

KRITIK HADIS PERSPEKTIF GENDER (Studi Atas Pemikiran Fatima Mernissi)

-77-

❖ Nurkholidah, M.Ag

Abstrak

Artikel ini merupakan hasil penelitian tentang pemikiran Fatima Mernissi dalam memahami hadis-hadis misoginis. Melalui tulisan ini, Mernissi tampaknya tengah berusaha membangun kembali penafsiran dengan menghubungkan konteks sosialnya. Mernissi berusaha menelusuri khazanah ayat-ayat al-Qur'an, hadis-hadis misoginis yang dimuat dalam Shahîh al-Bukhâri dan Shahîh Muslim ataupun karya-karya lain seperti Târîkh al-Thabâri, syarah Shahîh al-Bukhâriyaitu Fath al-Bârî, al-Isabah fî Tamyîz al-Shahâbah, Thabaqât al-Kubrâ karya ibnSa'ad, Sîrah karya ibn Hisyam dan lain-lain.

Dengan pendekatan hermeneutika hadis, kajian ini berkesimpulan bahwa menurut Fatimah Mernissi, teks-teks agama menempatkan posisi laki-laki dan perempuan secara proporsional, tidak menimbulkan bias dan ketidakadilan gender. Mernissi telah berusaha membongkar bangunan penafsiran para ulama klasik, yang menurutnya menunjukkan dominasi patriarkhi. Penelitian yang dilakukan terhadap dua hadits di atas, bisa jadi merupakan rintisan untuk membangun keilmuan dalam kaitanya dengan studi kritik hadits, atau yang lebih dikenal dengan kritik sanad dan matan hadits. Berkaitan dengan relasi antara laki-laki dan perempuan, Mernissi melihatnya lebih sebagai sebuah konstruksi social dari pada sebagai sebuah doktrin agama yang bersifat murni. Dia melihat teks-teks agama yang dipandang otoritatif merupakan sebuah produk pemikiran para ulama, sehingga harus dilihatnya bukan sebagai hasil final dan tidak dapat diganggu gugat.

Key Words: *Fatimah Mernissi, Kritik Hadis, Hermeneutika Hadis dan hadis-hadis Misogini.*

A. PENDAHULUAN

Hadis berbeda dengan Al-Qur'an. Periwiyatan Al-Qur'an berlangsung secara mutawatir. Adapun periwiyatan hadis, sebagian kecil berlangsung secara mutawatir dan kebanyakannya berlangsung

secara ahad. Karenanya al-qur'an dan Hadis mutawatir dalam studi hukum islam menjadi sumber istimbat hukum pertama dan dan berkedudukan sebagai Nash *Qath'i al-Wurud* (mutlak kebenaran beritanya). Adapun hadis ahad menjadi sumber hadis kedua dan berkedudukan sebagai nash *dzanni al-Wurud* (Relatif tingkat kebenaran beritanya). Implikasinya dalam studi kritik hadis, hadis mutawatir tidak lagi membutuhkan pembuktian akan orisinalitasnya, seperti halnya al-Qur'an. Sedangkan hadis-hadis ahad masih membutuhkan pembuktian untuk memperivikasi kualitas sanad dan matannya.

Untuk kepentingan ini, ulama Hadis menyusun metodologi kritik hadis, seperti karya imam Muslim (w.261 H) yang diberi judul *al-Tamyiz* (memilih). Ada pula yang menyebutnya *naqd al-Matn*. Dikalangan muhaddis, studi ini lebih populer dengan istilah *'Ilmu jarh wa-al-Ta'dil* (Ilmu yang berbicara tentang cacat atau adiknya seorang rawi).

Dalam studi kritik hadis, ahli hadis lebih menitikberatkan pada kritik sanad daripada matan. Sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Khaldun(808 H.)¹, Ahmad Amin (1313 H.), dan Ignaz Goldziher. Pernyataan ini bukan berarti aspek matan di abaikan. Terbukti dalam kaidah kesahihan suatu hadis ditetapkan beberapa syarat yang harus melekat pada matan hadis, yaitu terhindar dari syaz dan 'illat.²

Pada dasarnya kritik hadis yang berarti memilah yang benar dari yang salah telah di mulai sejak zaman Nabi. Bentuknya berupa pengaduan Sahabat kepada Nabi SAW untuk memperoleh legitimasi dan penguat tentang suatu berita yang dikatakan berasal dari Nabi SAW.³ Di era ini kritik hadis berfungsi koordinasi kervalidan suatu berita. Setelah Nabi wafat, kritik hadis pada umumnya berupa metode perbandingan. Yaitu perbandingan hadis dengan al-Qur'an , dengan dokumen tertulis, dan perbandingan hadis-hadis dari berbagai murid seorang ulama.⁴

Bagi Umat Islam, Studi kritik hadis sangat dibutuhkan. Mengingat disamping vitalitas fungsi hadis sebagai bayan, tafsir dan ta'qid

1 Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta,:Pustaka Firdaus, 1986) hlm. 556

2 Liat Syuudi Ismail, *Metodologi Penelitian hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm.121-161

3 Muhammad Thahir al-Jawabi, *Juhud al-Muhaddisin fi Naqd matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif*, (t.tp, Muassasat a-OKarim bin Abdillah, t.th), hlm. 96.

4 M.M. Azami, hlm. 52, Syuhudi Ismail, hlm.51, dan al-Adlabi, hlm. 238.

al-Qur'an, secara factual periwayatan pengkodifikasian hadis telah dimasuki berbagai kepentingan. Akibatnya banyak bercampur hadis yang benar-benar berasal dari Nabi dengan hadis-hadis yang dibuat (baca: Hadis palsu) untuk kepentingan tertentu. Sebagaimana Mustafa al-Siba'i membuktikan kenyataan ini seraya menjelaskan motif gerakan pemalsuan hadis. Yaitu karena pertikaian politik, kezindikan, fanatisme rasial, suku bahasa, daerah dan pimpinan, perselisihan ahli fiqh dengan ahli kalam, tiadanya pengetahuan agama namun berkeinginan berbuat baik, usaha menyenangkan raja, dan berkeinginan mengemukakan hadis yang aneh.⁵

Kritik tajam terhadap hadis-hadis pernah dilakukan dengan ditemukannya hadis-hadis manipulasi beberapa rawi dalam kitab Sahih Bukhari yang di sebutnya hadis-hadis misogynis.⁶ Beberapa hadis yang dimaksud adalah hadis tentang hancurnya suatu kaum lantaran dipimpin oleh perempuan,⁷ Sepeninggal Nabi, perempuan akan menjadi fitnah terbesar bagi laki-laki,⁸ dan disamakannya perempuan dengan anjing dan keledai yang akan membatalkan shalat orang jika melintas di depannya.⁹

Uraian di atas setidaknya mendeskripsikan pentingnya kritik hadis dalam studi hadis. Salah seorang sarjana yang memfokuskan kajiannya tentang hal ini adalah Fatima Mernissi. Ia melakukan kritik matan dan kritik sanad. Ia mengawali kritiknya dengan menggunakan kerangka berpikir fenomenologi. Dimana wacana kritik hadis diperoleh dari *merger* (penggabungan) setiap pengalaman sehingga diperoleh konsep yang utuh.¹⁰ Dalam hal ini pendekatan historis dan sosiologis sangan dominan. Pilihan pendekatan ini tidak terlepas dari visi intelektualitasnya. Dia adalah seorang feminis muslim kelahiran Maroko dan anggota Pan Arab Woman Solidarity. Prestasi akademisnya di raih di Maroko dalam bidang ilmu politik dan social. Dan gelar Ph.d di raihnya di Amerika. Persinggungan dengan tradisi pemikiran Barat yang kritis dan rasional, tampaknya mewarnai visi intelektualitasnya.

5 Al-Siba'i, hlm. 79-87.

6 Hadis Misoginis maksudnya hadis-hadis Nabi yang isinya membenci perempuan.

7 Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*, (t.tp: Dar al-Maktabah al-Salafiyah, t.t), Juz 13, hlm. 53.

8 *Ibid.* Juz .9, hlm. 137.

9 *Ibid.* Juz 1, hlm. 588.

10 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method, Trans by Garretz Burden and John Cumming*, (New York : The Seabury Press, 1975), hlm. 216.

Sebagaimana juga gerakan feminisme di dunia Islam muncul pertama kali di Mesir pada awal abad 12 berawal dari persinggungannya dengan tradisi Barat.¹¹

Orientasi gerakan feminisme adalah pengkritisan simbol dan ideologi kultur atau bahkan mendekonstruksi system social yang memperlakukan perempuan secara tidak adil. Seperti sistem kelas dan patriarkhi,¹² semangat keduanya telah melatarbelakangi sikap kritis Fatima Merinisi bukan saja persoalan sosiologi tapi juga persoalan teologi.

Di tengah-tengah masyarakat muslim masih tampak ketidakadilan gender yang pada mulanya merupakan bentuk interaksi social antara laki-laki dan perempuan baik secara individual, keluarga maupun dalam institusi social yang lebih besar, seperti kelas sosial.¹³ Kemudian dilembagakan dalam struktru permanen dimana perempuan diperlakukan tidak adil, seperti marginalisasi atau pemiskinan ekonomi, sub-ordinasi atau anggapan tidak penting dalam keputusan politik, pembentukan stereotype atau melalui label-label negatiif, serta ideologi peran gender yang timpang.

Kenyataan tersebut menuntut pensikapian kritis atau bahkan perlu didekonstruksi untuk merekonstruksi bangunan relasi gender yang egaliter. Menurut Fatima Mernissi dan Riffat Hasan Ide-ide dan sikap-sikap negative terhadap perempuan yang ada di masyarakat muslim pada umumnya berakar pada teologi.¹⁴ Karenanya, dekonstruksi teologi menjadi alternatif solusi yang tidak bisa di tawar.¹⁵

Uraian di atas setidaknya telah mengantarkan pentingnya kajian kritik terhadap hadis-hadis yang bernuansa misoginis. Dalam konteks

11 Leila Ahmad, *Woman and Gender in Islam*, (Michican : Yale University Press, 1992) hlm. 172.

12 Maggie Hum, *Feminist Criticism*, (New York: St Martin's Press. 1986) hlm. 4. Tentang patriarkhi baca: Kamla Bhasin, *Menggugat Patrirkhi*, Terj. Ning Katjasungkara (Yogyakarta : Yayasan Budaya, 1996).

13 Edgar F Borgotta dan Marie L. (ed), *Encyclopedia of sociology*, (New York : Macmillan Publishing Company, 1984) vol. 2, hlm.748.

14 Sebagian tersirat dari penafsiran mufasir yang menyatakan perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Ibnu Katsir, *tafsir al Qur'an al Adhim*. 552, Jalaludin al Suyuti, *al Durrar al Mansur fi tafsir al Ma'tsur*, (Beirut : Dar al Fikri, 1983) jilid 2, hlm. 423 dan al Wahidi al Naisaburi, *al Wasith fi Tafsir al Qur'an al Majid* (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 1991) Ju.2, hlm. 4.

15 Fatima Mernissi dan Rifat Hasan, *Setara di Hadapan Allah*, Terj. Tim LSPPA (Yogyakarta : LSPPA, 1995) hlm. 39.

ini pula, kajian ini menemukan relevansinya dengan menempatkan Fatimah Mernissi sebagai tokoh intelektual yang banyak terlibat dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer. Tidak saja dalam banyak karya yang telah dihasilkannya tetapi juga dalam banyak perhelatan akademis dan sosial dalam memperjuangkan hak-hak asasi perempuan demi kesetaraannya sebagai manusia.

Kajian ini pada akhirnya berupaya menjawab tiga rumusan pertanyaan, yaitu: (1) Bagaimanakah kritik hadis Fatima Mernissi terhadap hadis-hadis mesogenis?; (2) Bagaimanakah urgensi metodologi kritik hadis Fatima Mernissi dalam sejarah studi kritik hadis?; dan (3) Bagaimanakah pengaruh relasi gender dalam proses periwayatan hadis?.

B. METODOLOGI

Kajian ini akan menggunakan metode *library research* (studi kepustakaan), dengan mendeskripsikan pemikiran Fatima Mernissi tentang studi kritik hadis. Di samping itu diuraikan pula pemikiran para ulama yang relevan. Data deskriptis pemikiran Fatima Mernissi diperoleh melalui kerangka berfikir induktif, yaitu mengambil kesimpulan umum dari hal-hal yang khusus. Sedangkan untuk menganalisis pokok-pokok fikiran dan pengaruh yang ditimbulkannya akan digunakan teknik deduktif, yaitu mengambil kesimpulan khusus dari hal-hal yang umum.¹⁶

Selain itu digunakan juga metode *takhrij al-hadis* untuk menelusuri atau menemukan hadis-hadis misoginis dalam kitab *Sahih al-Bukhari* dan kitab-kitab lainnya sebagai pembanding.¹⁷ Melalui metode ini, posisi kritik hadis yang dilakukan Fatima Mernissi dalam sistem kritik hadis para ulama hadis pada umumnya dapat diketahui dan pada gilirannya dianalisa secara kritis.

C. GENDER DAN STUDI KRITIK HADIS

1. Terminologi Gender

Nasaruddin Umar memberikan pengertian gender sebagai suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki

16 Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Andi Offset, 1991) hlm. 24.

17 Syuhudi Ismail, hlm. 43.

dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya.¹⁸ Gender dalam arti tersebut mengidentifikasi laki-laki dan perempuan dari sudut non-biologis. Agar memudahkan dalam memberikan pengertian gender tersebut, pengertian gender dibedakan dengan pengertian seks (Jenis Kelamin). Pengertian jenis kelamin merupakan penafsiran atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu, dengan (alat) tanda-tanda tertentu pula. Alat-alat tersebut selalu melekat pada manusia selamanya, tidak dapat dipertukarkan, bersifat permanen, dan dapat dikenali semenjak manusia lahir. Itulah yang disebut dengan ketentuan Tuhan atau kodrat.

Gender melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan, dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya perempuan itu dikenal lemah lembut, cantik, emosional dan keibuan. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan perkasa. Ciri dari sifat itu merupakan sifat-sifat yang dimiliki oleh kedua belah pihak. Artinya ada laki-laki yang emosional, lemah lembut, dan keibuan. Sementara itu juga, ada perempuan yang kuat, rasional dan perkasa. Perubahan ciri dari sifat-sifat itu dapat terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat yang lain.¹⁹ Dari sini melahirkan istilah identitas gender. Perbedaan gender (gender differences) antara manusia laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses yang panjang. Pembentukan gender ditentukan oleh sejumlah faktor yang ikut membentuk, kemudian disosialisasikan, diperkuat, bahkan di konstruksikan melalui sosial atau kultural, dilanggengkan oleh interpretasi agama dan mitos-mitos, seolah-olah telah menjadi keyakinan.

Perbedaan jenis kelamin sering dipergunakan masyarakat untuk mengkonstruksikan pembagian peran (kerja) laki-laki dan perempuan atas dasar perbedaan tersebut. Pada pembagian kerja gender atas jenis kelamin di mana laki-laki dan perempuan melakukan jenis pekerjaan yang berbeda dan pembagian ini dipertahankan serta dilakukan secara terus menerus. Pembagian kerja berdasar gender tidak menjadi masalah selama masing-masing pihak tidak merugikan atau dirugikan. Namun dalam realitas kehidupan telah terjadi perbedaan peran sosial laki-laki dan perempuan di atas melahirkan perbedaan status sosial

18 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender* (Jakarta: Paramadina, 1999) hlm. 35

19 Mansour Faqih, *Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997) hlm. 8-9

di masyarakat, di mana laki-laki lebih diunggulkan dari perempuan melalui konstruksi sosial.

Diskursus gender mempersoalkan, terutama, relasi sosial, kultural, hukum dan politik antara laki-laki dari perempuan. Satu hal yang perlu ditegaskan bahwa pemikiran tentang gender, pada intinya, hanya ingin memahami, mendudukkan dan menyikapi relasi laki-laki dan perempuan secara lebih proporsional dan lebih berkeadilan, karena sangat banyak fakta sosial, ekonomi, budaya, agama, hukum dan politik yang menunjukkan ke arah itu. Perlakuan yang menomorduakan perempuan atas nama agama dalam kehidupan sehari-hari, adalah salah satu contoh konkret. Dalam hal ini nyaris di setiap budaya dan adat dikenal mitos yang menegasikan, minimal kurang menghargai eksistensi dan independensi kaum perempuan. Lumrah dinilai sebagai makhluk yang kurang sempurna (*deficient creature*),²⁰ bahkan mereka dituduh sebagai sebagai akar (*seductor*) malapetaka terusirnya manusia dari surga.²¹

2. Studi Kritik Hadis

Jika kritik berarti upaya untuk membedakan antara apa yang benar dengan yang salah, maka kita dapat mengatakan bahwa kritik telah di mulai pada masa hidup Nabi. Tapi pada masa itu, istilah ini hanya berarti” pergi menemui Nabi untuk membuktikan sesuatu yang dilaporkan telah dikatakan beliau. “Sesungguhnya, pada tahap ini ia merupakan proses konsolidasi dengan tujuan agar kaum muslimin merasa tentram sebagaimana di paparkan oleh al-Qur’an dalam kasus Nabi Ibrahim a.s.²²

Dengan tersebarnya Islam, hadis Nabi juga mulai tersebar. terdapat banyak sahabat dalam ketentaraan Islam yang bertempur

20 Untuk kajian tafsir tentang asal-usul penciptaan manusia, terutama Hawa, lihat umpama Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur’an; Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997). Lihat juga Ali Sibram Malisi, *Gender dalam Islam*, hlm. 85.

21 Untuk pembahasan tentang benarkah perempuan sebagai penggoda, lihat umpama Nasaruddin Umar, “*Demaskulinisasi Epistemologi; Menuju Pendidikan Agama Berperspektif Gender*”, Refleksi; Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol , (1), 2003. Lihat juga, Mufidah Ch, *Rekonstruksi Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Konteks Sosial, Budaya, dan Agama*, hlm. 2-3.

22 Muhammad Mustafa al-Siba’i, *Metodologi Kritik Hadis*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1992), hlm. 82.

sebagai komandan atau serdadu biasa dimedan perang. Sebagai orang-orang yang taat beribadah dikeheningan malam serta guru-guru disepanjang waktu, mereka terus-menerus menyiarkan pengetahuan tentang sunnah. Faktor lain yang mendorong tersebarnya hadis adalah kepedulian 'Umar bin al-Khattab' yang mengirim guru-guru al-Qur'an dan sunnah ke propinsi-propinsi pinggiran dalam jumlah yang cukup besar. Sebagaimana kita ketahui, ke Basrah saja dikirimkan sepuluh orang guru.²³ Dengan tersebarnya hadis ke berbagai daerah di dunia Islam, kemungkinan kekeliruan pun timbul. Konsekwensinya, kebutuhan akan kritik pun menjadi tampak. Sementara itu, dalam setiap tahap penyebaran hadis di dunia Islam, masyarakat menghadapi kejadian-kejadian besar dan penting, dan terjadi pula pergolakan besar pada masa seperempat abad setelah wafatnya Nabi.

Siti Aisyah pernah melakukan kritik materi hadis (*Naqd matn al-Hadis*), yaitu dengan mencocokkannya dengan apa yang pernah dia dengar dari Nabi, kemudian dengan membandingkannya dengan ayat al-Qur'an. Dari sini kemudian timbul dua versi periwayatan dalam hadis tersebut. Menurut versi 'Umar, seseorang yang mati akan disiksa apabila ditangisi keluarganya. Sementara menurut 'Aisyah, mayat yang akan disiksa itu apabila ia kafir, sedangkan mayat muslim tidak disiksa. Karena baik Umar maupun Aisyah tidak mungkin berdusta, maka kedua versi tersebut ini tetap diterima sebagai hadis sahih.

Kontroversi hadis seperti ini akhirnya melahirkan cabang ilmu hadis baru disebut *ikhtilaf al hadis* yaitu ilmu yang menjelaskan hadis-hadis yang kontroversial, baik kontroversinya itu dengan sesama hadis, dengan al Qur'an maupun dengan akal.. Imam Asyafii (wafat 204 H) tercatat sebagai orang yang berandil besar dalam masalah ini karena beliau merupakan orang pertama yang membahas masalah ini dan menulis *Ikhtilaf al-Hadis* (kontroversial hadis). Begitu pula Ibnu Qutaibah al Daenuri (wafat 276 H) karena menulis kitab *Ta'wil mukhtalaf al hadis*. karenanya, sebuah hadis yang kelihatannya kontroversi dengan hadis lain, al-Qur'an atau akal tidak dengan sendirinya mesti terlempar, karena cabang ilmu hadis ini memberikan jawaban-jawaban yang memuaskan.

Disinilah letak urgensinya sanad hadis, sebab tanpa sanad setiap orang mengaku dirinya pernah bertemu dengan nabi saw. Karenanya, tepat sekali ucapan Abdullah bin Al-Mubarak (181 H), sistem sanad

23 Al-Dzahabi, *Siyar al-Nubala, II*, hlm. 345-363.

hadis merupakan bagian tak terpisahkan dari agama Islam. Sebab tanpa adanya sistem sanad setiap orang dapat mengatakan apa yang dikehendakinya.²⁴ Maka sejak saat itu, para ulama hadis membuat persyaratan-persyaratan yang sangat ketat untuk rawi-rawi yang dapat diterima hadisnya, disamping kriteria-kriteria teks hadis yang dapat dijadikan sebagai sumber ajaran Islam.

Betapa pun, sementara pakar ilmu-ilmu hadis menilai bahwa abad pertama hijriyah merupakan periode pertumbuhan ilmu-ilmu hadis. Sementara sejak awal abad ke sampai awal abad ke tiga dinilai sebagai periode penyempurnaan. Sedangkan masa berikutnya, sejak awal abad ke 3 sampai pertengahan abad ke 4 merupakan masa pembukuan. Pada masa ini para ahli hadis mulai membukukan ilmu-ilmu hadis, meskipun secara parsial, misalnya Yahya bin Ma'in (w.234 H) menulis *Tarikh al Rijal* (sejarah rawi-rawi), Ahmad bin HAmbal (w. 241 H) menulis *Al Ilal wa al Ma'rifat al Rijal* (cacat-cacat hadis dan mengetahui rawi-rawi. Bahkan sebelum mereka Muhammad bin Sa'ad (w. 230 H) telah menulis *al-Tabaqat al Kubra* (generasi-generasi agung).²⁵ Terdiri sebelas jilid dan berisi biograpi nabi saw, para sahabat, tabi'in dan tokoh-tokoh yang hidup sampai awal abad ke 3 H.

Sementara ilmu-ilmu hadis secara komprehensif baru pertama kali dibukukan oleh al-Romahurmuji (w. 360 H) dalam bukunya *al Muhadis al fasil baina al rawi wa al waie* (ahli hadis pemisah antara periwayat dan penampung). Disusul kemudian oleh al Hakim al Naisaburi (w.405 H) al Khatib al Bagdadi (w. 464 H).ditambah lagi karya-karya ahli hadis yang hidup sesudah mereka, seperti Ibnu al Sholah (w.643 H), al Nawawi (w. 676 H) al Dzahabi (w. 748 H.), Ibnu Hajar al Asqalani (w.852 H.) yang menulis kitab *Fath al Bari*, komentar *shahih al Bukhari* berikut mukaddimahnyanya, berjudul *Hadi al Syari* yang semuanya berjumlah 30 jilid, dan masing-masing jilid rata-rata 350 halaman.

D. SEJARAH INTELEKTUAL FATIMA MERNISSI

Fatima Mernissi lahir di kota Fez, ibukota Magribi, yang sekarang lebih dikenal dengan sebutan Maroko. Dia dilahirkan pada 1941 M.14 Pada masa kanak-kanaknya, dia dimasukkan orangtuanya ke Sekolah al-Qur'an.15 Di sana dia sudah mulai belajar dan menghafal

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Nurudin itr, *Manhaj al Naqd fi Ulum al Hadis* (Damaskus: Dar el Fikr, 1981), hlm. 36.

al-Qur'an. Menurut keterangannya sendiri, sekolah tersebut sangat keras menerapkan disiplin. Para murid diwajibkan mampu melafalkan ayat-ayat al-Qur'an dengan tepat dan benar, yang dalam hal ini, selalu diiringi dengan musik al-Qur'an (*Al-Qur'an al-Naghham*). Kadang-kadang, alunan lafal ayat-ayat al-Qur'an tersebut juga diikuti oleh gerak tubuh yang seimbang. Begitulah sistem pengajaran yang Adilaksanakan di sekolah al-Qur'an. Yang dipentingkan adalah cara melafalkan ayat-ayat al-Qur'an dengan tepat dan benar. Sementara itu, penjelasan terhadap maknanya tidak begitu diperhatikan karena para gurunya juga belum berani melangkah lebih jauh untuk menjelaskan makna ayat-ayat tersebut.²⁶

Selama belajar di sekolah al-Qur'an, Fatima tidak begitu suka dengan sistem pengajaran yang diterapkan. Dia sangat kesal jika terdapat kesalahan dalam melafalkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut akan mendapat hukuman dari gurunya sehingga dia melakukan semuanya itu hanya karena terpaksa, bukan karena kemauan dan keseriusannya. Bahkan, dia lebih suka mengingat-ingat cerita pengembaraan ke kota Madinah yang sering diceritakan oleh neneknya, Lalla Yusmina.²⁷

Mernissi lahir dalam lingkungan *harem* dan menghadapi dua kultur keluarga yang berbeda, yaitu lingkungan keluarga ayahnya di kota Fez, *harem* disimbolkan dengan dinding-dinding yang tinggi. Sementara dari keluarga ibunya, yaitu rumah neneknya Lalla Yasmina, yang berada jauh dari perkotaan, *harem* diwujudkan dalam bentuk rumah yang dikelilingi oleh kebun yang luas. Di rumah neneknya ini, Mernissi mendapat pengalaman berharga tentang kesetaraan sesama manusia, arti keterkungkungan dalam *harem*, serta hubungan sebab akibat antara kekalahan politik yang dialami kaum Muslim

26 Fatima Mernissi, *Women and Islam an Historicaland Theological Enquiry* (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publisher, 1991), hlm. 62-64.

27 Neneknya suka bercerita tentang sebuah perjalanan yang penuh makna menuju kota Mekkah dan Madinah, yaitu perjalanan haji. Neneknya sangat pintar merangkum kata-kata sehingga menghasilkan sebuah cerita yang asik, indah dan menarik. Dalam cerita itu, ada dua kata yang selalu diingatnya, dan menjadi sebuah harapan serta angan-angan untuk bisa sampai kesana. *Al-Madinah al-Munawwarah*, itulah tempat yang sangat didambakannya yaitu tempat makamnya Nabi terkasih, Muhammad Saw. Madinah adalah kota cahaya abadi, tempat seorang Nabi yang lembut dan penuh kehangatan akan menyapa, but kita. Lihat Fatima Mernissi, *The Veil and The male Elite* (New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1991), hlm. 65-66. Lihat Irsyadunnas, *Prolog Islam dan Gender*, hlm. 3.

dengan keterpurukan yang dialami perempuan.²⁸

Kegelisahan intelektualnya di mulai sejak kecil bersama saudara sepupunya Chama, yang selalu bertanya tentang makna *harem*. Keluarganya di kota Fezter bagi terbagi menjadi dua kelompok; kelompok pertama terdiri dari nenek Lalla Mani dan Ibu Chama, Lalla Radia, yang pro *harem* dan menganggapnya sebagai hal baik. Sedangkan kelompok kedua, yaitu ibu (Ibunya Mernissi), Chama dan bibi Habiba adalah kelompok yang anti *harem*. Ibunya sering melakukan protes terhadap pemisahanruangan antara keluarganya dengan keluarga pamannya, yang secara langsung maupun tidak langsung mengajarkan kepadanya gagasan pembebasan dan pemberontakan perempuan.¹³ Pelajaran yang berharga diperoleh dari neneknya Lalla Yasmina, tentang batasan-batasan *harem*, yang menurutnya lebih banyak tersimpan dalam benak seseorang, lebih dari sekedar batas-batas dinding yang secara fisik membatasi ruang gerak perempuan.²⁹

Ketika masa remaja, dia mengisahkan bahwa al-Qur'ân seolah meredup. Pengenalannya dengan Sunnah di sekolah menengah menjadikan hatinya terbuka. Sang guru mengajarkan kitab *al-Bukhârî* yang di dalamnya menyebutkan bahwa "*Anjing, Keledai dan Wanita akan membatalkan shalat seseorang apabila melintas di depan mereka, menyela antara orang yang shalat dengan kiblat*". Perasaannya terguncang dan bertanyatanya, dan hampir tak pernah mengulangnya, dengan harapan kebisuan akan membuat hadis ini terhapus dari ingatannya. Dia mengatakan: "Bagaimana mungkin Rasulullah mengatakan hadis itu, yang demikian melukai hati saya ? Terutama karena pernyataannya itu tidak sesuai dengan cerita mereka tentang kehidupann Nabi Muhammad". Bagaimana mungkin Muhammad yang terkasih telah melukai perasaan gadis cilik, yang saat pertumbuhannya berusaha menjadikannya pilar impian romantisnya.³⁰

Pendidikan tingkat perguruan tinggi ditekuni oleh Fatima di Universitas Muhammad V Rabath. Kemudian, dia melanjutkan lagi ke Universitas Sorbone Paris 20 dan Universitas Brandein,²¹ tempat dia berhasil meraih gelar Ph.D dalam bidang sosiologi.³¹ Karir akademis yang pernah dilalui oleh Fatima adalah sebagai profesor

28 NurulAgustina, *MelacakAkar PemberontakFatima Mernissi* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 14.

29 *Ibid*, hlm. 6. Lihat juga Nurmukhlis Zakariya, *Kegelisahan...*, hlm. 123.

30 Fatima Mernissi, *Women and Islam...*, hlm. 82.

31 Fatima Mernissi, *Beyond The Veil...*, hlm. 61.

dalam bidang sosiologi pada Universitas Muhammad V Rabath, yang merupakan almamaternya. Kemudian, dia juga pernah melakukan kontrak penelitian dengan *Marocco's Institut Universitaire de Recherche Scientifique*. Di samping itu, dia juga sering mengikuti konferensi-konferensi dan seminar-seminar internasional. Selain menjadi profesor di almamaternya sendiri, dia juga pernah menjadi profesor tamu pada Universitas California di Berkeley dan Universitas Harvard.³²

Di samping mengajar, Fatima juga aktif menulis dan menghasilkan karya yang cukup banyak diantaranya:

1. *Beyond the Veil Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*;
2. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*;
3. *The Veil and The Male Elite*;
4. *The Forgotten Queens of Islam*;
5. *Islam and Democracy Fear of The Modern World*;
6. *Doing Daily Battle: Interviews With Moroccan Women*.

kemudian, Fatima juga aktif menulis artikel seperti:

1. *Virginity and Patriarchy*, yang disunting oleh Azizah al-Hibri dalam bukunya *Woman and Islam*;
2. *Zhor's World: A Moroccan domestic Worker Speaks Out*;
3. *Woman and the Impact of Capitalist Development in Marocco*;
4. *Le Marocco Reconte Par Ses Femmes*.³³

Pengalaman hidup Fatima di dunia internasional cukup banyak. Dia telah melanglang buana ke Asia, Eropa, dan Amerika. Dari perjalanan tersebut, banyak hal-hal positif yang dialaminya, sesuatu yang belum pernah dilihat dan dialaminya selama berada di negeri kelahirannya sendiri.²⁵ Di Eropa dan Amerika, hak-hak asasi perempuan sudah diakui secara penuh. Padahal, masyarakat Eropa dan Amerika beragama Yahudi dan Kristen.³⁴

E. FATIMA MERNISI DAN KRITIK ATAS HADIS-HADIS MISOGINIS

Dalam memperjuangkan gagasannya tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan, Fatimah Mernissi melakukan kritik terhadap

³² *Ibid.*,

³³ *Ibid.*, hlm. 299-300.

³⁴ Fatima Mernissi, *Women and Islam*, hlm. 6.

hadis-hadis misogini dan beberapa ayat al-Qur'ân, yang menurutnya dalam *tafsir*-nya menyimpang dari semangat diturunkannya wahyu tersebut.

1. Kritik Hadîts Misogini tentang Kepemimpinan Perempuan

حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكر قال لقد
 نفعتني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل
 بعد ما كدت أن الحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قل لما بلغ رسول الله
 صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال لا
 يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة

Al-Bukhâri dalam kitab hadisnya menyebutkan, hadîts yang diriwayatkan oleh Abû Bakrah yang artinya: "*Barang siapa menyerahkan urusan pada wanita, maka mereka tidak akan mendapat kemakmuran*".³⁵ Hadis yang dipegangi oleh ulama *mutaqaddimin* sebagai argumen untuk melarang perempuan berkiprah di ruang publik. Secara tekstual, hadîts ini memang mengisaratkan pelarangan Rasulullah terhadap kepemimpinan perempuan. Namun pembacaan tektual untuk memahami hadîts ini bukanlah pembacaan yang obyektif. Pada gilirannya, *ideal moral* hadîts tidak tersampaikan dan secara praktis merugikan hak-hak kemanusiaan perempuan.

Abû Bakrah mengatakan bahwa hadîts tersebut dikemukakan oleh Nabi Saw. Ketika mengetahui orang-orang Persia mengangkat seorang wanita untuk menjadi pemimpin mereka. Kemudian Rasûlullâh bertanya: "Siapakah yang telah menggantikannya sebagai pemimpin". Jawab Abû Bakrah; "Mereka menyerahkan kekuasaan kepada putrinya". lalu Rasûlullâh bersabda sebagaimana tersebut di atas. Berdasarkan hadîts ini, menurut Mernissi, persoalan mendasar yang perlu dipertanyakan adalah "mengapa hadîts tersebut diungkapkan oleh Abû Bakrah, ketika Âisyah mengalami kekalahan pada Perang Jamal? Dalam situasi seperti itu, para pemuka kota Basrah dan rakyatnya tampak begitu aktif dan sangat serius, membicarakan konflik yang terjadi antara 'Aisyah dan Ali. Bagi rakyat biasa, yang tidak begitu

35 Fatima Mernissi, *The Veil*, hlm. 54.; dan *Women*, hlm. 62-78.

paham dengan persoalan yang sebenarnya, menolak untuk memihak pada salah satu dari dua pihak yang berselisih. Demikian juga, ada para pemuka masyarakat yang tidak mau terlibat dalam konflik tersebut dengan alasan adalah tidak masuk akal untuk mengikuti para pemimpin yang ingin membawa masyarakatnya kepada permusuhan dan peperangan.³⁶

Abu Bakrah, sebagai salah seorang pemuka kota Basrah, termasuk ke dalam kelompok yang tidak mau terlibat dalam konflik tersebut. Fatima mengutip bahwa ketika Abu Bakrah dihubungi oleh 'Aisyah, dia menjawab, "Saya menentang fitnah. Kemudian, dia menambahkan, adalah benar bahwa Anda ibu kami (istri Rasulullah SAW yang dipanggil dengan Ummul Mukminin). Adalah benar bahwa, dengan demikian, Anda memiliki hak atas kami. Akan tetapi, saya pernah mendengar Nabi SAW bersabda, mereka yang menyerahkan kekuasaan kepada seorang perempuan tidak akan pernah memperoleh kesuksesan."³⁷ Mernissi melakukan kritiknya terhadap Abû Bakrah dalam kaitannya meriwayatkan hadîts tersebut, yaitu :³⁸

- a. Abû Bakrah semula adalah seorang budak yang kemudian dimerdekakan saat bergabung dengan kaum muslimin. Oleh karena itu, ia sulit dilacak silsilahnya. Dalam tradisi kesukuan dan aristokrasi Arab, apabila seseorang tidak memiliki silsilah yang jelas, maka secara sosial tidak diakui statusnya. Bahkan, Imâm Ahmad yang melakukan penelitian biografi para sahabat mengakui telah melewatkan begitu saja Abû Bakrah dan tidak menyelidikinya secara lebih mendetail.
- b. Abû Bakrah pernah dikenai hukuman qadzaf, karena tidak dapat membuktikan atas tuduhan zinanya yang dilakukan oleh al-Mughirah ibn Syu'bah beserta saksi lainnya, pada masa khalîfah Umar Ibn Khaththâb. Menurut Mernissi, dengan menggunakan standar penerimaan hadîts yang dikemukakan Imâm Mâlik –diantaranya bukan termasuk pembohong, dan tidak pernah melakukan bid'ah-- maka periwayatan Abû Bakrah tidak dapat diterima. Hal ini dikarenakan atas tindakan kebohongan yang telah dilakukannya.

36 *Ibid*, hlm. 55.

37 *Ibid*, hlm. 56-57. Lihat juga Irsyadunnas, *Prolog Islam dan Gender*, hlm. 8.

38 *Ibid*, hlm. 54-74.

- c. Berdasarkan konteks historis, Abû Bakrah mengingat hadîts tersebut ketika Âisyah mengalami kekalahan dalam Perang Jamal, ketika melawan Alî ibn Abî Thâlib. Pada hal sikap awal yang diambil Abû Bakrah adalah bersikap netral. Lantas, mengapa kemudian ia justru mengungkapkan hadîts tersebut, yang seakan menyudutkan Âisyah.

Dengan mengacu kepada teori di atas, Fatima mencoba menerapkannya dalam kasus Abu Bakrah. Dia berkesimpulan bahwa riwayat Abu Bakrah, seharusnya ditolak, Mernissi berkesimpulan bahwa meskipun hadis tersebut dimuat dalam *Sahih al-Bukhari*, namun masih diperdebatkan oleh para *fuqahâ*. Menurutnya, hadîts tersebut dijadikan argumentasi untuk menggusur kaum wanita dalam proses pengambilan keputusan. Namun al-Thabarî meragukannya, dengan mengatakan tak cukup alasan untuk merampas kemampuan wanita dalam pengambilan keputusan dan tidak ada alasan untuk melakukan pembenaran atas pengucilan mereka dari kegiatan politik³⁹

Kesimpulan ini bila dirinci mengandung 3 (tiga) butir pemikiran : *Pertama*, bahwa Islam pada dasarnya memberikan hak dan kewajiban yang sama kepada laki-laki dan perempuan. *Kedua*, bahwa terdapat pengkhususan hak atau kewajiban kepada perempuan saja atau laki-laki saja. *Ketiga*, pengkhususan ini harus berdasarkan nash-nash syariat dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Kesimpulan ini didasarkan pada fakta dari nash-nash syar'i dalam al-Qur'an dan al-Hadits, bahwa Allah swt telah berbicara kepada para hamba-Nya dalam kedudukannya sebagai manusia, tanpa melihat apakah dia laki-laki atau perempuan. Misalnya firman Allah SWT : “Katakanlah, Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepada kamu semua.” (QS Al-A'râf : 158) “Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu.” (QS An-Nisâ` : 1)

Nash-nash seperti ini berbicara kepada manusia secara umum tanpa melihat apakah dia laki-laki atau perempuan. Karena itulah, syariat Islam datang kepada manusia, bukan datang kepada laki-laki dalam sifatnya sebagai laki-laki atau kepada perempuan dalam sifatnya sebagai perempuan. Jadi taklif-taklif syar'i dalam syariat Islam tiada lain hanyalah dibebankan kepada manusia. Begitu pula berbagai hak dan kewajiban yang terdapat dalam syariat Islam tiada lain adalah hak bagi manusia dan kewajiban atas manusia.⁴⁰

39 *Ibid*, hlm. 78.

40 Suyatno, *Menggugat Hadis Misogini*, hlm. 38.

2. Hadis yang Diriwayatkan oleh Abû Hurayrah

أخبرنا عمرو بن علي قال أنبأنا يزيد قال حدثنا يونس عن حميد بن هلال عن عبد الله بن الصامت عن أبي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان أحدكم قائماً يصلي فإنه يستتره إذا كان بين يديه مثل أخرة الرجل فإن لم يكن بين يديه مثل أخرة الرجل فإنه يقطع صلاته المرأة والحمار والكلب الأسود قلت ما بال الأسود من الأصفر من الأحمر فقال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتني فقال الكلب الأسود شيطان

Al-Bukhârî meriwayatkan hadis dari Abû Hurayrah, yang mengatakan bahwa Rasûlullâh saw. bersabda: *"Anjing, keledai dan wanita akan membatalkan shalat seseorang apabila ia melintas di depan mereka dan menyela dirinya antara orang-orang yang shalat dengan kiblat"*.⁴¹ Mernissi melakukan kritik sanad dan matan hadis ini, salah seorang perawi yang mendapatkan sorotan tajam adalah Abu Hurairah, seorang perawi terkenal. Secara panjang lebar Mernissi menceritakan latar belakang kehidupan Abu Hurairah yang menyebabkannya bersikap antipasti terhadap perempuan. Salah satunya, menurut Mernissi adalah karena dalam masyarakat Islam awal yang masih menyandang bias-bias patriarkhisme, Abu Hurairah justru tidak mempunyai pekerjaan yang menunjukkan kejantannya.⁴² Selain menghabiskan sebagian besar waktunya bersama Rasulullah, Abu Hurairah mengisi sebagian lagi waktunya dengan membantu dirumah-rumah kediaman para wanita. Dan itu bisa dimengerti alasan ketidaksukaan Abu Hurairah terhadap kaum wanita.

Mernissi melakukan kritik terhadap sanad dan matan hadis ini dengan mendasarkan diri pada koreksi Aisyah kepada Abû Hurayrah (secara *harfiyah* berarti *Ayah Kucing Betina kecil*). Nama pemberian Rasûlullâh ini tidak disenangi olehnya, dengan mengatakan: "Jangan panggil saya Abû Hurayrah. Rasûlullâh menjulukisaya nama *Abu Hirr* (ayah kucing jantan), karena jantan lebih baik dari betina". Abû Hurayrah memiliki semacam kecemburuan berlebihan terkait

41 Mernissi, *The Veil*, hlm. 75.

42 Nurul Agustina, *Tradisionalisme Islam dan Feminisme*, hlm. 56.

dengan kucing betina dan kaum wanita. Hal inilah yang mendorong Rasûlullâh, kata Abû Hurayrah, untuk mengatakan yang menjadikan kucing betina jauh lebih baik dari wanita. Akan tetapi, hal ini ditentang oleh Aisyah.⁴³

Selain itu, bukan rahasia, Mernissi, bahwa terjadi perbedaan keras antara Abu Hurairah dan Aisyah, istri Nabi, Abu Hurairah dengan biasanya, sementara Aisyah—yang oleh banyak kalangan Muslim diakui kecerdasannya—menyerang Abu Hurairah karena buruknya pemahamannya terhadap berbagai masalah.

Yang mengherankan adalah al-Bukhori yang di puji karena keberhasilannya menyaring hadis palsu dari hadis yang Sahih dan kritisismenya yang tinggi, banyak memasukkan hadis-hadis misoginis yang diriwayatkan Abu Hurairah. Misalnya al-Bukhori bukan hanya tidak memasukkan koreksi atas hadis: “rumah, wanita dan kuda” tetapi ia juga bersikap seolah-olah tidak ada yang perlu ditanya lagi tentangnya. Bahkan ia mencatat hadis tersebut sebanyak tiga kali dengan rantai perawi yang berbeda.

Padahal, seandainya kaum muslim mengakui otoritas Aisyah dalam bidang pengetahuan, semestinya mereka tidak mengabaikan begitu saja kritik Aisyah terhadap periwayatan Abu Hurairah tersebut. Kritik Aisyah atas hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah ini adalah bahwa Abu Hurairah tidak mendengarkan ucapan Rasulullah secara lengkap. Abu Hurairah masuk ke dalam majlis persis pada saat Mengucapkan kalimat terakhir, yang kemudian langsung ia nisbahkan kepada Rasul. Dalam riwayat yang lain, bahwa suatu ketika Aisyah ditanya tentang tiga hal yang membawa bencana, yaitu rumah, wanita dan kuda, seperti diriwayatkan oleh Abû Hurayrah. Aisyah mengatakan bahwa Abû Hurayrah itu mempelajari hadîts ini secara buruk. Abû Hurayrah memasuki rumah kami ketika Rasûlullâh di tengah-tengah kalimatnya. Dia hanya sempat mendengar bagian terakhir dari kalimat. Rasûlullâh sebenarnya mengatakan: “*Semoga Allâh membuktikan kesalahan kaum Yahudi; mereka mengatakan tiga hal yang membawa bencana, yaitu rumah, wanita dan kuda*”.⁴⁴ Padahal menurut Aisyah, yang terjadi justru sebaliknya: Rasulullah sedang menggambarkan betapa salahnya pendapat kaum yahudi yang mengatakan bahwa tiga hal tersebut—

43 Fatima Mernissi, *Women and Islam*, hlm. 71. Lihat juga Irsyadunnas, *Prolog Islam dan Gender*, hlm. 9.

44 Ibid, hlm. 96.

rumah, wanita, dan kuda—sebab terjadinya bencana.⁴⁵

Selain Hadis Abu Hurairah, al-Bukhari juga mencatat hadis-hadis misoginis lain yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar, putra Umar bin al-Khattab yang terkenal karena sikap asketiknya. Mungkin karena terpengaruh kualitas kesalehan pribadinya itu, al-Bukhari lantas menganggap Abdullah bin Umar sebagai sumber yang sangat berharga tanpa merasa perlu menerapkan kritik atasnya. Padahal, sebagaimana Imam Malik bin Anas, adalah hak kaum Muslim untuk bertanya tentang hal-hal yang berkaitan dengan Islam.⁴⁶

Fatima mencoba melakukan kritik terhadap *matan* Hadis. Untuk mengawali pembahasannya dalam kritik *matan*, dia mencoba memahami hal ihwal yang berkaitan dengan masalah kiblat. Kiblat merupakan suatu orientasi yang menunjuk ke arah Ka'bah. Kiblat memberikan sasaran dalam shalat seorang muslim, baik sasaran spiritual maupun pragmatis. Kiblat telah meletakkan kaum muslimin ke dalam orbit mereka sehingga memungkinkan mereka menempati posisi di dunia dan menghubungkan diri mereka dengan alam semesta termasuk taman surga.⁴⁷

Karena begitu esensialnya persoalan kiblat ini, maka Nabi SAW merasa perlu untuk mengambil suatu keputusan yang tepat dalam menentukan arah kiblat. Setelah melalui masa yang panjang dan beberapa peristiwa yang dialami langsung oleh Nabi SAW, akhirnya, beliau memutuskan bahwa arah kiblat kaum muslimin adalah Ka'bah. Dengan penetapan Ka'bah sebagai arah kiblat, maka umat Islam dari seluruh penjuru dunia akan bersujud (melakukan shalat) dengan mengarah kepada satu titik sentral, Ka'bah. Meskipun Ka'bah sudah ditetapkan sebagai arah kiblat, bukan berarti seseorang dilarang untuk menentukan batasan kiblatnya. Nabi SAW sendiri pernah memberikan contoh dalam persoalan ini. Beliau sudah biasa menancapkan pedang di hadapannya sebagai pertanda kiblatnya. Hal ini memberikan indikasi, jika seseorang sudah membangun kiblat simbolis, seperti yang dilakukan oleh Nabi SAW, berarti dia tidak boleh membiarkan sesuatu pun melintas di antara dia dengan kiblatnya agar dia tidak terganggu.⁴⁸

45 Nurul Agustina, *Tradisionalisme Islam dan Feminisme*, hlm. 57.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, hlm. 64.

48 *Ibid.*, hlm. 65. Lihat juga Irsyadunnas, *Prolog Islam dan Gender*, hlm. 10.

Dari uraian di atas, Fatima bermaksud menjelaskan bahwa persoalan yang diangkat oleh Hadis tersebut tidak relevan dengan ketetapan dan contoh yang telah diberikan oleh Nabi SAW. Dia melihat tidak ada alasan yang kuat yang membenarkan penyamarataan perempuan dengan kedua hewan tersebut sebagai penyebab batalnya shalat.⁴⁹

F. PENUTUP

Dari uraian di atas, setidaknya menemukan beberapa kesimpulan, antara lain *pertama*, Fatima Mernissi dipandang telah berusaha membongkar bangunan penafsiran para ulama klasik, yang menurutnya menunjukkan dominasi patriarki. Penelitian yang dilakukan terhadap dua hadits di atas, bisa jadi merupakan rintisan untuk membangun keilmuan dalam kaitannya dengan studi kritik hadits, atau yang lebih dikenal dengan kritik sanad dan matan hadits.

Kedua, berkaitan dengan relasi antara laki-laki dan perempuan, Mernissi melihatnya lebih sebagai sebuah konstruksi social dari pada sebagai sebuah doktrin agama yang bersifat murni. Dia melihat teks-teks agama yang dipandang otoritatif merupakan sebuah produk pemikiran para ulama, sehingga harus dilihatnya bukan sebagai hasil final dan tidak dapat diganggu gugat.

Ketiga, konsep persamaan antara laki-laki dan perempuan

⁴⁹ Menurut Khaled, persoalan utama yang perlu mendapat perhatian dalam konteks hadis ini adalah bagaimana menguji dan menilai proses kepengarangannya. Dari informasi yang ada banyak bukti, Mernissi yang mengindikasikan adanya bias yang sangat kental dari dinamika sosial pada masa awal Islam yang menjadi ruang lingkup terbentuknya hadis tersebut. Ada sejumlah kepentingan tertentu yang melatarbelakangi periwayatan Hadis tersebut, yaitu berkaitan dengan sesuatu yang tidak disukai. Munculnya Abu Hurairah dalam riwayat-riwayat Hadis tersebut, mengingat latar belakangnya yang kontroversial, semakin menambah ketidakpastian berkaitan dengan proses kepengarangannya. Mengingat banyaknya variasi Hadis tersebut, sangat mungkin hal itu merupakan sebuah perdebatan sosial yang di dalamnya memori tentang kenabian, dimasukkan, diperbaiki, dan kadangkala diciptakan kembali. Oleh karena itu, menurut Khaled, ketika menetapkan sebuah hukum yang berdasarkan kepada sebuah hadis, harus merujuk kepada doktrin proporsionalitas. Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 333.

sebenarnya didasarkan -atas nilai-nilai yang terkandung dalam nash. Seandainya terdapat proses marjinalisasi peran perempuan dari kehidupan publik, atau domestikasi perempuan, sebenarnya merupakan hasil dari sebuah konstruksi sosial. Struktur sosial yang telah menciptakan inferioritas perempuan. Apalagi, struktur sosial yang demikian ini telah dijustifikasi oleh para ulama yang mempunyai otoritas agama. Produk pemikiran ulama tersebut pada gilirannya diabadikan, disakralkan dan diletakkan di atas menara gading, yang seakan tidak boleh ditafsirkan lagi. Hal inilah yang ditentang oleh Mernissi, dengan mengatakan bahwa *turâts*, hanyalah salah satu usaha para ulama untuk melanggengkan otoritas penafsiran teks agama, terutama dalam kaitannya dengan dominasi laki-laki atas perempuan. Sebagai seorang sosiolog, dalam melakukan kajiannya, Mernissi tidak hanya mendekati teks agama dari segi tekstualnya saja. Akan tetapi, teks-teks agama haruslah dikaji dari pendekatan historis-sosiologis. Hal ini untuk menemukan signifikansi makna, jika dihubungkan dengan kondisi zaman dan tempat. Berangkat dari kesadaran ini, pemikiran yang dikembangkan oleh Mernissi tentunya bukanlah produk pemikiran yang mapan. Sikapnya yang *bersemangat* dalam meneliti hadis-hadis misogini patut dihargai.

DAFTAR PUSTAKA

- Adlabi, Shalahudin bin Ahmad, *al Manhaj Naqd al Matn Inda Ulama al Hadis*, Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983
- Al-Bagdadi, Ajjaj al-Khatib, *al-Kifayah Fi Ilmi al-Riwayat*, (t.tp, al-Maktabah al-Ilmiyah,1358)
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, Michigan, 1992
- al-Qaradhawi, Yusuf. *Kaifa Nata'ammal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah: Ma'alim wa Dhawabit*. USA: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami. 1990.
- Amin, Ahmad, *Fajr al Islam*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1969
- Arkoun, Muhamad, *Rethinking Islam*, Terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, LPMI dan PustkaPelajar, Yogyakarta, 1996
- Asqalani, Ibnu Hajar al-, *Fath al Bari Bi Syarh al-Bukhari*, Dar al-Maktabah al-Shalafiyah, ttp,tt
- _____, *Tahdzib al-Tahdzib*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.

- _____, *al-Ishabah Fi Tamyiz al-Shahabah*, Dar Shadir, Beirut, tt.
- Azami, Muhamad Musthafa, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, American Trust Publication, Washington, 1997
- Bhasin, Kamla, *Menggugat Patriarkhi*, terj. Nung Katjasungkana, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, 1996
- Borgotta, Edgar F, dan Marie L. (ed.), *Encyclopedia of Sociology*, Macmilan Publishing Company, New York, 1984
- Dzahabi, Syam al Din bin Usman bin Muhamad al-, *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1995
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender Transformasi Sosial*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1997
- _____, (ed.), *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam*, Risalah Gusti, Surabaya, 1996
- Rahman, Fazlur, *Membuka Pintu Ijtihad*, Terj. Anas Wahyudin, Pustaka, Bandung, 1984
- _____, *Islam*, Terj. Ahsin Muhamad, Pustaka, Bandung, 1984
- _____, *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institut of Islamic Research. 1965.
- Gadamer, Hans George, *Truth and Method*, Tran. Garrefz Barden and John Cumming, The Seabury, Press New York, 1975
- Golziher, Ignaz, *Muslim Studies*, George Allen and Yunion, Ltd, London, 1971
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Andi Offset, Yogyakarta, 1991
- Hasyim, al-Husaeni Abd al-Majid, *al-Imam al-Bukhori Muhadisan wa Faqihan*, Dar al-Kauniah, Qohirah, tt
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama*, Sebuah Kajian Heurmeneutik, Paramadina, Jakarta, 1996
- Hum, Maggie, *Feminist Critisme*, st. Martin Press, New York, 1986
- Ham, Musahadi, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*. Semarang: Aneka Ilmu, 2000.
- Ismail, Suhudi, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992
- Jawabi, Muhamad, *Thahir al-Zuhud al Muhaditsin fi Naqd Matn al-Hadits al Nabawi al-Syarif*, Muassat al-Karim bin Abdillah, ttp, tt
- Jajari, Ibnu al Atsir Abi al-Hasan Ali bin Muhamad, *al-Usud al Gabah fi Ma'rifat al-Shahabah*, Dar Sy'ub, ttp, tt

- Katsir, Ibnu, *Tafsir al-Qur'an al Adhim*, Dar al-Rasyad al-Hadisah, Beirut, tt
- Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah*, Terj. Ahmadi Toha, Putaka firdaus, Jakarta, 1986
- Khatib, M Ajaj, *al-Ushul al-Hadis Ulumuhu wa Musthalahuhu*, Dar al-Fikr, Beirut, 1989
- Kourany, Janet A, *Feminist philosophies; Problem Teories and Aplication*, Prentise Hall, New Jersey, 1992
- Latif, Abdul Wahab Abdul, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al Nawawi*, Juz. 2, Maktabah al-Ilmiyah, Madinah, 1972
- Manheim, Karl, *Ideologi dan Utopia*, Terj. F Budi Hardiman, Kanisius, Yogyakarta, 1993
- Merenisi, Fatima, *Women and Islam, an Historical and Teological Enquiry*, Basil Black well, ltd, 1991
- _____, *The Veil and Male Elite; A Feminist Interpretation of Woman Right in Islam*, Tran Meryz Jo Lakeland, Wesley Publishing Company, USA, 1991
- _____, dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah*, Terj. Tim LSPPA, Yogyakarta, 1995
- _____, *Ratu-Ratu Islam Yang Terlupakan*, Terj. Rahmani Astuti dan Enna Hadi, Mizan, Bandung, 1994
- Meuleman, John Hendrik, (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, LKIS, Yogyakarta, 1996
- Muqaddasi, Muhamad bin Tahir al-, *Syurut al 'Aimmah al Sittah wa Tab'uhuh*, Abi Bakr Muhamad Bin Musa al-Khazimi, *Syurut al-'Aimmah al-Khamsah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 198
- Nurul Agustina, *Tradisionalisme Islam dan feminisme*, (LSAF:Jakarta,1994),
- Ismail, Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang. 1995.
- , *Metodologi Penelitian Hadits Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang. 1992
- Umar, Nasiruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina. 1997.