

HADIS MISOGINIS DALAM PERSPEKTIF HERMENEUTIKA FATIMA MERNISSI

Limmatus Sauda'

Pesantren Roudhotul Ulum Ar-Rohmaniyah Sampang, Madura
limmah.saudah@gmail.com

Abstract: This paper attempts to offer a different understanding of the hadith misogynic. Some hadiths are commonly used as the theology reason by the elite of men to smooth out their importance will be examined again, at this time it uses the reading of Fatima Mernissi. Fatima Mernissi is a feminist and a sociologist at the same time. Her background will give a deep impact in her interpretation. She reads it by using a historical and methodological approach. Both of it also become a Mernissi's hermeneutic. For methodological approach, Mernissi based on *'Ulūm al-Ḥadīth* that are reliable according to her, this is done when deciding on acceptance or rejection an hadith. For the understanding of hadith, Mernissi applies the historical and sosiological approach. The purposes of this article are to know and also understand Mernissi's hermeneutic hadith by reread some hadiths misogynic. Based on her interpretation in hadith misogynic, thispaper's findingsindicate that hadith misogynic is not really hate women.

Keywords: Hadith misogynic, hermeneutic, interpretation.

Pendahuluan

Permasalahan hadis *ṣaḥīḥ* yang berkaitan dengan perempuan menjadi perhatian para intelektual Muslim kontemporer, karena ada beberapa hadis yang dinilai mengandung pemahaman membenci perempuan (misoginis).¹ Jenis hadis ini kemudian menjadi fokus kajian

¹Salamah Noorhidayati, "Hadis-hadis Misoginis dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim (Sebuah Upaya Rekonstruksi Pemahaman)", dalam *Jurnal Dinamika*, Vol. 9. No. 2 (November, 2009), 108.

mereka, dan salah satu pengkaji itu tercatat nama Fatima Mernissi, feminis asal Maroko.

Mernissi mempunyai cara tersendiri dalam mengkritisi hadis-hadis misoginis, yaitu dengan kajian historis dan metodologis. Pada dasarnya dua tahapan ini tidak berbeda dengan kaidah kritik hadis konvensional, yang membedakannya adalah aspek penerapannya. Sebagai misal ketika Mernissi mengkritisi *sanad*. Pada tahap itu Mernissi lebih memperhatikan perawi pertama dalam rangkaian *sanad* hadis yang notabene sahabat daripada perawi lainnya. Ini dilakukan karena menurutnya perawi pertama adalah orang yang paling bertanggung jawab dalam setiap keterangan yang dibawakannya. Diterima dan ditolaknya hadis tergantung pada perawi pertama tersebut. Tampak dalam hal ini Mernissi tidak lagi terpaku pada kaidah *kull al-sahâbah 'udûl* yang dibuat oleh ulama hadis konvensional.

Adapun mengenai kajian historisnya, Mernissi tidak hanya melibatkan situasi pada waktu ketika hadis itu muncul. Data historis tersebut tetap ia gunakan untuk dijadikan sebagai pertimbangan dan bahan uji dengan situasi kontemporer masa kini. Pada level ini Mernissi mencoba menunjukkan bahwa hadis itu tidak hanya milik umat Islam masa lalu, umat Islam yang sekarang juga masih terus meyakini hadis. Namun agak aneh ketika umat Islam masa kini masih memahami hadis dengan pemahaman orang-orang terdahulu yang sudah jelas mengalami perbedaan tempat dan waktu.

Selain untuk mengetahui pemahaman Mernissi tentang hadis-hadis misoginis, penjelasan Mernissi ini dipaparkan untuk menelusuri kerangka hermeneutika hadisnya. Hadis-hadis misoginis ini dipilih bukan karena latar belakang Mernissi yang memang seorang feminis dan sosiolog. Background Mernissi ini tampak sangat dominan dalam pemikiran hermeneutikanya. Sebagai seorang sosiolog sekaligus feminis, ia ingin menunjukkan pada dunia bahwa Islam itu ramah terhadap perempuan. Kajian-kajian hadis yang dilakukannya semuanya mengarah pada tujuan tersebut.

Tulisan ini akan mencoba melihat secara kritis bagaimana gagasan dan pemikiran Fatima Mernissi, khususnya mengenai rekonstruksi pemahamannya tentang hadis-hadis misoginis. Begitu pula dengan aplikasi dan implikasi teoritis dari metodologi yang dibangunnya.

Pembacaan ulang kali ini tidak lain merupakan upaya pendalaman dalam kajian hadis sekaligus melanjutkan tradisi keilmuan yang tidak akan berhenti sampai kapanpun.

Biografi Fatima Mernissi

Fatima Mernissi lahir di sebuah Harem² pada tahun 1940 di Fez, salah satu wilayah di Maroko.³ Masa kanak-kanak Mernissi dilalui bersamaan dengan situasi kekacauan yang terjadi di Maroko akibat seringnya pertempuran antara pasukan Kristen Spanyol dan Prancis. Mernissi menerima pendidikan pertama secara tidak formal dari neneknya, Lalla Yasmina. Yasmina banyak memberikan pelajaran tentang sejarah Islam, termasuk kisah Nabi Muḥammad dan kondisi-kondisi perempuan sebelum Islam. Ajaran dari neneknya itulah yang kemudian mengarahkannya pada fokus kajiannya, yaitu tentang perempuan.

Adapun pendidikan formalnya, diterima Mernissi di sebuah sekolah al-Qur'an yang didirikan oleh kelompok nasionalis sejak umur tiga tahun. Ketika itu pula Mernissi kecil mulai menghafal al-Qur'an. Pendidikan tingkat menengahnya diselesaikan di sekolah khusus perempuan yang didanai oleh protektorat Perancis. Sementara untuk pendidikan tingginya, ia tempuh di Universitas Muḥammad V Rabath dengan konsentrasi ilmu politik dan sosiologi, dilanjutkan di Universitas Sorbonne Paris dan Universitas Brandeisn, di mana ia menerima gelar doktor di bidang sosiologi.

Situasi dan kondisi di sekitar Mernissi membuat ia tumbuh menjadi remaja yang kritis, terutama dalam masalah perempuan. Penyebab dari semua ini tidak lain datang dari tempat tinggalnya sendiri, yaitu "Harem". Keadaan ini pun diperparah dengan adanya hadis yang diterima dari gurunya semasa di pendidikan menengah yang menyatakan bahwa batal salat seseorang apabila disela anjing, keledai dan perempuan. Hadis ini dapat dikatakan sebagai penyebab kecurigaan awal Mernissi terhadap hadis, ditambah pula dengan hadis-hadis lain yang terlihat misoginis. Lebih lanjut, kajian Mernissi tentang masalah perempuan semakin serius

²Tempat tinggal seperti penjara, tidak ada yang boleh ke luar dan dijaga ketat, tapi kebutuhan hidup semua dipenuhi.

³Fatima Mernissi, *Perempuan-perempuan Harem*, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Qanita, 2008), 12.

ketika dihadapkan pada realita kehidupan perempuan di Barat yang sangat bertolak belakang dengan perempuan Islam.⁴ Kehidupan sosial akademik Mernissi yang seperti ini sangat mempengaruhi kajiannya tentang hadis-hadis misoginis di kemudian hari.

Karir akademik Mernissi diawali pada tahun 1974, di mana ia dikukuhkan menjadi profesor sosiologi di Universitas Muhammad V Rabath, dan di waktu yang sama ia juga mengajar di Universitas tersebut hingga tahun 1980. Ia juga bergabung dengan *Morocco's Institute universitaire de Recherche Scientifique* sebagai seorang sosiolog feminis Timur Tengah. Selain itu, Mernissi juga sering menghadiri berbagai seminar antar negara. Iajuga menjadi professor tamu di California University dan di Harvard University. Sementara untuk kegiatan sosialnya, Mernissi aktif di gerakan atau organisasi yang memeperjuangkan hak-hak perempuan dengan sering mengadakan studi dan penelitian.⁵

Mernissi telah mempunyai banyak karya yang kebanyakan mengupas masalah-masalah perempuan, antara lain: *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (1975); *The Veil and the Male Elit* (1987); *Equal Before Allah* (1987); *Doing Daily Battle* (1989); *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (1991); *Islam and Democracy, Fear of the Modern World* (1992); *The Forgotten Queens of Islam* (1993); *Dream of Trespass, Tales of Harem Girlhood* (1994).⁶ Berkat beberapa karyanya tersebut, pada tahun 2003 Mernissi menerima penghargaan sebagai penulis dalam bidang keilmuan al-Qur'an dan kajian Islam.

Pemahaman Fatima Mernissi terhadap Hadis-hadis Misoginis

1. Hadis menurut Fatima Mernissi

Tidak seperti ulama-ulama hadis sebelumnya yang memberikan pengertian hadis secara idealis, yaitu segala hal yang disandarkan kepada

⁴Ibid., 13.

⁵Zulkifli Abd Mubin dkk. "Kritikan terhadap Pandangan Fatima Mernissi" dalam *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* dalam <http://abqaryadry.blogspot.com/2012/06/kritikan-terhadap-pandangan-fatima.html/> diakses tanggal 13 September 2013.

⁶Nur Mukhlis Zakariya, "Kegelisahan Seorang Intelektual Seorang Feminis (Telaah Pemikiran Fatima Mernissi tentang Hermeneutika Hadis)" dalam *Jurnal Karsa*, Vol. 19. No. 2 Tahun 2011, 125.

Nabi, baik perkataan, perbuatan, ketetapan, sifat dan yang lainnya,⁷ Mernissi lebih menganggap hadis sebagai sebuah realitas, sebagaimana yang dilihatnya, ia mendefinisikan hadis sebagai catatan tertulis mengenai segala sesuatu yang pernah diucapkan atau dilakukan oleh Rasulullah dalam segala hal. Catatan ini di kemudian hari menjadi rujukan umat Islam sedunia dalam segala hal, mulai urusan politik, rumah tangga, pribadi dan yang lainnya. Pengertian semacam ini membuat Mernissi berkesimpulan bahwa hadis-hadis itu mengungkapkan fakta kehidupan sehari-hari pada abad ke-7 yang ditampilkan secara beragam, karena terdapat berbagai macam versi mengenai suatu peristiwa yang sama.⁸

Sedangkan untuk kemunculan hadis (periwiyatan pertama), Mernissi menyatakan bahwa hadis itu lahir sebagai akibat dari perpecahan umat Islam, tepatnya pada akhir kepemimpinan ‘Alī. Masing-masing kelompok berusaha meyakinkan bahwa kelompok mereka itu yang paling benar, dan salah satu cara yang ampuh dalam hal ini adalah membawa nama Rasulullah dalam setiap dalil yang diucapkannya.⁹

2. Kritik hadis Fatima Mernissi

Pada dasarnya Mernissi mengakui dan percaya bahwa semua hadis itu sumbernya dari Rasulullah. Oleh karena itu, menurutnya tidak mungkin Rasulullah akan berbuat diskriminasi terhadap umatnya, khususnya perempuan, karena ia juga sangat yakin bahwa Rasulullah adalah teladan yang sempurna bagi umatnya. Dengan demikian, jika ada hadis yang bernuansa misoginis (benci terhadap perempuan) maka hal ini harus ditelaah lagi, jangan langsung diterima.

⁷Muhammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: ‘Ulūm wa Muṣṭalah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 14; Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 26; Maḥmūd al-Ṭahḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth* (t.tp: Markaz al-Hādī li al-Dirāsāt, 1405), 16; Muṣṭafā al-Sibā‘ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī‘ al-Islāmī* (t.tp: Dār al-Warraḡ, t.th), 65.

⁸Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radiani (Bandung: Pustaka, 1994), 42. Begitu juga ketika Mernissi mendefinisikan al-Qur’an. Baginya al-Qur’an adalah sebuah kitab suci yang terdiri dari 114 surat yang bervariasi panjang pendeknya, dari yang hanya beberapa baris sampai yang terdiri dari beberapa halaman. Baru kemudian ia menguatkan dengan keterangan dari Ibn Kathīr tentang banyaknya ayat (6.000), kata (77.439) dan huruf (321.180) dalam al-Qur’an. Detailnya lihat Fatima Mernissi, *Islam dan Demokrasi Antologi Ketakutan*, terj. Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1994), 90.

⁹Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, 42.

Pengujian terhadap hadis ini dilakukan oleh Mernissi dengan dua pendekatan. Pertama, pendekatan historis (*historical/sociological approach*) untuk meneliti kapan hadis itu diriwayatkan oleh Rasulullah, siapa dan kapan hadis itu diriwayatkan kembali oleh rawi pertama. Pada sesi ini, Mernissi menyoroti perawi pertama dari hadis, baik dalam hal kredibilitas maupun intelektualitasnya.¹⁰ Tentu ini merupakan suatu hal yang tidak biasa dalam dunia hadis, karena kebanyakan ulama hadis selalu melewatkan perawi pertama yang notabene adalah sahabat (untuk hadis *marfû'*) dalam proses *al-jarh wa al-ta'dîl* dan merasa cukup dengan slogan "setiap sahabat itu adil". Lebih penting lagi, pendekatan historis dilakukan Mernissi untuk mendapatkan gambaran sosiologis di sekitar hadis, sehingga akan dengan mudah untuk melanjutkan kajiannya pada pendekatan yang kedua.

Kedua, yaitu proses verifikasi dengan menerapkan kaidah-kaidah metodologis yang telah didefinisikan oleh para ulama, misal syarat-syarat perawi yang telah diajukan oleh Imâm Mâlik. Menurut Imâm Mâlik, sebagaimana dikutip Mernissi, kualifikasi perawi hadis tidak hanya dilihat dari kapasitas intelektualnya, tetapi yang lebih penting dari itu adalah moral.

Sebagai contoh yaitu telaah tentang hadis-hadis misoginis berikut, Hadis tentang kepemimpinan wanita; *Lan yusliḥ qawm wallaw amrahum imra'ah* (tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada seorang wanita).¹¹ Mernissi mempunyai kecurigaan yang mendalam terkait hadis ini. Oleh karena itu, ia pun mengajukan beberapa pertanyaan mengenai hadis tersebut, yaitu siapa perawi pertama dari hadis ini, di mana, kapan, mengapa dan kepada siapa hadis ini diriwayatkan? Abû Bakrah adalah orang yang pertama meriwayatkan hadis ini dari Nabi, beberapa keterangan dari dan tentangnya sangat penting untuk dijadikan sumber informasi mengenai hadis ini.

Abû Bakrah memberikan keterangan bahwa latar belakang Rasulullah mengatakan hadis ini yaitu setelah mengetahui bahwa pasca

¹⁰Ibid., 74.

¹¹Lihat Muḥammad b. Ismâ'îl al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), Vol. 3, 151; Vol. 4, 443; Muḥammad b. 'Isâ al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), 116; Aḥmad b. Shu'ayb al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, Vol. 8 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2009), 241.

wafatnya Kisra, bangsa Persia diperintah oleh puterinya yang tidak lain adalah seorang wanita.¹² Berangkat dari keterangan ini, Mernissi kemudian melacak lebih lanjut tentang sejarah bangsa Persia, terutama yang berkaitan erat dengan informasi dari Abû Bakrah tadi. Pada tahun 628 M, Kaisar Romawi, Heraklius menginvasi Persia dan menduduki Ctesiphon yang terletak sangat dekat dengan ibu kota Sassanid, dan ketika itu pula Khusraw Pavis, raja Persia dibunuh. Setelah itu, Persia mengalami masa-masa kekacauan (629-632) terlebih setelah putra Khusraw juga meninggal. Pada situasi ini banyak orang yang mengklaim hak atas tahta Sassanid, termasuk di antaranya dua wanita. Bagian akhir dari catatan sejarah tersebut yang diduga oleh Mernissi berhubungan erat dengan keterangan Abû Bakrah di awal.¹³

Tampaknya peristiwa perang unta yang ketika itu pasukan ‘Alî berhasil mengalahkan pasukan ‘Āishah dan menyebabkan banyak orang Islam meninggal dunia mengingatkan Abû Bakrah pada hadis tentang kepemimpinan perempuan. Pada konteks inilah Abû Bakrah meriwayatkan kembali hadis tentang kepemimpinan perempuan yang pernah disinggung oleh Rasulullah.¹⁴

Sementara untuk penilaian terhadap kredibilitas Abû Bakrah, Mernissi berbeda dengan para pengkaji hadis klasik. Status sahabat yang melekat pada diri Abû Bakrah tidak mengurungkan niat Mernissi untuk menyelidikinya. Mernissi pun kemudian menyatakan bahwa sejumlah ahli hadis dari awal telah curiga terhadap garis keturunan ayah Abû Bakrah, karena tidak terlalu meyakinkan (tidak jelas). Abû Bakrah pernah dihukum dan dicambuk oleh Khalifah ‘Umar bin al-Khaṭṭâb karena pernah memberikan kesaksian palsu dalam hal *qadhaf*. Untuk faktor yang kedua, Mernissi mengembalikan kasus ini pada aturan-aturan yang telah

¹²*An Abî Bakrah. Qâl: Laqad nafa‘anî Allâh bi kalimat sami‘tuhâ min rasûl Allâh .sallâ Allâh ‘alaih wa sallam ayyâm al-jamal, ba’d mâ kîdt an alhaq bi aṣḥâb al-jamal fa uqâtil ma‘abum, qâl: lammâ balagha rasûl Allâh .sallâ Allâh ‘alayh wa sallam ann ahl fâris qad mallakû ‘alaihyim bint kîsrâ, qâl: lan yuflih qawm walhw amrahum imra’ah.*

¹³Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, 62.

¹⁴Hal ini juga dinyatakan dengan jelas oleh Abû Bakrah sendiri seperti yang tertulis dalam catatan al-Tirmidhî. Di sini ada tambahan di belakang matan hadis, yaitu: *Qâl: lammâ qadimat ‘âishah ya‘nî al-Baṣrah dhakart qawl rasûl Allâh .sallâ Allâh ‘alayh wa sallam fa‘aşamanî Allâh bih.*

dibangun oleh *fukahâ'*, tepatnya Imâm Mâlik tentang keabsahan seorang perawi hadis. Di situ dikatakan bahwa Mâlik menolak perawi hadis yang pernah berbohong, dalam hal yang paling sederhana sekalipun, yaitu berbohong pada sesamanya dalam kehidupan sehari-hari meskipun itu tidak terkait dengan ilmu keagamaan. Berdasarkan aturan ini, maka Mernissi mengambil kesimpulan bahwa Abû Bakrah merupakan perawi yang tertolak, dan hadisnya pun tidak dapat diterima.

Hadis tentang wanita sebagai pembatal salat. Diriwayatkan dari Abû Hurayrah, ia berkata, Rasulullah telah bersabda: “Wanita, keledai dan anjing dapat memutuskan salat”.¹⁵ Pertama kali mendengar gurunya membacakan hadis tersebut, Mernissi langsung menaruh curiga dan tidak langsung menerimanya, ia tidak percaya jika Rasulullah, seorang yang menurutnya feminis sejati akan menyamakan wanita dengan anjing dan keledai sebagai pembatal salat.

Seperti sebelumnya, analisa historis terhadap hadis ini dilakukan Mernissi dengan membahas tentang kiblat terlebih dahulu. Berdasarkan sejarahnya, Mernissi mengatakan bahwa peraturan menghadap kiblat (Ka'bah di Makkah) bagi umat Islam di seluruh penjuru dunia menjadi ciri khas tersendiri dari Islam, mulailah Ka'bah menjadi pemusatan salat dan penyatu wilayah umat Islam di seluruh penjuru dunia sekaligus menjadi simbol yang suci. Sementara itu, dalam Islam, berdasarkan hadis Nabi,¹⁶ tempat salat itu tidak dibatasi, orang boleh salat di mana saja, di jalanan, di lorong, di lapangan perang, di kebun dan sebagainya yang penting menghadap kiblat. Dengan alasan agar merasa lebih dekat dengan kiblat (Ka'bah), maka tidak jarang ada orang yang menciptakan

¹⁵Redaksi hadisnya, *Wa haddathanâ ishâq bin ibrahîm, akhbaranâ al-makhsûmî, haddathanâ 'abd al-wâhid wahnma ibn ziyâd, haddathanâ 'ubayd allâh bin 'abd allâh bin al-âsamm, 'an abî hurayrah, qâl: qâl rasûl allâh .sallâ allâh 'alayh wa sallam: Yaqta' al-salât al-mar'ah wa al-himâr wa al-kalb, wa yaqî dhâlik mithl mu'khirah al-rahl.* Muslim b. al-Hajjâj al-Naysâbûrî, *Shâhîh Muslim*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008), 298; Muḥammad b. Yazîd al-Qazwainî Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, Vol. 1 (t.tp: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabîyah, t.th), 306.

¹⁶*Qâl rasûl allâh .sallâ allâh 'alayh wa sallam: U'îtt khamsan lam yu'jabunn aḥad min al-anbiyâ' qablî: Nuṣirt bi al-ru'ib masîrat shahr, wa ju'ilat lî arḍ masjid wa ṭabûr, wa ayyumâ rajul min ummatî adrakath al-salât falyusall, wa ubillat lî al-ghanâ'im, wa kâna al-nabiyy yub'ath ilâ qanmih kbâsah, wa bu'itbt ilâ al-nâs kâffah, wa u'îtt al-shafâ'ah.* al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhârî*, Vol. 1, 95.

kiblat simbolis dan tidak memperbolehkan suatu apapun yang melintas di antara dirinya dan kiblat itu, agar ia tidak terganggu.

Berpegang pada hadis tentang masjid (tempat salat), Mernissi menilai menyamakan wanita dengan anjing dan keledai serta menyebut wanita sebagai pengganggu salat menimbulkan kontradiksi mendasar antara hakikat wanita dan kesucian (tempat) salat, terlebih lagi karena ada bantahan langsung terhadap hadis ini dari ‘Ā’ishah (*‘An ‘Ā’ishah, annah dhukir ‘indabā mā yaqta’ al-ṣalāh, faqālū: yaqt’ubā al-kalb wa al-ḥimār wa al-mar’ah, qālat: laqad ja’altumūnā kilābn, laqad ra’ayt al-nabīya ṣallā Allāh ‘alayh wa sallam yuṣllī wa innī labaynah wa bayn al-qiblah, wa annā muḍṭaji’ah ‘alā al-sarīrah, fatakūn lī al-ḥājah, fa akrah an astaqbilab, fa ansallu insilāh*).¹⁷ Mernissi pun kemudian menaruh curiga terhadap periwayat hadis ini, yaitu Abū Hurayrah. Menurutnya, Abū Hurayrah telah menjadikan wanita sebagai makhluk anggota kerajaan hewan karena telah menyebutkan wanita beriringan dengan penyebutan anjing dan keledai. Sebagaimana anjing dan keledai, wanita dianggap sebagai perusak atau pengganggu hubungan simbolis dengan Yang Ilahi, hanya karena kehadirannya, salat seseorang dianggap telah disela, menjadi batal dan harus mengulanginya.¹⁸

Kecurigaan Mernissi terus berlanjut pada penyelidikannya tentang kepribadian Abū Hurayrah, mulai dari nama dan tempat asalnya. Dua faktor ini digunakan Mernissi untuk mengungkap sikap ambivalen Abū Hurayrah terhadap wanita. Nama Abū Hurayrah yang secara harfiah berarti ayah kucing betina kecil rupanya tidak terlalu disukai oleh *the owner*, karena ada nuansa kewanitaan di dalamnya. Mernissi kemudian mengutip keterangan yang menunjukkan hal ini, Abū Hurayrah mengatakan, “Jangan panggil saya Abū Hurayrah. Rasulullah menjuluki saya dengan Abū Hurr (ayah dari kucing jantan), karena jantan lebih baik

¹⁷Telah menceritakan kepada kami Ismā’īl b. Khalīl, telah menceritakan kepada kami ‘Alī b. Mushir, dari al-A‘mash dari Muslim - yakni Abū Ṣbayḥ - dari Masrūq dari ‘Ā’ishah, bahwa telah disebutkan di sisinya tentang sesuatu yang dapat memutuskan salat, orang-orang mengatakan: “Yang dapat memutuskan salat di antaranya adalah anjing, keledai dan wanita. Maka ‘Ā’ishah pun berkata, “Sungguh kalian telah menganggap kami (kaum wanita) sebagaimana anjing. Sungguh aku pernah melihat Nabi melaksanakan salat, sementara aku berbaring di atas tikar antara dia dan dengan arah qiblatnya. Saat aku ada keperluan dan aku tidak ingin menghadapnya, maka aku pergi dengan pelan-pelan”. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 1, 190; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 299.

¹⁸Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, 88-89.

daripada betina”. Adapun kaitannya dengan tempat asal, Abû Hurayrah berasal dari Yaman yang dulunya diperintah dan dikuasai oleh wanita, Ratu Balqis.

Ada alasan lain yang coba Mernissi ungkap untuk memperkuat kecurigaannya tersebut, yaitu segi perekonomian Abû Hurayrah. Seperti yang telah diakuinya sendiri, Abû Hurayrah adalah orang miskin yang lebih suka ikut Rasulullah, melayaninya dan kadangkala membantu di rumah-rumah kediaman para wanita daripada bekerja yang menunjukkan kejantanan, seperti bertani, berdagang atau yang lainnya. Berdasarkan hal tersebut, tampak sekali bahwa Mernissi mencoba untuk menyatakan bahwa Abû Hurayrah adalah sahabat Nabi yang misoginis.¹⁹

Tidak berhenti di situ, Imâm al-Bukhârî selaku *mukhbarrij* dari hadis tersebut juga menjadi objek kritikan Mernissi. Menurutinya, al-Bukhârî secara tidak langsung ikut andil dalam memuluskan pengaruh Abû Hurayrah masuk ke dalam teks hadis.²⁰

Tidak dua hadis ini saja yang jadi objek gugatan Fatima Mernissi, hadis-hadis misoginis lain juga dibantahnya, seperti hadis yang menyatakan bahwa perempuan adalah sumber kerusakan dan bencana (*‘An ‘abd allâh bin ‘Umar, anna rasûl allâh ṣallâ allâh ‘alayh wa sallam qâl: Lâ da’wâ wa lâ ṭiyarâh wa innamâ al-shu’m fî al-thalâthab: al-mar’ah, wa al-faras, wa al-dâr*)²¹ dan hadis yang menyatakan bahwa sebagian besar penghuni neraka adalah perempuan (*Qâl al-nabîy ṣallâ allâh ‘alayh wa sallam: Urîtu al-nâr fa’idhâ akthar ahlâhâ al-nisâ’, yakfurna. Qâl: ayakfurn bi allâh? Qâl: yakfurna al-‘ashîr, wa yakfurn al-iḥsân, law aḥsant ilâ ihdâbunn al-dahr. Thumma ra’at mink shay’, qâlat: mâ ra’aytu minka khayr qaṭṭ*).²² Sama seperti sebelumnya,

¹⁹Ibid., 91.

²⁰Ibid., 90.

²¹Dari ‘Abd Allâh b. ‘Umar, sesungguhnya Rasulullah bersabda: “Tidak ada *‘adwâ* (keyakinan adanya penyakit menular) dan tidak ada *ṭiyarâh* (menganggap sial sesuatu sehingga tidak jadi beramal), dan sesungguhnya kesialan itu terdapat pada tiga perkara, yaitu wanita, kuda, dan rumah tangga”. Muslim, *Ṣaḥîb Muslim*, Vol. 4, 1747. al-Nasâ’î juga mendokumentasikan hadis ini dengan *sanad* yang berbeda. al-Nasâ’î, *Sunan al-Nasâ’î*, Vol. 6, 220. Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, Vol.1, 642.

²²Nabi bersabda: “Aku diperlihatkan neraka, ternyata kebanyakan penghuninya adalah wanita, disebabkan mereka kufur”. Ditanyakan: “Apakah mereka kufur kepada Allah?” Nabi bersabda: “Mereka kufur kepada suami, kufur terhadap kebaikan. Seandainya kamu berbuat baik terhadap seseorang dari mereka sepanjang masa, lalu dia melihat satu

rawi pertama dan *mukbarij* hadis-hadis tersebut dijadikan tersangka utama oleh Mernissi.²³

Aplikasi dan Implikasi Hermeneutika Fatima Mernissi

Menjadi sebuah kewajaran bagi sosok Fatima Mernissi yang dari kecil tinggal di Harem dengan nuansa patriarkinya yang sangat kental. Perbedaan antara perempuan dan laki-laki yang sering ditemuinya mengantarkannya menjadi seorang feminis yang selalu bersikap kritis terhadap masalah-masalah yang mendiskreditkan perempuan, hanya saja cara mengkritiknya itu yang perlu dikritisi lagi. Hal ini juga bukan pertama kalinya terjadi dalam Islam, feminis lainnya, seperti Amina Wadud, Riffat Hasan, Asghar Ali Engineer dan yang lainnya juga lahir dari lingkungan masyarakat yang keras terhadap perempuan.

Sensitifitas Mernissi terhadap masalah perempuan memang sangat menonjol, terhadap hadis sekalipun. Hal ini terbukti dari objek hadis yang menjadi sasaran kritiknya yaitu lebih menekankan pada kajian hadis-hadis yang menyinggung perempuan, dan itu pun terbatas pada hadis yang terlihat benci terhadap perempuan (misoginis).²⁴ Pada deskripsi sebelumnya, Terlihat sekali sikap kritis Mernissi terhadap hadis, khususnya hadis-hadis yang menurutnya misoginis, bahkan Ahmad Baidowi mengategorikan Mernissi sebagai feminis rejeksionis, yaitu menolak semua argumen dari manapun sumbernya, termasuk teks agama (al-Qur'an dan Hadis) yang mendukung diskriminasi terhadap perempuan.²⁵ Tampaknya Baidowi melihat sikap kritis Mernissi ini sebagai penolakannya, padahal Mernissi sendiri mendeklarasikan;

saja kejelekan darimu maka dia akan berkata: “Aku belum pernah melihat kebaikan sedikitpun darimu”. al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 1, 15. Hadis yang setema dengan ini juga diriwayatkan oleh Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, Vol. 4, 2096. al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 4, 715. al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, Vol. 4, 146.

²³Detailnya lihat Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, 96-97.

²⁴Mernissi juga menyinggung hadis lain yang tidak berkaitan dengan perempuan, misal hadis tentang larangan menggambar, hanya saja tidak terlalu dia ekspos seperti hadis-hadis misoginis. Detailnya baca Fatima Mernissi, *Islam dan Demokrasi*, 112.

²⁵Selain itu ada pula feminis apologis, feminis reformis, feminis transformasionis, feminis rasionalis dan posmodernis. Lihat lebih lanjut Ahmad Baidowi, “Madzhab Feminis dalam Penafsiran al-Qur'an” dalam *Jurnal ESENSIA*, Vol. 3, No. 1 (Januari 2002), 43-46.

Jika hak-hak wanita merupakan masalah bagi sebagian kaum laki-laki Muslim modern, hal itu bukanlah karena al-Qur'an ataupun Nabi, bukan pula karena tradisi Islam, melainkan semata-mata karena hak-hak tersebut bertentangan dengan kepentingan kaum elit laki-laki.²⁶

Pernyataan tersebut menyiratkan bahwa di tengah sikap kritisnya, Mernissi sebenarnya masih mempunyai prasangka yang positif terhadap al-Qur'an, Nabi dengan hadisnya dan tradisi Islam. Ia yakin bahwa al-Qur'an, hadis Nabi dan Islam sendiri amat menghargai perempuan, dia tidak percaya jika ada doktrin yang mengatakan bersumber dari ketiganya mendiskreditkan perempuan, maka hal itu perlu dikritisi, bisa jadi ada pihak-pihak tertentu yang telah "memanfaatkan" momen ini.

Termasuk dalam momen ini, Mernissi mencontohkan beberapa penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tentang surga, khususnya ayat yang berkaitan dengan perempuan di surga yang kita kenal dengan sebutan bidadari. Menurutnya, al-Qur'an tidak pernah secara jelas menyatakan bilangan bidadari di surga sebagai balasan bagi orang yang beriman. Tapi anehnya orang-orang Islam (tepatnya Muslim laki-laki) berebutan untuk menentukan sendiri banyaknya bidadari yang akan dia dapatkan di surga. Dalam surga, Imâm al-Sindî misalnya mengatakan di situ terdapat 73 bidadari (untuk satu orang laki-laki). Menurut versi al-Suyûfî di surga seorang laki-laki memiliki jatah 70 bidadari. Imâm Qaḍî bahkan menentukan jumlah yang lebih banyak lagi, yaitu 4.900 bidadari untuk tiap penghuni laki-laki surga, di setiap ranjang ada 70, dan setiap bidadari mempunyai 1.000 dayang-dayang, imâm al-Bukhârî pun juga tidak ketinggalan, tapi ia hanya memberi untuk dirinya sendiri dan juga orang beriman yang lainnya jatah dua istri.²⁷

Hal tersebut menyebabkan jiwa sosiolog Mernissi berontak dan tidak terima. Mernissi yang juga pernah hidup di Barat dan menyaksikan sendiri kehidupan perempuan di sana, melihat hal ini sebagai ketidakadilan dan ketimpangan. Bagaimana tidak, ketika urusan menyenangkan laki-laki, perempuan diagung-agungkan dan dipuji. Namun ketika urusan publik, perempuan seakan dipinggirkan

²⁶Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, xxi

²⁷Baca lebih lanjut Fatima Mernissi, "Perempuan dalam Surga Kaum Muslim" dalam Lembaga Studi dan Pengembangan Perempuan dan Anak (eds.), *Setara di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 1995), 147-160.

sebagaimana problematika pemimpin perempuan. Islam seakan-akan menjadikan perempuan sekadar pelengkap dan penghibur laki-laki.

Melalui kajian hadis misoginisnya ini ia hanya ingin memperbaiki pemahaman hadis yang dirasa tidak memihak pada perempuan. Sikap kritisnya terhadap hadis yang dimulai dengan mengkritisi perawi pertama menandakan bahwa ia sangat memperhatikan aspek pengarang atau *author*. Ia dengan serius memperhatikan pengarang tersebut, baik dari segi intelektual maupun kredibilitasnya yang dalam istilah hadis dikenal dengan keḍabitan dan keadilannya. Di level ini tampak sekali bahwa Mernissi menerapkan metode kritik sanad.

Tidak semua pengarang atau perawi dalam sanad dicurigai oleh Mernissi. Ia hanya menyoroti perawi pertama, orang yang pertama kali mempublikasikan hadis setelah hadis itu diterima dari Nabi. Dengan demikian, perawi hadis yang dikritik oleh Mernissi itu bukan Nabi, melainkan perawi pertama setelah Nabi.²⁸

Tidak sekadar untuk mengenal kepribadian perawi,²⁹ penelitian terhadap perawi pertama ini juga dimaksudkan untuk mengkroscek ulang kondisi sosial di sekitar hadis. Hal ini dapat dilihat ketika Mernissi menyoroti Abû Bakrah dan menjadikannya sumber informasi tentang asal muasal hadis *lan yuflih qawm wallaw amrabum imra'ah*. Dalam narasinya, Abû Bakrah menyertakan dua konteks sosial yang mengiringi munculnya

²⁸Posisi *author* yang seperti ini diistilahkan oleh Gracia dengan *pseudo-historical author*, persona yang mendeskripsikan teks historis sehingga dianggap sebagai pencipta teks. Identitas penulis yang lain diistilahkan oleh Gracia dengan *historical author* (pencipta teks historis), *composite author* (penyusun) dan *interpretative author* (penafsir). Lihat lebih lanjut Jorge J.E Gracia, *Texts: Ontological Status, Identity, Author, and Audience* (Albany: State University of New York Press, 1996), 93.

²⁹Penelitian Mernissi yang secara terang-terangan menghujat Abû Hurayrah dan sesekali juga menyerang al-Bukhârî banyak menuai komentar dari intelektual Muslim lainnya. Sebut saja Hidayat Nur Wahid. Tokoh yang satu ini secara khusus menulis bantahan terhadap kajian hadis Fatima Mernissi dengan judul *Kajian atas Kajian Dr. Fatima Mernissi tentang "Hadis Misogini" (Hadis yang Isinya Membenci Perempuan)*. Seperti istilah "senjata makan tuan", di sini Hidayat Nur Wahid mengkritik kritikan Fatima Mernissi terhadap beberapa perawi hadis, seperti Abû Hurairah dan *mukharrij al-hadîth* yang sangat fenomenal yaitu al-Bukhârî dengan menggunakan argumen Mernissi sendiri. Baca lebih lanjut Hidayat Nur Wahid, "Kajian atas Kajian Dr. Fatima Mernissi tentang "Hadis Misogini" (Hadis yang Isinya Membenci Perempuan)" dalam *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*. (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 3.

hadis tersebut. Pertama, konteks sosial ketika Abû Bakrah meriwayatkan pertama kalinya hadis ini setelah lama ia terima dari Nabi. Konteks kedua, yaitu kondisi sosial pada saat Nabi meriwayatkan hadis tersebut. Berdasar pada hal ini, dua konteks sosial ini harus diikutsertakan ketika memahami sebuah hadis, yaitu konteks hadis ketika pertama kali diriwayatkan oleh Nabi dan konteks hadis ketika hadis diriwayatkan ulang oleh perawi setelah Nabi. Mengingat perawi hadis tidak hanya sahabat, maka konteks yang kedua berlaku untuk semua perawi setelah Nabi.

Sebenarnya ada satu konteks lagi yang dilewatkan atau lebih tepatnya tidak disadari oleh Mernissi. Kali ini bukan dari *author*, tetapi dari *reader*. Konteks reader ketika ia membaca hadis juga menjadi salah satu pertimbangan dalam memahami hadis. Sebagai contoh adalah Fatima Mernissi sendiri, ketika ia menelaah ulang hadis ini, tentu konteks yang mengitarinya tidak sama dengan dua konteks sebelumnya. Jika Nabi meriwayatkan hadis *lan yusfih qawm wallaw amrahum imra'ah* sebagai komentar atas naik tahta-nya anak perempuan Kisra, dan Abû Bakrah meriwayatkan hadis itu ketika dalam masa perang Jamal antara 'Alî dan 'Aishah, maka Mernissi mengangkat kembali hadis tersebut karena melihat kondisi perempuan masa kini yang jauh berbeda dengan yang dilukiskan oleh hadis, sehingga hadis tersebut secara tidak langsung menyebabkan ketidakadilan dan ketimpangan yang dialami perempuan masa kini. Jika kita menyadari tentang hal ini, maka keragaman pemahaman itu sangat dapat dimaklumi dan tentu tidak akan ada klaim kebenaran.

Memahami teks, tidak terkecuali teks hadis memang tidak bisa mengabaikan aspek konteks, yakni segala hal yang mengitari teks, dan konteks yang paling dekat dengan teks tidak lain adalah pengarang dan pembaca (*author and reader*). Jadi, untuk memahami teks mau tidak mau harus melibatkan dua komponen tersebut. Ketiganya memainkan peran yang sama dalam membentuk makna teks, tidak ada yang mendominasi.³⁰

Oleh karena itu, tidak mengherankan jika produk pemahaman Mernissi sangat beda dengan para pendahulunya. Hadis *lan yusfih qawm*

³⁰Jorge J.E Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1996), 27-28.

wallow amrabum imra'ah yang awalnya dijadikan legitimasi oleh mayoritas orang Islam sebagai larangan menjadikan perempuan sebagai pemimpin ditolak oleh Mernissi, selain karena kredibilitas perawinya masih dipertanyakan, hadis ini juga tidak objektif dengan kondisi sosial perempuan di masa Mernissi.

Keputusan Mernissi ini tentu memiliki implikasi khusus pada hadis tersebut. Hadis *lan yuflih qawm wallaw amrabum imra'ah* tidak lagi dipahami sebagai larangan Nabi yang bersifat selamanya, melainkan hanya temporal. Dengan begitu perempuan boleh menjadi atau dijadikan seorang pemimpin asal memiliki kemampuan leadership yang memadai. Implikasi yang lebih luas terjadi pada pemahaman hadis misoginis lainnya, ada yang bersifat universal, lokal dan temporal.

Kesimpulan

Pembacaan kembali sikap Mernissi terhadap hadis memberikan kesimpulan bahwa hadis, begitu juga dengan teks-teks keagamaan lainnya tidak pernah mendiskriminasikan perempuan, walaupun terlihat seperti itu, maka dipastikan ada campur tangan dari pihak elite laki-laki yang tidak ingin dirugikan. Oleh karena itu, teks keagamaan (dalam hal ini adalah hadis) yang misoginis harus dikritisi, baik dari segi historisitas (konteks) periwayatan maupun dari periwayatnya sendiri.

Pendekatan historis dan metodologis menjadi pijakan hermeneutika Mernissi. Untuk pendekatan metodologisnya, Mernissi mengambil kaidah-kaidah *Ulūm al-Ḥadīth* yang hanya dianggap *reliable* olehnya. Hal ini dilakukan pada saat penentuan diterima atau ditolaknya sebuah riwayat. Untuk pemahaman hadisnya, Mernissi menerapkan *historical* atau *sociological approach*. Aplikasi pendekatan ini iaawali dengan meneliti mengenai *author of the text* dan menjadikannya sebagai informan hadis, khususnya tentang konteks suatu hadis. Konteks periwayatan yang dimaksud oleh Mernissi tidak hanya tertuju pada masa lalu (pada masa Nabi) dan masa sekarang (masanya si pembaca), lebih detail lagi Mernissi membagi konteks masa lalu itu menjadi dua, yaitu konteks diriwayatkannya suatu hadis oleh Nabi dan konteks periwayatan ulang suatu hadis oleh rawi setelah Nabi. Setelah keduanya, konteks masa kini dapat bergabung menjadi konteks yang ketiga.

Daftar Rujukan

- Bukhârî (al), Muḥammad b. Ismâ‘îl. *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009.
- Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- _____. *Texts: Ontological Status, Identity, Author, and Audience*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Ibn Mâjah, Muḥammad b. Yazîd al-Qazwînî. *Sunan Ibn Mâjah*. t.tp: Dâr Iḥyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, t.th.
- ‘Itr, Nûr al-Dîn. *Manhaj al-Naqd fî ‘Ulûm al-Ḥadîth*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989.
- al-Khaṭîb, Muḥammad ‘Ajjâj. *Uṣûl al-Ḥadîth: ‘Ulûmub wa Muṣṭalahub*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2006.
- Mernissi, Fatima. *Islam dan Demokrasi Antologi Ketakutan*. Yogyakarta: LkiS, 1994.
- _____. *Wanita di dalam Islam*. Bandung: Pustaka, 1994.
- _____. “Perempuan dalam Surga Kaum Muslim” dalam Lembaga Studi dan Pengembangan Perempuan dan Anak (eds.). *Setara di Hadapan Allah*. Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- _____. *Perempuan-Perempuan Harem*. Bandung: Qanita, 2008.
- Naysâbûrî (al), Muslim b. al-Hajjâj. *Ṣaḥîḥ Muslim*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008.
- Nasâ’î (al), Aḥmad b. Shu‘ayb. *Sunan al-Nasâ’î*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2009.
- Wahid, Hidayat Nur, “Kajian atas Kajian Dr. Fatima Mernissi tentang “Hadis Misogini” (Hadis yang Isinya Membenci Perempuan)” dalam *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Sibâ‘î (al), Muṣṭafâ. *Al-Sunnah wa Makânatubâ fî al-Tasbrî‘ al-Islâmî*. t.tp: Dâr al-Warraq, t.th.
- Ṭaḥḥân (al), Maḥmûd. *Taysîr Muṣṭalah al-Ḥadîth*. t.tp: Markaz al-Hâdî li al-Dirâsah, 1405 H.
- Tirmidhî (al), Muḥammad b. ‘Îsâ. *Sunan al-Tirmidhî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2005.
- Baidowi, Ahmad. “Madzhab Feminis dalam Penafsiran al-Qur’ân” dalam *Jurnal ESENSIA*, Vol. 3, No. 1, Januari 2002.

Noorhidayati, Salamah. “Hadis-hadis Misoginis dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim (Sebuah Upaya Rekonstruksi Pemahaman)”, dalam *Jurnal Dinamika*, Vol. 9. No. 2. November. 2009.

Zakariya, Nur Mukhlis. “Kegelisahan Intelektual Seorang Feminis (Telaah Pemikiran Fatima Mernissi tentang Hermeneutika Hadis)”, dalam *Jurnal Karsa*, Vol. 19. No. 2 Tahun 2011.

<http://abqaryadry.blogspot.com/2012/06/kritikan-terhadappandangan-fatima.html/> diakses tanggal 13 September 2013.