- P**
 Pascakolonial 291
 Phallocentric 134
 Phallus 39
 Pathos 135, 143, 150
 Paradigma Sintetik-
 Analitik 28
 Pascastrukturalisme 32
 Paralinguistic 197
 Patricia Collins 37
 Peace maker 79
 Pengadilan Agama
 67,80, 169
 Peran transisi (dawr
 aintiqa) 316
 Peran ganda (dawr
 mazduj) 316
 Peran egalitarian (dawr
 al-musawa) 317
 Peran kontemporer (al
 dawr al-mueasir) 301
 Perkawinan Beda
 Agama (PBA) 76, 77
 Playfull touch 226
 Politness Principal 38

Politik 82, 106, 124,
255, 274, 277, 278, 283, 285,
295, 296, 297

Postmodern 7,22

Posmodernisme 6, 123

Posture 192

Postulat teologis 295

Poligami 174,175

Practical science 44

Presecutor 1

Prejudis 42

Privat sphere 83

Profetik 29, 110

Proxemic 207,208,209

Psychodynamic theory

37

Public relations 40

Q

Qasim Amir 3

Qawl 12, 33, 89,

Qawlan ma'rufan 293

Qawlan sadiddan 293

Qawlan maysuran 94,
95, 293

Qawlan layinan 293

Qawlan kariman 94, 293

Qawlan balighan 92,
101, 103, 191, 194

Qawlan tsakila 92, 107-
108, 178

Qawlan adzima 92,
106-107, 189-191

Qalbiyah 54

Qâsim Amîn 26

Qawlan balighan 27,
192

Qawwam 77, 78

Qishash (Pembalasan)
132

Qibtiyah 310

Qurthubi 48, 64

R

Rahima 301

Rational science 56

Rashid Ridha 71, 75, 79,
80,249

Raghib al-Asfahani 132

Razi 45, 49, 76, 155

Real clothing 211

Reformasi (sulh) 59,
258

Relasi domestik 319

Relasi publik 319

Representasi 298

Ri'ayah (relasi kuasa)
356

Riyadhah 294

Riffat Hasan 115-116

Rifka Annis 162

Ro'fah 155

Roger Garaudy 318

Robin Lakoff 6, 37, 123,
166, 181

Ronald Barthes 210

Roy M. Berko &
Wolvin 205

Rububiyah 294

Rumah Kita Bersama
(Rumah KitaB) 315

RUU KKG (Kesetaraan
dan Keadilan Gender) 109

Ruang privat/domestik
1, 2, 6, 24, 131, 139, 269, 320

Ruang publik (public
sphere) 1, 6, 24, 38, 43, 59, 85,
86, 88, 131, 139, 165, 269, 320

Ruhaini 128, 291

S

Sadistic rape 231

Safiih 93

- Said Agil Husein
alMunawar 89
- Sakinah mawadah
warahmah 53, 311
- Sandra Harding 3, 37,
53, 131, 220, 309
- Sarah Grimke 208
- Sati 307
- Second sex 59
- Seductive rape 231
- Seidman, Nancy, Meeks
207
- Self disclosure 79
- Semiotik 39
- Semiotik feminis 39
- Sensitivity touch 197
- Shiddiq 242
- Shirley Ardener 165
- Shilah iqtishodiyah
(relasi ekonomi) 320
- Shilah ijtimaiy (interaksi
sosial) 320
- Sihag (lesbian) 183
- Seyyed Hossein Nasr
143
- Shobwah 155
- Soejanto 98
- Stereotip 42
- Sexual abuse 1,
- Social learning theory
37
- Sigmund Freud 37
- Simbol imajiner 4
- Simbol kekuasaan 39
- Symbolic annihilation
313
- Siti Musdah Mulia 117,
310
- Symbolic interactionism
theory 37
- Simon de Beauvoir 5, 59
- Smith 36
- Sorokowska et al. 215
- Sociofugal 220
- Sociopetal 221
- Sri Wiyanti Eddyono 70
- Standpoint 2, 296
- Standpoint theory 5, 37
- Straight verbal) 8
- Street harassment 1,
- Strukturalisme 3, 4, 35,
36, 38, 58, 131
- Subaltern approach 39
- Sumangali dharma 60
- Sumarak dalam
kampuang hiasan dalam nagari
88
- Sumarsono & Pranata
198, 202
- Survei Angkatan Kerja
Nasional (Sakernas) 85
- Susan Hekman 3
- Suyuthi 80
- Syam, Syatibi, Day, 76
- Sayid Quthb 87, 104,
271, 283
- Syafaah (Komunikasi
Nonverbal) 195, 201
- Syaghof 153
- Syauq 156
- Syed Hussein Nasr 57
- Syed Muhammad al-
Naquib al-Attas 57, 58
- Syekh Nawawi al-
Bantani 48
- Syeikh Shafiyyur-
Rahman Al-Mubarakfury 273
- Syumuliah 320
- T**
- Ta'aruf 319
- Ta'awudz (pembiasaan)
310

- Tactile 224
 Ta'aruf 121
 Tablighul risalah 159
 Ta'limi wa tarbawiy 234
 Takâmul 178
 Ta`lamun 139
 Tasma`un 139
 Tasyabbuh 182
 Tata Taufik 317
 Tubbs & Moss 96
 Tubshirun 139
 Tafsir maudu`i 28
 Tafsir al-Misbah 79
 Taqalluh (paksaan) 310
 Teologi monoteisme
 266
 Teori shifting paradigm
 56
 Thabari 48, 51, 77
 Thomas J. 100
 Thomas Kuhn 56
 The other 59, 162, 294
 Timothy Stephen 36
 TM Hasbi ash-Shiddieqy 79,
 100
 Tohmahan 282
 Top management 84, 85,
 170
 Toulouse dan Vaschide
 217
 Transformasi personal
 297
 Transformasi psikologis
 27, 295
 Transformasi sosial 27,
 86, 295
 Tsiyab 212
 Ttransmitted science 44
 Transendensi 27, 294-
 295, 297, 317
 Transedental 29, 132,
 319
U
 Uluhiyah 294
 (UUP) 69
V
 Value laden 3,5, 29, 177
 Verbal 42
 Verifikasi 132
 Victim Precipitated
 Rape 231
 Voiceless 6
 Violence
 communication 255, 257
W
 W.F.L. Buschkens 176
 Waffa (menepati janji)
 242
 Wahbah al-Zuhaili 46,
 82, 106, 119, 182, 296
 Wahyu Ilaihi 108
 Waqorna fii buyuutiqun
 87
 Wawan Gunawan 7
 West & Zimmerman 36,
 208
 Wijanarko 75
 WISE (Prakarsa
 Perempuan bagi Pemberdayaan
 Diri di AS) 315
 Women studies 36
 Worthen & Sullivan 189
 Written clothing 211
Y
 Ybarra, Wilkens &
 Lieberman 172
 Yusuf Qardhawi 141

Z

Zamakhsyari 76

Zawj 27

Zawaja 76

Ziauddin Sardar 57

Zihar 270

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ellys Lestari Pambayun
Tempat Tanggal Lahir : Bandung, 31 Juli 1968
Alamat Rumah : Komplek LIPI I (Puri Citayam Permai I) Blok A.4
No.9 Bojong Gede Bogor-16920
Handphone : 0811931768
E-mail : ellyslestari@ptiq.ac.id
Alamat Kantor : Kampus Institut PTIQ Jakarta, Jl. Batan I no.2
Cilandak Jakarta Selatan

Riwayat Pendidikan

1. SDN Sejahtera VI Bandung (1975-1979)
2. SDN Cijerokaso I Bandung (1979-1982)
3. SMPN XXVI Bandung (1982-1985)
4. SMAN IX Bandung (1985-1988)
5. Fikom UNPAD Bandung (1988-1994)
6. Pascasarjana Prodi Ilmu Komunikasi UI (1997-2000)

Riwayat Pekerjaan

1. Fikom Univ Mercu Buana (2000-2001)
2. FKM Universitas Indonesia (2001-2007)
3. B'She Communication House (2008-sekarang)
4. Fisip Univ Nasional (2009-2015)
5. Fakultas Dakwah Institut PTIQ (2014-sekarang)

Karya Ilmiah

1. Hari-hari Besar Keagamaan: Tinjauan Filosofis dan Historis, Penerbit Pustaka Utama Bandung, 2003 (editor)
2. Perempuan vs Perempuan: Realitas Gender, Tayangan Gosip, dan Dunia Maya, Penerbit Nuansa Cendekia Bandung, 2009
3. Birahi Maya: Mengintip Perempuan di Dunia Maya, Penerbit Nuansa Cendekia Bandung, 2010
4. Communication Quotient dalam Pendekatan Emosional dan Spiritual, Penerbit Remaja Rosdakarya Bandung, 2012
5. One Stop Qualitative Reseach Methodology in Communication, Penerbit Lentera Cendekian (LP3I) Jakarta, 2013
6. "Muslimah Social Responsibility pada Kekerasan Agama di Wilayah ASEAN" dalam Islam dan Komunikasi Antarbudaya (Antologi), Penerbit Indigo UIN Syahid, 2013
7. "Pergulatan Komunikasi Feminis Mencari Tuhan" dalam Melangkitkan Manusia (Antologi), Penerbit PTIQ Press Jakarta, 2019
8. "Melawan Aprehensi Komunikasi pada Pandemi Covid-19" dalam Covid-19 di Mata Dosen Indonesia (Antologi), Penerbit Solo, 2020