KONSTRUKSI HERMENEUTIKA FEMINIS AMINA WADUD DAN IMPLEMENTASINYA TERHADAP HADIS MISOGINIS

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Mencapai Gelar Magister
Pada Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam
Pascasarjana Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah

Ditulis Oleh :
Rahmah Eka Saputri
40121005

PROGRAM STUDI S2 AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI BUKITTINGGI
1445 H/2023

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rahmah Eka Saputri

NIM : 40121005

Tempat/Tgl. Lahir : Pekan Baru, 12 November 1991

Pekerjaan : Mahasiswi

Alamat : Jorong Sonsang Nagari Koto Tangah Kecamatan Tilatang Kamang Kabupaten Agam Sumatera Barat

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa tesis ini berjudul: "***Konstruksi Hermeneutika Feminis Amina Wadud dan Implementasinya terhadap Hadis Misoginis***" adalah benar-benar karya asli saya, kecuali kutipan yang dijelaskan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya, sepenuhnya menjadi tanggungjawab saya dan dapat berakibat pada dibatalkan keserjanaannya.

Demikianlah surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Bukittinngi, 20 Juni 2023

Rahmah Eka Saputri
40121005

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis ini dengan judul "***Konstruksi Hermeneutika Feminis Amina Wadud dan Implementasinya terhadap Hadis Misoginis***". Disusun oleh Rahmah Eka Saputri, Nim 40121005 telah memenuhi persyaratan ilmiah dan dapat disetujui untuk diajukan ke sidang Munaqasyah pada Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah.

Demikianlah persetujuan ini diberikan untuk dapat dipergunakan seperlunya.

Bukittinggi, 20 Juni 2023

Pembimbing,

Dr. Nunu Burhanuddin, Lc. M. Ag
NIP. 197305102000121002

ABSTRAK

Tesis ini berjudul "**Konstruksi Hermeneutika Feminis Amina Wadud dan Implementasinya terhadap Hadis Misoginis**" yang disusun oleh Rahmah Eka Saputri, NIM 40121005 Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah Universitas Islam Negeri (UIN) Bukittinggi 2023.

Latar belakang dari tesis ini adalah adanya pandangan misoginis terhadap perempuan yang kerap menimbulkan kekerasan terhadap perempuan itu sendiri. Pemahaman misoginis itu salah satunya disebabkan oleh kesalahan dalam memahami teks-teks agama yang seharusnya dibaca dengan semangat keadilan justru dijadikan legitimasi untuk memaarjinalkan perempuan dalam kehidupan social. Salah satu teks agama yang secara umum sering digunakan untuk melegitimasi otoritas laki-laki atas perempuan adalah hadis-hadis nabi yang dianggap misoginis. Oleh sebab itu penulis merasa perlu untuk meneliti kajian ini dengan menganalisis kembali hadis-hadis misoginis tersebut menggunakan metode hermeneutika berperspektif feminis. Amina Wadud merupakan seorang tokoh hermeneutika bercorak feminis yang metodenya penulis anggap sesuai untuk menganalisis ulang hadi-hadis misoginis. Dengan begitu focus pembahasan dalam tesis ini adalah bagaimana memahami kosntruksi hermeneutika feminis Amina Wadud kemudian mengimplementasikannya kepada hadis-hadis yang dianggap misoginis.

Metodologi dalam tesis ini berdasarkan kepada suatu penelitian literer dan studi kepustakaan. Metode pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dengan cara membaca, memahami dan menganalisis buku-buku atau jurnal. Metode ini mencoba menelusuri, menganalisis dan menginterpretasi sesuai data-data yang ditentukan tentang metode hermeneutika feminis yang diusung oleh Amina Wadud. Sehingga penulis dapat mengaplikasikannya terhadap hadis-hadis yang dianggap misoginis.

Hasil dari tesis ini menunjukkanbahwa metode hermeneutika feminis Amina Wadud merupakan metode interpretasi holistic yang menjadikan keadilan gender sebagai spirit utamanya. Dalam metodologinya Amina Wadud mengkombinasikan hermeneutika double movement Fazlur Rahman dan metode tafsir quran bil quran. Secara ringkas Amina Wadud menjelaskan tiga cakupan dalam heremenutikanya, yaitu: konteks social saat suatu teks itu diturunkan, makna teks, dan weltanchung Alquran. Metode ini kemudian penulis aplikasikan kepada dua hadis misoginis yaitu: 1) Hadis tentang tidak bolehnya perempuan menjadi pemimpin dan 2) Hadis tentang perempuan sebagai pelayan suami. Hasil reinterpretasi terhadap hadis yang pertama menunjukkan bahwa dengan konteks social hari ini memungkinkan perempuan untuk berpartisipasi lebih di ruang public maupun dalam hal kepemimpinan.. Demikian juga halnya dengan hadis yang kedua, menurut Amina Wadud, konteks social saat hadis tersebut dituturkan adalah lumrahnya model perkawinan-penundukan di masyarakat. Namun sebaliknya dalam praktek rumah tangganya Nabi justru menunjukkan sikap kooperatif yang penuh kasih sayang dan bukanlah sikap otoritatif.

Kata Kunci: Misoginis, Amina Wadud, Kepemimpinan Perempuan, Pelayan Suami

ABSTRACT

This thesis is entitled **"Construction of Amina Wadud's Feminist Hermeneutics and Its Implementation on Misogynistic Hadith"** which was compiled by Rahmah Eka Saputri, NIM 40121005 Study Program of Islamic Aqidah and Philosophy, Faculty of Ushuluddin Adab and Da'wah, State Islamic University (UIN) Bukittinggi 2023.

The background of this thesis is that there is a misogynistic view to women which often leads to violence against women themselves. One of the reasons for this misogynistic understanding is an error in understanding religious texts that should be read in the spirit of justice, which is used as legitimacy to marginalize women in social life. One of the religious texts that is generally used to legitimize male authority over women is the hadiths of the prophet which are considered misogynistic. Therefore the author feels the need to research this study by re-analyzing these misogynistic hadiths using the hermeneutic method with a feminist perspective. Amina Wadud is a feminist hermeneutic figure who is considered appropriate to re-analyze misogynist hadiths. Thus the focus of discussion in this thesis is how to understand Amina Wadud's feminist hermeneutic construction and then implement it to hadiths that are considered misogynistic.

The methodology in this thesis is based on a literary research and literature study. The data collection method in this study is by reading, understanding and analyzing books or journals. This method tries to explore, analyze and interpret according to the data determined about the feminist hermeneutic method promoted by Amina Wadud. So that the author can apply it to hadiths that are considered misogynistic.

The results of this thesis show that Amina Wadud's feminist hermeneutic method is a holistic interpretation method that makes gender justice as its main spirit. In her methodology, Amina Wadud combines Fazlur Rahman's double movement hermeneutics and the Qur'an bil quran interpretation method. In summary, Amina Wadud explains three scopes in her hermenutics, namely: the social context when a text was revealed, the meaning of the text, and the Qur'anic weltanchung. Then the writer applied this method to two misogynistic hadiths, namely: 1) Hadith about women not being allowed to be leaders and 2) Hadith about women as husband's servants. The results of the reinterpretation of the first hadith show that today's social context allows women to participate more in the public sphere and in terms of leadership. Likewise with the second hadith, according to Amina Wadud, the social context in which the hadith is narrated is the usual model of marriage- submission in society. But on the contrary, in the practice of the Prophet's household, he showed a cooperative attitude that was full of affection and not an authoritative attitude.

Keywords: Misogynist, Amina Wadud, Women's Leadership, Husband's Servant

خلاصة

هذه الرسالة بعنوان **"بناء التأويلات النسوية لأمينة ودود وتطبيقها للأحاديث النبوية الكارهة للنساء "** التي جمعتها Rahmah Eka Saputri، NIM 40121005 برنامج دراسة العقيدة الإسلامية والفلسفة ، كلية أوشول الدين الأدب والدعوة ، جامعة الدولة الإسلامية UIN Bukittinggi 2023 .

خلفية هذه الأطروحة هي أن هناك نظرة كراهية للنساء تؤدي في كثير من الأحيان إلى العنف ضد النساء أنفسهن. أحد أسباب هذا الفهم الكاره للنساء هو الخطأ في فهم النصوص الدينية التي يجب قراءتها بروح العدالة ، والتي تستخدم كشرعية لتهميش المرأة في الحياة الاجتماعية. أحد النصوص الدينية التي تُستخدم عمومًا لإضفاء الشرعية على سلطة الرجل على المرأة هي أحاديث النبي التي تعتبر كراهية للنساء. لذلك تشعر الكاتبة بالحاجة إلى البحث في هذه الدراسة من خلال إعادة تحليل هذه الأحاديث المعادية للمرأة باستخدام المنهج التأويلي من منظور نسوي. أمينة ودود هي شخصية تأويلية نسوية تعتبر مناسبة لإعادة تحليل الأحاديث الكارهة للمرأة. وبالتالي فإن محور المناقشة في هذه الأطروحة هو كيفية فهم البناء التأويلي النسوي لأمينة ودود ومن ثم تطبيقه على الأحاديث التي تعتبر كراهية للنساء.

تعتمد المنهجية في هذه الرسالة على بحث أدبي ودراسة أدبية. طريقة جمع البيانات في هذه الدراسة هي قراءة وفهم وتحليل الكتب أو المجلات. تحاول هذه الطريقة الاستكشاف والتحليل والتفسير وفقًا للمعطيات المحددة حول طريقة التأويل النسوية التي تروج لها أمينة ودود . حتى يتمكن المؤلف من تطبيقه على الأحاديث التي تعتبر كراهية للنساء.

تظهر نتائج هذه الأطروحة أن طريقة التأويل النسوية لأمينة ودود هي طريقة تفسير شاملة تجعل من العدالة بين الجنسين روحها الأساسية. تجمع أمينة ودود في نهجيتها بين التأويل المزدوج لحركة فضل الرحمن والقرآن بيل . طريقة تفسير القرآن . باختصار ، تشرح أمينة ودود الخطوات في تأويلها ، وهي: السياق الاجتماعي عند نزل النص ، ومعنى النص ، والتأثير القرآني .ثم طبقت الكاتبة هذه الطريقة على حديثين معاديين للنساء ، وهما: 1) حديث عن منع المرأة من تولي منصب قيادي ، و 2) الحديث عن النساء كخادمات للزوج. تظهر نتائج إعادة تفسير الحديث الأول أن السياق الاجتماعي اليوم يسمح للمرأة بالمشاركة بشكل أكبر في المجال العام ومن حيث القيادة. وبالمثل مع الحديث الثاني ، حسب أمينة ودود ، فإن السياق الاجتماعي الذي يُروى فيه الحديث هو النموذج المعتاد للزواج - الخضوع في المجتمع. ولكن على العكس من ذلك ، في ممارسة بيت النبي ، أظهر موقفًا تعاونيًا ليبنًا بالعاطفة وليس موقفًا ووقًا به.

الكلمات المفتاحية : كارهة النساء ، أمينة ودود ، قيادة المرأة ، خادمة الزوج

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur kehadirat Allah SWT, atas segala limpahan karunia dan hidayahNya sehingga penulis dapat merampungkan penulisan Tesis dengan judul "***Konstruksi Hermeneutika Feminis Amina Wadud dan Implementasinya terhadap Hadis Misoginis***". Shalawat dan salam penulis mohonkan kepada Allah agar dilmpahkan kepada Nabi Muhammad SAW yang telah meletakkan pondasi ilmu pengetahuan bagi umat manusia.

Dalam penyusunan tesis ini, penulis banyak mendapat bantuan dari berbagai pihak baik moril maupun materil. Oleh karena itu pada kesempatan ini penulis mengucapkan terima kasih kepada suami (Aziz Saputra), yang selalu memotivasi dan mendorong penulis untuk sampai pada tahap ini, ayahanda (Marjunis) dan Ibunda (Ratna Hayati) yang selalu mendoakan, anak-anak (Rumaisha dan Sulthan) yang keberadaan mereka menjadi penyemangat penulis, adik-adik (Nofri Saputra dan Muhammad Iqbal), yang senantiasa memberikan kemudahan dan pengorbanan lainnya baik yang berbentuk materi maupun berbentuk moril demi selesainya penyusunan tesis ini, selanjutnya penulis sampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Ibu Prof. Dr. Ridha Ahida, M.Hum, Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Bukittinggi beserta Bapak wakil Rektor yang telah memberikan kesempatan untuk menyelesaikan studi Strata II di UIN Bukittinggi.
2. Bapak Prof. Dr. Safwan Rozi, M.Ag, Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah dan Bapak Dr. Zufan Taufik, MA.Hum. Selaku Ketua Jurusan Aqidah

dan Filsafat Islam atas izin dan kesempatan bimbingan dan arahan untuk menyelesaikan tesis ini.

3. Bapak Dr. Gazali M.Ag sebagi dosen Pembimbing Akademik penulis, yang telah mengarahkan dan membimbing penulis dalam menyelesaikan pendidikan di UIN Bukittinggi.
4. Bapak Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc, M.Ag selaku dosen Pembimbing yang dengan sabar telah meluangkan waktu di tengah-tengah kesibukannya untuk memberikan bimbingan, arahan motivasi dan masukan hingga akhir penulisan ini.
5. Seluruh dosen dan staf Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah Universitas Islam Negeri (UIN) Bukittinggi.
6. Staf pustaka yang telah memberikan izin kepada penulis untuk meminjam buku yang diperlukan untuk penyusunan tesis ini hingga akhir.
7. Semua pihak yang tidak bisa disebutkan satu persatu, terimakasih atas dukungan dan kasih sayang yang begitu luar biasa.

Atas bantuan yang telah diberikan, penulis ucapkan terimakasih semoga mendapatkan ridho dan balasan dari Allah SWT dan semoga karya sederhana ini bisa bermanfaat. Amin ya rabbal'alamin.

Bukittinggi, 20 Juni 2023
Yang menyatakan,

RAHMAH EKA SAPUTRI
NIM: 40121005

LEMBAR TRANSLITERASI

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Żal	ż	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	Er
ز	Zai	z	Zet
س	Sin	s	Es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	Ge
ف	Fa	f	Ef
ق	Qaf	q	Ki
ك	Kaf	k	Ka
ل	Lam	l	El
م	Mim	m	Em
ن	Nun	n	En

و	Wau	w	We
ه	Ha	h	Ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	Ye

Catatan:

a. Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya ربَ ditulis ربر rabba.

b. Vokal panjang (mad): fat̲ha̲ (baris di atas) ditulis â atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya القارعة ditulis al-qâri’ah, المساكين ditulis al-masâkîn, المفلحون ditulis al-mufli̲hûn.

c. Kata sandang alif + lam (ال (apabila diikuti oleh huruf qamariyah dan syamsyiah ditulis al, misalnya: الكافرون ditulis al-kâfirûn, dan الرجال ditulis al-rijâl.

d. Ta’ marbûthah (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya: al-Baqarah. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya: المالَّزكاة ditulis zakat al-mâl, dan النساءَّسورة ditulis sûrat al-nisâ. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: الرازقينَّخيرَّوهو ditulis wa huwa khair al-râziqîn.

DAFTAR ISI

SURAT PERNYATAAN i

PERSETUJUAN PEMBIMBING ii

ABSTRAK iii

KATA PENGANTAR vi

LEMBAR TRANSLITERASI vii

DAFTAR ISI viii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar belakang masalah 1
B. Rumusan dan batasan penelitian 15
C. Tujuan penelitian 15
D. Kegunaan penelitian 16
E. Penjelasan judul 16
F. Sistematika penulisan 18

BAB II LANDASAN TEORI

A. Hadis Misoginis
   1. Otoritas dan historisitas hadis 21
   2. Diskursus hadis misoginis 28
B. Hermeneutika sebagai metode interpretasi
   1. Pengertian dan sejarah hermeneutika 30
   2. Hermeneutika sebuah Interpretasi teks-teks keislaman 35
C. Amina Wadud dalam dunia Islam
   1. Biografi Amina Wadud 39
   2. Peta Intelektualitas Amina Wadud 41
D. Penelitian Relevan 46

BAB III METODOLOGI PENELITIAN

A. Jenis penelitian 50
B. Pendekatan penelitian 50
C. Sumber data dan teknik pengumpulan data 52
D. Teknik analisis data 54

BAB IV PEMBAHASAN

A. Konstruksi Hermeneutika Feminis Amina Wadud 56
   1. Klasifikasi interpretasi menurut Amina Wadud 57
   2. Metode interpretasi holistic hermeneutika feminis Amina Wadud 59

B. Implementasi Hermeneutika Feminis Amina Wadud Terhadap Hadis Misoginis
1. Hadis tentang kepemimpinan perempuan (perempuan di ruang publik)
a. Interpretasi tradisional mengenai kepemimpinan perempuan..... 68
b. Analisis hermeneutika Amina Wadud terhadap hadis kepemimpinan perempuan 74
2. Hadis tentang perempuan sebagai pelayan suami (perempuan di ruang domestik)
a. Tinjauan interpretasi tradisional terhadap perempuan dan pelayanan terhadap suami 91
b. Analisis heremneutika Amina Wadud terhadap hadis yang menganggap perempuan sebagai pelayan suami..... 95
C. Analisis terhadap hermeneutika feminis Amina Wadud dan relevansinya dengan hadis misoginis .....
.....106

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan .....
.....111
B. Saran.....
.....113

DAFTAR KEPUSTAKAAN .....
.....114

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam sejarah umat manusia, derajat kaum perempuan sering berada di bawah laki-laki. Anggapan bahwa perempuan berada di bawah laki-laki, seringkali menimbulkan kerugian kepada perempuan, karena kerap berakibat pada kekerasan dan pembatasan hak berkehidupan bagi perempuan. Hal itu dapat diamati pada bagaimana tradisi agama-agama besar di dunia memperlakukan perempuan dengan tidak adil, marginal, dan tertindas.

Tradisi Hindu misalnya, mengaitkan status perempuan dengan status sosial. Perempuan dilihat sebagai pemberi keuntungan kepada suami dalam mencapai tujuan hidup, yaitu dharma (kewajiban), artha (kesuburan dan kekayaan), serta kama (kenikmatan seks). Berdasarkan Manusmurti (hukum manu), tradisi Budha memandang perempuan sebagai mahluk yang selalu tergantung pada pihak laki-laki. Sebelum menikah, perempuan tergantung pada ayah, setelah menikah, perempuan tergantung pada suami, setelah masa tua, perempuan tergantung pada anak laki-lakinya. Dalam kaitan ini perempuan selalu dilihat sebagai obyek yang berfungsi sebagai mahluk yang melahirkan keturunan.[1]

Agama Yahudi dan Kristen lebih jauh lagi bahkan mentolerir faham misogini, suatu faham yang menganggap perempuan sebagai sumber malapetaka, bermula ketika Adam jatuh dari sorga karena rayuan Hawa.[2] St. Thomas misalnya menganggap perempuan sebagai "laki-laki yang tidak sempurna", mahluk "yang tercipta secara tidak sengaja". Hal ini disimbolkan dalam Kitab Kejadian di mana Hawa digambarkan Bossuet sebagai mahluk yang diciptakan dari "tulang rusuk" Adam.[3]

Pandangan Kristen tentang wanita berdasarkan hasil dari konferensi agama Kristen pada abad ke-5 merumuskan bahwa wanita itu tidaklah mempunyai jiwa dan kediamannya adalah di neraka. Hanya ada satu kekecualian yaitu terhadap Maryam; ibunda Isa Almasih. Seabad kemudian, konferensi yang lain digelar dengan mengambil topic bahasan hakikat wanita, apakah dia itu manusia atau

[1] Dr. Zakir Naik, Mereka Bertanya Islam Menjawab (Sukoharjo: Aqwam, 2009), h. 105.
[2] Didi Suhendi, Srintil Dalam Belenggu Gender (Yogyakarta: Alif Pres, 2006), 51.
[3] Simone De Beauvoir, Second Sex, Kehidupan Perempuan (Yogyakarta: Pustaka Promethea, 2003), ix

bukan. Mereka akhirnya sampai pada satu titik kesimpulan bahwa wanita adalah manusia. Wanita diciptakan sebagai pelayan dan untuk keuntungan kaum laki-laki. Bahkan dalam praktiknya gereja tidak hanya merendahkan kedudukan wanita, tetapi juga merampas hak-hak hukum yang sebelumnya telah dinikmati wanita.[4]

Dalam hal ini tampak bahwa agama dilibatkan untuk melestarikan kondisi di mana kaum perempuan tidak menganggap dirinya sejajar dengan laki-laki. Tidak mustahil di balik "kesadaran" teologis ini terjadi manipulasi antropologis bertujuan untuk memapankan struktur patriarki. Yang secara umum dapat merugikan kaum perempuan dan hanya menguntungkan kelas-kelas tertentu dalam masyarakat

Sepanjang sejarah umat manusia, terutama sebelum kedatangan Islam posisi perempuan sangatlah rentan. Sejarah masyarakat Yunani Kuno yang dikenal banyak melahirkan para pemikir, terutama para filosof pun tidak banyak menyinggung hak dan kewajiban perempuan. Justru di kalangan elite mereka, wanita-wanita ditempatkan (disekap) dalam istana-istana. Sedangkan di kalangan bawah, mereka menjadi komoditi yang diperjual belikan. Mereka yang berumah tangga sepenuhnya berada di bawah kekuasaan suaminya. Mereka tak memiliki hak-hak sipil, bahkan hak warispun tidak ada.[5] Mirisnya di masa Yunani kuno ini wanita dipaksa untuk selalu mentaati segala sesuatu yang datang dari laki-laki, apakah dia itu ayahnya, saudara laki-lakinya, suaminya bahkan paman-pamannya.[6]

---

[4] Said Abdullah Seib Al-Hatimy, *Cinta Sebuah Identitas Wanita Dalam Perjalanan Sejarah* (Surabaya: Risalah Gusti, 1994).

[5] Sayid Muhammad Husain Fadhullah, Dunia Wanita Dalam Islam (Jakarta: Lentera, 2000), XI.

[6] Said Abdullah Seib Al-Hatimy, h. 5.

Sedangkan di Romawi terbiasa memandang isteri seperti balita, atau anak remaja yang harus selalu diawasi. Seorang isteri di rumah tidak lebih sekedar barang koleksi (perabot) milik suami. Jadi kedudukannya sebanding dengan seorang budak yang semata-mata tugasnya menyenangkan dan menguntungkan tuannya. Lain halnya dengan India, peraturan yang berhubungan dengan masalah faraid (pembagian hak waris) hanya diturunkan melalui garis laki-laki saja dan tidak kepada wanita. Wanita dipandang sebagai sumber dosa dan sumber dari kerusakan akhlak dan agama. [7]

Sebelum kedatangan Islam perlakuan masyarakat arab terhadap perempuan juga sangat memprihatinkan. Pada masa Jahiliyah (sebelum Islam), masyarakat Arab memandang wanita sebagai mahluk yang berkedudukan sangat rendah. Mereka akan mengubur hidup-hidup bayi peremuan yang dilahirkan, atau membesarkan mereka secara tidak manusiawi. Pembunuhan bayi perempuan ini dilakukan antara lain untuk memenuhi ajaran yang diserukan oleh kepercayaan agama tentang pengorbanan, khawatir nantinya dikawin oleh orang yang berkedudukan sosial lebih rendah, mengurangi jumlah perempuan pada masyarakat patriarki, ataupun karena alasan atau motif ekonomi.[8]

Al-Bukhari menceritakan bahwa bila seorang laki-laki (suami) meninggal dunia, maka anak laki-lakinya mempunyai hak penuh atas ibu mereka (isteri laki-laki yang meninggal). Salah seorang anaknya mungkin justru menikahinya, bila dia

[7] R Magdalena, 'Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam)', *Harkat An-Nisa: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, II.1 (2017), 26–27 <e-journal.lp2m.uinjambi.ac.id>.

[8] Nunu Burhanuddin, 'Membincang Persepsi Keterpinggiran Perempuan', *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 16.1 (2015), 57–74 <https://doi.org/10.14421/esensia.v16i1.987>.

(wanita itu) mau. Atau dapat juga mereka menikahkannya dengan laki-laki yang mereka sukai. Mereka bahkan mungkin mencegahnya untuk menikah lagi. Apabila ia hendak menikah lagi, maka harus membayar sejumlah uang kepada mereka.[9] Perempuan pada masa jahiliyah tersebut berada pada tingkat kehinaan dan kerendahan. Mereka menjadi symbol keterbelakangan dan kehinaan. Mereka dapat diwariskan namun tidak memiliki hak untuk mendapatkan warisan.

Uraian diatas menunjukkan dengan jelas bahwa perempuan dari berbagai belahan dunia, yang berbeda budaya maupun agama, mendapat perlakuan yang sama berupa perendahan, penghinaan, dan ketidakhormatan. Pandangan yang rendah berakibat pada perlakuan yang merendahkan pada perempuan. Dalam perjalanan sejarah pula dapat dilihat bahwa ditengah-tengah kuatnya system patriarki yang merendahkan perempuan itu, selalu juga ada heroisme perempuan dalam memperjuangkan hak-hak mereka.[10]

Lalu Islam datang untuk membawa sebuah konsep keadilan untuk perempuan. Konsep keadilan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan dijelaskan dalam banyak ayat Alquran yang merupakan wahyu atau undang-undang Allah untuk manusia, dan juga melalui hadis-hadis Nabi Muhammad yang secara kontekstual juga menjawab persoalan-persoalan ketidakadilan yang dialami oleh perempuan pada saat itu. Islam datang untuk mengakui hak-hak perempuan secara sempurna, menghargai kemanusiaan, mengakui keterlibatannya bersama kaum

[9] Said Abdullah Seib Al-Hatimy, h. 16.
[10] Sri Djoharwinarlien, *Dilema Kesetaraan Gender*.

laki-laki di segala bidang pekerjaan dan tugas, kecuali pekerjaan yang tidak sesuai dengan harkat, martabat dan kodrat keperempuannya.[11]

Jika dahulu di masa jahiliyah lahirnya wanita dianggap aib dan tidak jarang dibunuh hidup-hidup, tidak demikian sekarang kondisinya. Masa sekarang wanita memiliki banyak peran di beberapa lini kehidupan, setidaknya keberadaan kaum wanita dalam kehidupan dan problematika yang dihadapinya berkisar pada tiga persoalan pokok, yaitu sifat pembawaan wanita (karakter kudrati), hak-hak dan tugas-tugas wanita, baik di lingkungan keluarga, ataupun di tengah-tengah kehidupan masyarakat luas, dan pergaulan yang berbasis sopan santun dan etika, terutama hal-hal yang berkaitan dengan tradisi, dan adat kebiasaan[12]

Namun begitu, peran dan fungsi serta cara masyarakat muslim dalam memandang perempuan realitanya tidak seideal konsep keadilan dan kesetaraan seperti yang dibawa pertama kali oleh Nabi Muhammad. Dalam masa yang panjang perempuan tetap mengalami penjajahan kultural. Tidak sedikit alasan kultural memberikan legitimasi yang sangat ampuh terhadap perlakuan tidak adil terhadap perempuan. Sebagaimana juga yang dikatakan oleh seorang tokoh feminis Simon De Bavior bahwa kultur social yang dibentuk sedemikian rupalah yang bertanggung jawab atas diperlakukannya perempuan sebagai *second creation*. Simone percaya bahwa posisi tersebut bukanlah hal yang alamiah, tetapi dikulturkan dan diabadikan oleh sistem patriarkhi.[13]

---

[11] R Magdalena, 'Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam)', Harkat An-Nisa: Jurnal Studi Gender Dan Anak, II.1 (2017), 26–27

[12] Abbas Mahmoud al-Akkad, *Wanita Dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976).

[13] Simon de Beauvoir, Second Sex: Kehidupan Perempuan (Yogyakarta: Narasi, 2016), h. 390.

Alasan-alasan tersebut didoktrinkan melalui berbagai pranata sosial dan tradisi yang sudah mendarah daging dalam kesadaran masyarakat, yang dipromotori oleh ideologi patriarki[14]. Ideology patriarki yang juga misoginis dalam prosesnya dapat menimbulkan kekerasan terhadap perempuan. Dalam catatan Catahu komnas perempuan misalnya ditemukan sebanyak 338.496 kasus kekerasan berbasis gender (KBG) terhadap perempuan. Angka ini menunjukkan kenaikan tingkat kekerasan terhadap perempuan sebanyak 50% dari catatan di tahun sebelumnya, dan dari laporan tersebut disinyalir bahwa terjadinya berbagai bentuk kekrasan terhadap perempuan adalah karena adanya kekuasaan berlapis berupa patriarki dari laki-laki terhadap perempuan. Karena alasan yang sama juga, tercatat dalam Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan bahwa setiap 2 jam sekali terdapat 3 perempuan Indonesia, yang mengalami kekerasan, dan 60% kasus kekerasan itu terjadi di ranah domestic.[15]

Penjajahan kultural yang didominasi oleh patriarkis, juga tidak dapat dilepaskan dari peran penafsiran kitab suci maupun hadis-hadis nabi yang kebanyakan memperlihatkan bias gender yang cukup jelas. Selama ini, persoalan gender kurang mendapat perhatian dari para sosiolog atau mufasir sekalipun. Tafsir-tafsir klasik dan modern banyak yang mengikuti semangat zamannya, yakni menonjolkan segi-segi kelaki-lakian dan menyingkirkan perspektif gender. Ketika menemui teks-teks seperti di bawah misalnya, para mufassir masih terjebak dalam mengsubordinatkan perempuan dalam penafsiran mereka.

[14] Collete Dowling, Tantangan Wanita Modern (Jakarta: Erlangga, 1995), h. 51.
[15] Riska Mutiah, 'Sistem Patriarki Dan Kekerasan Atas Perempuan', *Komunitas: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, 10.1 (2019), 58–74.

"Dia menciptakan kamu dari dari diri yang satu (min nafsin wahidatin) dan darinya Dia menciptakan istrinya, agar dia merasa senang kepadanya (QS 7:189).

Juga dalam hadits, "Berilah perhatian yang baik kepada perempuan, karena sesungguhnya mereka diciptakan dari tulang rusuk, dan yang paling bengkok dalam tulang rusuk adalah yang paling atas".

Teks-teks di atas terdengar rumit ketika dibaca, dan kerumitan itu tidak hilang bahkan setelah ditafsirkan oleh para mufassir yang masih terkungkung oleh pola pikir patriarki. Abduh misalnya ketika menafsirkan kata *min nafsin wahidah* tidak berhasil mengkonkretkan dari jenis apa sebenarnya perempuan itu diciptakan. Bahkan pemikir semisal Qasim Aminpun, yang dipandang sebagai tokoh feminisme Muslim mempercayai bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Menurut Nunu Burhanuddin, dengan penafsiran seperti ini, asumsi bahwa perempuan merupakan cabang atau sub ordinat seolah mendapat legitimasi. Jika penafsiran seperti ini yang berkembang di masyarakat maka implikasinya jelas merugikan posisi kaum perempuan.[16]

Quraish Shihab pakar tafsir terkemuka lulusan Universitas Al-Azhar (Mesir), menjelaskan bahwa subordinasi serupa juga dialami oleh perempuan dari banyak peradaban besar. Ajaran Yahudi misalnya menganggap perempuan sebagai penyebab terusirnya Adam dari Surga. Perempuan juga dipandang sebagai senjata iblis untuk menyesatkan manusia (dalam pandangan sementara pemuka Nasrani). Di samping itu perempuan merupakan bagian laki-laki (dalam pandangan para mufasir islam) dan menyudutkan posisi kaum perempuan atau sangat misoginis

[16] Burhanuddin.

ketika menginterpretasikan surat An-Nisa ayat 34. Yang menyatakan bahwa laki-laki adalah "pemimpin" bagi perempuan.[17]

Tidak hanya penafsiran, namun juga terdapat banyak teks dalam Alquran maupun hadis misalnya yang secara tekstual tampak memposisikan perempuan secara marjinal dan tidak setara dengan laki-laki. Hadis-hadis misoginis misalnya, yaitu hadis yang didefinisikan sebagai hadis yang mengandung makna kebencian, diskriminasi, dan menganggap derajat perempuan lebih rendah dari laki-laki. Implikasi kuasa patriarki dari hadis-hadis misoginis dianggap berhasil mengkonstruksi kerangka berpikir umat Muslim yang memposisikan perempuan dengan diskriminatif, marginalisasi, interpretasi yang bias gender, bahkan melegalkan dan berpartisipasi dalam menormalisasi kekerasan terhadap perempuan Muslim.[18]

Padahal hadis-hadis misoginis ini bertentangan dengan historisitas Nabi Muhammad yang sangat menyayangi dan menghormati perempuan sebagaimana terekam dalam kitab-kitab Sirah dan beberapa hadis sahih. Bahkan dalam prakteknya menurut Nasaruddin Umar, di masa-masa kenabian kehidupan perempuan sudah mengarah kepada keadilan gender. Namun dengan semakin meluasnya wilayah Islam, kondisi ideal yang telah diterapkan oleh nabi kembali mengalami kemunduran.[19] Oleh karena itu, penting untuk memperkenalkan epistemologi yang sensitif gender, berkeadilan gender di dalam membaca dan

[17] Didi Suhendi, Srintil dalam Belenggu Gender (yogyakarta: Alief Press, 2006), 51

[18] Marzuki, 'Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Wacana Tafsir Keagamaan Di Indonesia Perspektif Islam', *Jurnal Civics*, 3.2 (2006), 67–77.

[19] Ahmad Fudhaili, Perempuan Di Lembaran Suci Kritik Atas Hadis Shahih (Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005, h. 9).

memaknai hadis-hadis misoginis tersebut agar pemahamn pembaca tidak keluar dari spirit keadilan dan persamaan yang sejak awal dibawa oleh islam untuk perempuan.

Permasalahan hadis yang berkaitan dengan perempuan tentu saja menjadi perhatian para intelektual muslim kontemporer, karena tidak sedikit dari hadits-hadits tersebut yang bernada misoginis atau mengandung unsur kebencian, merendahkan pada perempuan. Terlebih lagi hadis yang terkesan misoginis ini terdapat di dalam kitab hadis yang mempunyai kualitas terbaik dan paling shahih dari beberapa kitab hadis shahih lainnya. Rifat Hasan dan Fatimah Mernisi, sebagaimana yang dikutip olah Ahmad Fudhaili, mengatakan bahwa di dalam kitab hadis shahih Bukhari saja, terdapat beberapa kelompok hadis yang diklasifikasikan sebagai hadis misoginis yang popular di kalangan masyarakat muslim.[20]

Contoh hadis-hadis yang diklaim misoginis adalah dengan redaksi sebagai berikut: 1) Perempuan adalah mayoritas penghuni neraka karena dau hal: tidak pandai mensyukuri nikmat dan makhluk yang kurang akalnya.[21] 2) perempuan

[20] Ahmad Fudhaili, h. 11.

[21] Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Al Bukhari, *Al Jamia' Ash Shahih Al Musnad Min Hadisi Rasulullahi* (Mesir: Dar Ibnu Jauzi), Jilid 1, kitab al haidh, bab Tark al Haidh al Shaum, hadis no 300.

خرج رسول الله فى اضحئ و فطر الى المصلى، فمر على النساء، فقال يا معشر النساء تصدقن فاءني اريتكن اكثر اهل النار فقلن، وبم يا رسول الله ، قال، تكثرن اللعن،وتكفرن العشير، ما رايت من ناقضات عقل ودين اذهب للب الرجل الخازم من احدا كن، قلن، وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله، قال،اليس شهادة المراة مثل نصف شهادة الرجل، قلن، بلى،قال، فذالك من نقصان عقلها، اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم، فقلن، بلى، قال، فذالك من نقصان دينها

Rasulullah keluar pada hari raya adha dan fitri, menuju ke tempat shalat. Kemudian beliau tempat perempuan dan bersabda: Wahai kaum perempuan bersedekahlah, sesungguhnya aku diperlihatkan bahwa kalian adalah mayoritas penghuni neraka. Mereka bertanya, apa sebabnya ya Rasulullah? Beliau menjawab, Kalian banyak melaknat dan mengingkari kebaikan suami. Aku belum pernah melihat orang yang kurang akal dan agamanya dapat mengalahkan akal kaum laki-laki yang cerdik daripada kalian. Mereka bertanya, Apa kekurangan akal pada kami ya rasulullah? Rasulullah menjawab, Bukankah kesaksian seorang perempuan sama dengan kesaksian setngah laki-laki? Mereka menjawab, benar Ya Rasulullah, itulah kekurangan akalnya. Bukankah

sebagai penyebab batalnya salat,[22] 3) perempuan makhluk pembawa sial,[23] 4) penciptaan perempuan dari tulang rusuk yang bengkok,[24] 5) perempuan tidak layak menjadi pemimpin.[25] Keberadaan hadis ini perlu dianalisis, dengan mengurai kembali siapa yang meriwayatkan hadits-hadits tersebut, ada kepentingan apa

perempuan tidak puasa dan tidak solat ketika haid? Mereka menjawab, benar ya Rasulull. Itulah kekurangan agamanya.

[22] Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Al Bukhari, Jilid 1, *Kitab Al-Shalah, Bab Man Qola La Yaqtha Ash Shalah Syai', hadis no 493.*

عن عاشة، ذكر عندها ما يقطع الصلاة الكلب والحمار والمراة، فقالت، شبهتمونا بالحمر والكلاب، والله لقد رايت النبي يصلي وانا على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة، فتبدولي الحاجة، فاكره ان اجلس، فاوذي النبي فاسل من عند رجليه

"*Dari Aisyah, diceritakan kepadnya bahwa yang dapat memutuskan shalat adalah anjing, himar, dan perempuan. Asiyah menjawab : Kalian mempersamakan kami dengan himar dan anjing? Demi Allah. Aku pernah melihat nabi sedang shalat dan aku berbaring di hadapan beliau menghalangi kiblat. Kemudian aku ada keperluan, tapi aku enggan untuk duduk karena akan mengganggu nabi, maka aku bergerak perlahan-lahan dari sisi kiri beliau."*

[23] Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Al Bukhari, Kitab al JIhad wa al Sair, bab Ma Yudzkaru Min Syu'um Al–Farasy, hadis no 2662.

سمعت النبي يقول، انما الشؤم في ثلاثة،في الرس، والمراة، والدا ر

Aku mendengar rasulullah bersabda, sesungguhnya ada tiga hal yng membawa sial, kuda, perempuan, dan rumah

[24] Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Al Bukhari, Kitab al Nikah, Bab al Wasyiyah bi al Nisa, hadis no 4858.

قال رسول الله، استوصوا بالنساء، فان المرءة خلقت م ضلع، وان اعوج شي في الضلع اعلاه، فان ذهبت تقيمه كسرته، وان تركته لم يزل اعوج،فاستوصوا بالنساء

Bersabda Rasulullah SAW: Berwasiatlah kepada kaum perempuan sesungguhnya kaum perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. Dan bagian tulang rusuk yang paling bengkok adalah yang paling atas. JIka kamu ingin meluruskannya maka kamu akan memcahkannya. Dan jika kamu biarkanmaka dia akan tetap bengkok. Maka berwasiatlah kamu kepada kaum perempuan

[25] Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Al Bukhari, Kitab Bad'a al-Khlaq, Bab Kitab Nabi ila Kisra wa Qaishar, hadis no 4212.

عن ابي بكرة، قال لقد نفاعني الله بكلماة سمعتها من رسول الله ايام الجمل فاقاتل معهم، قل لما بلغ رسول الله ان اهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى، قال، لن يفلح قوم ولوا امرهم امراة

"Abu bakrah berkata, Sesungguhnya Allah telah memberikan manfaat kepadaku dengan suatu kalimat yang aku dengar dari Rasulullah SAW pada hari perang jamal hampir aku mengikuti pasukan jamal untuk berperang bersama mereka, Abu Bakrah berkata: Ketika sampai informasi kepada nabi bahwa penduduk Persi telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja mereka. Nabi SAW bersabda "Tidak akan beruntung suatu kaum yang mengangkat perempuan sebagai pemimpin mereka".

dibalik hadits tersebut. Bisa saja periwayat terpengaruh pada konstruksi sosial budaya patriarki, sehingga hadits-hadits tersebut bisa dikritisi[26]

Keberadaan hadis-hadis misoginis yang dipopulerkan oleh Fatimah Mernisi, menarik perhatian banyak sarjana muslim untuk meneliti lebih jauh. Beberapa penelitian yang berkaitan dengan hadis misoginis dilakukan oleh Moh Muhtador[27], Lis Siregar[28], dan Limmatussauda[29], yang membahas hadis misoginis melalui metode hermenutika beberapa tokoh barat dan timur. Selanjutnya juga ada penelitian yang dilakukan oleh Elviandri Asrizal Saiin[30], Fadilah Iz[31] yang secara khusus membongkar hadis-hadis misoginis di dalam shahih bukhari dan sunan tirmizi menggunakan perspektif sosialis dan feminis secara umum. Juga ada Wildan El Mazir[32] dan Faisal Haitomi yang mengkorelasikan pembacaan hadis-hadis misoginis secara resiprokal dan kaitannya dengan tafsiran wasatiyah terhadap hadis.

Sedangkan pembahasan hadis misoginis yang secara spesifik menggunakan perspektif hermeneutika feminis belum banyak yang membahas. Hermeneutika feminism sendiri dapat dipahami sebagai metode penafsiran yang

---

[26] Ade Marhamah, 'HADITS MISOGINIS PERSPEKTIF GENDER DAN FEMINISME AT-TIBYAN', *At-Tibyan: Jurnal Of Quran and Hadis Studies*, 2.2 (2019), 16–34.

[27] Moh Muhtador, 'Memahami Hadis Misoginis Dalam Perspektif Hermeneutika Hans Gadamer', *Diya Al-Afkar*, 2018.

[28] Lis Siregar, 'Konstruksi Hermeneutika Dalam Studi Tentang Hadis-Hadis Misoginis (Studi Pemikiran Khaled Abou El Fadl)', *Tazkir: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Dan Keislaman*, 2016.

[29] Limmatus Sauda, 'Hadis Misoginis Dalam Perspektif Hermeneutika Fatima Mernissi', *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, 9.2 (2014).

[30] Elviandri Asrizal Saiin, 'Pembacaan Kaum Feminis Terhadap Hadis-Hadis Misoginis Dalam Sahih Bukhari', *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 2019.

[31] Fadhilah Is, *Analisis Hadis-Hadis Misoginis Sosialistis Dalam Kitab Sunan At-Tirmizi (Kajian Sanad Dan Matan)*, 2018.

[32] Wildan El Mazir, *Pola Relasi Gender Hadis Misoginis Dan Konstruksi Pemikiran Moderasi Islam* (UIN Sunan Kali Jaga, 2020).

mempertimbangkan unsur realitas kekinian dan berusaha memenuhi metode ilmiah standar dari topik yang ditafsirkan yang bertujuan untuk mewujudkan kesetaraan gender dari ayat-ayat yang dianggap menunjukkan bias gender.[33] Penelitian ini lebih lanjut akan mengkaji hadis misoginis menggunakan metode hermeneutika feminis, untuk mendapatkan kontekstualitas yang sejalan dengan prinsip keadilan gender di dalam Islam.

Formulasi model hermeneutika feminisme dapat dijelaskan dalam 5 skema yaitu: Pertama, didasarkan pada pengalaman/pandangan perempuan. Pengalaman/pandangan perempuan dalam penafsiran Alquran merupakan satu hal penting. Bila Alquran ditafsirkan berdasarkan pengalaman laki-laki, maka persepsi laki-lakilah yang mempengaruhi posisi tafsir tentang perempuan. Kedua, berbingkai teori feminisme. Teori-teori feminisme yang berintikan ide kesetaraan dan keadilan gender menjadi bingkai untuk membangun hermeneutika feminisme. Bila hermeneutika kritis berbingkai teori kritis, maka Hermeneutika Feminisme berbingkai teori feminisme. Ketiga menggunakan metode kontekstualisasi sejarah. Metode kontekstualisasi historis, yaitu memperhatikan konteks waktu dan latar belakang turunnya ayat atau wahyu (asbab al-nuzul). Metode ini bertujuan untuk membedakan ayat-ayat partikular, yaitu ayat-ayat untuk mendefinisikan situasi dan kondisi masyarakat Arab Abad ke 7 dan ayat universal yaitu ayat-ayat untuk semua manusia. [34]

[33] Irsyadunnas, Hermenutika Feminisme Dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer (Yogyakarta: Calpulis, 2017), h. 9.

[34] Mardety Mardinsyah, *Hermeneutika Feminisme Reformasi Gender Dalam Islam*, 1st edn (Jakarta: Bitread, 2018).

Keempat, menggunakan metode intratekstualitas. Penerapan metode intratekstualitas,dimaksudkan untuk mengembangkan sebuah kerangka berdasarkan pemikiran sistematis untuk mengkorelasikan beberapa ayat yang membicarakan tema yang sama agar tampak pertalian yang sesuai dengan ayat-ayat Alquran, daripada menerapkan makna sekaligus terhadap satu ayat. Kelima, paradigma tauhid. Untuk memperoleh penafsiran yang adil terhadap perempuan, kita harus kembali kepada inti ajaran Alquran yaitu tauhid sebagai kerangka paradigma penafsiran Alquran. Konsep tauhid mengakui keesaan Allah, keunikan-Nya dan tidak terbagi (indivisibility) Tauhid merupakan metode kunci dalam hermeneutika feminisme bagi penafsiran Alquran dan merupakan doktrin mengenai keesaan Tuhan yang tidak terbandingkan. Dengan paradigma tauhid akan terlihat secara jelas, perbedaan Alquran dengan penafsirannya.[35]

Salah seorang cendekiawan muslim yang menggunakan dan mempopulerkan metode hermeneutika feminis dalam menfasirkan teks keagamaan yang bias gender, adalah Amina Wadud Muhsin. Wadud merujuk pemikiran Islam kontemporer, Fazlur Rahman untuk membongkar bias gender yang mewarnai tradisi tafsir Alquran selama ini. Dia membedah ayat-ayat dan kata kunci tertentu dalam Alquran yang membatasi peran perempuan baik secara individu maupun sosial. Ketika menemukan beberapa aspek kesetaraan dan keadilan gender dalam Alquran, Wadud melakukan reinterpretasi ayat-ayat gender dalam Alquran dari

[35] Mardety Mardinsyah.

perspektif perempuan tanpa steriotype yang dibuat oleh kerangka interpretasi laki-laki.[36]

Wadud menggagas hermeneutika berbasis feminis yaitu metode penafsiran Alquran yang mengacu kepada ide kesetaraan dan keadilan gender dan menolak sistem patriarki. Wadud mengkritik tafsir klasik, baik metode, perspektif maupun isinya. Lalu menawarkan penafsiran Alquran yang bercorak holistik yaitu mempertimbangkan semua metode tafsir tentang berbagai persoalan kehidupan sosial, politik, budaya, moral dan agama dan perempuan serta memecahkan masalah secara komprehensif. Wadud memperlihatkan kaitan teoritis dan metodologis antara penafsiran Alquran dengan hal-hal yang memunculkannya (siapa dan bagaimana).[37]

Penulis melihat bahwa metode hermeneutika feminis yang ditawarkan oleh Amina Wadud, yang mengusung keadilan gender, dapat dijadikan alat untuk memahami hadis-hadis misoginis yang disebutkan sebelumnya. Tujuannya tentu saja, agar hadis-hadis yang memiliki konten yang dianggap misoginis itu dapat dibaca ulang dan melahirkan pemaknaan baru yang lebih relevan dengan kedudukan perempuan yang sebenarnya dalam kaca mata Islam. Karena alasan inilah maka, penulis mengerucutkan penelitian ini menjadi kajian yang mendalam mengenai ***Konstruksi Hermeneutika Feminis Amina Wadud dan Implementasinya Terhadap Hadis-Hadis Misoginis.***

B. Rumusan Dan Batasan Masalah Penelitian

[36] Asyha A. Hidayatullah, Feminist Edges of The Quran (Oxford: Oxford University Press, 2014), h. 65.

[37] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective (New York: Oxford University Press, 1999), h. 13.

Supaya lebih terarahnya pembahasan, maka yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini ialah: Bagaimana Kontruksi Hermeneutika Feminis Amina Wadud dan Implementasinya Terhadap Hadis-Hadis Misoginis. Sehingga batasan masalah yang dapat dirincikan dari rumusan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana memahami metode hermeneutika Feminis Amina Wadud serta urgensinya terhadap penafsiran hadis misoginis?
2. Bagaimana mengimplementasikan hermeutika feminis Amina Wadud terhadap hadis-hadis misoginiss secara gramatikal, historikal dan sosiokultural?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dilakukan penelitian ini adalah untuk:

1. Mengetahui metode hermeneutika Feminis Amina Wadud serta urgensinya terhadap penafsiran hadis misoginis.
2. Mengetahui implementasi hermeneutika feminis Amina Wadud terhadap hadis-hadis misoginis, meliputi gramatikal, historikal dan sosiokultural.

D. Kegunaan penelitian

Kegunaan teoritis dari penelitian ini adalah:

1. Menambah wawasan ilmu pengetahuan, khususnya mengenai: Interpretasi Hadis Misoginis dengan Metode Hermeneutika Feminis.

2. Dapat dijadikan titik balik bagi penelitian Filsafat Islam lebih lanjut, baik untuk peneliti yang bersangkutan, maupun oleh peneliti lain, sehingga kegiatan penelitian dapat dilakukan berkesinambungan.
3. Sebagai salah satu persyaratan untuk meraih gelar Magister, Kesarjanaan Strata 2 (S2), program studi Aqidah Dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dakwah Universitas Islam Negeri (UIN) Syech Djamil Djambek Bukittinggi.

Kegunaan praktis dari penelitian ini adalah:

1. Sebagai tugas akhir untuk menyelesaikan studi pada program studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dakwah, di Universitas Islam Negeri (UIN) Syech Djamil Djambek Bukittinggi
2. Sebagai literature sekaligus sumbangan pemikiran dalam memperkaya khasanah kefilsafatan bagi kepustakaan di Universitas Islam Negeri (UIN) Syech Djamil Djambek Bukittinggi.

E. Penjelasan judul

Untuk memudahkan memahami istilah yang terdapat dalam judul penelitian ini, maka penulis merasa perlu untuk memberikan penjelasan ringkas terhadap berbagai istilah dan maksud kata-kata yang terdapat dalam judul penelitian ini, sebagai berikut:

Analisis: merupakan kegiatan mengamati objek dengan cara mendeskripsikan komposisi objek dan menyusun kembali

komponen-komponennya untuk dikaji dan dipelajari secara detail. Atau dapat juga diartikan sebagai kegiatan penyelidikan terhadap suatu peristiwa (karangan, perbuatan, dan sebagainya) untuk mengetahui keadaan yg sebenarnya, sebab-musabab maupun duduk perkaranya.[38]

Hermeneutika: merupakan sebuah metode dalam menginterpretasi[39].

Feminis: merupakan seseorang yang mendukung atau terlibat dalam feminisme[40]. Sedangkan feminism sendiri berarti gerakan wanita yg menuntut persamaan hak sepenuhnya antara kaum wanita dan pria[41]

Hadis: adalah istilah untuk sabda dan perbuatan Nabi Muhammad saw yang diriwayatkan atau diceritakan oleh sahabat-sahabat Nabi (untuk menjelaskan dan menentukan hukum Islam)[42]

Misoginis: merupakan istilah yang menunjukkan kebencian, keengganan, atau prasangka terhadap perempuan[43]

F. Sistematika Penulisan

Penulis membagi pembahasan dalam penelitian ini ke dalam beberapa bab:

1. Bab I, Pendahuluan.

[38] Kamus Besar Bahasa Indonesia, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional (Jakarta, 2008), iv, h. 77.

[39] https://www.merriam-webster.com/dictionary/hermeneutic, diakses pada 21 Januari 2023

[40] https://www.merriam-webster.com/dictionary/feminist, diakses pada 21 Januari 2023

[41] *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, IV, H. 428.

[42] Kamus Besar Bahasa Indonesia, iv, h. 531.

[43] https://www.merriam-webster.com/dictionary/misogynies, diakses pada 21 Januari 2023

Bab ini akan membahas tentang latar belakang masalah, rumusan dan batasan masalah, tujuan dan manfaat penelitan, dan juga penjelasan judul serta sistematika penulisan.

2. Bab II, Teori Penelitian.

   Bab ini akan membahas tentang teori operasional yang dipakai dalam penelitian ini, yaitu mengenai hadis misogini: pengetiannya, bentuk-bentuk, dan model penafsirannya, selanjutnya juga akan dibahas tentang hermenutika: sejarah asal mula penggunaan hermeneutika, dan penggunaan hermeneutika dalam dunia islam.

3. Bab III, Metodologi Penelitian.

   Bab ini akan membahas tentang jenis penelitian yang digunakan, pendekatan penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data.

4. Bab IV, Hasil Penelitian.

   Bab ini akan membahas tentang konstruksi hermenutika feminis Amina Wadud, penjelasan mengenai hadis-hadis terindikasi misoginis, dan implementasi hermeneutika feminis Amina Wadud terhadap hadis misoginis tersebut.

5. Bab V, Penutup. Bagian penutup berisi kesimpulan dan saran

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Hadis Misoginis

1. Otoritas dan Historisitas Hadis

Mayoritas umat Muslim sepakat bahwa hadis Nabi merupakan salah satu dari sumber ajaran Islam, tepatnya sumber ajaran Islam kedua. Sebagai sumber ajaran Islam, ia merupakan rujukan bagi setiap Muslim dalam mempraktekkan

keagamaan, termasuk di dalamnya adalah mengatasi semua problema kehidupan yang sedang dihadapi manusia. Dengan demikian, secara teoritis, hadis Nabi memiliki makna universal, shahih likulli zaman wa makan (cocok untuk semua waktu dan tempat).[44]

Secara terminologis, kata hadìth berarti segala sabda, perbuatan, taqrìr dan hal-ihwal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad. Dari pengertian ini, ada dua kata kunci yang dapat digunakan untuk membuktikan bahwa hadìth adalah sebuah fakta sejarah: (1) kata "disandarkan"; kata kunci ini merujuk pada sebuah kenyataan bahwa setiap pernyataan yang diklaim sebagai hadis Nabi harus mempunyai sandaran (sanad), yakni dari seorang periwayat (murid) kepada periwayat yang lain (guru); dari periwayat terakhir (sebagai penghimpun hadis = mukharrij al-Hadìth) hingga periwayat pertama (sahabat Nabi). Proses penyandaran sebuah berita ini menunjukkan adanya sebuah proses transmisi berita (hadis) yang bersumber dari peristiwa masa lampau oleh seseorang. (2) kata "Nabi Muhammad"; kata kunci ini merujuk pada seorang sosok manusia yang hidup di dunia (Arab) dengan situasi-kondisi sosio-historis yang melingkupinya pada abad ke 7 M. Dengan demikian, hadis tidak lain merupakan sebuah reportase (rekaman) sejarah seseorang yang hidup di daerah dan pada masa tertentu, yakni Muhammad yang hidup pada abad ke-7 di Arab.[45]

Secara historis, sejak zaman Nabi (w. 632 M.), umat Muslim sepakat untuk menjadikan sunnah (hadis) sebagai salah satu sumber ajaran Islam, di samping al-

[44] Abdul Haris, 'Hadis Nabi Sebagai Sumber Ajaran Islam: Dari Makna Lokal-Temporal Menuju Makna Universal', *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 12.1 (2013), 1–16.

[45] Abdul Madjid Khan, Pemikiran Modern Dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Hadis (Jakarta: Kencana, 2011), h. 97.

Qur'an. Belum atau tidak ada bukti historis yang dapat menjelaskan adanya sikap dari kalangan kaum Muslim pada saat itu yang menolak sunnah (hadis) sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Bahkan pada masa al-khulafà' al-ràshidùn (632-661 M.) dan Bani Umayah (661-750 M.), belum terlihat secara jelas adanya kalangan dari umat Muslim yang menolak sunnah sebagai salah satu ajaran Islam. Barulah pada awal masa Abbasiyah (750-1258 M.), muncul secara jelas sekelompok kecil umat Muslim yang menolak sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Mereka inilah yang kemudian dikenal sebagai kelompok inkàr al-sunnah atau munkir al-sunnah. [46]

Secara historis, ajaran-ajaran al-Qur'an sudah sempurna dengan berakhirnya masa turunnya wahyu al-Qur'an, di mana ketika nabi masih hidup, beliaulah yang memang menjelaskan secara otoritatif terhadap sifat global al-Qur'an. Namun setelah sepeninggal beliau maka penjelasan otoritatif oleh Nabi sudah tidak ada lagi. Oleh karena itu, hadis-hadis Nabi merupakan turunan langsung dari semua tindakan beliau dalam menafsirkan ajaran-ajaran al-Qur'an dalam tataran kehidupan nyata.

Hadis-hadis Nabi adalah representasi beliau ketika beliau sudah tidak hadir di tengah-tegah kaum muslimin. Hadis-hadis beliau adalah warisan beliau satu-satunya (selain al-Qur'an). Maka menjadi wajarlah, jika kemudian hadis-hadis beliau memiliki peran yang penting dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang sedang dihadapi umat Muslim. Karenanya, ia harus dijadikan sumber ajaran Islam

[46] M. Shuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar, Dan Pemalsunya* (jakarta: Gema Insani Press, 1995).

yang otoritatif, meskipun harus diakui juga bahwa ajaran-ajaran dalam hadis pun tetap harus sejalan dengan dasar-dasar yang dibangun oleh al-Qur'an.[47]

Ada beberapa hal yang harus diperhatikan terkait dengan proses pemaknaan hadis tersebut, yaitu:

1. Sebagian hadis Nabi berisi petunjuk yang bersifat targhìb (hal-hal yang memberikan harapan) dan tarhìb (hal-hal yang memberikan ancaman) dengan maksud untuk mendorong umatnya gemar melakukan amal kebajikan tertentu dan berusaha menjauhi apa yang dilarang agama;

2. Dalam bersabda, Nabi menggunakan pernyataan atau ungkapan yang sesuai dengan kadar intektual dan keislaman orang yang diajak berbicara, walaupun secara umum apa yang dinyatakan oleh Nabi berlaku untuk semua umat beliau;

3. Terjadinya hadis, ada yang didahului oleh suatu peristiwa yang menjadi sebab lahirnya hadis tersebut (asbàb wurùd al-hadìth);

4. Sebagian hadis Nabi ada yang telah mansùkh (terhapus masa berlakunya)

5. Menurut petunjuk Al-quran, Nabi Muhammad itu selain Rasulullah juga adalah manusia biasa. Dengan demikian, ada hadis yang erat kaitannya dengan kedudukan beliau sebagai utusan Allah, di samping ada pula yang erat kaitannya dengan kedudukan beliau sebagai individu, pemimpin masyarakat, dan pemimpin negara;

6. Sebagian hadis Nabi ada yang berisi hukum (hadis ahkàm) dan ada yang berisi himbauan dan dorongan demi kebajikan hidup duniawi (hadis irshàd).[48]

[47] Haris.
[48] M. Shuhudi Ismail, h 129.

Keenam hal di atas, sebenarnya mengingatkan pada kita akan adanya aspek-aspek (konteks) historis dari setiap hadis Nabi. Sehingga, dalam melakukan proses pemaknaan hadis, semestinya keenam hal tersebut harus menjadi pertimbangan utama dalam mencari makna konteks dari sebuah matn hadis. Dengan mengetahui konteks dari sebuah matan hadis secara tepat, maka proses kontekstualisasi dari sebuah matn hadis dapat dilakukan secara tepat, yang pada akhirnya proses pemaknaan hadis yang bersifat historis dan tidak universal dapat berubah menjadi sebuah ajaran yang bersifat universal (sàlih li kull zamàn wa makàn). Meski begitu kedudukan hadis sebagai sumber hukum Islam yang kedua tetap adalah kessepakatan para ulama.

Sejarah penyebaran dan transmisi hadis telah melewati serangkaian fase historis yang panjang dan rumit. Dimulai pada periode kenabian, arus penyebaran dan transmisi hadis mengalami pertumbuhan yang sangat pesat pada dua ratus tahun pasca hijrah Nabi. Meski terjadi beberapa pemalsuan hadis yang dilandasi oleh berbagai motif, paling tidak mendekati akhir abad II H aktivitas tersebut telah sepenuhnya berkembang menjadi salah satu cabang disiplin ilmu keislaman yang sangat penting. Disiplin ilmu tersebut kemudian dikenal sebagai ‘ulûm al-hadîts dengan perangkat metodologinya yang unik untuk menentukan keotentikan transmisi hadis.[49]

Untuk melihat lebih detail, maka pembabakan proses transmisi hadis dapat kekelompokkan ke dalam empat periode transmisi:

[49] Saifuddin, ‘Transmisi Hadis Dan Kontribusinya Dalam Pembentukan Jaringan Keilmuan Dalam Islam’, *Ilmu Ushuluddin*, 8.2 (2009), 255–85.

Pertama, transmisi hadis sejak periode kenabian. Dalam berbagai kesempatan Nabi SAW menyampaikan hadisnya dan kemudian direkam oleh para sahabatnya. Muhammad Mustafa Azami mencatat bahwa Nabi SAW menyampaikan hadisnya melalui tiga kategori: (1) pengajaran verbal (verbal teaching); (2) media tertulis (writing medium); dan (3) demonstrasi praktis (practical demonstration).7 Hadis tersebut kemudian direkam oleh para sahabat juga melalui tiga cara: (1) hafalan (memorizing); (2) tulisan (recording); dan (3) praktik (through practise).[50]

Selama periode kenabian, proses penyebaran dan transmisi hadis, selain terkonsentrasi di seputar wilayah Madinah, untuk sebagian juga sudah mulai merambah ke sejumlah daerah di sekitar Arabia. Hal ini disebabkan oleh beberapa factor penting, diantaranya adalah karena gencarnya Nabi SAW menyampaikan dakwahnya dan menyebarkan Islam ke berbagai penjuru dan kabilah Arab. Juga karena giatnya para sahabat mempelajari hadis, menghafal, dan menyampaikannya kepada orang lain. Di samping itu peran istri-istri nabipun tidak dapat dilupakan dalam ini dengan menyampaikan ajaran Islam dan menyebarkan hadis kepada para perempuan muslimah.[51]

Kedua, periode sahabat**.** Peran generasi sahabat diakui sangat sentral dalam proses penyebaran dan transmisi hadis. Daniel W. Brown mencatat, para sahabat menjadi rantai penghubung yang sangat diperlukan dalam rantai epistemologis antara Nabi SAW dan manusia lainnya. Para sahabat menjadi satu-satunya agen,

[50] Muhammad Mustafa Azami, Studies in Hadis Methodology and Literature (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1997), h. 13-14.

[51] Saifuddin.

yang dengan perantaraan mereka pengetahuan andal mengenai diri Nabi SAW (hadis) dan al-Qur‟an dapat ditransmisikan.12 Artinya, tanpa peran aktif mereka dalam proses perekaman dan transmisi hadis, maka sangat mungkin seluruh jejak hadis akan hilang, tanpa dapat dikenali oleh generasi sesudahnya. [52]

Para sahabat sendiri tampaknya cukup antusias menyebarkan hadis kepada masyarakat, dan yang terpenting adalah melalui media pengajaran. Keterlibatan mereka dalam aktivitas itu pada dasarnya dapat dibagi menjadi dua: pertama, kelompok yang mengambil peran pada saat masyarakat membutuhkannya. Rupanya mereka terdorong melakukan tugas itu karena takut ancaman dan dosa menyembunyikan ilmu; kedua, kelompok yang mencurahkan segala jerih payahnya untuk tujuan ini dan biasanya mengajarkan hadis secara teratur.[53]

Perkembangan yang terjadi pada masa sahabat sangat menarik. Perkembangan itu antara lain ditandai dengan: pertama, upaya pembatasan periwayatan hadis; dan kedua, kehati-hatian dalam transmisi hadis, baik ketika menerima maupun menyampaikan kembali kepada orang lain.14 Upaya pembatasan periwayatan hadis tampaknya didasari oleh sebuah kekhawatiran bahwa orang-orang yang banyak meriwayatkan hadis akan dapat tergelincir karena suatu kesalahan atau kelupaan yang menjadikan mereka menyerupai berbuat dusta tentang diri Nabi SAW secara tidak sadar.[54]

***Ketiga*,** periode sahabat kecil dan tabiin besar yang lebih dikenal dengan "zaman intisyâr al-riwâyat ilâ al-amshâr" (periode penyebaran riwayat ke kota-

[52] Daniel W. Brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thaught (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), h. 85.
[53] Muhammad Mustafa Azami, h. 15.
[54] Muhammad Mustafa Azami, h. 16.

kota). Pada periode ini pusat-pusat hadis mulai menyebar di berbagai kota. Selain kota Madinah yang sudah menjadi pusat hadis sejak awal Islam, kota-kota yang merupakan pusat penyebaran hadis adalah Makkah, Kufah, Bashrah, Syria, Mesir, Maghrib, Yaman, Jurjan, Qazwin, dan Khurasan. Di kota-kota inilah sejumlah besar tabiin mempelajari hadis dari para sahabat yang mereka temui. [55]

Jika melihat populasi tabiin yang jumlahnya jauh lebih besar dibandingkan generasi sahabat, maka dapat dipastikan bahwa kegiatan penyebaran dan transmisi hadis juga mengalami peningkatan. Apalagi pembatasan periwayatan hadis selama periode tabiin tidak lagi menonjol.

***Keempat*,** periode puncak di abad ke III hijriah**.** yang dianggap sebagai masa paling cemerlang atau era keemasan dalam sejarah perkembangan hadis. Sepanjang abad ini sejumlah besar ulama hadis terlibat aktif dalam kegiatan periwayatan hadis dan sebagian mereka telah membukukannya dalam karya-karya kompilasi standar yang dikenal dengan "al-Kutub al-Sittah": yakni Shahîh al-Bukhâriy, Shahîh Muslim, Sunan Abî Dâwud, Jâmi' al-Tirmidziy, Sunan al-Nasâ'iy, dan Sunan Ibn Mâjah, ataupun dalam karya-karya kompilasi hadis lainnya. Pasca abad III H, penyebaran dan transmisi hadis, terutama yang bersifat lisan (al-riwâyat al-syafahiyyah), sudah jauh lebih berkurang dan kemudian mengalami masa surut.[56]

2. Diskursus hadis misoginis

Mis-ogyn-ist berarti hater of women [57], yang mengandung makna pembenci. Secara umum klaim adanya unsur misoginis dalam hadis dipopulerkan oleh Fatima

[55] Syuhudi Ismail, Pengantar Ilmu Hadits (Bandung: Aksara, 1991), h. 98.
[56] Ismail, h. 120.
[57] John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1987).

Mernissi, dalam bukunya Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry,[58] untuk menunjukkan hadis-hadis yang dianggap membenci dan merendahkan derjat perempuan. Kajian hadis misoginis menjadi topik yang selalu hangat dibahas dewasa ini, seiring dengan pembahasan kesetaraan gender dan hak-hak asasi manusia dalam berbagai aspek kehidupan yang berimbas pula pada pembahasan agama. Banyak hadis yang dianggap misoginis oleh kalangan feminis terutama hadis yang berkaitan dengan kehidupan rumah tangga, tetapi penulis hanya akan memfokuskan pembahasan kepada hadis-hadis misoginis yang terdapat di dalam Kitab Shahih Bukhari, yang redaksinya sering diklaim tidak sejalan dengan prinsip kesetaraan dan keadilan gender di dalam Islam.

Hadits Misoginis secara sederhana berarti keberadaan hadits tertentu yang disinyalir bernuansa membenci kaum perempuan. Namun, Ahmad Fudhaili menyatakan bahwa pada dasarnya tidak ada hadits misoginis, yang ada hanyalah pemahaman misoginis terhadap hadits. Karena menurutnya tidak mungkin Rasulullah Saw. membenci perempuan dan tidak ada satu hadits pun kecuali hadits palsu baik yang berupa perkataan, perbuatan atau ketetapan dia yang menunjukkan kebencian terhadap kaum perempuan. Oleh karena itu, sebagai langkah solutif terhadap kenyataan kebencian pada kaum perempuan, sebagaimana diyakini oleh sebagian umat Islamdiperlukan upaya reinterpretasi terhadap hadits-hadits terkait. Reinterpretasi tersebut memang menjadi keniscayaan, terlebih bagi bagi para

[58] Buku ini merupakan edisi revisi dari disertasi Fatima Mernissi berbahasa Perancis yang diterbitkan dalam bahasa Inggris: Beyond the Veil: Male-Female Dynamics In Modern Muslim Society, dan diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dalam judul Seks dan Kekuasaan, penerbit Al-Fikr, 1975. Sedangkan buku Women in Islam ini diterjemahkan dalam bahasa Indonesia tahun 1994 dengan judul Perempuan dalam Islam oleh penerbit Pustaka.

pengkaji persoalan gender dan Islam, mengingat bahwa proses misoginis sudah berlangsung lama dan diyakini sebagai sebuah kebenaran.

Pengertian hadis misoginis yang dimaksud oleh peneliti berkaitan dengan beberapa aspek. *Pertama*, ialah hadis-hadis yang secara redaksional mengandung kebencian kepada perempuan, yang dimaksud disini adalah adanya materi hadis yang secara tekstual memberikan kesan kebencian kepada perempuan. Dapat dipahami bahwa bukan Nabi yang membenci kaum perempuan, namun materi dari rangkaian periwayatan yang terus berkembang berimplikasi atas kebencian pada perempuan.[59] Seperti yang diungkakan oleh Nasaruddin Umar, literature klasik Islam pada umumnya disusun di dalam perspektif budaya masyarakat androsentris, dimana laki laki menjadi segala ukuran segala sesuatu. Literature itu hingga kini masih diterima sebagai pedoman kehidupan.[60]

Kedua, hadis yang mengandung pemahaman kebencian (misoginis). Seperti yang digagas oleh Ahmad Fudhaili bahwa yang dimaksud hadis misoginis ialah perkataan, perbuatan, ketetapan, atau sifat-sifat yang disandarkan kepada nabi.[61] Pemahaman ini erat kaitannya dengan aktifitas pola pikir manusia, sebab pemahaman sebuah aktifitas memahami untuk menemukan makna yang akan digunakan sebagai dasar perilaku.

---

[59] Khaled Abou el-Fadl, Melawan Tentara Tuhan Yang Berwenang Dan Yang Sewenang-Wenang Dalam Wacana Islam (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), h. 150.

[60] Nasaruddin Umar, 'Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam' Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan PSW UIN SUKA, 2002), h. 85.

[61] Ahmad Fudhaili, Perempuan Di Lembaran Suci Kritik Atas Hadis Shahih (Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005), 119.

Ketiga, hadis yang berdampak diskriminasi pada perempuan. Yaitu hadis-hadis yang digunakan sebagai sumber otoritas untuk mendiskriminasi perempuan, yang berdampak pada lemahnya perempuan dan tidak dapat berperan dalam lingkungan keluarga bahkan dalam skala social. Ini memberikan adanya indikasi distorsi pemahaman yang dilakukan oleh oknum otoriter.[62]

B. Hermeneutika sebagai metode interpretasi

1. Pengertian dan sejarah hermeneutika

Hermeneutika merupakan istilah yang berasal dari Bahasa Yunani, hermeneun yang berarti menginterpratsi. Istilah ini memiliki asosiasi etimologis dengan dewa Hermes dalam mitologi Yunani, yang mempunyai tugas menyampaikan dan menjelaskan pesan-pesan Tuhan kepada manusia.[63]

Ada juga yang menyebutkan bahwa hermeneutika adalah sebuah metode atau pendekatan dalam kajian-kajian teks sastra.[64] Secara etimologi, kata hermeneutika mengandung tiga makna dasar yaitu: to say (mengungkapkan), to explain (menjelaskan), dan to translate (menerjemahkan).[65] Dalam konteks dunia modern, seperti yang dijelaskan oleh Palmer, sejak dari awal kemunculannya hermeneutika telah mengarah pada ilmu interpretasi, khususnya prinsip-prinsip penafsiran interpretasi tekstual.[66]

---

[62] Khaled Abou el-Fadl, h. 77.

[63] M. Nur Kholis Setiawan, Emilio Betti Dan Hermeneutika Sebagai Auslegung Dalam Upaya Integrasi Hermenutika Dalam Kajian Qur'an Dan Hadis; Teori Dan Aplikasi, II (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Negeri Sunan Kalijaga, 2011), h. 4.

[64] Josef Bleicher, Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique (New York: Routledge & Kegans Paul, 1993), h. 7.

[65] Richard E. Palmer, Hermeneutics: Interpretation in Scheilermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer (Evanston: Northwestern University Press, 1996), h. 20.

[66] Richard E. Palmer, h. 33.

Dalam arti terminologisnya, hermeneutik adalah suatu proses mengubah sesuatu situasi ketidaktauhan menjadi mengerti. Untuk mengerti sesuatu tidaklah semudah membalik telapak tangan, banyak yang mempengaruhi proses teradinya mengerti. Misalnya berkaitan erat dengan bahasa. Manuia untuk mengerti atau membuat interpretasi harus lewat Bahasa. Maka dengan demikian, hermeneutik adalah cara baru untuk "bergaul" dengan bahasa. Semua buah pikiran harus diungkapkan dengan bahasa yang sudah ditentukan aturannya.[67]

Bleicher secara umum mendefinisikan hermeneutika sebagai suatu teori atau filsafat interpretasi makna. Teori hermeneutika ini, memusatkan kajiannya kepada teori umum tentang interpretasi sebagai metode untuk melakukan pembacaan kembali (rereading), berpikir kembali (rethinking) atas apa yang sesungguhnya dirasakan atau dipikirkan oleh pengarang. Secara umum, hermeneutika merupakan penafsiran terhadap teks.[68]

Ebeling sebagaimana dikutip Saenong memaknai hermeneutika sebagai proses penerjemahan yang dilakukan oleh Hermes, yang mengandung tiga makna mendasar. Pertama, mengungkapkan sesuatu yang tadinya masih dalam pikiran melalui kata-kata (utterance, speaking) sebagai medium penyampaian. Kedua, menjelaskan secara rasional (interpretation, explanation) sesuatu yang masih samar-samar, sehingga maksudnya bisa dipahami. Ketiga, menerjemahkan

[67] Sumaryono E, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999).

[68] Josef Bleicher, Hermeneutika Kontemporer; Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, Dan Kritik (Yogyakarta: Pustaka Baru, 2003), h. vii.

(translating) suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa yang lain yang bisa dipahami audiens.[69]

Dari semua definisi yang ada dapat diambil kesimpulan bahwa hermeneutika merupakan proses mengubah dari ketidaktahuan menjadi dimengerti dan bermakna. Mengubah dari sesuatu yang abstrak menjadi suatu ungkapan yang jelas dalam bahasa yang dapat dipahami manusia, atau cara menafsirkan teks untuk mengungkap makna yang tidak tampak secara literal dalam teks tersebut.[70]

Dalam sejarahnya, hermeenutika pertama kali digunakan sebagai model penafsiran terhadap karya-karya seni klasik Eropa pada abad ke-18. Hermeneutika menjadi suatu metode untuk semua ilmu sosial dan kemanusiaan. Objek kajian hermeneutika adalah pemahaman tentang makna dan pesan yang terkandung di dalam sebuah teks. Dalam perkembangan historisnya menurut Palmer, hermeneutika telah didefinisikan dalam enam bentuk yang berbeda, yakni sebagai: (1) teori eksigesis Bibel, (2) metodologi filologi secara umum, (3) ilmu pemahaman linguistik, (4) pondasi metodologis geisteswissenschaften1 (ilmu kemanusiaan), (5) fenomenologis keberadaan dan pemahaman ekstensial, dan (6) sistem interpretasi, baik rekolektif maupun ikonoklastis yang digunakan manusia untuk mencapai makna di balik mitos dan simbol.[71]

---

[69] Ilham B. Saenong, Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi (Jakarta: Teraju, 2002), h. 24.

[70] Muhammad Irfan Syahroni, 'ALIRAN HERMENEUTIKA DALAM PANDANGAN FILSAFAT PENDIDIKAN ISLAM : Sejarah Perkembangan Aliran Hermeneutika Di Dunia Barat, Tokoh-Tokoh Dan Pemikirannya, Serta Implikasinya Dalam Pendidikan Islam Muhammad', *Jurnal Al-Musthafa STIT Al-AziziyahLombok Barat*, 1.2 (2022), 68–84.

[71] Richard E. Palmer, 'Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpreasi', 2003, h. 38.

Masing-masing definisi ini sekadar merupakan tahapan-tahapan historis, yang menunjuk pada 'peristiwa' atau pendekatan yang penting pada masalah interpretasi. Definisi tersebut dapat disebut sebagai pendekatan Bibel, filologi, saintifik, geisteswissenshaften, eksistensial, dan kultural. Hermeneutika pada awalnya merujuk pada dewa Yunani Kuno, Hermes. Tugasnya ialah menyampaikan berita dari Sang Mahadewa (orakel) yang berada di Gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh manusia. Berhasil tidaknya misi yang dibawa Hermes bergantung pada caranya menyampaikan pesan. Hermes diasosiasikan dengan fungsi transmisi apa yang ada di balik pemahaman manusia ke dalam bentuk yang dapat ditangkap intelegensi manusia.[72]

Hermeneutika yang diambil dari peran Hermes adalah 'sebuah ilmu dan seni menginterpretasikan teks'. Interpretasi, yang kadang-kadang juga disebut ulasan, komentar, penguraian teks, lektur, analisis atau sekadar kritik, dapat didefinisikan sesuai dengan tujuannya, yaitu mengungkapkan makna teks yang diteliti. Tujuan ini sekaligus menentukan keadaan yang ideal, yaitu membuat teks berbicara sendiri, dan keadaan yang tragis, yaitu tidak dapat menemukan makna tunggal melainkan suatu makna yang terikat pada pergeseran sejarah dan pergeseran psikologis.

Sejarah perkembangan hermeneutika bisa ditelusuri dalam sejarah teologi Yudeo-Kristiani. Dalam tradisi agama Yahudi, tafsir atas teks-teks Taurat (Tora) dilakukan oleh para ahli kitab yang membaktikan hidupnya untuk mempelajari dan menafsirkan hukum-hukum tuhan yang ada di kitab suci. Selain ahli kitab, juga muncul para penafsir lainnya yaitu para nabi. Mereka ini mendidik masyarakat

[72] Richard E. Palmer, 'Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpreasi', h 15.

sambil melontarkan kritik sosial atas praktek keagamaan yang tidak adil. Tradisi kristiani awal juga menerapkan hermeneutika pada teks-teks dari perjanjian lama. Orang-orang Kristen menafsirkan teks-teks itu dengan wawasan baru yang tidak dimiliki oleh orang-orang yang beragama Yahudi, yaitu pengalaman akan Yesus Kristus yang wafat dan bangkit. Oleh karena itu teks-teks perjanjian lama dipahami 'secara Kristiani' yang menghasilkan tafsir baru yang termuat dalam perjanjian baru.[73]

Pembakuan istilah 'hermeneutik' sebagai suatu ilmu, metode dan teknik memahami suatu pesan atau teks, baru terjadi pada abad ke-18 masehi. Kemudian pada awal abad 20, menurut Heideger, hermeneutika menjadi sesuatu yang sangat filosofis. Interpretasi merupakan interaksi keberadaan kita dengan wahana sang wujud (Sein) yang memanifestasikan dirinya melalui bahasa. Dalam interaksi tersebut terjadi 'hermeneutic circle' yaitu lingkaran atau proses yang tak berujung-pangkal antara teks, praduga-praduga, interpretasi dan peninjauan kembali (revisi). Menurut Gadamer, hermeneutika merupakan sirkulasi interaksi antara pembaca dengan teks sebagai sebuah dialog atau dialektika soal-jawab, dimana kedua-belah pihak tersebut melebur menjadi satu (hori-zontverschmelzung), hingga menjadi kesepakatan atau kesepahaman. Interaksi tersebut tidak boleh berhenti. Sementara menurut Habermas, hermeneutika bertujuan membongkar motif-motif tersembunyi (hidden interest) yang melatarbelakangi lahirnya teks.[74].

2. Heremeneutika sebuah interpretasi teks-teks keislaman

[73] Muhammad Irfan Syahroni.
[74] Muhammad Irfan Syahroni.

Penggunaan hermeneutika sebagai sebuah metode dan pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an dan Al-Hadist secara sistematis baru muncul pada masa kontemporer ini. Keasadaran akan hadirnya realitas kekinian dan pemenuhan standar ilmiah telah mendorong para tokoh Islam kontemporer untuk melakukan tersebut. Terlebih karena metode hermeneutika memang dilahirkan untuk membaca teks-teks kitab suci yang diasumsikan memiliki konteks situasi yang berbeda sehingga semestinya dianggap memiliki pemaknaan yang berbeda pula dengan situasi terkini. Hal ini sejalan dengan yang dikatakan Roger Trigg, sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat dalam bukunta Memahami Bahasa Agama,[75]

> *The paradigm for hermeneutics is the interpretation of a tradional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in a radically different situation.*

Sehingga dengan asumsi ini maka keberadaan hermeneutika sebagai sebuah tawaran metodologi baru bagi pengkajian teks-teks keagamaan, pun tidak bisa dielakkan dari dunia kitab suci al-Qur‟an maupun hadis. Hassan Hanafi dalam tulisannya *Religious Dialogue and Revolution* menyatakan bahwa hermeneutik itu tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformaaasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.[76]

---

[75] Komaruddin Hidayat, Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 161.

[76] Ummi Inayati, 'PENDEKATAN HERMENEUTIKA DALAM ILMU TAFSIR', *Falasifa*, 10.2 (2019), 68–88.

Kalangan pemikir Islam yang menaruh perhatian serius kepada hermeneutika di antaranya adalah Nasr Hamid Abu Zaid, Mohammad Arkoun, Farid Esack, Ali Asghar Engineer, dan Fazlur Rahman. Mereka ini merupakan tokoh-tokoh pemikir Islam yang menggunakan metode hermeneutik dalam memahami Al-Qur'an. Secara umum, aliran hermeneutik dalam Islam dibagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok objektivis dan non- objektivis. Pertama kelompok objektif dipelopori Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zaid. Kedua, kelompok non-objektif dipelopori Farid Esack dan Ali Asghar Engineer.

Menurut Rahman bahwa bertafsir adalah upaya untuk menemukan pesan-pesan moral universal Al-Qur'an dengan melihat kondisi objektif Arab, sebagai tempat Al-Qur'an turun. Setelah pesan moral sebuah teks diperoleh, baru kemudian ditransformasikan dalam konteks kekinian. Proses penafsiran Rahman melibatkan dua pergerakan (a double movement); dari masa kini ke periode Al-Qur'an dan kembali lagi ke masa kini.[77]

Sedangkan menurut Arkoun, titik pijak dalam membaca Al-Qur'an adalah pada tahap wacana (khitab qur'aniy, safahy) bukan pada tahap teks (mushaf). Arkoun membagi penahapan Al-Qur'an menjadi lima tingkatan, yaitu:. (1) Ketika Al-Qur'an masih sebagai kalamullah (2) Al-Qur'an sebagai wacana (khitab qur'aniy, safahy) (3) Al-Qur'an sebagai korpus resmi tertutup (4) Al-Qur'an menjadi korpus tertafsir (mudawwanah nashshiyah tafsiriyyah) (5) masyarakat

[77] Syarif Hidayatullah, Intelektualisme Dalam Perspektif Neo-Modernis (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 81-83.

penafsir dari setiap generasi. Dengan demikian, hermeneutika Arkoun hendak mencari bagaimana wacana qur'anik berlangsung di tengah masyarakat Arab waktu itu.[78]

Zaid menawarkan hermeneutika harus berpijak pada pemilahan yang tegas antara makna kesejarahan teks (al-ma'na al-tarikhi) dan pengertian atau interpretasi baru (al-maghza) yang ditarik dari makna kesejarahan tersebut. Menurut Zaid, makna historislah yang pertama-tama harus dipahami oleh penafsir dengan terlebih dahulu melakukan pembacaan pada struktur internal teks dan dimensi historis (al-bu'd al-tarikh) teks tersebut. Baru kemudian dilakukan penafsiran yang memungkinkan untuk konteks saat ini. Dengan demikian menurut Zaid, Al- Qur'an sebagai sebuah teks selalu terbuka bagi munculnya makna-makna baru (qabilatun li tajaddud al-fahm).[79]

Berbeda dengan kelompok objektivis, adalah kelompok non- objektivis; Farid Esack dan Ali Asghar Engineer. Esack mengatakan bahwa hermeneutika mengandaikan konklusi perihal usaha untuk membaca dan memaknai Al-Qur'an selalu berlangsung dalam konteks tertentu (a particular context). Mufassir adalah manusia yang tidak bisa lepas dari tempat di mana ia berada. Ketika mufassir melakukan penafsiran atas Al-Qur'an dalam konteks tertentu, maka mustahil ia mendapatkan penafsiran universal yang berlaku untuk seluruh masyarakat dunia (the whole world). Menurut Esack, "meaning is always tentative and biased".[80]

---

[78] Hidayatullah.

[79] Hidayatullah.

[80] Farid Esack, Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas (Bandung: Mizan, 2000), h. 83.

Serumpun dengan Esack, Engineer berpendapat bahwa penafsiran merupakan hasil refleksi seorang penafsir atas kondisi sosial yang melingkupinya. Suatu penafsiran, betapun mengusahakan seobjektif mungkin, sangat bisa terjebak dalam bentuk eksploitasi, ketika ia muncul patriarkhal, dan menindas. Menurut Engineer, setiap orang memahami teks sesuai latar belakang, posisi, apriori politik, sosial dan ekonomi. Sangat susah untuk mencapai apa yang sebenarnya dikehendaki oleh Tuhan.[81]

Untuk mendapatkan makna teks yang sesuai kehendak pengarangnya amatlah sulit. Apalagi teks yang ada bersifat otoritatif dan ada rentang waktu yang sedemikian lama antara kemunculan teks dengan tantangan yang dihadapi. Oleh karena itu tidak cukup hanya memahami kaidah-kaidah gramatika saja, tetapi juga penting untuk memahami konteks sosial pada saat teks turun. Dalam hermeneutika sangat mungkin menimbulkan pemaknaan yang berbeda dalam teks yang sama. Ini dikarenakan kondisi pembaca yang sangat terkait dengan ruang dan waktu serta kondisi budaya masyarakat. Dalam bahasa ushul fiqh kita mengenal istilah "taghayyur al- ahkam bi taghayyur al-azminah wa al- amkinah" (hukum bisa berubah seiring dengan perubahan zaman dan lokasi). Jadi, hermeneutika hendak memproduk makna baru dari teks yang telah ada. Bisa dibilang, bahwa hermeneutika ingin memproduk hukum baru yang diambil langsung dari Al-Qur'an dan Hadits sesuai dengan kebutuhan saat ini. Ijtihad yang dilakukan adalah berangkat dari teks-teks keagamaan.[82]

[81] Asghar Ali Engineer, Islam Dan Teologi Pembebasan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 178.

[82] Muhammad Irfan Syahroni.

C. Amina Wadud dalam pengkajian Islam

1. Biografi singkat Amina Wadud

Amina Wadud memiliki nama lengkap Amina Wadud Muhsin. Terlahir dengan nama Maria Teasley, di Bethesda, Maryland Amerika Serikat pada 25 September 1952.[83] Ayahnya seorang penganut Methodist dan ibunya keturunan Berber, Arab, dan Afrika. Ia memeluk Islam pada tahun 1972. Wadud memiliki lima anak, yang ia anggap sebagai saudara-saudara seiman.[84]

Wadud meraih gelar sarjana (B.S) pada tahun 1975 di University of Pennsylvania dalam bidang pendidikan. Gelar magister (M.A.) ia raih pada tahun 1982 di bidang Kajian-Kajian Timur Dekat (Near Eastern Studies) di The University of Michigan, dan di universitas yang sama juga Wadud meraih gelar Doktor (Ph.D) pada tahun 1988 di bidang Kajian-kajian Keislaman dan Bahasa Arab (Islamic Studiea and Arabic). Ia juga belajar bahasa Arab di American University. Selain itu ia juga pernah belajar filsafat Islam di al-Azhar dan kajian tafsir al-Qur‟ân di Cairo University, Mesir.

Wadud banyak menguasai bahasa asing diantaranya, Inggris, Arab, Turki, Spanyol, Prancis, dan Jerman. Penguasaan banyak bahasa membuat Wadud banyak ditawari menjadi dosen tamu di berbagai universitas di antaranya, Harvard Divinity School (1997-1998), International Islamic Malaysia (1990-1991), Michigan University, American University di Kairo (1981-1982), dan Pensylvania University (1970-1975). Ia juga pernah menjadi

[83] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam (England: Oneword Publications, 2006), h. 1.

[84] Ahmad Baidawi, Tafsīr Feminis; Kajian Perempuan Dalam Al-Qur'ān Dan Para Mufassir Kontemporer (Bandung: Nuansa, 2005, h. 109).

konsultan workshop dalam bidang studi Islam dan gender yang diselenggarakan oleh Maldivian Women‟s Ministry (MWM) dan Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) pada tahun 1999. Di luar aktivitas sebagai seorang feminis Wadud adalah seorang guru besar di Commonwealth University, Richmond Virginia.

Karya Wadud lebih banyak berupa artikel lepas di media dan jurnal-jurnal ilmiah. Karya dalam bentuk buku yang dapat dijadikan sebagai referensi utama kajian pemikirannya diantaranya; *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* yang terbit pada tahun 1999 dan *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* yang terbit pada tahun 2006. Charles Kurzman dalam *Liberal Islam*,[85] menyatakan bahwa karya wadud *Qur'an and Woman*, muncul dalam suatu konteks historis yang erat kaitannya dengan pengalaman dan pergumulan para perempuan Afrika-Amerika dalam memperjuangkan keadilan gender. Karena selama ini, sistem relasi laki-laki dan perempuan di masyarakat memang seringkali mencerminkan adanya bias-bias patriarki. Sebagai impliksinya perempuan kurang mendapat keadilan secara lebih proporsional

Adapun beberapa karya artikel yang dihasilkan oleh Wadud diantaranya adalah: *"Muslim Women as Minority*", Journal of Muslim Minority Affairs, London (1989); *"The Dynamics of Male-Female Relations In Islam*", Malaysian Law News (July, 1990); *"Women In Islam: Masculine and Feminine Dynamics in Islamic Liturgy, Faith, Pragmatics and Development"* (Hongkong,

[85] Charles Kurzman, Liberal Islam: A Source Book (New York: Oxford University Press, 1998), h. 127.

1991); *"Understanding the Implicit Qur"anie Parameters to the Role Women in the Modern Context*" (1992); *"Islam: A Rising Responsse of Black Spiritual Activisme"* (1994); dan *"Sisters in Islam: Effective against All Odds,* in Silent Voices Doug Newsom" (1995)

2. Peta intelektualitas Amina Wadud

Salah satu kegelisahan intelektual yang dialami Amina Wadud ialah masalah ketimpangan gender yang terjadi di dalam Islam. Kegelisahan inilah yang mengantarkannya untuk menghasilkan banyak karya sebagai buah pikirannya yang menyuarakan adanya ketidakadilan dalam kehidupan masyarakat. Dengan semangatnya, Wadud berusaha untuk merekonstruksi metodologi penafsiran Al Qur'an dan berharap melahirkan penafsiran baru yang sensitive gender dan berkeadilan. Membongkar pemikiran patriarki, bahwa laki-laki mendominasi sehingga pemikiran feminis menjadi tidak berkembang. Sempitnya wilayah penafsir perempuan yang disebabkan oleh bias gender dan dominasi penafsir laki-laki sehingga pemikiran yang diusung juga pemikiran laki-laki. Hal inilah yang kemudian melatar belakangi Amina Wadud mendedikasikan diri membongkar penafsiran yang bias gender.[86]

Di samping itu hal yang melatarbelakangi dobrakan Amina Wadud terhadap kesetaraan gender adalah kaitannya dengan kehidupannya di Eropa sebagai kaum muslim minoritas. Dalam kaitannya dengan hal ini, ia selaku minoritas di negara Barat ingin menunjukkan bahwa Islam sebenarnya memperlakukan perempuan

[86] Muhammad Fahrizal Amin, 'AMINA WADUD : PENDEKATAN HERMENEUTIKA UNTUK GERAKAN GENDER', *AL-Adyan: JUrna Studi Lintas Agama*, 15.2 (2020), 237–54.

sama halnya dengan laki-laki. Keduanya memiliki komposisi kedudukan yang seimbang baik dalam urusan dunia maupun ritual peribadatan. Penolakannya atas pandangan Barat sekaligus mengkritik budaya patriarki yang terus terjadi dalam kehidupan muslim sampai saat ini. Karena itu, apa yang ia rasakan bahwa Islam sejatinya bukanlah agama yang memelihara budaya patriarki ini, hanya saja mayoritas muslim yang terus saja tidak bisa keluar dari problem normativitas teks-teks bias gender yang rigit dan sulit untuk melihat konteks kehidupan perempuan saat ini. [87]

Apa yang dilakukannya merupakan bentuk ,ekspresi sosial dari dampak patriarki bahwa sebenarnya perempuan dalam Islam juga memiliki kebebasan dan kedudukan yang sama. Amina wadud ingin membangkitkan peran perempuan dengan kesetaraan dalam relasi gender, dengan berprinsip pada keadilan sosial dan kesetaraan gender. Realitas dalam Islam menunjukan kenapa peran perempuan terbelakang dari pada laki-laki. Dia juga ingin menyelamatkan perempuan dari konservatifme Islam. Menurutnya banyak hal yang menyebabkan penafsiran miring tentang perempuan; kultur masyarakat, kesalahan paradigma, latar belakang para penafsir yang kebanyakan dari laki-laki. Oleh karena itu ayat tentang perempuan hendaklah ditafsirkan oleh perempuan sendiri berdasarkan persepsi, pengalaman dan pemikiran mereka[88]

Amina Wadud juga mempunyai kegelisahan tentang tantangan dalam belajar dan mengajar dalam kajian perempuan muslim. Kegelisahan Amina Wadud

[87] Amaliatulwalidain, 'DISKURSUS GENDER: Tela'ah Terhadap Pemikiran Amina Wadud', *Tamaddun*, xv.1 (2015), 79–105.

[88] Amaliatulwalidain.

tercermin dengan pengalamannya meneliti dan mengajar di akademi U.S Amerika. Daerah Amerika Utara tempat terbesar dalam kajian gender termasuk perempuan dan agama. Di sana media populer cenderung mengelompok di sekitar serangkaian faktor sederhana yang biasa digunakan untuk mengkarakterisasi "Islam." Sementara karakteristik ini mungkin dimaksudkan untuk membantu non-Muslim memahami peran Islam dalam politik internasional modern, reduksionisme mereka menyebabkan stereotip negatif yang menghambat proses belajar studi Islam di akademi, terutama pada tingkat pendidikan sarjana. Atas dasar inilah penting bagi Amina Wadud melakukan pengembangan program Studi Islam terutama mengembangkan kajian perempuan muslim.[89]

Kemudian permasalahan selanjutnya adalah penafsiran tradisional yang ditulis oleh eksklusivitas kaum pria. Menurutnya, selama perkembangan penafsiran Al-Qu'ran tidak terdengarnya keberadaan peran kaum perempuan dalam penafsiran ayat-ayat Alqur'an. Ini berarti pandangan dan pengalaman kaum prialah yang dimasukkan dalam penafsiran yang dilakukan tanpa partisipasi serta pandangan kaum perempuan. Padahal, Alqur'an sebagai rujukan prinsip masyarakat Islam, pada dasarnya mengakui bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama.[90] Keduanya diciptakan dari satu nafs (living entity), di mana yang satu tidak memiliki keunggulan terhadap yang lain. Maka, di sini ia bermaksud menafsirkan Alqur'an menurut pengalaman perempuan tanpa stereotip yang sudah menjadi kerangka penafsiran laki-laki.

[89] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam, h. 58.

[90] Mansour Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

Untuk mengeluarkan perempuan dari kekangan endrosentrisme (nilai dominan yang didasarkan pada norma dan cara pandang laki-laki), Wadud melanjutkan pemikirannya yang memfokuskan kajian lebih ke aspek kultur, yang ia masksud bahwa tidaklah sama antara Islam dengan Arab. Harus bisa dipisahkan antara budaya Arab dan konsep ajaran Islam, Islam berbeda sama dengan Arab. Penafsiran terhadap relasi laki-laki dan perempuan banyak dipengaruhi oleh tradisi masyarakat dan celakanya hal itu dikira bahwa itulah Islam. Islam punya pedoman hidup yang bernilai Universal, jangan melihat Islam secara partikular sesuai dengan nalar masing-masing suku atau bangsa[91]

Karena penelitian yang dilakukan Amina Wadud berangkat dari budaya marjinalisasi peran perempuan dalam Islam, maka dalam penelitiannya ia menggunakan beberapa pendekatan untuk melihat penafsiran-penafsiran yang menunjukkan posisi perempuan yang setara dengan laki-laki, ia menekankan pada penggunaan pendekatan hermeneutika. Karena menurutnya sumber Alqur'an maupun hadis dapat diinterpretasi dengan beragam pemahaman, sehingga keduanya tidak lagi dipahami seperti teks yang kaku, namun dapat mengakomodir konteks kehidupan perempuan saat ini

Wadud dalam mewujudkan tujuan keadilan gender itu, meminjam metode penafsiran yang diajukan oleh Fazlur Rahman dalam penelitiannya. Ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan dijelaskannya dengan menggunakan teori double-movement dan pendekatan tematik. Diakui oleh Amina Wadud bahwa Fazlur Rahman merupakan rujukan utama dari model penafsirannya terhadap ayat-ayat

[91] Amaliatulwalidain.

gender. Penggunaan metode penafsiran yang diajukan oleh Fazlur Rahman dirasa cocok oleh Amina Wadud. Konsep Fazlurrahman bahwa ayat-ayat Al Qur'an diwahyukan dalam ketepatan waktu disertai asbabun nuzul. Artinya ada kepentingan keadaan Al Qur'an tersebut diwahyukan, serta penggunaan dan penekanan kalimatnya tentu sebagai jawaban atas keadaan yang terjadi pada saat itu. Tetapi bukan berarti secara historis, Al-Qur'an diturunkan atas tekanan waktu dan keadaan. Oleh karena itu Amina Wadud menekankan bahwa apa yang tersurat dalam Al Qur'an ada makna yang tersirat sehingga para pembaca/penafsir harus mampu menentukan makna urgentdari ayat tersebut mengantarkan prinsip-prinsip/peraturan yang dimaksud pada ayat-ayat khusus.[92]

Dari cara berpikir seperti itulah kemudian lahirlah penafsiran-penafsiran Amina Wadud yang berkaitan dengan teks-teks gender. Ia menafsir ulang ayat maupun hadis tersebut menggunakan metode hermeneutika double-movement Fazlur Rahman, untuk mengungkap makna yang sejalan dengan konteks hari ini.

D. Penelitian relevan

Kajian kajian terdahulu terkait penafsiran hadis misogini sebenarnya sudah banyak dilakukan. Diantaranya adalah kajian yang dilakukan oleh Syamsul Hadi Untung pada tahun 2013 tentang *Telaah Kritis Terhadap Hadis Misogini,*[93] yang focus meneliti tentang penafsiran hadis misogini yang dilakukan oleh Fatima

[92] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 15.

[93] Syamsul Hadi Untung, 'Telaah Kritis Terhadap Hadis Misoginis', *Kalimah Jurnal Studi Agaman Dan Pemikiran Islam*, 11.1 (2013).

Mernisi. Ia menyebutkan bahwa pemaknaan ulang terhadap hadis yang dianggap menyudutkan perempuan yang dilakukan oleh Mernisi merupakan tindakan yang pada dasarnya melukai sumber utama ajaran Islam sendiri. Sehingga tulisan tersebut lebih lanjut membahas dan mengkritisi pemaknaan Fatima mernisi terkait hadis-hadis misogini. Hasil dari penelitian ini menyebutkan bahwa hasil penafsiran ulang Fatima Mernisi terhadap hadis misogini perlu dikaji ulang, karena sangat dominannya pengaruh world view barat didalam penafsirannya yang tidak sesuai dengan khasanah keislaman. Sehingga penafsiran ulang itu tidak dapat diterima begitu saja.[94]

Selanjutnya yang juga berkaitan adalah penelitian dari Lis Yulianti Siregar tentang *Konstruksi Hermeneutika Dalam Studi Islam Tentang Hadis-Hadis Misoginis (Studi Pemikiran Khaled Abou El Fadl),* tahun 2016.[95] Dimana ia membahas secara detail tentang hadis-hadis misogini dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Khaled Abou El Fadl. Ia kemudian menemukan bahwa menurut Khaled Abu El Fadl kegagalan memahami teks-teks misogini tidak terlepas dari pengaruh otoritas kegamaan yang menafsirkan hokum-hukum islam secara rasis dan seksis.

Salah satu korban otoritarianisme hukum Islam adalah perempuan. Banyak fatwa yang dikeluarkan oleh ahli hukum Islam, baik atas nama pribadi maupun lembaga yang mengandung bias gender dan cenderung menyudutkan dan merendahkan kaum perempuan, perempuan kemudian termarjinalkan, dan

[94] Syamsul Hadi Untung.
[95] Lis Siregar.

disingkirkan dari ruang publik, antara lain yang menganggap bahwa perempuan harus sujud dan patuh pada suami dan mau menjilati bisulnya; membuat suami dan Tuhan tetap gembira akan membawa kita masuk surga; tulang rusuk yang bengkok, kecerdasan di bawah standar, pembawa sial, anjing dan perempuan; shalat di dalam lemari, merapat ke dinding, dan bahaya godaan perempuan; dan rasisme, seksisme, dan rasa keindahan.[96]

Secara spesifik ada penelitian dari Moh Muhtador mengenai *Hadis-Hadis Misoginis Dalam Perspektif Gender Dan Hermeneutika (Studi Hadis Tentang Perempuan Dalam Keluarga),* di tahun 2015.[97] Muhtador menyebutkan tentang peran penting hermeneutika dalam memahami hadis-hadis misoginis, dengan memperhatikan aspek-aspek di luar teks hadis itu sendiri. Sejalan dengan ini pernah dilakukan penelitian oleh Elviandri dkk,[98] yang secara spesifik melihat hadis misoginis yang terdapat di dalam kitab shahih Bukhari melalui kacamata feminis. Kajian ini menyorot hadis-hadis yang terindikasi misoginis yang termuat di dalam kitab shahih bukhari, kemudian mengananlisisnya menggunakan kacamata feminis secara umum.

Penelitian lain berkaitan dengan pemahaman terhadap hadis misoginis juga dilakukan oleh Limmatussauda tentang *Hadis Misoginis Dalam Perspektif Hermeneutika Fatima Mernissi* [99], yang membedah pemikiran Fetima Mernisi

[96] Lis Siregar.

[97] Moh Muhtador, 'Hadis-Hadis Misoginis Dalam Perspektif Gender Dan Hermeneutika (Studi Hadis Tentang Perempuan Dalam Keluarga)' (UIN Sunan Kali Jaga Yogyakarta, 2015).

[98] Elviandri, 'Pembacaan Kaum Feminis Terhadap Hadits- Hadits Misoginis Dalam Sahīh Bukhāri', *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 19.2 (2019), 243–57 <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v19i2.243-257>.

[99] Sauda.

mengenai hadis misoginis yang ia populerkan dalam buku wanita dalam Islam. Juga ada penelitian tesis Fadilah Iz tentang *Analisis Hadis-Hadis Misoginis Sosialistis Dalam Kitab Sunan At- Tirmiżi (Kajian Sanad Dan Matan)*[100] yang secara khusus membongkar hadis-hadis misoginis di dalam kitab sunan tirmizi menggunakan perspektif sosialis.

Di sisi lain penelitian berkaitan dengan Amina Wadud lebih banyak mengacu kepada pemikiran feminis, dan hermeneutika feminisnya terhadap ayat-ayat Alquran yang bias gender. Ladang usaha intelektual Amina Wadud kerap dikaitkan dengan penafsiran ulang terhadap teks-teks al-Quran. Seperti penelitian yang dilakukan oleh Arsal dkk mengenai *Kepemimpinan Perempuan: Penerapan Metode Tafsir Hermeneutika Feminis Amina Wadud.*[101] Penelitian ini berupaya untuk menafsirkan ayat tentang laki-laki adalah pemimpin perempuan yang terdapat di dalam al-Quran. Penelitian ini mengandaikan bahwa sebaliknya perempuan pun punya kapasitas yang sama dalam memimpin seperti laki-laki.

Dalam *Metodologi Tafsir Amina Wadud dalam Menafsirkan Alquran,* Dedi Junaedi[102] dkk berupaya untuk mengupas secara rinci mengenai metode yang dilakukan Amina Wadud dalam menafsirkan Alquran. Hal ini menarik, karena Amina Wadud meskipun meminjam prinsip *double movement* Fazlur Rahman sebagai landasan teori penafsirannya, tapi Amina Wadud memiliki corak tersendiri dengan pendekatan feminisnya.

---

[100] Fadhilah Is.

[101] Maizul Imran Arsal, Busyro, 'Kepemimpinan Perempuan: Penerapan Metode Tafsir Hermeneutika Feminis Amina Wadud', *Al Quds Jurnal Studi Al Quran Dan Hadis*, 4.2 (2020).

[102] Sahliah Dedi Junaedi, Muhammadong, 'Metodologi Tafsir Amina Wadud Dalam Menafsirkan Alquran', *Ta'dib: Jurnal Pendidikan Islam*, 8.2 (2019).

Dari penelusuran terhadap kajian-kajian terdahulu, penulis melihat belum ditemukannya kajian mendalam dan spesifik terkait hadis misoginis yang dihubungkan dengan hermeneutika feminis Amina Wadud. Oleh sebab itu penelitian ini menjadi penting sebagai salah satu sarana untuk memaknai ulang hadis misoginis menggunakan perspektif yang baru. Hal ini diharapkan dapat memberikan wawasan dan gambaran baru tentang pemaknaan ulang dari hadis-hadis misogini tersebut.

BAB III

METODOLOGI PENELITIAN

A. Jenis Penelitian

Adapun jenis penelitian digunakan dalam penelitian ini adalah kajian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang menggunakan litertarur kepustakaan berupa buku catatan maupun hasil penelitin terdahulu.[103] Dalam hal

[103] M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Dan Metodologi Penelitian Dan Aplikasi* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002). h 11

ini peneliti mempelajari, mendalami dan mengutip teori-teori atau konsep-konsep dari sejumlah literature yang secara spesifik dapat berupa buku, jurnal, majalah, atau koran, dan karya ilmiyah lainnya yang relevan dengan topik, fokus maupun variable penelitian.[104]

Lebih khusus penelitian dilakukan dengan menelaah beberapa hadis yang terdapat di dalam kitab hadis Shahih Bukhari yang dianggap terindikasi misoginis. Selanjutnya makna umum dari hadis-hadis tersebut ditangkap melalui penelusuran terhadap fakta sejarah dan kondisi sosio historis kemunculannya. Melalui penelitian kepustakaan juga penulis melakukan pembacaan ulang terhadap hadis misoginis menggunakan kerangka berpikir hermeneutic Amina Wadud. Jenis penelitian ini dianggap cukup tepat untuk dapat memudahkan penulis menjawab persoalan yang telah dirumuskan dalam pokok persoalan.

B. Pendekatan Penelitian

Dalam penelitian ini, masalah yang dibahas peneliti lebih mengarah kepada memahami keberadaan hadis-hadis misogini dan melakukan pembacaan ulang terhadap hadis tersebut. Sehingga dengan objek kajian berupa hadis misoginis, maka pendekatan yang dianggap tepat untuk mengkaji objek material tersebut adalah pendekatan feminism. Pendekatan feminism dalam studi Islam sendiri merupakan sebuah upaya untuk melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman keagamaan yang menempatkan perempuan pada posisi yang tidak setara dengan laki-laki.[105]

---

[104] Dr. Widodo, Metodologi Penelitian Populer Dan Praktis (Jakarta: Rajawali Pers, 2017), h. 75.

[105] Ismail, 'Pendekatan Femini Dalam Studi Islam Kontemporer', *Jurnal Hawa: Studi Pengarus Utamaan Gender Dan Anak*, 1.2 (2019).

Pendekatan ini dianggap sesuai digunakan dalam penelitian ini, karena salah satu alasan dasar penelitian ini dilakukan adalah karena keberadaan teks-teks hadis yang dianggap tidak memposisikan perempuan setara dengan laki-laki. Pendekatan ini juga bertujuan untuk melegitimasi eksistensi keberadaan perempuan, dimana perempuan diberi porsi hak, kewajiban serta hokum yang sama dengan laki-laki. Proses kritis dalam merekonstruksi warisan spiritual tentang perempuan diharapkan juga mampu memberdayakan perempuan religious kontemporer.[106]

Secara spesifik penelitian ini menggunakan pendekatan feminisme yang diusung oleh Amina Wadud melalui hermeneutikanya. Hermeneutika feminism Amina Wadud merupakan sebuah model penafsiran yang dilakukan untuk membuat sebuah interpretasi teks-teks keagamaan yang didalamnya terkandung pengalaman wanita tanpa stereotype, yang telah dibuat dalam kebanyakan kerangka interpretasi kaum pria.[107]

C. Sumber Dan Teknik Pengumpulan Data

1. Sumber data

Setelah menelusuri referensi yang dibutuhkan untuk penelitian ini, penulis kemudian membagi literature tersebut kedalam dua bagian sumber data:

a. Data primer

[106] Nawal El Sadawi, Perempuan Dalam Budaya Patriarki (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. viii.

[107] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 8.

Jenis data primer adalah data yang pokok yang berkaitan dan diperoleh secara langsung dari obyek penelitian.[108] Atau secara sederhana data primer dapat disebut sebagai data asli.[109] Data asli atau original resources dalam penelitian ini adalah Al Jamia' Ash Shohih Al Musnad Min Haditsi Rasulullahi (Kitab Hadis Shahih Bukhari) yang terdiri dari 4 Jilid, yang merupakan kitab kumpulan hadis shahih yang dikarang oleh Imam Bukhari, di samping itu penulis juga menjadikan buku Quran and Woman: Rereading the Sacred From The Woman's Perspective karya Amina Wadud yang akan dijadikan acuan dalam melakukan hermeneutika terhadap hadis yang penulis teliti.

b. Data sekunder

Jenis data sekunder adalah jenis data yang dapat dijadikan sebagai pendukung data pokok, sehingga sumber data sekunder dapat diartikan sebagi sumber yang mampu atau dapat memberikan informasi atau data tambahan yang dapat memperkuat data pokok. [110] Atau dapat juga disebut sebagai data tidak asli karena data tersebut diperoleh dari tangan kedua, ketiga dan seterusnya.[111]

Dalam hal ini data tersebut tidak berasal langsung dari kitab kumpulan hadis yang dikarang oleh Imam Bukhari. Adapun Sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah *Wanita Di Dalam Islam* karangan Fatima Mernisi, *Perempuan Di Atas Lembaran Suci* karangan Ahmad Fuhdhaili, *Argument Kesetaraan Gender Dalam*

---

[108] Suharsimi Arikunto, *Prosodur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002).

[109] Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), h. 75.

[110] Sumadi Suryabrata. H 85

[111] Hadari Nawawi, *Metodologi Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1995). H 80.

Perspektif Alquran karangan Nasaruddin Umar, dan juga buku *Believing Women In Islam* karya Asma Barlas.

2. Teknik Pengumpulan Data Dalam Penelitian Pustaka

Metode library research mengambil bentuk pemngumpulan data dengan cara mencari data informasi dengan bantuan dari berbagai macam materi (buku) yang berkaitan dengan objek yang diteliti.[112] Dalam bentuk konktretnya pengumpulan data akan melalui proses pembacaan pemahaman dan analisa mendalam terhadap sumber-sumber kepustakaan berupa buku dan juga jurnal-jurnal yang berbicara tentang hadis misoginis yang penulis teliti.

Sehingga dengan demikian metode ini tidak hanya sekedar pengumpulan dan penyusunan data saja, tetapi peneliti mencoba untuk menelusuri, menganalisis, menginterpretasi, dan mereproduksi makna baru berdasarkan hadis-hadis misoginis dalam Shahih Bukhari yang penulis teliti.

D. Teknik Analisis Data

Setelah data terkumpul secara baik dan teoritis kemudian data tersebut diolah dan dianalisa dengan menggunakan metode:

1. Metode deskripsi

Metode ini bermaksud untuk menguraikan (mendeskripsikan) masalah yang sedang dibahas secara teratur mengenai seluruh konsepsi yang diangkat dalam

[112] Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM, 1986).

penelitian ini[113] Metode deskriptif juga bertujuan untuk menangkap dan memotret informasi yang dapat menggambarkan keadaan maupun wacana-wacana tertentu.[114]

Dengan metode ini peneliti lebih tepatnya akan mendeskripsikan secara teoritis mengenai hadis-hadis yang dianggap misoginis yang terdapat di dalam shahih bukhari. Hal ini dilakukan dengan memuat secara lengkap hadis misoginis yang dimaksud beserta perawinya, dan di dalam kitab dan bab apa saja hadis-hadis tersebut terletak di dalam kitab Shahih Bukhari.

2. Metode analisis

Dalam menganalisa data, peneliti menggunakan analisi isi (content analysis) yaitu analisis terhadap makna dan substansi ide yang terkandung di dalam hadis-hadis misoginis. Penjelasan lebih detail disampaikan oleh Lindzey dan Aronson yang dikutip Albert Widjaya dalam disertasinya yang mengatakan bahwa konten analisis menampilkan tiga syarat yaitu: *Pertama*: objektifitas artinya analisis yang dipakai harus objektif. *Kedua,* sistematis yakni masing-masing unsur saling berkaitan satu sama lain dalam suatu keseluruhan, maknanya harus memakai kriteria tertentu.[115] *Ketiga* general, maksudnya hasil temuan harus mempunyai sumbangan aksiologi teoritis, dan mengarah pada realitas hidup dan kehidupan umat manusia secara keseluruhan[116]

Termasuk pada analisis ini akan dipresentasikan bagaimana hadis-hadis itu muncul dan hal-hal apa saja yang menjadi konteks social dan historikal

[113] Anton Bakker, Metodologi Penelitian Filsafat (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h. 65.
[114] Consuelo G. Sevilla, Pengantar Metodologi Penelitian (Jakarta: Ui-Press, 1993), h 73
[115] Sudarto, *Metodologi Penelitian FIlsafat* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2002). h 29
[116] Noeng Muhadjir, Metodologi Penelitian Kualitattif (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h 49.

periwayatannya. Sehingga dengaa analisis ini peneliti dapat menemukan maksud dari hadis tersebut sesuai dengan konteks waktu ia diriwayatkan. Dengan demikian diharapkan analisis dalam penelitian ini sesuai dengan isi memahami hadis-hadis misoginis.

3. Metode hermeneutic

Yaitu cara menginterpretasi teks, symbol dan benda konkret untuk dicari maksud baik yang tersurat maupun yang tersirat di dalam teks-teks yang diteliti dalam hal ini hadis misoginis. Metode hermeneutika ini pada awalnya dikenalkan dan dikembangkan oleh F.D.E. Scleimacher dan Wilhelm Dilthey dalam mazhab Frankfrut.[117] Merujuk kepada makna hermeneutika yaitu menginterpretasi maka titik focus dari metode ini adalah interpretative objektif dengan mengacu kepada gramatikal kata-kata dan variasi. Lebih lanjut penelitian ini mengambil corak hermenutika feminis yang dengana demikian peneliti tidak hanya melakukana interpretasi objektif terhadap teks namun juga mengusung nilai-nilai feminimisme berupa keadilan dan kesetaraan dalam proses interpretasi tersebut.

Metode hermeneutika adalah kunci dari hasil penelitian ini, dan merupakan tahap akhir dari analisis data. Peneliti menggunakan hermeneutika feminis Amina Wadud untuk memunculkan sebuah makna baru dari hadis-hadis misoginis guna menyesuaikan maknanya dengan konteks hari ini dan juga dengan prinsip keadilan gender. Sehingga makna baru yang lahir menggunakan metode ini dapat mengubah

[117] Sumaryono E, Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat (Yogyakarta: Kanisius, 1999), h.21.

stereotype lama yang tidak semestinya dipelihara tentang perempuan di dalam Islam.

Dengan demikian, pemilihan penelitian pustaka untuk kajian ini memungkinkan peneliti untuk menjangkau lebih banyak sumber yang berbicara terkait isu yang diteliti. Hal ini mengingat bahwa persoalan utama dari penelitian ini adalah terjadinya kerancuan dalam memahami hadis-hadis yang dianggap misoginis, yang kemudian mempengaruhi social judgment terhadap perempuan sebagai makhluk kelas dua yang marjnal. Yang pada implikasinya juga menyebabkan dinormalisasinya kekerasan terhadap perempuan.

Maka dengan membangun sebuah penelitian berbasis kepustakaan, penelitian ini berupaya untuk membuktikan secara pemikiran menggunakan metode hermeneutika bahwa kerancuan berpikir yang sudah bersifat sistemik dapat diganti dengan pemaknaan baru yang lebih konstruktif dalam memandang perempuan. Hal ini juga dapat memberi sebuah pemikiran baru tentang bagaimana seharusnya seseoang memahami sebuah teks keagamaan dengan daya kritis, sehingga mampu melahirkan sebuah makna yang tidak umum, namun sejalan dengan cita-cita keadilan di dalam Islam.

BAB IV

PEMBAHASAN

A. Konstruksi Hermeneutika Feminis Amina Wadud

Amina Wadud adalah seorang pemikir kontemporer yang membuat kerangka ulang berfikir metodologis tentang penafsiran al-Qur‘an agar menghasilkan penafsiran berbasis gender dan berkeadilan berikut dengan gagasan kritis yang menjadi tumpuannya.[118] Menurutnya, al-Qur‘an satu-satunya yang menjadi dasar tertinggi penyetaraan posisi laki-laki dan perempuan secara adil dan berimbang. Sejatinya, segala perintah dan aturan hukum dalam al-Qur‘an ditafsirkan dalam konteks sosio-historis secara khusus.[119]

Amina Wadud melihat bahwa selama ini belum ada metode penafsiran yang betul-betul obyektif. Hal ini disebabkan oleh perspektif para mufassirnya terhadap suatu teks Al Qur’an. *Culture background* ikut melatarbelakangi pemahaman dan penafsiran para mufassir, Amina Wadud menyebutnya Prior texts /pra teks. Para pakar ahli tafsir biasanya melakukan beberapa sistematika tafsir dengan pilihan subyektif yang terkadang tidak merepresentasikan tujuan syara‘. Latar belakang pendidikan, guru, sosial dan budaya yang mengitari mufassir selalu mempengaruhi hasil produk tafsir berdasarkan pengalaman subyektif yang mereka pilih. Gambaran sederhana, fanatisme madzhab fiqh berpengaruh dominan terhadap penafsiran Al-Qur‘an melalui pengalaman fiqh masing-masing mufassir.[120]

Dibalik itu, tidak adanya pemahaman yang bersifat tunggal terhadap ayat al-Qur‘an tersebut sejak pertama kali diturunkan dari waktu ke waktu sampai ayat terakhirnya. Begitu juga, di antara para sahabat-sahabat sebagai generasi awal yang

[118] Arsal, Busyro.

[119] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 40.

[120] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 53.

berkaitan langsung dengan Rasul, walaupun sering menuai perbedaan pendapat antara mereka.[121] Pengaruh distingsi para sahabat ini sampai kepada ulama-ulama berikutnya terkhusus juga para mufassir. Maka tidak mengherankan bila kemudian muncul penafsiran-penafsiran yang berbeda tentang makna yang terkandung dalam Al-Qur‘an.

1. Pengklasifikasian Metode Tafsir Menurut Amina Wadud

Menurut Wadud, metode tafsir tentang kedududukan perempuan dapat dibagi pada 3 kategori: pertama, metode tradisional, kedua, metode reaktif dan ketiga, metode holistik.[122] Berikut akan dijelaskan maksud dari masing-masing kategori sebagai berikut:

a. Metode Tradisional

Model penafsiran tradisional ini bersifat atomistik yang mengarah pada aspek kebahasaan yang menjadi tumpuan pokok bahasan tertentu sesuai kemampuan linguistik mufassir, seperti; nahwu, sharaf dan sastra. Begitu pula ditambah dengan pengetahuan hukum, filsafat, sejarah, tasawuf dan sebagainya. Pada umumnya, metode penafsiran ini disajikan ayat per ayat dan tidak tematik sehingga pembahasannya terkesan parsial dan tidak ada upaya untuk mengenali tema-tema dan membahas hubungan Al-Qur‘an dengan persoalan tertentu secara tematis.[123]

---

[121] Asghar Ali Engineer dan Agus Nuryanto, The Qur‟an Women and Modern Society “Pembebasan Perempuan (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 22.

[122] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 54.

[123] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 55.

Menurut Wadud, ironisnya untuk model penafsiran tradisional ini semuanya hanya ditulis oleh kalangan laki-laki. Dapat diasumsikan bahwa subyektifitas maupun pengalaman laki-laki dimasukkan ke dalam tafsir mereka dan sementara pengalaman perempuan tampak minim menjadi sorotan. Maka wajar apabila kemudian metode tafsir ini yang muncul adalah menurut tujuan, perspektif, kehendak atau kebutuhan khas laki-laki (mufassir).[124]

Eksklusifitas tafsir tradisional sangat kentara, sebab hanya ditulis oleh kaum laki-laki. Sehingga tidak heran jika kesadaran dan pengalaman kaum lelaki sangat mendominasi. Padahal seharusnya, pengalaman, visi, dan persepektif kaum laki-laki dapat diakomodir dengan perspektif kaum perempuan sehingga terhindar dari patriarki yang dapat menumbuhkan ketidak adilan gender dalam kehidupan rumah tangga dan masyarakat.[125]

b. Metode Reaktif

Model penafsiran reaktif ini adalah sebagai reaksi para pemikir modern terhadap hambatan-hambatan yang dialami oleh kaum perempuan yang dianggap berasal dari al-Qur‘an. Salah satu visi yang ingin dicapai dari metode penafsiran ini berasal dari dasar pemikiran dan cita-cita kaum feminis. Kadang kala analisa yang digunakan tidak mendalam dan komprehensif, bahkan sering menimbulkan sikap egois feminis yang tidak sesuai dengan sikap al-Qur‘an itu sendiri terhadap nilai-nilai hak perempuan. Lalu sebenarnya kelemahan ini bisa diminimalkan jika para

[124] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 55.

[125] Muhammad Fahrizal Amin.

mufassir ini berpegang teguh pada konsep sumber/dalil dan teologi Islam yang bersifat ekslusif (terbuka). [126]

c. Metode Holistik

Model penafsiran holistik ini merupakan metode penafsiran melalui pendekatan multi aspek, seperti; sosial, moral/etika, ekonomi, politik modern serta yang menyangkut persoalan dinamika perempuan yang terjadi di era modern. Menurut Wadud, salah satu kekhasan penafsiran pada metode ini adalah penyusunan yang dipengaruhi oleh suasana budaya dan bahasa saat teks itu dibaca yang kondisi tersebut tidak dapat dihindari dan dielakkan.[127]

2. Metode Tafsir Holistik Bercorak Hermeneutika Feminis Amina Wadud

Dalam kategori holistic, penafsiran Al Qur'an Amina Wadud menggunakan beberapa pendekatan, yaitu; 1) penafsiran harus didasarkan pada prinsip analisis filologi, yaitu menganalisis bahasa, kajian linguistic, makna kata-kata dan ungkapan dalam teks Al Qur'an; 2) penafsiran analisis tematik/maudhu'i, yaitu mengumpulkan ayat-ayat Al Qur'an yang terpisah-pisah dari surat-surat dengan kesamaan tema baik secara lafadz mauupun hukum, dan menafsirkannya sehingga mengarah pada pengertian yang sama; 3) penafsiran dengan analisis social/konteks ayat; 4) penafsiran dengan analisis perspektif perempuan.[128]

Amina Wadud juga menganggap bahwa penafsiran selama ini masih menggunakan sistem patriarki.[129] Pemikiran Amina Wadud dalam mencari

[126] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 56.

[127] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, ed. by trans. oleh Anas Muhaiyidin (Jakarta: Pustaka Press, 2006), h. 14.

[128] Arsal, Busyro.

[129] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam, h. 21.

kebenaran kesamaan substansi laki-laki dan perempuan, menggunakan tujuh istilah, diantaranya;

1. Asas Tauhid, yaitu fitrah manusia itu sama di hadapan Tuhan dan tidak ada perbedaan. Kelas, ras, gender, suku tradisi keagamaan, asal negara tidak dapat dijadikan alasan untuk berbeda dihadapan Tuhan. Satu-satunya aspek yang membedakan adalah taqwa.

2. Asas Khalifah, bahwa dalam diri manusia ada sifat Tuhan yang diwakilkan kepada manusia. Sifat ini diamanahkan kepada manusia agar menjadi khalifah di bumi. Tuhan mempercayakan dua hal kepada manusia berkaitan dengan fungsinya sebagai khalifah, yaitu; ketaatan terhadap apa yang dikehendaki Tuhan dan perannya dalam ketaatan tersebut di bumi ini.[130]

3. Asas Etika, bahwa terjadi banyak perbedaan interpretasi etika yang diajarkan dalam Al-Qur'an sebagai basis pokok kehidupan. Etika Islam diimplementasikan dengan cara yang berbeda pula. Relativitas inilah membuat sebuah makna Al Qur'an dengan berbagai macam wajah.[131]

4. Asas Taqwa, perkembangan spirit seseorang dibentuk sejak manusia itu dilahirkan ke dunia. Al Qur'an diwahyukan telah memberi makna taqwa yang bersifat religious dan semua moral inklud di dalamnya.[132]

5. Asas Keadilan, perwujudan dari keadilan itu harus bernilai universal dan berkeadilan sesuai dengan tempat dan waktu, sehingga penting untuk didialogkan secara continue.[133]

---

[130] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam, h. 32.
[131] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam, h. 38.
[132] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam, h. 38.
[133] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam, h. 40.

6. Asas Syari'ah dan Fiqh, substansi syari'ah menurut Amina Wadud, yaitu hukum yang sah dari Al Qur'an dan hadits. Makna fiqh adalah apresiasi sah dari seorang muslim yang menjalankan syari'ah sebagai cara pemahaman yang berbeda-beda tergantung perspektif dan perkembangan metodogi.[134] Tetapi perbedaan motode tersebut terabaikan dan tidak dipahami oleh muslimin. Kompleksitas hubungan dan perbedaannya semakin tampak nyata ketika tidak ada konsistensi.

7. Asas Kekuatan atau Kekuasaan, ada dua istilah yang digunakan Amina Wadud dalam memaknai kekuatan dan kekuasaan, yaitu "power to" dan "power over". Power over diartikan sebagai sebuah istilah terhadap dekadensi moral dan ketamakan bagi kaum laki-laki maupun perempuan sebagai konsumen yang menggebu dan berlebihan. Sehingga membutuhkan kekuatan yang disebut dengan power over. Sedangkan "power to" adalah sebuah keadaan dimana seorang perempuan ingin kenyamanan dalam bekerja, pelayanan yang berperikemanusiaan di ranah public, political authority, semangat kepemimpinan, kenyamanan bekerja bagi perempaun, public service yang baik, political authority, spirit leadership. Semua aspek itu tidak cukup dengan kesederhanaan wawasan "power to", tetapi harus didukung interrelationship antara knowledge perempuan dan peningkatan peran sosialnya. Mereka akan menjadi bonafit jika dapat berkontribusi dalam hal tersebut.[135]

Penafsiran yang dilakukan Wadud berada pada posisi ini. Ia menempatkan diri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memasukkan hak-hak

[134] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam, h. 46.
[135] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam, h. 49.

perempuan dan melepaskan diri dari model yang di bangun oleh kalangan mufassir laki-laki. Menurutnya, analisa yang menyorot konsep perempuan dalam al-Qur‘an amatlah penting jika diukur dengan perspektif ayat itu sendiri, lalu dihubungkan dengan sejarah, politik, bahasa, budaya, pikiran dan jiwa yang diperuntukkan bagi seluruh umat manusia. Kajian ulang terhadap ayat al-Qur‘an ini akan menghasilkan penafsiran yang berdasarkan prinsip keadilan sosial, kesetaraan manusia serta sejalan dengan tujuan hajat hidup manusia.[136]

Dengan metode penafsiran tersebut, Wadud memberikan menawarkan penafsiran ayat al-Qur‘an yang menyoroti persoalan ayat-ayat yang terkait dengan bias gender.[137] Amina Wadud menggunakan pendekatan epitemologi dan hermeneutic, metodologi pemikiran Amina Wadud dikenal dengan teori “Double Movement” dan pendekatan tematiknya Fazlur Rahman, seorang perintis taffsir kontekstual.[138] Inilah yang menjadi dasar metode penafsiran Amina Wadud. Konteks kepercayaan, moral umum bangsa Arab pada abad ke-7 perlu ditinjau kembali agar dapat di apresiasi dengan cara-cara baru sesuai dengan kehidupan masyarakat modern.[139]

Menurut pandangan Fazlur Rahman bahwa sejarah yang melingkupi ayat-ayat Al Qur’an dalam keadaan umum dan khusus, dalam kurun waktu tertentu. Karena itulah amanat Al Qur’an tidak dapat dikurangi oleh kondisi pada saat

[136] Arsal, Busyro.

[137] dan Ika Novita Sari Janu Arbain, Nur Azizah, ‘—Pemikiran Gender Menurut Para Ahli: Telaah Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, Dan Mansour Fakih’, *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 11, no. 1 (2017).

[138] Mutrofin, ‘Kesetaraan Gender Dalam Pandangan Amina Wadud Dan Riffat Hassan’, *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, III.I, 230.

[139] S. Hidayatullah, Teologi Feminis Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, h. 6).

diwahyukan saja. Menjadi tantangan bagi kaum muslimin pada masa setelah Rasulullah untuk dapat menginterpretasikan keterkaitan penjelasan Al Qur'an pada saat diwahyukan dan untuk menentukan makna prinsip yang terkandung di dalamnya.[140]

Metodologi dan pemahaman terhadap Al Qur'an kata Fazlur Rahman perlu dikaji lebih dalam pada setiap etik keilmuan Islam. Dikarenakan substansi keilmuan Islam klasik telah mewariskan penafsiran yang gagal mendeskripsikan pesan-pesan secara komprehensip dan koheren. Kecenderungan terhadap pengguanaan ayat-ayat secara otoristik, otomistik diakibatkan oleh kaidah penafsiran per-ayat. Secara umum weltanchaung/worldview menjadi dasar mufassirin dan kaum muslim dalam menginterpretasikan keterpaduan wasiat Al Qur'an.[141]

Beragamnya budaya Arab yang berbeda dengan Barat merupakan bentuk macam-macamnya entitas-entitas yang ada dalam masyarakat. Dengan pendekatan yang obyektif, Amina Wadud ada keadilan bagi kaum perempuan. Dalil Al Qur'an dan Hadits pun telah banyak membicarakan tentang posisi laki-laki dan perempuan. Hal ini semestinya dapat dijadikan sandaran dan konfirmasi ulang bagi kedudukan tersebut. Teks-teks tersebut dinilai oleh Amina Wadud harus bersangkut paut dengan konteks masyarakat. Munculnya para penafsir yang mendudukkan perempuan secara subyektif dalam penafsiran Al Qur'an dipengaruhi oleh perbedaan budaya yang sangat mencolok.

[140] Fazlur Rahman, h. 244.
[141] Fazlur Rahman.

Penafsir yang didominasi oleh kaum lelaki juga ikut menjadi factor subyektifitas penafsirannya baik penafsir klasik, pertengahan maupun kontemporer. Amina Wadud melihat penafsiran terhadap ayat-ayat gender yang semestinya dapat merefleksikan keadilan dalam Islam, malah menjadi bias gender yang tidak membela perempuan. Oleh karena itu culture patriarki dirasa telah sesuai dengan teks murni namun nyatanya berbeda dengan konteks kehidupan yang sesungguhnya. Termasuk kesucian teks-teks lain juga dipermasalahkan oleh feminis lain seperti Fatimah Mernissi, bahwa posisi perempuan dalam Islam masih ditunggangi oleh bias patriarkis.[142]

Real-nya, klaim kebenaran yang ada, sesungguhnya tidak dapat melihat konteks kehidupan. Bahwa kini telah terjadi pergeseran budaya. Sebagai contoh, masa lalu dalam tataran pendidikan, perempuan tidak banyak mengenyam pendidikan setara dengan kaum laki-laki tetapi masa sekarang banyak perempuan yang mendapat pendidikan yang luar biasa bahkan berkecimpung dalam organisasi dan dunia politik. Belajar dari masa lalu bahwa pengalaman praksis lebih menonjolkan sisi sensitive gender.

Oleh sebab itu Amina Wadud menganggap intersubjective world menjadi modal penting yang mesti dipertimbangkan dalam permaslahan bias gender yang tak pernah selesai. Bagaimanapun cultural/socialconstruction, baik berkaitan dengan problem, lokalitas, situasi, periode, waktu, budaya mempunyai sumbangsih dalam mewarnai model dan corak terhadap pemahaman keagamaan. Maka ketika

[142] Nurul Agustina, 'Fatimah Mernissi; Kekuatan Mimpi Dari Dalam Harem', *Jurnal Perempuan*, XXII (2002), 97.

sesorang ingin melakukan studi terhadap masyarakat atau budaya, harus dapat merekonstruksi masyarakat atas budaya yang diteliti.

Kondisi social masyarakat pada saat ini jauh berbeda dengan masa dulu. Perempuan banyak tinggal di rumah dan jarang berinteraksi sosial. Kesibukan perempuan masa lalu lebih dominan pada hal-hal yang bersifatdomistik dan aturan-aturan yang secara pertalian gender tidak ada keberpihakan kepadanya. Meskipun pada masa sekarang masih banyak tradisi tersebut namun telah terjadi peralihan budaya. Sekat komunikasi antara lelaki dan perempuan telah terbuka lebar dengan kemudahan akses. Hal ini dapat dicatat sebagai bentuk new culture yang perlu menjadi pertimbangan dalam konteks ini

Amina Wadud merasa perlu adanya rekonstruksi terhadap fenomena ini. Islam seharusnya dapat melegalkan hak dan peran perempuan dalam perannya dimasyarakat agar setara dan bukan hanya didominasi oleh kaum pria. Kungkungan yang terjadi selama berabad-abad terhadap perempuan diharapkan dapat terurai oleh legalitas tersebut. Boleh jadi pada akhirnya perempuan dapat mendominasi ruang public mengingat volume perempuan lebih banyak dibanding kaum laki-laki. Perempuan mengambil alih peran yang sebelumnya didominasi oleh para lelaki.

Melalui pendekatan yang telah diungkapkan di atas, Amina Wadud menawarkan metode hermeneutika Alquran. Model hermeneutika yang dimaksud Amina Wadud merupakan metode penafsiran yang bertujuan agar mendapat ketetapan substansi ayat kemudian membawa substansi itu kepada konteks social hari ini. Dalam hal ini tampaknya Amina Wadud betul-betul menjadikan teori double movementnya Fazlur Rahman sebagai tujuan hermeneutikanya.

Akan tetapi Amina Wadud tidak berhenti dengan mengambil metode yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman, melainkan lebih jauh ia menjelaskan bahwa pada saat yang sama, Wadud juga memakai metode tradisional *tafsir quran bil quran* dalam operasional hermeneutikanya.[143] Sehingga secara sederhana hermeneutika Amina Wadud juga dapat dipersepsikan sebagai perkawinan antara hermeneutika double movement Fazlur Rahman, yang dijadikan sebagai tujuan, dan metode tafsir *quran bilquaran* sebagai alat untuk mencapai tujuan itu. Namun lebih rinci lagi perkawinan dua metode itu dalam penerapannya dapat dijelaskan dalam beberapa tahapan sebagai berikut:

1) Kontekstualisasi ayat al-Qur‘an tersebut mesti dikaitkan dengan sebab turunnya ayat (asbabun nuzul).
2) Kontekstualisasi juga dapat dicapai melalui penelaahan terhadap konteks pembahasan topik yang sama dalam alquran
3) Penelaahan terhadap sudut Bahasa dan struktur sintaksis yang sama yang digunakan di tempat lain di dalam alquran
4) Penelaahan terhadap sudut perinsip alquran yang menolaknya
5) Memahami konteks Weltanschauung atau pandangan dunia Alquran.[144]

Pemahaman tentang prinsip hermeneutika Amina Wadud dengan demikian dapat diilustrasikan dalam diagram berikut:

No	Tahapan	Cakupan

[143] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran* (Bandung: Pustaka, 1992), h. 21.
[144] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 21*.

1.	Prateks	• Konteks ketika ayat diturunkan (asbab an nuzul / asbab al wuruud) • Konteks pembaha,san topik yang sama dalam alquran
2.	Teks	• Sudut bahasa dan struktur sintaksis yang sama yang digunakan di tempat lain dalam alquran
3.	Konteks	• Dari sudut alquran yang menolaknya • Menurut pandangan dunia alquran
Setelah menemukan prinsip nilai yang terkandung di dalam teks tersebut, lalu dikontekstualisasikan dengan pengalaman social yang terjadi hari ini.		

Tawaran yang disajikan Wadud tersebut, ingin menangkap semangat dan pesan-pesan al-Qur‘an secara integratif, holistik, utuh dan hingga tidak terjebak pada teks-teks yang bersifat legal formal dan parsial. Pentingnya penafsiran al-Qur‘an itu sejatinya memberikan pemaknaan teks yang terbatas kepada konteks yang tidak terbatas. Oleh karenanya, kontekstualisasi ayat itu akan selalu mengalami perkembangan, bersamaan dengan jalannya waktu sekaligus al-Qur‘an akan menjadi relevan dengan tuntutan dan perkembangan zaman.

B. Implementasi Hermeneutika Amina Wadud Terhadap hadis Misoginis

1. Hadis tentang kepemimpinan perempuan

عن ابي بكرة، قال لقد□فاعني الله بكلماة سمعتها□ن رسول الله ايام الجمل فاقاتل□عهم، قل لما بلغ رسول الله ان اهل فارس قد□للكوا عليهم بنت كسرى، قال، لن يفلح قوم ولوا □رهم □راة

"Abu bakrah berkata, Sesungguhnya Allah telah memberikan manfaat kepadaku dengan suatu kalimat yang aku dengar dari Rasulullah SAW pada hari perang jamal hampir aku mengikuti pasukan jamal untuk berperang bersama mereka, Abu Bakrah berkata: Ketika sampai informasi kepada nabi bahwa penduduk Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja mereka. Nabi SAW bersabda "Tidak akan beruntung suatu kaum yang mengangkat perempuan sebagai pemimpin mereka".[145]

a. Tinjauan Interpretasi tradisional mengenai hadis perempuan sebagai pemimpin

Mayoritas ulama memahami hadis tersebut secara tekstual. Mereka berpendapat bahwa berdasarkan petunjuk hadis tersebut, pengangkatan perempuan menjadi kepala negara, hakim pengadilan, dan berbagai jabatan yang setara dengannya dilarang. Menurut syara‟, perempuan hanya diberi tanggung jawab untuk menjaga suaminya.[146] Hadis ini mengisyaratkan perempuan tidak boleh menjadi seorang pemimpin atau seorang hakim. Ini sebagai konsekuensi dia tidak bisa menikahkan dirinya sebagaimana dia tidak bisa menikahkan perempuan lain.

Para ulama klasik menyatakan bahwa kepemimpinan politik perempuan terutama kepala negara tidak layak diberikan. Ibn Hajar al-Asqalani telah mengutip satu pendapat dari Khattabi, bahwa hadis tersebut menjadi dasar hukum bahwa

[145] Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Al Bukhari, KItab Bad'a al-Khalq, Bab Kitab nabi ila Kisra wa Qaishar, hadis no 4212.

[146] Tasmin Tanggareng, 'Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hadis', *Karsa*, 23.1.

perempuan tidak bisa atau tidak memenuhi kapasitas untuk diangkat pada urusan kepemimpinan maupun urusan peradilan.[147] Al-'Aini, saat menjelaskan makna hadis riwayat dari Abu Bakrah sebelumnya, menyatakan bahwa jumhur ulama menjadikan dalil hadis tersebut sebagai rujukan tidak dibenarkannya perempuan menjadi hakim. Hal berbeda menurut Ibn Jarir Al-Thabari yang membolehkan perempuan menjadi hakim.[148]

Salah satu Ulama yang menginterpretasi hadis ini secara tekstual adalah Imam Jabir Al jazairi. Imam al-jaziri menuliskan dalam salah satu kitabnya yang bertajuk *'Izhaat Wa 'Ibbar Min Ahadisi Sayyidi Al-Basyar* setidaknya ada beberapa point penting yang bisa diambil dari hadis tersebut : [149]

1). Hadis tersebut menerangkan tentang kaum Persia yang beragama Majuzi yang mempunyai seorang raja yang bernama Kisra. Ketika Kisra meninggal tahtanya pun berpindah kepada anak perempuannya yang bernama Buwaran binti Sarawaih. Ketika masa kepemimpinan Buwaran binti Sarawaih, Persia mengalami kemunduran yang sangat pesat bahkan mengalami kehancuran.[150]

2). Apa rahasia dibalik dilarangnya seorang perempuan menjadi seorang pemimpin? Rahasia di balik dilarangnya seorang perempuan menjadi pemimpin adalah karena seorang perempuan adalah sosok yang lemah dan mempunyai beberapa kekurangan. Rasulullah telah mengisyaratkan bahwa perempuan

[147] Ibn Hajar al-Asqalani, Fath Al-Bari Bi Syarh Shahih Al-Bukhari (Riyadh: Dar Al Thaiyyibah, 2005), h. 583.
[148] Badruddin Al-'Aini, Umdah Al-Qari Syarh Shahih Al-Bukhari (Beirut: Dar Al Kutub AL Ilmiyyah, 2001), h. 303.
[149] Jabir Al Jazairi, 'Izhaat Wa 'Ibbar Min Ahadisi Sayyidi Al-Basyarh. 38.
[150] Jazairi, h. 38.

mempunyai beberapa kekurangan yaitu kekurangan dalam aspek akal serta agama.[151]

3). Perempuan mempunyai pekerjaan tersendiri yang telah ditentukan oleh Allah untuknya. Yakni, membesarkan anak-anaknya serta mendidik mereka. Dan ini termasuk pekerjaan khusus bagi wanita yang tidak mungkin dilakukan oleh seorang laki-laki. [152]

4). Jika pekerjaan seorang laki-laki berada di luar rumah maka pekerjaan perempuan hanya meliputi hal-hal yang meliputi rumah tangga saja, tidak lebih. Ini adalah hukum yang dikehendaki oleh Allah SWT, bukan hukum yang berasal dari Barat yang penuh dengan kebodohan serta kekufuran. Mirisnya hukum barat inilah yang malah sekarang dilakukan oleh kebanyakan manusia di seluruh dunia.[153]

5). Permulaan bagi rusaknya hukum-hukum Allah dengan aturan-aturan Barat yang penuh dengan kebodohan dan kekufuran adalah banyaknya orang muslim yang belajar tentang ilmu serta budaya Barat. Maka dari itu, mulai sekarang saya mengajak serta mengingatkan kepada seluruh wanita muslimah untuk tidak belajar kecuali hal-hal yang berhubungan dengan agamanya, bagaimana dia mengabdi kepada tuhannya serta berbakti kepada orang tuanya. Kemudian setelah dia menuntaskan belajarnya, dia kembali kepada orang tuanya guna membantu mereka untuk mengurus hal-hal yang berhubungan dengan rumah tangga seraya tetap mengabdi kepada tuhannya sampai ada laki-laki yang menjemputnya dan

[151] Jazairi, h. 39.
[152] Jazairi, h. 39.
[153] Jazairi, h. 39 .

menikahinya. Yang di dalam rumah tangga tersebutlah, mereka akan saling membahagiakan satu sama lainnya.[154]

Dalam hal ini tampak bahwa Imam Al-Jazairi memahami hadis secara tekstual, dan bahkan menghukumi secara mutlak bahwa kepemimpinan adalah hak laki-laki, sedangkan perempuan hanyalah bertempat di rumah mereka. Hal senada juga dikukuhkan oleh Said Hawa[155] dan Raghib AL Sirjani[156] ketika membahas tentang syarat-syarat kepemimpinan dalam Islam dengan tegas menyebutkan bahwa laki-laki sebagai salah satu syarat untuk menjadi pemimpin.

Di samping itu, ada beberapa dalil yang kerap digunakan untuk melarang perempuan menjadi pemimpin di luar rumah tangganya, yaitu: pertama, QS. al-Nisâ‟ [4]: 34. Kedua, hadis Nabi Muhammad Saw, yang menyatakan perempuan kurang cerdas dibanding laki-laki. Ketiga, hadis "lan yufliha qawm wallau amrahum imra‟‟ah." Ketiga dalil tersebut saling terkait dalam memperkuat argumentasi ketidakbolehan perempuan memegang kepemimpinan. Dengan alasan lain, baik ayat maupun hadis tersebut mengisyaratkan kepemimpinan hanya untuk laki-laki, dan menegaskan keharusan perempuan mengakui kepemimpinan ini.

Al-Qurthubî dalam menafsirkan ayat tersebut cenderung melihat aktifitas laki-laki sebagai pencari nafkah, laki-laki yang menjadi penguasa, tukang bekam, dan tentara. Pendapat al-Qurthubî diikuti oleh para mufasir lainnya, namun para

[154] Jazairi, h. 40.

[155] Sa'id Hawa, Al Islam (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, Dkk), Kedua (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), h. 484.

[156] Raghib Al-Sirjani, Kaifa Takhtar Ra'is Al-Jumhuriyyah (Kairo: Aqlam Linnasyr Litauzi' wa al-Tarjamah, 2011), h. 8.

mufasir kontemporer melihat ayat tersebut tidak harus dipahami seperti itu, apalagi ayat tersebut berkaitan dengan persoalan rumah tangga.[157]

Kata qawwâmûna pada ayat di atas tidak bermakna tunggal, tapi mempunyai tiga pengertian: 1) Qawwâmûna bisa berarti kepemimpinan, tapi kepemimpinan ini tidak permanen dan tidak disebabkan oleh kriteria biologis. Sebab di belakangnya dikaitkan dengan pemberian nafkah dan kelebihan laki-laki. Ketika kemampuan ini tidak ada, maka menurut Mâlik, kepemimpinan ini bisa menjadi gugur; 2) Qawwâmûna dapat be-rarti orang yang bertanggung jawab atas keluarganya; dan 3) Qawwâmûna dapat diartikan sebagai ke-pemimpinan dalam keluarga.[158]

Kata al-rijâl pada ayat di atas bukan berarti laki-laki secara umum, tapi suami karena konsideran lanjutan ayat tersebut adalah "karena mereka (para suami) menafkahkan sebagian harta untuk istri-istri mereka." Seandainya kata "laki-laki" adalah kaum pria secara umum tentu konsiderannya tidak begitu. Lebih jauh lagi lanjutan ayat tersebut jelas berbicara tentang persoalan para istri dan rumah tangga. Ayat tersebut secara jelas menyajikan pembagian kerja antara suami istri, dan jika dikaitkan lagi dengan QS. al-Baqarah [2]: 288, maka pengertian QS. al-Nisâ‟ [4]: 34 semakin jelas dikaitkan dengan urusan kerumahtanggaan.

Alasan kedua, hadis yang menyatakan perempuan kurang cerdas dibandingkan dengan laki-laki, begitu pula dalam sikap keberagamaannya. Yûsuf al-Qardlâwî mengemukakan alasan mengapa perempuan dilarang menjadi

[157] Syafiq Hasyim, Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam (JPPR, 1999), h, 9.
[158] Syafiq Hasyim, h. 9.

pemimpin dalam urusan umum, yaitu: 1) Faktor fisik dan naluri. Perempuan diciptakan untuk mengemban tugas keibuan, mengasuh, dan mendidik anak. Itulah sebabnya perempuan memiliki perasan yang peka dan emosional. Dengan naluri kewanitaan ini, wanita biasanya menonjolkan perasaan emosi daripada penalaran dan hikmah; dan 2) Faktor kodrati. Perempuan tidak terlalu tepat memangku jabatan dalam urusan umum, sebab perubahan fisiknya selalu terjadi karena menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui anak. Semua ini membuat fisik, psikis, dan pemikiran perempuan tidak mampu mengemban tugasnya di luar rumah tangganya.[159]

Menurut al-Râzî, kelebihan laki-laki meliputi dua hal, yaitu ilmu pengetahuan (al-„ilm) dan kemampuan fisiknya (al-qudrah). Akal dan pengetahuan laki-laki, menurutnya melebihi akal dan pengetahuan perempuan dan untuk pekerjaan-pekerjaan keras laki-laki lebih sempurna.[160] Menurut al-Zamakhsyarî (467-538 H), kelebihan laki-laki atas perempuan adalah karena akal (al-„aql) ketegasan (alhazm), tekadnya yang kuat (al-`azm), kekuatan fisik (al-qudrah) secara umum, memiliki kemampuan menulis (al-kitâbah) dan kebenaran.[161] Sedangkan al-Thabâthabâ‟î berpendapat bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan adalah karena ia memiliki kemampuan berpikir (quwwah al-ta`aqqul), yang karena itu kemudian

[159] Yusuf al-Qardhawi, Fiqih Daulah Perspektif Alquran Dan As-Sunnah (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997), h. 240.

[160] Fakhr al-Dîn al-Râzî, Al-Tafsîr Al-Kabîr, Juz X (Teheran: Dâr al-Kutub al-Ilmîyah), h. 83.

[161] Al-Zamakhsyari, Tafsîr Al-Kasysyâf, Juz I (Mesir: Isâ al-Bâb al-Halabî wa Syirkah), h. 523.

melahirkan keberanian, kekuatan, dan kemampuan mengatasi berbagai kesulitan, sementara perempuan lebih sensitif dan emosional.[162]

Adapun ulama yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin di luar rumah tangganya, mereka memahami hadis tersebut secara kontekstual. Untuk memahami hadis tersebut, perlu dikaji terlebih dahulu keadaan yang sedang berkembang pada saat hadis itu disabdakan oleh Nabi Muhammad Saw. Pada waktu itu, derajat kaum perempuan dalam masyarakat berada di bawah derajat kaum laki-laki. Perempuan sama sekali tidak dipercaya untuk ikut serta mengurus kepentingan masyarakat umum, terlebih dalam masalah kenegaraan. Hanya laki-lakilah yang dianggap mampu mengurus kepentingan masyarakat dan negara. Keadaan seperti itu tidak hanya terjadi di Persia saja, tapi juga di Jazirah Arab dan lain-lain. Islam datang mengubah nasib kaum perempuan; mereka diberi berbagai hak, kehormatan, dan sebagai makhluk yang bertanggung jawab kepada Allah Swt., baik terhadap diri, keluarga, dan masyarakat maupun negara.[163]

b. Analisis hermeneutika Amina Wadud terhadap hadis kepemimpinan perempuan

Selanjutnya dalam pembahasan mengenai implementasi hermeneutika Amina Wadud terhadap hadis misoginis penulis akan menggunakan tiga skema besar hermeneutika yang meliputi tinjauan pra teks, teks, dan konteks. Kemudian dalam penjabaran masing-masing poin tersebut penulis akan menganalisa hadis-

[162] Muhammad Husayn al-Thaba'thabâ'î, Tafsir Al Mizan, Jilid IV (Beirut: Mu'assasah al-'Âlamî li al-Mathba'ah, 1991), h. 351.

[163] Dian Pramodya Cahyani Achmad Tohari, 'Evaluasi Pemikiran Qasim Amin Tentang Emansipasi Wanita Dalam Islam', *El-Banat*, 11.2 (2021).

hadis misoginis yang dikaji berdasarkan lima poin utama yang menjadi konstruksi khusus hermeneutika Amina Wadud.

1) Prateks

Dalam paradigma hermeneutika feminis Amina wadud, hadis tersebut terlebih dahulu harus diteliti berkaitan dengan aspek kesejarahan yang melingkupi ketika hadis tersebut dimunculkan (asbabul wurud), atau dalam Bahasa Amina Wadud hal ini disebut sebagai *prior-text* atau prateks. Meskipun konteks saat Alquran diwahyukan dan hadis disampaikan penting, menurut Wadud prakteks yan berkaitan dengan Bahasa dan konteks budaya tempat teks dibaca juga sangat penting. Pendekatan seperti ini di samping untuk menemukan prinsip universalitas dari sebuah wahyu juga dapat menggambarkan di sisi lain tentang keragaman setiap pembaca, yang menambah banyak sekali perspektif dan kesimpulan dalam penafsiran.[164]

Berkaitan dengan hadis ini, penulis mengambil pandangan Ahmad Fudhaili yang melihat dua aspek sejarah yang harus diteliti dalam memahami hadis tentang keemimpinan perempuan, sehingga akan memunculkan pemahaman yang menyeluruh.[165] Pertama aspek sejarah hadis yang dimunculkan oleh sahabat Abu Bakrah, kedua aspek sejarah ketika hadis itu disampaikan oleh Nabi dan kultur budaya yang melingkupi ketika hadis itu/ diucapkan.

Fatimah Mernisi menyatakan bahwa hadis ini merupakan hadis misoginis karena pertama dalam tinjauan aspek sejarah hadis tersebut dimunculkan oleh

[164] Amina Wadud, *Qur"an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman"s Perspective, h. 5*.

[165] Ahmad Fudhaili, h. 266.

sahabat Abu Bakrah sebagai seorang sahabat yang meriwayatkan hadis nabi. Aspek sejarah dimunculkannya hadis ini oleh Abu Bakrah adalah ketika terjadi konflik antara Aisyah dengan khalifah Ali Bin Abi thalib yang menyebabkan terjadinya perang jamal sekitar tahun 66 M. Para sahabat dihadapkan pada satu pilihan yang sangat dilematis antara memilih Ali Bin Abi Thalib sebagai khalifah yang sah atau mengikuti pasukan Aisyah untuk menuntuk khalifah Ali bin Abi Thalib supaya menyelesaikan kasus pembunuhan Usman Bin Affan dan menarik pelakunya ke pengadilan. Sebagian para pengepung Usman Bin Affan pada saat beliau terbunuh diketahui berada dalam pasukan khalifa Ali bin Abi Thalib, sebagai pemimpin militer. Kedua tokoh tersebut yaitu Aisyah dan Ali bin Abi Thalib adalah dua orang yang sangat dekat dengan Nabi SAW dan masih dalam kategri keluarga Nabi Muhammad SAW.[166]

Di antara para sahabat yang dihadapkan dengan pilihan dilematis itu adalah Abu Bakrah yakni sahabat yang meriwayatkan hadis tentang kepemimpinan perempuan. Dalam menentukan pilihannya Abu Bakrah lalu melegitimasi pendapatnya dengan hadis di atas, padahal pada awalnya ia mendukung Aishah dan ikut bergabung di bawah bendera Aisyah, akan tetapi ia mengingat peristiwa pengangkatan putri Kisra sebagai raja yang menyebabkan munculnya hadis di atas, akhirnya ia menarik dukungannya kepada Aisyah. Menurut sebagian kalangan sikap Abu Bakrah menarik dukungannya kepada Aisyah dan mengambil hadis di atas sebagai argumentasinya adalah karena ia berendapat bahwa Aisyah nanti akan kalah.

[166] Ahmad Fudhaili, h. 268.

Sikap Abu Bakrah yang tidak mau mendukung aishah dengan alasan hadis di atas sebagai legitimasi tindakannya dinilai oleh Fatima Mernisi sebagai sikap misoginis. Penilaian ini menunjukkan bahwa Fatimah Mernisi menilai misoginis pada Abu Bakrah dan bukan pada matan hadis. Penilaian ini didasari pula dengan pertanyaan mengapa Abu Bakrah harus melontarkan ungkapan tersebut yang pernah didengarnya dari Rasulullah dan mengingatnya kembali setelah terjadi peristiwa perang jamal di bawah komando Aisyah? Padahal rentang waktu antara hadis itu diucapkan oleh Nabi pada saat terjadi suksesi di negara Persia dengan diangkatnya pustri Kisra sebagai raja sekitar tahun 629 M, sedangkan perang jamal terjadi pada tahun 656 M, maka sekitar 28 tahun semenjak hadis itu diucapkan atau sekitar 25 tahun setelah nabi Muhammad wafat hadis tersebut diungkapkan kembali oleh Abu Bakrah. Hal ini tentu saja membutuhksn daya ingat yang sangat kuat dan motivasi yang sangat besar untuk mengingat kembali hadis tersebut.[167]

Sedangkan konteks ketika hadis itu diucapkan oleh nabi Muhammad adalah berkaitan dengan kisah raja Kisra yang dikirimi surat oleh nabi untuk masuk Islam namun surat ajakan itu malah dirobek-robek oleh pemimpin Kisra tersebut. Pemimpin Kisra yang telah merobek surat Nabi kemudian dibunuh oleh anak laki-laki nya. Sebelum matinya, raja Kisra mengetahui bahwa ia dibunuh oleh anakanya sendiri bernama Syairuwiyah, maka ia memerintahkan kepada pembantunya yang setia untuk membunuh anaknya setelah ia mati. Berselang enam bulan sejak kematian bapaknya Syairuwiyah pun mati dengan cara diracun. Pada saat itu tidak

[167] Fatimah Mernisi, Menengok Kontroversi Peran Perempuan Di Ruang Publik (Surabaya: Dunia Ilmi, 1997), h. 68.

ada yang dapat menggantikan kedudukan raja karena di samping membunuh ayahnya, Syairuwiyah juga membunuh saudara-saudaranya yang lain demi ambisi tahta kecuali anak perempuannya Buran Bint Syuwairiyah. Anak perempuan inilah kelak yang menduduki tahta kerajaan. Tidak lama kemudian kekuasaannya pun hancur berantakan sebagaimana sumpah nabi bahwa mereka pun akan dirobek-robek seperti robekan surat tersebut.[168]

Dalam konteks inilah nabi bersabda "Tidak akan pernah beruntung bangsa yang diperintah oleh perempuan". Hadis ini diungkapkan dalam kerangka pemberitahuan hanya sebagai sebuah informasi yang disampiakan oleh nabi dan bukan dalam kerangka legitimasi hukum dan tidak memiliki relevansi hukum.[169]

Sedangkan secara kultural kita dapat membaca kondisi social masyarakat arab saat itu berkenaan dengan tugas dan fungsi laki-laki dan perempuan. Menurut Ali Ashgar Enginer misalnya kesetaraan pada masa nabi Muhammad Saw belum benar-benar diakui. Keunggulan laki-laki bukanlah terdapat pada keunggulan gender, melainkan pada keunggulan fungsional. Fungsi sosial laki-laki itu sama dengan yang diemban perempuan, yaitu melaksanakan tugas-tugas domestik dalam rumah tangga. Lalu ketika al-quran menyebutkan keunggulan laki-laki dibandingkan perempuan, menurut Ashgar di sebabkan oleh dua hal yaitu : pertama, kesadaran perempuan pada masa itu masih sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban perempuan. Kedua, laki-laki menganggap dirinya sendiri lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan mereka dalam mencari

[168] Ahmad Fudhaili.
[169] Damanhuri, 'Diskusi Hadis Tentang Kedudukan Perempuan', *Substantia*, 2016, 1–27.

nafkah dan membelanjakan hartanya untuk kepentingan istri. Namun menurut Wadud pemahaman tentang pembatasan perempuan merupakan refleksi dari mufassir itu sendiri, yang secara tidak langsung juga membatasi universalitas pesan Tuhan pada persepsi pribadi mereka.[170]

Menurut Ali Ashgar Engineer kondisi kultural atau struktur social yang terjadi di dalam masyarakat adalah sesuatu bersifat pragmatis dan bukanlah dogmatis. Sehingga dalam pelaksanaannya yang sering berubah itu, maka pendapat pendapat yang berkaitan dengan penginterpretasian sebuah dalil yang tidak bersifat dogmatis juga dapat berubah dan harus direvisi seiring dengan konteks yang berubah untuk mengaktualisasikan ajaran yang normative. [171]

Perlu juga dipahami ruang lingkup pemikiran masyarakat arab yang mengitari perempuan pada saat hadis itu disebutkan. Pada waktu itu, derajat kaum perempuan dalam masyarakat berada di bawah derajat kaum laki-laki. Salah satu implikasi dari keyakinan bahwa perempuan lebih rendah dari laki-laki adalah adanya anggapan perbedaan esensial antara laki-laki dan perempuan, berkaitan dengan penciptaan, kapasitas dan fungsi dalam masyarakat, kemudahan mencapai petunjuk, serta pahala yang didapat di akhirat.[172]

Mengiringi pemahaman itu, maka perempuan sama sekali tidak dipercaya untuk ikut serta mengurus kepentingan masyarakat umum, terlebih dalam masalah kenegaraan. Hanya laki-lakilah yang dianggap mampu mengurus kepentingan masyarakat dan negara. Keadaan seperti itu tidak hanya terjadi di Persia saja, tapi

---

[170] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 159*. Lihat juga Ali Ashgar Anginer, *Islam dan Teologi Pembebasan,* h. 237

[171] Asghar Ali Engineer, h. 238.

[172] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 25*.

juga di Jazirah Arab dan lain-lain. Islam datang mengubah nasib kaum perempuan; mereka diberi berbagai hak, kehormatan, dan sebagai makhluk yang bertanggung jawab kepada Allah Swt., baik terhadap diri, keluarga, dan masyarakat maupun negara. [173]

Dalam kondisi kekaisaran Persia dan masyarakat seperti itu, maka Nabi Muhammad Saw. yang memiliki kearifan menyatakan bahwa bangsa yang menyerahkan masalah-masalah kenegaraan dan kemasyarakatan kepada perempuan tidak akan sukses. Sebab, bagaimana mungkin akan sukses kalau orang yang memimpin itu adalah mahluk yang sama sekali tidak dihargai oleh masyarakat yang dipimpinnya. Salah satu syarat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin adalah kewibawaan, sedangkan perempuan pada saat itu sama sekali tidak memiliki kewibawaan untuk menjadi pemimpin.

Setelah mengetahui bagaimana suasana disampaikan hadis ini maka ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin ternyata masih perlu dikaji ulang. Pertama, dilihat dari sudut kualitasnya, hadis tersebut termasuk dalam kategori hadis âhâd. Hadis âhâd tidak memiliki petunjuk pasti (qath‟î) untuk dijadikan dasar dalam menentukan sebuah keputusan hukum, karena hadis tersebut masih bersifat zhannî. Kedua, dilihat dari segi historisnya, hadis ini adalah respons atas penobatan seorang putri Kisra Persia sebagai ratu, yang dianggap oleh Nabi Muhammad saw. tidak memiliki kemampuan memimpin pemerintahan. Penolakan Nabi Muhammad Saw. ini juga tidak didasarkan karena dia seorang perempuan, tapi lebih didasarkan kepada ketidakcakapan putri tersebut dalam memegang kendali pemerintahan.

[173] Tanggareng.

Sangat mungkin apabila perempuan yang memimpin bukan putri Kisra Persia, Nabi Muhammad saw., tidak akan bersabda demikian.[174]

Dengan setting sosial, politik dan sistem nilai seperti di atas, peran perempuan yang sangat terbatas bahkan nyaris tidak ada peran di ranah publik. Maka bukanlah hal yang mengherankan Rasulullah bersabda demikian. Sebab secara psikologi Rasulullah tentu terkonstruk dan terpengaruh dengan sistem nilai yang berkembang saat itu. Hadis tersebut merupakan respon Rasulullah terhadap kenyataan perempuan saat itu, yang secara sosial maupun kultural merupakan makhluk yang lemah.[175]

Sehingga dengan kondisi perempuan yang seperti tersebut (tidak berdaya) tentu tidak layak dan tidak mungkin akan meraih kesuksesan ketika diberi tugas memimpin negara atau kerajaan pada saat itu. Dengan demikian, penolakan tersebut bukan didasarkan pada putri Kisra seorang perempuan, akan tetapi didasarkan kepada ketidak mampuannya dalam pemerintahan.

2) Teks

Dalam memahami hadis ini Hibah seorang ulama hadis menilai bahwa hadis ini sahih, tetapi tidak bisa dimaknai sebagai pelarangan terhadap kepemimpinan politik/publik perempuan, karena memang hadis ini tidak dinyatakan untuk itu. Pemaknaan yang tepat adalah dengan mengelompokkannya dengan hadis-hadis lain (yang juga sahih dan diriwayatkan oleh Imam Bukhari) yang berbicara tentang

[174] Tanggareng.

[175] Nur Fadilah Wahyudi, 'TINJAUAN HERMENEUTIS TERHADAP HADIS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM ISLAM', *Fikri:Jurnal Kajian Agama,Sosial Dan Budaya*, 03.02 (2018).

kerajaan Kisra Persia dan interaksi mereka dengan komunitas Nabi Muhammad SAW.

Pertama, ada hadis yang mengisahkan bahwa ketika utusan Nabi Saw datang membawa surat ke Kisra Persia, ia menyobek-nyobek surat tersebut, sehingga utusan Nabi Saw pulang ke Madinah. Setelah itu Nabi Saw meramalkan kehancuran kerajaan Kisra. Kedua pengabaran Nabi Saw bahwa Kaisar Romawai dan Kisra Persia akan hancur, dan masyarakatnya akan tunduk pada jalan Allah. Kedua hadis inilah yang mengawali pernyataan Nabi saw tentang kehancuran kepemimpinan perempuan. Perempuan yang dimaksud, seperti tertulis di dalam teks hadis itu sendiri, adalah perempuan penguasa Kisra Persia, yaitu Bawran binti Syayruyah bin Kisra. [176]

Melihat kisah ini, nampaknya hadis ini sama sekali tidak bisa digeneralisasi untuk melarang kepemimpinan perempuan di manapun dan kapanpun. Hadis ini khusus mengenai bangsa Persia dan pemimpin perempuan saat itu. Dalam bahasa Hibah, hadis ini termasuk dalam katagori teks informatif (al-akhbar) dan pengabaran kemenangan (al-Bisyarah), bukan termasuk dalam katagori teks normatif yang memiliki konsekwensi hukum syari'at (al-Hukm al-Syar'i).[177]

3) Konteks

Menurut Amina Wadud, prinsip dasar Islam yan tertuang di dalam Alquran tidak berusaha untuk menafikan perbedaan antara laki-laki dan perempuan atau menghapuskan signifikansi fungsional pembedaan jender yang membantu

[176] Hibbah Rauf Izzat, *Wanita Dan Politik: Pandangan Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), h. 132.

[177] Hibbah Rauf Izzat, *Wanita Dan Politik: Pandangan Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), h. 136.

masyarakat berjalan lancer dan memenuhi kebutuhannya. Bahkan hubungan-hubungan fungsional yang harmonis dan saling mendukung antara laki-laki dan perempuan dapat kita pahami sebagai bagian dari tujuan Alquran berkenaan dengan masyarakat. Namun Alquran tidak menganjurkan untuk mendukung peran tunggal, atau defenisi tunggal tentang seperangkat peran yan dikhususkan bagi laki-laki dan bagi perempuan di suatu budaya. Alquran tidak memberikan petunjuk rinci tentang bagaimana peran-peran itu harus dimainkan. Spesifikasi semacam itu mereduksi prinsip keuniversalan Alquran itu sendiri.[178]

> *The Qur'an acknowledges that men and women function as individuals and in society. However, there is no detailed prescription set on how to function, culturally. Such a specification would be an imposition that would reduce the Qur'an from a universal text to a culturally specific text—a claim that many have erroneously made. What the Qur'an proposes is transcendental in time and space*

Oleh sebab itu, perbedaan perspektif terkait pemimpin disebabkan oleh perbedaan penafsiran terhadap Alquran mengenai konsep laki-laki dan perempuan. Para ahli tafsir maupuan masyarakat melegitimasi kekuasaan laki-laki atas permepuan dan keberhakan laki-laki ketimbang perempuan menjadi pemimpin di ruang public berdasrkan teks alquran tentang kelebihan laki-laki atas perempuan di dalam Qs Annisa ayat 34[179]

> "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat

[178] Amina Wadud, *Qur''an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman''s Perspective, h. 9*.

[179] Kusnadi Faridah, Siar Naimah, Muhammad Yusuf, 'KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM TINJAUAN HADIS', *AL Mubarak: Jurnal Al Quran Dan Hadis*, 7.1 (2022).

> tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."

Ayat lain yang juga dijadikan landasan melegitimasi kepemimpinan laki-laki adalah QS 228

> Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan para suami mereka lebih berhak kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Dan mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Tetapi para suami mempunyai kelebihan di atas mereka. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana

Dua teks alquran ini dijadikan pegangan dalam menilai posisi perempuan baik dalam kehidupan social. Dikarenakan penginterpretasian yang tidak adil gender maka perempuan terkesan disudutkan dan dihambat untuk erkiprah di ruang public. Padahal menurut Amina Wadud dua ayat di atsa adalah teks alquran yang berbicara mengenai kehidupan rumah tangga, dalam relasi suami dan sitri. Sedangkan relasi perempuan dan laki-laki di rumah tangga dan di ruang public adalah dua konteks yang berbeda.[180]

Ayat diatas hanya menunjukkan konteks kepemimpinan laki-laki sebagai suami di dalam rumah tangga, sehingga tidak dapat dimaknai secara umum sebegai kepemimpinan laki-laki di wilayah yang lebih luas. Qawwam atau kepemimpinan laki-laki atas istri mereka dalam ayat tersebut bukanlah sesuatu yang mutlak diberikan, namun memiliki persyaratan yaitu pemberian nafkah dan kewajiban lain

[180] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 118* .

kepada istri. Ini dimaksudkan bahwa tanpa pemberian hak-hak istri maka kepemimpinan seorang laki-laki dalam rumah tangga bahkan dapat saja gugur. [181]

Namun tidak boleh diabaikan bahwa banyak laki-laki yang menafsirkan ayat di atas sebagai indikasi tak bersyarat dari pelebihan laki-laki di atas perempuan. Mereka menandaskan bahwa laki-laki diciptakan tuhan lebih tinggi daripada perempuan dalam hal kekuatan dan akal. Akan tetapi penafsiran ini tidak berdasar dan tidak sesuai dengan ajaran Islam lainnya. Ia tidak berdasar karena tidak ada keterangan dalam ayat tersebut yang menyatakan superioritas fisik dan intelektualitas laki-laki.[182]

Persoalannya ialah sebagian ulama menganggap fadhdhala sebagai pelebihan tak bersyarat bagi laki-laki di atas perempuan tidak membatasi qiwamah pada hubungan keluarga tetapi menerapkannya pada masyarakat umum. Sehingga secara umum akan dipahami bahwa laki-laki adalah superior atau qawwamuna ala perempuan, sedang perempuan adalah makhluk yang inferior dan bergantung. [183] Pemahaman ini pulalah yang kemudian diyakini sebagai penguat argumentasi ketidakpatutan perempuan sebagai pemimpin di ruang public, yang secara langsung juga sebagai pendukung pembahasan hadis kepemimpinan perempuan di atas.

Menurut Amina Wadud jika terjadi pembatasan bagi perempuan untuk berkiprah di ruang public maka itu secara spesifik membicarkan situasi social di Jazirah Arab pada kurun waktu Islam dikembangkan oleh Nabi Muhammad. Di sisi lain pembatasan juga merupakan refleksi dari mufassir sendiri yang membatasi

[181] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 120*.
[182] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 122*.
[183] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 124*.

universalitas pesan Tuhan pada persepsi pribadi mereka. Hal ini merupakan kegagalan adalam memahami perbedaan antara kegunaan khusus dan kegunaan umum kata-kata yang diwahyukan untuk kaum muslim. [184]

Sebagaimana Alquran maka hadis juga dapat beradaptasi dengan konteks perempuan modern semulus ia beradaptasi dengan komunitas kaum muslim di abad 14 silam. Sehingga setiap pemaknaan ulang yang secara sempit hanya pada peniruan kaku terhadap komunitas awal adalah sama dengan melakukan kezaliman terhadap alquran maupun hadis itu sendiri. Sebab tidak ada komunitas yang bisa benar-benar serupa dengan komunitas lain. Karena itu tidak ada komunitas yang dapat menjadi dupklikat dari komunitas awal. Sebab yang menjadi prinsip Islam diturunkan adalah untuk menjunjung beberapa prinsip pengembangan manusia yaitu keadilan, persamaan, keseimbangan, tanggung jawab, moral, kesadaran spiritual, dan kemajuan.[185]

Menurut Wadud, prinsip umum kepemimpinan dalam alquran adalah sama dengan aturan untuk melaksanakan suatu tugas, artinya tugas harus dilaksanakan oleh orang yang paling cocok. Orang tersebut adalah orang yang paling cocok berdasarkan kualifikasi atau karakteristik yang dibutuhkan untuk menunaikan tugas tersebut, baik secara biologis, psikologis, pendiddikan, keuangan, pengalamna dan lain-lain. Bahkan menurut wadud prinsip ini berjalan dalam banyak tatanan social yang kompleks: keluarga, masyarakat pada umumnya dan kepemimpinan. [186]

---

[184] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 158.

[185] Amina Wadud, Qur‟an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman‟s Perspective, h. 165.

[186] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 151*.

Sehingga sekalipun ada perbedaan peluang antara laki-laki dan perempuan, bahkan di masa turunnya wahyu, tidak ada pernyataan tersirat maupun tersurat dalam alquran yang mendukung pendapat bahwa laki-laki adalah pemimpin alami. Bahkan dalam konteks negeri arab yang patriarkis alquran memberikan contoh seorang pemimpin perempuan. Ratu Bilqis misalnya digambarkan dengan baik sekali dalam alquran.[187]

Sebenarnya selain para nabi Bilqis adalah satu-satunya pemimpin dalam alquran yang diberi pujian. Alquran bahkan menjelaskan karakteristiknya yang bijaksana dan independen sebegai seorang pemimpin. Maka dengan demikian pada dasarnya Alquran tidak melarang perempuan untuk berkuasa baik atas perempuan yang lain, maupun atas perempuan dan laki-laki. Sehingga memilih orang yang paling cocok untuk mengemban tugas tertentu merupakan suatu proses yang dinamis.[188]

Bahkan isu kepemimpinan perempuan disebutkan dalam alquran berkaitan dengan kepemimpinan ratu Bilqis. Al-quran tidak pernah menggunakan istilah bahwasanya posisi kepemimpinan tidak baik bagi perempuan. Sebaliknya, pada kisah Bilqis dalam Al-Qur-an memuji perilaku politik dan agamanya. Seperti yang terdapat dalam surah al-hujurat ayat 13 bahwa semua manusia setara, yang membedakannya terdapat pada ketaqwaannya.[189]

Dalam Al quran dikisahkan bahwa ketika nabi sulaiman mengirimkan surat kepada Ratu Bilqis untuk mengajak ratu bilqis dan kaummnya menyembah Allah

---

[187] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 152*.
[188] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 154*.
[189] Mutiara Rizqa Chairunnisa, 'KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM HERMENEUTIKA FEMINISME AMINA WADUD', *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 8.2.

semata kemudian ratu bilqis membalas surat itu dengan memberikan hadiah yang pada akhirnya ditolak oleh nabi Sulaiman. Dalam hal ini, ada yang menafsirkan bahwa keputusan Ratu untuk mengirimkan hadiah ketimbang menunjukkan kekuatan kekerasan ini sebagai politik feminine.[190]

Amina Wadud mengartikan sikap Ratu Bilqis tersebut sebagai kemampuannya yangmandiri dalam memerintah secara bijak dan diperintah secara bijak secara spiritual. Lebih lanjut menurut Wadud, bahkan Alquran memperlihatkan bahwa keputusan Ratu Saba lebih baik dari norma yang berlaku saat itu, dan secara mandiri dia menunjukkan keputusan yang lebih baik.

> *... the Qur'an shows that her judgement was better than the norm, and that she independently demonstrated that better judgement…Her faith and her politics may be specific to females, but they both were better. They indicate one who has knowledge, acts on it, and can therefore accept the truth. This demonstration of pure wisdom exhibited in the Qur'an by a woman can hopefully be exhibited by a man as well.*[191]

Sehingga dengan demikian semakin menunjukkan bahwa ketika Allah menjelaskan kelebihan laki-laki atas perempuan, atau ketika Nabi menyebutkan tidak mujurnya suatu kaum jika dipimpin oleh perempuan maka pernyataan itu tidaklah bersifat absolut dan dogmatis. Sehingga tidak dapat dijadikan sebagi legitimasi untuk membatasi kiprah dan perempuan untuk maju di ruang public.

Dalam kontek kekinian wanita bisa saja menjadi pemimpin dalam keadaan genting apabila mempunyai kemampuan yang memadai dan bukan pemimpin umat Islam secara keseluruhan seperti khalifah. Bisa menjadi hakim, manejer perusahaan, dan posisi-posisi penting lainnya yang tidak terkait dengan

---

[190] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 78*.

[191] Amina Wadud, *Qur"an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman"s Perspective, h. 42*.

kepemimpinan agama dalam Islam. Rasulullah pernah mengangkat seorang wanita bernama Samra' binti Nahika Al Asadiyah sebagai pengawas pasar yang merupakan bagian dari peradilan Hisbah di Makkah. Pengawas pasar adalah salah satu jabatan publik dibawah departemen keamanan. Pada masa pemerintahan Umar bin Khatab, Umar membekali Samra' binti Nahika Al Asadiyah sehelai cambuk untuk mencambuk para pedagang yang tidak tertib. Umar bin Al Khatab juga mengangkat seorang pengawas wanita bernama Asy Syifa' binti Abdillah Al Adawiyah untuk mengawasi pasar di Madinah.[192]

Dengan demikian dapat dipahami bahwa Alquran tidak melarang perempuan untuk berkuasa atau memimpin baik atas perempuan yang lain maupun atas laki-laki. Namun ada implikasi bahwa Al quran cenderung mengusahakan tugas-tugas penting dalam masyarakat dikerjakan dengan cara yang paling efisien. Menurut Wadud, dalam semua situasi baik laki-laki maupun perempuan tidak akan memperoleh keuntungan yang sama. Memaksa berbagai masyarakat modern pastriarkis untuk tunduk kepada pemimpin perempuan akan mengganggu kesejahteraan yang harmonis dalam masyarakat tersebut. Namun memilih orang yang paling cocok untuk mengemban amanah tertentu merupakan suatu proses yang dinamis. Seorang perempuan yang lebih independen dan berwawasan luas tentu akan lebih baik dan lebih mungkin dalam memimpin suatu bangsa menuju masa depan yang lebih baik. [193]

> *The Qur'an does not restrict the female from being in authority, either over other women or over both women and men. However, there is the implication that the Qur'an inclines towards seeing necessary tasks fulfilled*

[192] Meirison, 'Sejarah Kepemimpinan Wanita Di Timur Tengah Dalam Tinjauan Hukum Islam (Analisa Terhadap Syajar Al Durr)', *Kafa'ah*, 9.1 (2019).

[193] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 153*.

in society in the most efficient manner. Neither male nor female will be equally beneficial in every situation.[194]

Senada dengan Alquran yang tidak pernah melarang perempuan untuk menjadi pemimpin, begitu juga dengan yang ditunjukkan oleh peristiwa perang Jamal di mana Aisyah menjadi panglima pasukan berkuda pada saat itu. Keikutsertaan para sahabat di bawah bendera Aisyah pada saat itu tentu saja karena persetujuan mereka akan kepemimpinan Aisyah sebagai perempuan saat itu. Ini juga menunjukkan bahwa para sahabat yang ikut dalam perang Jamal pun tidak mempermasalahkan kepemimpinan perempuan, yang mengindikasikan bahwa pelarangan kepemimpinan perempuan tidak popular dibicarakan di masa Nabi. Di sisi lain hal ini juga semakin mengukuhkan argumentasi bahwa kutukan Nabi terhadap pemimpin perempuan Kisra, dalam hadis beliau adalah pernyataan yang secara khusus ditujukan kepada kaum Kisra saja dengan konteks hari itu, dan bukan sebuah dogma yang menghukumi semua perempuan secara umum.

2. Hadis tentang perempuan sebagai pelayan suami

حدثنا محمود بن غيلان حدثنا النضر بن شميل اخبرنا محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة عن النبي صلي الله عليه وسلم قال لو كنت امرا احدا ان يسجد لاحد لامرت المراة ان تسجد لزوجها قال وفي الباب عن معاز بن جبل وسراقة بن مالك بن جعشم وعاءشة وابن عباس وعبد الله بن ابي اوفى وطلق بن علي و ام سلمة وانس وابن عمر قال ابو عيسى حديث ابي هريرة حديث حسن غريب من هذا الوجه من حديث محمد بن عمر و عن ابي سلمة عن ابي هريرة

Telah menceritakan kepada kami Mahmud bin Ghailan, telah menceritakan kepada kami An Nadlr bin Syumail telah mengabarkan kepada kami Muhammad bin 'Amr dari Abu Salamah dari Abu Hurairah dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Jikalau saya boleh memerintahkan seseorang untuk bersujud kepada orang lain, niscaya aku perintahkan seorang istri bersujud kepada suaminya." Hadits semakna diriwayatkan dari Mu'adz bin Jabal, Suraqah bin Malik bin Ju'syum, 'Aisyah, Ibnu Abbas, Abdullah bin Abu Aufa, Thalq bin Ali, Umu Salamah, Anas dan Ibnu Umar.

[194] Amina Wadud, *Qur''an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman''s Perspective, h. 89*.

Abu 'Isa berkata; "Hadits Abu Hurairah merupakan hadits hasan gharib dari jalur ini, dari hadits Muhammad bin Amr dari Abu Salamah dari Abu Hurairah." (HR. Turmudzi). [195]

.

Hadis ini telah ditakhrij oleh Nashir al-Din al-Albani dan ia menyatakan hadis yang diriwayatkan oleh Turmudzi melalui jalur Abu Hurairah bernilai sahih.[196]

a. Tinjauan Interpretasi Tradisional Mengenai Hadis Perempuan Sebagai Pelayan Suami

Sujud adalah salah satu bentuk ketundukan, sehingga dalam hadis yang diangkat dalam pembahasan kali ini mengandung makna bahwa di mana suami mendapatkan hak atas ketaatan seorang istri kepadanya. Akan tetapi, dijelaskan dalam hadis tersebut bahwa "seandainya bisa..." jadi tidak boleh sujud kepada manusia selain Allah sang pencipta. Sebab yang mendasari hadis ini adalah dari Abdillah ibnu Abi 'Auf berkata: tatkala sahabat Muadz datang dari negeri Syam maka ia bersujud kepada Rasulullah saw, maka Nabi berkata: "apa ini wahai Muadz ?" Muadz menjawab: "aku mendatangi Syam, kemudian aku mendapati mereka sujud kepada uskup-uskup dan para pendeta mereka, maka terbesit hatiku melakukan hal itu terhadap engkau. "kemudian Rasulullah saw bersabda: janganlah kalian melakukan hal itu sesungguhnya jika aku memerintahkan seseorang untuk bersujud kepada selain Allah tentu aku akan memerintahkan seorang istri untuk bersujud kepada suaminya, demi Dzat dan jiwaku ada ditangan-Nya wanita itu tidak

[195] Muhammad bin 'isa bin Saurah bin Musa bin Ad-Dahhak, Al-Jami' Al-Kabir Sunan At-Tirmidzi, Juz 2 (Beirut: Darul Garib al-Islamiy, 1998), h. 456.

[196] Reni Kumalasari, 'PEREMPUAN DAN KETAATAN: Analisis Terhadap Hadis Ketundukan Istri Pada Suami', *JSGA*, 2.2 (2020).

akan menunaikan hak tuhannya sampai ia menunaikan hak suaminya, dan seandainya ia (suami) meminta dirinya untuk melayaninya sedangkan istri sedang memasak maka ia tidak boleh menolaknya.[197]

Menunaikan kewajiban kepada suami seperti menunaikan kewajiban kepada raja atau lebih tinggi dari raja. Telah diketahui bahwa sujud hanya boleh diperuntukkan kepada Allah swt. bahkan Rasulullah saw sendiri tidak berhak mendapat sujud kita, memberikan isyarat bahwa pengabdian seorang istri kepada suami, seandainya boleh mempertuhankan suami, maka Rasul memerintahkan kita untuk mempertuhankan suami, atau mengabdi pada suami seperti mengabdi pada tuhan. Bahkan ada yang menambahkan riwayat, jika seorang istri disuruh merubah gunung merah menjadi gunung hitam dan sebaliknya, atau diperintahkan menjilati bisul yang ada di seluruh tubuh suaminya, maka si istri harus menaatinya.

Hadis mengenai ketundukan seorang istri terhadap suami sangat populer di masyarakat, bahkan hadis ini sering dijadikan rujukan untuk melegitimasi wajibnya taat seorang istri terhadap suami. Menurut Ibnu Taimiyah, sebagai mana yang telah dikutip oleh Abu Abdurrahman Ibn Abdurrahman al- Sabihi berkata: "tidak ada kewajiban bagi seorang istri setelah memenuhi hak Allah swt dan Rasulnya yang lebih wajib baginya selain memenuhi hak suaminya".[198] Bahkan dalam kitab Uqud al-Lujain disebutkan bahwa seorang istri diwajibkan untuk taat dan patuh terhadap suaminya selama hal itu tidak melanggar aturan Allah swt.[199] Jika dilihat atau

[197] Andi Alda Khairul Ummah Marhany Malik, 'KETAATAN ISTRI TERHADAP SUAMI PERSPEKTIF NABI SAW. (SUATU KAJIAN TAHLILI)', *Ushuluddin*, 23.1 (2021).

[198] Abu Adurrahman ibn Abdurrahman al-Sabihi, Petunjuk Praktis Dan Fatwa Pernikahan (Jakarta: Najla Press, 2003), h. 144.

[199] Muhammad ibn Umar, Uqud Al-Lujain (Indonesia: Jedda), h. 1-2.

dimaknai secara tekstual hadis ini memiliki arti bahwa wajibnya seorang istri untuk taat kepada suaminya, sehingga dia harus menaati semua perintahnya. Ini menggambarkan bagaimana wewenang yang dimiliki suami terhadap istrinya.

Hadits sujud kepada suami yang diriwayatkan lewat jalur at-Tirmidzî telah dikomentari oleh al-Mubârakfuridalam kitab Tuhfah al-Ahwâdzi Syarh Sunan at-Tirmidzî, dikatakan oleh Mubârakfuri bahwa kalimat (لأرت المرأة أن تسجد لزوجها) disebabkan oleh banyaknya hak-hak suami atas istrinya, dan begitu lemahnya syukur seorang istri terhadap hak-hak ini. Dan kalimat (لأرت المرأة أن تسجد لزوجها) dalam hadîts ini merupakan majas yang sangat hiperbola sebagai gambaran wajibnya seorang istri untuk taat kepada suaminya. Dikatakan suatu majas karena sesungguhnya sujud ini tidak dibolehkan kepada siapapun kecuali Tuhan.[200]

Mubârakfuri dalam tuhfatul ahwâdzi menyebutkan bahwa hadîts ini disebabkan oleh betapa lemahnya rasa syukur seorang istri terhadap hak-hak ini, dan keterangan seperti itu dapat dilihat dalam hadîts Nabi Saw:

> "Rasulullah Saw bersabda: Aku diperlihatkan neraka, penghuninya mayoritas adalah perempuan, sebab mereka ingkar. Apakah mereka ingkar kepada Allah?, Rasulullah menjawab: mereka ingkar kepada suami dan kebaikan orang. Jikalau kamu berbuat baik kepada mereka sepanjang masa, kemudian mereka (kaum perempuan) melihat sesuatu yang tidak baik dari diri kamu, maka mereka akan mengatakan "aku tidak pernah memperoleh kebaikan sedikitpun dari kamu." [201]

Hadîts tentang sujud pada suami (hak-hak suami atas istri) menjadi penyeimbang apabila pengaruh buruk yang ditimbulkan dari lemahnya rasa

---

[200] Muhammad 'Abd Rahmân Ibnu 'Abd al-Rahîm al-Mubarakfuri, *Tuhfat Al-Ahwâdz Bi Syarh Jâmi' Al-Tirmidzî*, Beirut (Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah), h. 323.

[201] Al-Bukhari, *Shahîh Al-Bukhârî, Kitab Al-Îmân, Bab Mengingkari Suami Dan Kufur Akbar*, Juz 1, h. 19.

syukur seorang istri benar-benar terjadi. Terlebih al-Mundzirî mengkategorikan hadîts ini sebagai hadîts Targhîb wa Tarhîb.[202] Sehingga menjadi dorongan bagi seorang istri untuk taat kepada suami. Suami pun tak lepas dari tuntutan-tuntutan yang menjadi hak seorang istri. Dalam bab hak-hak istri atas suami salah satu hadîts disebutkan

> "Rasulullah Saw bersabda: Engkau memberinya makan jika engkau makan, engkau memberinya pakaian jika engkau berpakaian, janganlah memukul wajah dan janganlah menjelek-jelekkannya serta janganlah memisahkannya kecuali tetap dalam rumah. [203]

Dalam memahami hadis, yang sangat penting dan perlu diperhatikan adalah konteks dan sasaran hadis tersebut ketika diucapkan oleh Rasulullah saw. Hadis ini memang tampak telah terjadi pergeseran tujuan atau sasarannya, yaitu pertanyaan yang diajukan oleh para sahabat kepada Rasulullah saw, mengatakan bahwa "apakah boleh menyembah Rasulullah saw" dan kemudian Rasulullah menjawab. Akan tetapi terdapat pengalihan, Rasulullah mengalihkan kepada persoalan relasi suami dan istri. Dapat dikatakan bahwa dari pengalihan ini begitu besar kewajiban seorang istri untuk taat kepada suaminya. Namun, pada hakikatnya hadis ini menegaskan bahwa tidak boleh sujud kepada selain Allah swt. [204]

Hadis mengenai ketaatan seorang istri terhadap suaminya sebenarnya selaras dengan al-Quran, di dalam al- Quran dijelaskan bahwa suami atau laki-laki itu adalah pemimpin dalam rumah tangga. Taat dan hormat kepada pemimpin merupakan hal yang wajar dan lumrah. Hadis ini menuntut seorang istri untuk patuh

---

[202] Abd al-'Âzhim bin Abd al-Qâwî al-Mundzirî, *Al-Targhîb Wa Al-Tarhîb*, Juz III (Riyadh: Maktabah al-Ma'rif li an-Nasyr wa at-Tauzî), h. 36.

[203] Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak-Hak Istri Atas Suami*, No 2146, Juz VI, h. 180.

[204] Marhany Malik.

terhadap suminya, akan tetapi bukan berarti seorang suami bisa bersikap semena-mena terhadap istrinya, merendahkan keluarganya, dan merasa gengsi untuk melakukan atau membantu pekerjaan rumah tangga.

b. Analisis hermeneutika Feminis Amina Wadud terhadap hadis tentang wanita sebagai pelayan suami

Dampak nyata dari hadîts tersebut adalah seorang istri mempunyai kewajiban yang sangat besar terhadap laki-laki yang menjadi suaminya, semata karena posisi laki-laki tersebut sebagai suaminya. Hadîts ini terkesan merendahkan perempuan apabila dipahami secara literal. Sehingga Hadîts ini butuh untuk direinterpretasi ulang dengan menggunakan hermeneutika yang bercorak feminis agar mendapatkan pemahman yang holistic dan adil bagi perempuan.

1) Pratext

Dalam memahami sebuah hadis, hal yang tidak kalah penting untuk diperhatikan adalah konteks dan sasaran ketika hadis tersebut diucapkan oleh Nabi Saw. Adapun hadis tentang kekundukan istri kepada suami dilatarbelakangi oleh suatu peristiwa yaitu, ketika Qais bin Sa'ad dan Muadz ibn Jabal dalam waktu yang berbeda menyaksikan suatu kelompok masyarakat yaitu penduduk Hirah dan Syam menyembah atau sujud kepada pemimpin dan panglima mereka. Sehingga para sahabat menemui Rasulullah Saw. dan melakukan hal yang serupa karena mereka beranggapan Rasul lah orang pertama yang berhak untuk disembah. Lalu

Rasulullah Saw. menjawab jika seseorang diperintahkan untuk sujud kepada orang lain, maka seorang istri lebih berhak untuk sujud kepada suaminya.[205]

> *Dari Abdullah ibn Aufa, dia berkata, "Ketika Mu'adz tiba dari Syam dia sujud kepada Nabi Saw. Nabi Saw. bertanya, "Ada apa ini wahai Muadz?", Muadz menjawab, "Aku telah tiba di Syam dan aku melihat penduduknya bersujud pada pemimpin dan pembesar mereka, maka aku pun berkeinginan untuk sujud padamu wahai Nabi." Rasulullah Saw. bersabda, "Jangan lakukan hal itu, sesungguhnya seandainya aku memerintahkan seseorang untuk bersujud pada selain Allah Swt., maka aku akan memerintahkan seorang istri untuk bersujud pada suaminya, dan demi Zat yang jiwa Muhammad ada di tangan-Nya, tidaklah seorang perempuan menunaikan hak Tuhannya sebelum dia menunaikan hak suaminya, dan jika suami meminta jiwanya dia pun tidak menolaknya." (HR. Ibn Majah)*[206]

Dalam versi lainnya berkaitan dengan konteks historis ketika hadis ini diucapkan adalah ketika 'A′isyah diriwayatkan pernah berkata bahwa Nabi sedang duduk bersama para sahabatnya dari golongan Muhâjirûndan Anshâr ketika seekor unta datang dan berlutut di depan Nabi. Para sahabat berkata, "wahai Nabi, binatang dan pepohonan sujud kepadamu. Bukankah kami lebih berhak melakukannya? Kemudian Nabi berkata, "sembahlah Tuhanmu dan hormati saudaramu..." namun hadîts itu berlanjut dengan pernyataan sebagaimana berikut[207]

> *Dari Aisyah bahwa Rasulullah Saw., bahwa Rasulullah Saw. bersabda, "Andaikata ku perintahkan seseorang untuk bersujud kepada yang lain, niscaya ku perintahkan perempuan untuk bersujud pada suaminya, dan seandainya seorang laki-laki memerintahkan istrinya agar merubah gunung bewarna merah menjadi gunung bewarna hitam, lalu dari gunung bewarna hitam ke gunung bewarna merah maka istri harus melakukannya." (HR. Ibn Majah).*

---

[205] Marhany Malik.

[206] Abû 'Abdillah Muhammad bin Yazîd ar-Rab'î al-Quzwainî Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak Suami Atas Istri*, Juz 1, No. (Beirut: Dâr ihyâ′ at-Turâts al-'Arabî).

[207] Abû 'Abdillah Muhammad bin Yazîd ar-Rab'î al-Quzwainî Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak Suami Atas Istri*, Juz 1, No. (Beirut: Dâr ihyâ′ at-Turâts al-'Arabî)h. 595.

Hadîts-hadîts teresebut menjelaskan sebuah prinsip mendasar yang mungkin dapat berdampak pada pola hubungan pernikahan dan relasi gender. Sementara praktik bersujud secara fisik kepada suami tidak diperkenankan, substansi moral dari sikap bersujud benar-benar diberlakukan atas dasar hadîts-hadîts semacam itu. Dampak nyata dari hadîts-hadîts tersebut adalah bahwa seorang istri mempunyai kewajiban yang sangat besar terhadap laki-laki yang menjadi suaminya, semata karena posisi laki-laki tersebut sebagai suaminya. Seorang suami berhak mendapat penghormatan dan pelayanan dari istrinya.

Di samping itu juga perlu mempertimbangkan sistem patriarkis masyarakat Arab yang melatarbelakangi kelahiran Islam. Sebelum Islam datang, berkembang suatu sistem budaya membenci makhluk yang berjenis kelamin perempuan di masayarakat Arab Jahiliyah. Memiliki anak perempuan merupakan aib yang sangat memalukan dan kesialan bagi mereka. Sehingga mereka tidak memberi hak, kebebasan dan wewenang dalam kehidupan perempuan Arab Jahiliyah baik di sektor domestik maupun publik. Meskipun Islam datang untuk menghapus sistem budaya tersebut, namun praktik budaya itu tidaklah hilang secara keseluruhan[208]

Beriringan dengan hadis di atas juga terdapat teks di dalam alquran surat annisa ayat 34 yang kerap mengasosiasikan perempuan yang baik adalah perempuan yang taat kepada suaminya, bahkan dalam penafsiran tradisional ayat ini mengizinkan pemukulan terhadap istri yang tidak taat.[209]

[208] Khaled Abou el-Fadl, Speaking In God's Name (Oxford: Oneworld Publication, 2014), h. 312.

[209] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 128*.

> Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar.

Menurut Wadud ayat ini sering diartikan bahwa perempuan harus mematuhi suaminya, jika tidak maka suami berhak memukulnya. Namun di sisi lain Wadud justru percaya bahwa ayat ini dimaksudkan untuk memberi jalan bagi pemecahan masalah bagi ketidakharmonisan yang tengah berlangsung antara suami dan istri. Kata "qanitaat" dalam ayat tersebut digambarkan sebagai perempuan yang baik, sering disalahterjemahkan sebagai "taat" yang kemudian diasumsikan bermakna "taat kepada suami". Menurut Wadud kata ini justru menggambarkan karakteristik atau ciri kepribadian orang-orang yang beriman kepada Allah. Mereka cenderung berskap kooperatif satu sama laindan tunduk di hadapan Allah. Ini jelas berbeda dengan konsep ketaatan kepada sesama makhluk ciptaan Allah.[210]

Bahkan menurut Kaukab Siddique penafsiran tradisional berkaitan dengan ayat tersebut kerap dijadikan sebagai senjata untuk menundukkan kaum perempuan atas nama Islam. Terdapat empat poin yang dianggap sebagai maksud dari ayat tersebut: 1) Pria adalah pengawal atau qawwamun perempuan, sehingga pria menjadi pemimpin mereka. 2) Para perempuan harus mematuhi suaminya untuk dapat disebut sebagai muslimahyang shalihah. 3) Setelah memberikan nasehat dn

[210] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 129*.

hukman pisah ranjang, si suami berhak memukul istrinya jika ia khawatir akan pembangkangan istrinya. 4) Jika perempuan tidak mau menerima penundukan ini maka si siami berhak menceraikannya. [211]

Ayat ini sering dipakai sebagai tahapan solusi yang sebaiknya dilakukan oleh suami ketika menemukan istrinya nusyuz. Istilah nusyuz sendiri menurut Said Qutub senada dengan Amina Wadud tidaklah dapat diartikan sebagai ketidak patuhan seorang istri, melainkan merupakan sebuah kondisi kacau balau yang tejadi di dalam rumah tangga.[212]

Bila berarti kekacauan maka apa solusi yang disarankan oleh Alquran? 1) Solusi verbal, pemecahan masalah di antara suami dan istri dengan bantuan penengah. Jika pembicaraan terbuka gagal maka solusi yang lebih tegas yaitu (2) pemisahan, diusulkan. Hanya kalua sudah sangat melampauai batas maka tindakan pamungkas yaitu (3) menyusahkan hati lebih diutamakan.[213]

Namun hal yang perlu diingat berkaitan dengan pemulihan keharmonisan perkawinan adalah bahwa : (1) Alquran lebih menguramakan kondisi harmonis dan menegaskan pentingnya pemulihan. Dengan demikian langkah disipliner bukanlah sesuatu yang utama dalam meulihkan perselisihan dalam keluarga. (2) Jika langkah-langkah dalam alquran diikuti maka dimungkinkan akan terciptanya keharmonisan kembali sebelum mengambil langkah ketiga. (3) Meskipun mengambil sikap yang

[211] Dr. Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan Yang Maskulin* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 11.

[212] Sayyid Quthb, *Fi Zilaalil Quran* (Beirut: Dar Al Syuruq, 1980) Jilid V, h. 26-40.

[213] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 130*.

ketika, namun "penyusahan hati" tidak boleh sedemikian rupa menyebabkan kekerasan didalam rumah tangga sebab hal itu tidaklah islami.[214]

Oleh sebab itu maka masalah kekerasan rumahtangga di kalangan muslim dewasa ini tidaklah bersumber dari ayat al quran ini. Segelintir laki-laki memukul istri mereka setelah benar benar mengikuti anjuran alquran untuk mengembalikan keharmonisan rumah tangga. Tujuan para lelaki itu adalah kehancuran dan bukan keharmonisan. Degan begitu mereka tidak dapat merujuk kepada quran surat 3:4 untuk membenarkan tindakan mereka.

Hubungan suami istri yang buruk ini banyak tersebar di dalam masyarakat muslim yang mengalami dekadensi. Para ulama kemudian bahkan menghiasi interpretasi mereka dengan hadis yang berkaitan dengan penyembahan terhadap suami. Padahal literature hadis memuat ajaran-ajaran yang mendorong suami istri untuk saling memperhatikan kebutuhan seksual dan spiritual pasangannya. Namun para ulama male-oriented hanya menekankan pada hadis-hadis yang mendorong perempuan untuk memperhatikan kebutuhan seksual dan spiritual suaminya, dan mengabaikan Alquran maupun hadis yang mengajarkan berbagai kewajiban suami atas istrinya.[215]

Menurut Amina Wadud Alquran tidak pernah memerintahkan perempuan untuk menaati suaminya. Alquran juga tidak pernah menyatakan bahwa ketaatan kepada suami merupakan ciri perempuan yang baik. Namun menurut Wadud terdapat suatu mode perkawinan penundukan (marriage of subjugation) di masa lalu

[214] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 130*.
[215] Dr. Kaukab Siddique, h. 12.

yang menjadi norma pernikahan muslim dan non muslim yang mengiringi konteks turunnya wahyu. Namun bahkan dalam perkawinan penundukan pun, yakni norma pada saat turunnya wahyu, tidak ada korelasi bahwa seorang suami harus memukul istrinya supaya patuh. Penafsiran seperti ini tidak memiliki potensi universal dan bertentangan dengan esensi alquran dan Sunnah nabi. Penafsiran semacam ini mengandung kesalahan besar dalam mebaca alquran dan membenarkan kurangnya pengendalian diri sebagian laki-laki.[216]

Juga menurut Wadud keyakinan keharusan mematuhi suami ini adalah peninggalan dari mode perkawinan penundukan, dan ia tidak khas bagi sejarah muslim saja. Namun keluarga hari ini dipandang sebagai kesatuan untuk saling mendukung dan unit kepatuhan social, bukan sebagai institusi untuk menjadikan perempuan sebagai budak laki-laki yang membelinya dengan harga tinggi kemudian menjamin kebutuhan materi dan fisiknya saja, tanpa memperhatikan aspek pengembangan manusia yang lebih tinggi.[217]

Senada dengan hal itu, Ahmed, sebagaimana dikutip oleh Asma Barlas menyebutkan bahwa misoginis dan seksisme budaya arab terutama pada masa diturunkannya Al quran, telah direkam dengan baik oleh umat Islam sendiri. Pada abad ke 7 tidak ada masyarakat yang egaliter, karena perempuan pada saat itu tidak diakui sebagai manusia yang utuh, atau agen moral, atau subjek hukm yang independen. Hukum bangsa Assyria misalnya membolehkan suami mencabut atau

---

[216] Amina Wadud, *Qur"an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman"s Perspective, h. 77*.

[217] Amina Wadud, *Qur"an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman"s Perspective, h. 77*.

memotong daun telinga istrinya, atau seorang istri yang melawan suaminya bisa diremukkan giginya dengan batu panas. [218]

Oleh sebab itu Alquran yang berfokus pada norma perkawinan masa lalu di masa wahyu diturunkan menerapkan berbagai larangan atas tindakan tertentu suami terhadap istrinya. Dalam konteks yang lebih luas Alquran mengembangkan ssuatu mekanisme pemecahan masalah melalui musyawarah dan arbitrase. Sehingga kesimpulannya, Alquran menyukai laki-laki dan perempuan yang menikah dengan prinsip keharmonisan yang dibangn bersama dengan cinta dan kasih sayang. [219]

2) Text

Secara bahasa, kata kunci dalam hadis ini adalah kata sujud. Kata sujud berasal dari akar kata س, ج, د yang berarti طيء) lipatan). Menurut Ibn Sayyidah sujud ialah meletakkan dahinya di tanah.[220] Menurut Quraish Shihab kata sujud berarti ketundukan dan kerendahan diri, ia juga digunakan dalam arti menundukkan kepala, juga dalam arti mengarahkan pandangan kepada sesuatu. Puncak dari ketundukan tersebut tergambar pada "peletakan dahi di bumi", yang merupakan salah satu bagian dari salat.[221] Sujud selalu terkait dengan konteks hubungan makhluk dengan Tuhan. Dengan begitu matan hadis di atas mengindikasikan bahwa manusia tidak diperkenankan sujud pada sesama manusia. Sedangkan sujud istri pada suami sebagaimana dimaksudkan oleh hadis di atas adalah simbolisasi dari ketaatan dan kesetiaan.

---

[218] Asma Barlas, *Cara Quran Membebaskan Perempuan* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005), h. 295.

[219] Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Alquran, h. 134*.

[220] Abi al-Fadl Jamaluddin Muhammad Ibn Makram Ibn Manzur al-Afraqi al-Misri, *Lisan Al-Arab*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Sharaf), h. 204.

[221] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Jil. XV* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 417-418.

Pada hadis di atas memang terjadi pergeseran tujuan mukhatab atau sasarannya, pertanyaan yang diajukan oleh sahabat adalah apakah mereka boleh menyembah Rasulullah Saw, namun jawabannya dialihkan pada persoalan relasi suami istri. Dari pengalihan ini dapat dilihat bahwa begitu besar kewajiban yang dimiliki oleh seorang istri kepada suaminya. Pada hakikatnya Rasulullah Saw tetap tidak membolehkan istri untuk menyembah kepada suami.

3) Konteks

Hadîts-hadîts tersebut tidak sejalan dengan keseluruhan riwayat yang menggambarkan perilaku Nabi terhadap istri-istrinya. Misalnya, al-Bukhârî menuturkan, ketika istri 'Umar sedang berdebat dengan suaminya, berkata "kamu memarahi saya karena beradu argumentasi dengan kamu! Demi Allah, istri-istri Nabi juga beradu argumentasi dengan beliau, bahkan salah seorang di antaranya meninggalkan beliau dari pagi hingga malam." Dalam riwayat al-Thayâlisî, salah satu istri Nabi bahkan beradu argumentasi dengan beliau hingga membuatnya marah.[222]

Lebih jauh lagi, terdapat berbagai riwayat dari para istri Nabi yang meyatakan bahwa Nabi tidak pernah memukul atau mencela salah seorang istrinya, dan bahwa perlakuannya terhadap istri-istrinya sangat lembut dan menyenangkan, dan bahwa ia sering meminta nasihat-nasihat istrinya.[223]

[222] MA M. Rifian Panigoro, 'KRITIK KHALED ABOU EL-FADL ATAS EPISTEMOLOGI HADITS SUJUD PADA SUAMI', *Jurnal Komunikasi Dan Pendidikan Islam*, 7.2 (2018).

[223] M. Rifian Panigoro.

Dan dalam hal berhubungan suami istri, baik istri dan suami sama-sama memiliki hak dalam hal ini, sebagaimana yang diriwayatkan dalam Shahîh Bukhârî tentang hak seorang suami dalam hubungan suami istri:

> "Abî Hurairah r.a berkata: Rasulullah Saw bersabda: Apabila seorang suami mengajak istrinya ke tempat tidur lalu dia menolaknya, dan membuat suaminya marah. Maka malaikat akan melaknatnya hingga shubuh". [224]

Adapun hak seorang istri dalam hubungan suami istri sebagaimana yang tertuang dalam hadîts berikut ini:

> "Rasulullah Saw bersabda: "Hai 'Abdullah, apakah tidak aku kabarkan sesungguhnya kamu berpuasa pada siang hari dan beribadah pada waktu malam?" Aku menjawab: "Benar Ya Rasulullah." Rasulullah bersabda:"Jangan kamu lakukan itu, berpuasa dan berbukalah, beribadah dan tidurlah, sesungguhnya bagi tubuhmu ada hak atasmu, bagi dua matamu ada hak atasmu dan bagi isterimu ada hak atasmu.[225]

Islam memang memiliki konsep kepemimpinan dalam keluarga yang dikenal dengan konsep qiwamah, Al-Quran merinci sangat jelas siapa yang idealnya menjadi pemimpin di dalam sebuah rumah tangga serta alasan mengapa ia dipilih untuk memimpin rumah tangga. Para ulama hampir semuanya sepakat bahwa ayat ini merupakan ayat yang melegitimasi dan memperkuat kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga, perempuan sebagai istri yang berada di bawah kepemimpinan suami diwajibkan untuk selalu patuh terhadap apa yang diperintahkan oleh suami selagi hal yang diperintahkan tersebut tidak bertentangan dengan syariat. Bahkan apabila terjadi ketidaktaatan yang dilakukan oleh seorang

---

[224] Al Bukhori, *Shahîh Bukhârî, Kitâb Bad'i Al-Khalqi, Bâb Idz Qâla Ahadukum "Âmîn" Wa Al-Malâ'ikatu Fî as-Samâ'*, Juz III, h. 182.

[225] Al Bukhori, *Shahîh Bukhârî, Kitâb an-Nikâh, Bab Bagi Istrimu Ada Hak Atas Kamu*, JUz V, H. 1995.

istri terhadap suaminya, suami sebagai pemimpin keluarga mempunyai hak untuk mendidiknya, salah satunya dengan melakukan pemukulan yang sekiranya tidak meninggalkan bekas pada tubuh istri. Konsekuensinya ayat ini banyak digunakan oleh sebagian kalangan untuk mendukung superioritas laki-laki dan meromantisasi hyper masculinity suami dalam rumah tangga.[226]

Dengan demikian makna hadis di atas selaras dengan pandangan Alquran yang menempatkan suami sebagai pemimpin keluarga. Hal yang lumrah bagi setiap pemimpin itu harus ditaati dan dihormati. Dengan demikian seorang istri dituntut untuk patuh dan taat kepada suami, namun hal ini bukan berarti seorang suami bisa bersikap otoriter kepada istri, merendahkan anggota keluarga, merasa gengsi melakukan suatu pekerjaan dan bersikap semena-mena. Rujukan yang paling tepat untuk melihat kehidupan rumah tangga yang ideal adalah kehidupan rumah tangga Rasulullah Saw. Banyak ditemui riwayat yang menjelaskan partisipasi aktif beliau dalam urusan berbagai rumah tangganya. Rasulullah Saw. selalu membantu keluarganya bahkan beliau sendiri yang menjahit bajunya yang sobek, atau alas kaki yang putus, beliau sendiri yang memeras susu kambingnya dan melayani dirinya sendiri. Beliau bahkan membantu keluarganya dalam tugas-tugas mereka dan menyatakan partisipasi suami kepada istri dinilai sebagai sedekah.[227]

Meskipun Alquran maupun hadis menekankan tentang kepemimpinan laki-laki di dalam rumahtangganya. Namun dalam prakteknya nabi selalu memperlakukan isti-istri beliau layaknya sebagai seorang partner yang

[226] Wardah Nuroniah, 'KONSEP QIWAMAH DAN FENOMENA PEREMPUAN KEPALA KELUARGA', *Qualita*, 4.1.

[227] Kumalasari.

diperlakukan dengan kasih sayang bukan diperlakukan sebagai bawahan sebegaimana yang dipraktekkan rumah tangga muslim kebanyakan. Itu berarti, meskipun norma pernikahan penundukan adlaah corak pernikahan pada zaman itu, di masa istri adalah bawahan suami dan harus patuh begitu saja, namun nabi tidak serta merta mencontohkan model seperti itu di dalam rumah tangganya.

C. Analisis terhadap hermeneutika feminis Amina Wadud dan relevansinya terhadap hadis misoginis

Metode hermeneutika feminis yang dikemukakan oleh Amina Wadud seperti yang dikatakan oleh Omid Safi merupakan sebuah bentuk progresif interpretation yakni sebuah pemaknaan ulang yang bertujuan untuk menggantikan penafsiran yang bercorak eksklusif bernada kekerasan dan misoginistik untuk mengubah masyarakat dan memperjuangkan keadilan social bagi semua.[228] Sehingga dalam kerangka ini diharapkan bahwa narasi-narasi misoginis yang bersumber dari kesalahpahaman dalam mengartikan hadis nabi dapat diminimalisir. Pembaca diharapkan untuk dapat mengungkap maknanya secara holistic, dan berhenti melegitimasi perendahan terhadap perempuan menggunakan dalil-dalil hadis. Apalagi sampai mengklaim bahwa hadis-hadis tersebut sebagai sebuah dogmatis Islam yang tidak memiliki ruang untuk menemukan makna baru yang lebih adil.[229]

Melalui pembahasan panjang tentang hadis misoginis sebagaimana sudah dijelaskan dalam sub bab sebelumnya, dapat dipahami bahwa bukan hadis nabi lah

[228] Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003).

[229] Safi.

yang misoginis melainkan penafsiran, pemaknaan, yang dilahirkan dari kultur social penafsir yang patriarkilah yang menjadikan hadis-hadis tersebut terlihat seolah-olah misoginis. Penelusuran kritis terhadap hadis yang diklaim misoginis adalah hal yang mesti dilakukan. Sebab bagaimanapun pemaknaan yang tidak utuh tentang hadis misoginis akan berdampak pada dianggap patriarkisnya spirit Islam yang padahal menjunjung keadilan. Lebih parah bahkan berdampak pada pembatasan hak-hak perempuan dalam meraih kemajuan dirinya disebabkan karena menjadikan hadis misoginis tersebut sebagai sebuah dogma yang mesti dipatuhi begitu saja. Maka tidak heran jika tanpa menginterpretasi ulang hadis misoginsi dan membuat sebuah penalaran yang lebih progresif terhadap hadis tersebut, kekerasan kepada perempuan di dunia Islam menjadi wajah Islam itu sendiri.

Penulis sepakat dengan Amina Wadud yang mengatakan bahwa perempuan di dalam rumah tangga mesti mengakui kepemimpinan suaminya sebagai sebuah dogma. Akan tetapi dalam prateknya bentuk penerimaan perempuan sebagai yang dipimpin tidak berarti bahwa perempuan harus menerima diperlakukan sekehendak hati suami tanpa memperhatikan sisi kemanusiaan si istri. Fatima Mernisi dalam kuliahnya di Hampshire College menyebutkan bahwa yang membedakan manusia dan hewan menurut Al Kindi adalah kemampuan untuk mengekspresikan dirinya. Ini berarti manusia yang dituntut untuk tunduk begitu saja, mengiyakan semua yang dikatakan suami, tidak boleh membantah, tidak diijinkan mengemukakan pendapat, adalah bentuk penghilangan sisi manusia istri itu sendiri.

Seharusnya adalah, istri sebagai manusia meskipun mengakui kepemimpinan suami, bukan berarti ia mesti menjadi pelayan mutlak. Mereka

berhak berekspresi jika tidak sependapat dengan suaminya, jika keberatan dengan sikap suaminya, bahkan dalam beberapa riwayat istri-istri nabi juga berdebat dengan nabi yang mengindikasikan bahwa bersikap tunduk mutlak itu adalah hal yang tidak tepat. Tetap ada ruang bagi perempuan untuk mengekspresikan ketidaksukaan dan ketidak setujuannya, keberhakan itu atas dasar mengakui kemanusiaannya sebagi makhluk yang tidak hanya berpikir namun juga mampu mengespresikan pemikirannya.

Dalam rumah tangga sendiri menurut Evelyn Sulaeman dalam Hubungan dalam keluarga menyebutkan bahwa terdapat empat pola hubungan suami istri: 1) owner property, 2) senior junior partner, 3) head complement, 4) equal partner.[230] Dalam relasi owner partner perempuan semata mata hanyalah menjadi harta suami sebagaimana property. Dalam relasi ini perempuan berada dalam cengkraman patriarki yang sangat kuat sehingga sebagai istri mereka tidak memiliki kesempatan untuk mengeskepresikan dirinya, karena ditunut patuh dan tunduk tanpa boleh membantah. Ini adalah relasi tradisional yang juga terjadi di masa jahiliyah dan masih berkembnag sampai sekrang di dalam keluarga konservatif.

Setingkat lebih baik, dalam relasi senior junior partner hubungan suami dan istri dalam pernikahan, suami menjadi atasan dan istri sebagi bawahan yang berada dalam relasi kuasa untuk mengontrol perempuan dalam sebuah hubungan. Dalam pola ketiga perempuan dianggap sebagai pelengkap bagi laki-laki.[231]

[230] Evelyn Suleeman, *Hubungan-Hubungan Dalam Keluarga* (Jakarta: Yayasan Obor, 1999).

[231] Evelyn Suleeman.

Sedangkan yang ideal adalah relasi keempat dimana suam dan istri berperan sebagai rekan yang setara di dalam rumah tangga. Tentu saja maksdu setara dalam hal ini adalah setara dalam hak mengekespresikan dirinya dan pendapat-pendapatnya tanpa merasa terintimidasi oleh kuasa pihak lain yang memandang dirinya sebagai superior dan pihak lain inferior. Equal partner tampaknya juga sejalan dengan praktek relasi pernikahan yang dicontohkan oleh nabi. Terlihat ketika nabi ikut serta mengurusi keperluannya sendiri, menjahit sepatunya, dan menambal pakaiannya.

Istri tetap berada dalam posisi dipimpin, namun istri-istri nabi dalam beberapa kesempatan diijinkan mengekspresikan pemikirannya di hadapan nabi. Aisyah misalnya yang pernah memecahkan piring ketika cemburu terhadap Khadijah yang selalu diingat nabi, atau nabi mengikuti permintaan istrinya untuk tidak meminum madu lagi, padahal madu adalah halal. Ini adalah contoh yang menunjukkan bahwa di samping menampilkan equal partner dalam rumah tangga, nabi juga membangun keluarganya dengan rasa kasih sayang tanpa intimidasi patriarki yang jamak terjadi dalam praktek rumah tangga muslim lainnya.

Demikian juga halnya di ranah public, bahkan meskipun hadis yang dinilai misoginis lahir di sebuah komunitas yang saat itu masih belum mampu menerima sepenuhnya kemajuan perempuan, namun kenyataannya banyak perempuan saat itu yang tampil di depan umum untuk memberi sumbangsih kepada komunitasnya.

Stigma yang dilahirkan dari hadis misoginis mengenai tercelanya menjadi pemimpin bagi perempuan sangat melekat sampai hari ini dalam masyarakat. Padahal sebagaimana dijelaskan bahwa hadis tersebut bukanlah sebuah dogma

hanya sebuah respon nabi terhadap sebuah persoalan parsial saat itu yang tidak dapat diberlakukan secara umum. Persoalan ini tidak hanya seputar boleh atau tidaknya seorang perempuan menjadi pemimpin di ruang public, namun hadis misoginis yang tidak diinterpretasi dengan baik akan menyudutkan perempuan dengan meragukan kemampuan perempuan itu sendiri. Sehingga perempuan di samping tidak dibolehkan juga dianggap tidak mampu untuk memimpin.

Hal ini tidaklah adil untuk perempuan, padahal world view yang Islam berikan di masa-masa penyampaiannya adalah semangat keadilan, kemajuan, dan pengakuan terhadap perempuan. Sehingga jika dalam perjalanannya terjadi pengalihan arah spririt Islam maka itu mesti dikritisi dan diletakkan kembali kepada maksdunya yang semula.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan dari tesisi ini menunjukkan bahwa hadis-hadis yang dianggap sebagai misoginis mengalami proses pereduksian makna yang menjadikannya terbaca sebagai misoginis. Terjadinya pereduksian makna ini juga bermakna bahwa Islam melalui hadis Nabi bukanlah agama yang misoginis, demikian juga Nabi yang menyampaikan hadis itu juga bukanlah misoginis. Yang menjadikan hadis-hadis itu misoginis adalah pemenggalan hadis tanpa upaya untuk memahaminya secara holistic.

Pemahaman yang holistic dalam metode heremenutika Amina Wadud akan tercapai jika pembaca mencoba melakukan pembacaan melalui tiga proses secara bersamaan: 1) penggalian konteks ketika hadis itu disampaikan (asbabul wurud), 2) pemahaman tentang kata-kata yang membutuhkan pemahaman ulang berkaitan dengan gender dan fungsinya, 3) melakukan pemahaman menyeluruh dengan menghubungkannya dengan konteks kekinian. Amina Wadud melalui metodenya ini ingin mengingatkan pembaca untuk tidak tergelincir kepada hanya memahami teks namun juga harus memahami nafas atau prinsip Islam tentang perempuan secara menyeluruh. Sehingga hasil interpretasi terhadap hadis-hadis misoginis pun, tidak lepas dari prinsip ketauhidan, keadilan, persamaan, dan kemajuan bersama.

Pemahaman tentang peran perempuan di ruang public maupun domestic juga pada akhirnya dikembalikan kepada semangat Islam dalam memperjuangkan keadilan bagi perempuan itu sendiri. Terdapatnya hadis yang di klaim misoginis

memang memberi pengaruh terhadap dianggap tidak kompeten, setara, dan mampunya perempuan sebagaimana laki-laki dianggap superior dari perempuan. Persoalannya anggapan-anggapan itu menempatkan perempuan pada posisi tidak menguntungkan di tengah masyarakat. Sehingga perjuangan perempuan untuk maju tidak hanya dibalut oleh stigma merendahkan namun juga legitimasi agama yang disalahgunakan untuk semakin mengukuhkan patriarki atas perempuan.

Melalui hermenutika feminis Amina Wadud, hadis tentang tidak bolehnya perempuan menjadi pemimpin diartikan ulang sebagai sebuah dalil yang tidak dogmatis sehingga dengan demikian tidak bersifat absolut dan menyeluruh. Cakupan maknanya sangat spesifik hanya pada kondisi pada hari itu, dan bukan menghukumi semua perempuan secara keseluruhan. Dengan demikian berarti pemaknaan ulangnya menjadi bolehnya dan mampunya perempuan memimpin di ruang public.

Demikian juga halnya dengan hadis tentang ketundukan perempuan terhadap suami, melalui prinsip keadilan dan kesetaraan maka relasi yang sebenarnya diinginkan Islam dalam rumah tangga adalah relasi equal partner dengan tetap mengakui kepemimpinan suami dalam rumah tangga. Sehingga relasi itu akan menciptakan keseimbangan dan saling support yang akan mengijinkan berkembangnya semua potensi yang ada untuk menjadi sama-sama maju. Sehingga bukanlah ketundukan mutlak yang diinginkan dalam relasi kepemimpinan suami atas istri. Karena pada dasarnya besarnya hak suami atas istri berbanding lurus dengan besarnya tanggung jawab yang mesti ia tunaikan kepada istri.

B. Saran

Berdasarkan penelitian tentang implementasi hermeneutika Amina Wadud terhadap hadis misoginis ini, maka ada beberapa hal yang dapat penulis sarankan berkaitan dengan kajian ini:

1. Meskipun kajian ini mengambil hadis sebagai objek kajiannya, bukan berarti sebagai seorang calon pemikir Islam, peneliti menghindari objek kajian ini karena dianggap tidak sesuai dengan rumpun keilmuan. Dalam kajian hadis misoginis misalnya terdapat ruang yang sangat besar bagi pemikir Islam di bidang filsafat Islam untuk memberi sumbangsih pemikiran berkaitan dengan isu-isu patriarki yang masih menjadi penjara bagi terciptanya keadilan gender sebagaimana spririt Islam itu sendiri.
2. Karena isu gender dalam Islam adalah bagian dari Islam itu sendiri, maka keterlibatan dalam membahas isu-isu ini mesti tetap dilanjutkan, agar kesadaran mengenai keadilan itu tetap hidup dan juga agar dapat menjadi sebuah pemahaman alternative ditengah gempuran narasi-narasi konservatif yang sangat berambisi menekan kemajuan perempuan dengan melegitimasinya menggunakan dalil-dalil Al-Quran maupun hadis.
3. Kajian tentang isu-isu perempuan dalam Islam tentu saja memiliki cakupan yang sangat luas. Oleh sebab itu diharapkan agar kekurangan dalam pembahasan dalam penelitian ini dapat dilanjutkan oleh peneliti-peneliti selanjutnya untuk menambah keutuhan khasanah pengetahuan berkaitan dengan perjuangan keadilan hak perempuan di dalam Islam dan masyarakat secara luas.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Abbas Mahmoud al-Akkad, *Wanita Dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)

Abd al-'Âzhim bin Abd al-Qâwî al-Mundzirî, *Al-Targhîb Wa Al-Tarhîb*, Juz III (Riyadh: Maktabah al-Ma'rif li an-Nasyr wa at-Tauzî)

Abi al-Fadl Jamaluddin Muhammad Ibn Makram Ibn Manzur al-Afraqi al-Misri, *Lisan Al-Arab*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Sharaf)

Abu Adurrahman ibn Abdurrahman al-Sabihi, *Petunjuk Praktis Dan Fatwa Pernikahan* (Jakarta: Najla Press, 2003)

Abû 'Abdillah Muhammad bin Yazîd ar-Rab'î al-Quzwainî Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak Suami Atas Istri*, Juz 1, No. (Beirut: Dâr ihyâ′ at-Turâts al-'Arabî)

Achmad Tohari, Dian Pramodya Cahyani, 'Evaluasi Pemikiran Qasim Amin Tentang Emansipasi Wanita Dalam Islam', *El-Banat*, 11.2 (2021)

Ade Marhamah, 'HADITS MISOGINIS PERSPEKTIF GENDER DAN FEMINISME AT-TIBYAN', *At-Tibyan: Jurnal Of Quran and Hadis Studies*, 2.2 (2019), 16–34

Ahmad Baidawi, *Tafsīr Feminis; Kajian Perempuan Dalam Al-Qur'ān Dan Para Mufassir Kontemporer* (Bandung: Nuansa, 2005)

Ahmad Fudhaili, *Perempuan Di Lembaran Suci Kritik Atas Hadis Shahih* (Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005)

Al-Bukhari, *Shahîh Al-Bukhârî, Kitab Al-Îmân, Bab Mengingkari Suami Dan Kufur Akbar*, Juz 1

Al-Sirjani, Raghib, *Kaifa Takhtar Ra'is Al-Jumhuriyyah* (Kairo: Aqlam Linnasyr Litauzi' wa al-Tarjamah, 2011)

Al-Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf*, Juz I (Mesir: Isâ al-Bâb al-Halabî wa Syirkah)

Amaliatulwalidain, 'DISKURSUS GENDER: Tela'ah Terhadap Pemikiran Amina Wadud', *Tamaddun*, xv.1 (2015), 79–105

Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women Reform's In Islam* (England: Oneword Publications, 2006)

———, *Qur"an and Woman, Rereading the Sacred Text Form a Woman"s Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999)

———, *Wanita Di Dalam Alquran* (Bandung: Pustaka, 1992)

Arsal, Busyro, Maizul Imran, 'Kepemimpinan Perempuan: Penerapan Metode Tafsir Hermeneutika Feminis Amina Wadud', *Al Quds Jurnal Studi Al Quran Dan Hadis*, 4.2 (2020)

Asghar Ali Engineer, *Islam Dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka

Pelajar, 2000)

Asghar Ali Engineer dan Agus Nuryanto, *The Qur"an Women and Modern Society "Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003)

Asyha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of The Quran* (Oxford: Oxford University Press, 2014)

Badruddin Al-'Aini, *Umdah Al-Qari Syarh Shahih Al-Bukhari* (Beirut: Dar Al Kutub AL Ilmiyyah, 2001)

Bakker, Anton, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2002)

Barlas, Asma, *Cara Quran Membebaskan Perempuan* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005)

Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thaught* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

Al Bukhori, *Shahîh Bukhârî, Kitâb an-Nikâh, Bab Bagi Istrimu Ada Hak Atas Kamu*, JUz V

———, *Shahîh Bukhârî, Kitâb Bad'i Al-Khalqi, Bâb Idz Qâla Ahadukum "Âmîn" Wa Al-Malâ'ikatu Fî as-Samâ'*, ed. by Juz III

Burhanuddin, Nunu, 'Membincang Persepsi Keterpinggiran Perempuan', *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 16.1 (2015), 57–74 <https://doi.org/10.14421/esensia.v16i1.987>

Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (New York: Oxford University Press, 1998)

Collete Dowling, *Tantangan Wanita Modern* (Jakarta: Erlangga, 1995)

Consuelo G. Sevilla, *Pengantar Metodologi Penelitian* (Jakarta: Ui-Press, 1993)

Damanhuri, 'Diskusi Hadis Tentang Kedudukan Perempuan', *Substantia*, 2016, 1–27

Dâwûd, Abû, *Sunan Abî Dâwûd, Kitâb an-Nikâh, Bab Hak-Hak Istri Atas Suami*, No 2146, J

Dedi Junaedi, Muhammadong, Sahliah, 'Metodologi Tafsir Amina Wadud Dalam Menafsirkan Alquran', *Ta'dib: Jurnal Pendidikan Islam*, 8.2 (2019)

Didi Suhendi, *Srintil Dalam Belenggu Gender* (Yogyakarta: Alif Pres, 2006)

Dr. Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan Yang Maskulin* (Jakarta: Paramadina, 2002)

Dr. Widodo, *Metodologi Penelitian Populer Dan Praktis* (Jakarta: Rajawali Pers, 2017)

Dr. Zakir Naik, *Mereka Bertanya Islam Menjawab* (Sukoharjo: Aqwam, 2009)

Elviandri, 'Pembacaan Kaum Feminis Terhadap Hadits- Hadits Misoginis Dalam Sahīh Bukhāri', *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 19.2

(2019), 243–57 <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v19i2.243-257>

Elviandri Asrizal Saiin, 'Pembacaan Kaum Feminis Terhadap Hadis-Hadis Misoginis Dalam Sahih Bukhari', *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 2019

Evelyn Suleeman, *Hubungan-Hubungan Dalam Keluarga* (Jakarta: Yayasan Obor, 1999)

Fadhilah Is, *Analisis Hadis-Hadis Misoginis Sosialistis Dalam Kitab Sunan At-Tirmizi (Kajian Sanad Dan Matan)*, 2018

Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Al-Tafsîr Al-Kabîr*, Juz X (Teheran: Dâr al-Kutub al-Ilmîyah)

Fakih, Mansour, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)

Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000)

Faridah, Siar Naimah, Muhammad Yusuf, Kusnadi, 'KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM TINJAUAN HADIS', *AL Mubarak: Jurnal Al Quran Dan Hadis*, 7.1 (2022)

Fatimah Mernisi, *Menengok Kontroversi Peran Perempuan Di Ruang Publik* (Surabaya: Dunia Ilmi, 1997)

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ed. by trans. oleh Anas Muhaiyidin (Jakarta: Pustaka Press, 2006)

Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM, 1986)

Haris, Abdul, 'Hadis Nabi Sebagai Sumber Ajaran Islam: Dari Makna Lokal-Temporal Menuju Makna Universal', *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 12.1 (2013), 1–16

Hasan, M. Iqbal, *Pokok-Pokok Materi Dan Metodologi Penelitian Dan Aplikasi* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002)

Hibbah Rauf Izzat, *Wanita Dan Politik: Pandangan Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997)

Hidayatullah, Syarif, *Intelektualisme Dalam Perspektif Neo-Modernis* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)

Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath Al-Bari Bi Syarh Shahih Al-Bukhari* (Riyadh: Dar Al Thaiyyibah, 2005)

Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002)

Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Al Bukhari, *Al Jamia' Ash Shahih Al Musnad Min Hadisi Rasulullahi* (Mesir: Dar Ibnu Jauzi)

Irsyadunnas, *Hermenutika Feminisme Dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Calpulis, 2017)

Ismail, 'Pendekatan Femini Dalam Studi Islam Kontemporer', *Jurnal Hawa: Studi Pengarus Utamaan Gender Dan Anak*, 1.2 (2019)

Ismail, Syuhudi, *Pengantar Ilmu Hadits* (Bandung: Aksara, 1991)

Janu Arbain, Nur Azizah, dan Ika Novita Sari, '—Pemikiran Gender Menurut Para Ahli: Telaah Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, Dan Mansour Fakih', *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 11, no. 1 (2017)

Jazairi, Jabir Al, *'Izhaat Wa 'Ibbar Min Ahadisi Sayyidi Al-Basyar*

John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1987)

Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (New York: Routledge & Kegans Paul, 1993)

———, *Hermeneutika Kontemporer; Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, Dan Kritik* (Yogyakarta: Pustaka Baru, 2003)

Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional* (Jakarta, 2008), IV

Khaled Abou el-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan Yang Berwenang Dan Yang Sewenang-Wenang Dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003)

———, *Speaking In God's Name* (Oxford: Oneworld Publication, 2014)

Khan, Abdul Madjid, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Hadis* (Jakarta: Kencana, 2011)

Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996)

Kumalasari, Reni, 'PEREMPUAN DAN KETAATAN: Analisis Terhadap Hadis Ketundukan Istri Pada Suami', *JSGA*, 2.2 (2020)

Lis Siregar, 'Konstruksi Hermeneutika Dalam Studi Tentang Hadis-Hadis Misoginis (Studi Pemikiran Khaled Abou El Fadl)', *Tazkir: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Dan Keislaman*, 2016

M. Nur Kholis Setiawan, *Emilio Betti Dan Hermeneutika Sebagai Auslegung Dalam Upaya Integrasi Hermenutika Dalam Kajian Qur'an Dan Hadis; Teori Dan Aplikasi*, II (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Negeri Sunan Kalijaga, 2011)

M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Jil. XV* (Jakarta: Lentera Hati, 2007)

M. Rifian Panigoro, MA, 'KRITIK KHALED ABOU EL-FADL ATAS EPISTEMOLOGI HADITS SUJUD PADA SUAMI', *Jurnal Komunikasi Dan Pendidikan Islam*, 7.2 (2018)

M. Shuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar, Dan Pemalsunya* (jakarta: Gema Insani Press, 1995)

Magdalena, R, 'Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam)', *Harkat An-Nisa: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, II.1 (2017), 26–27 <e-journal.lp2m.uinjambi.ac.id>

Mardety Mardinsyah, *Hermeneutika Feminisme Reformasi Gender Dalam Islam*, 1st edn (Jakarta: Bitread, 2018)

Marhany Malik, Andi Alda Khairul Ummah, 'KETAATAN ISTRI TERHADAP SUAMI PERSPEKTIF NABI SAW. (SUATU KAJIAN TAHLILI)', *Ushuluddin*, 23.1 (2021)

Marzuki, 'Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Wacana Tafsir Keagamaan Di Indonesia Perspektif Islam', *Jurnal Civics*, 3.2 (2006), 67–77

Meirison, 'Sejarah Kepemimpinan Wanita Di Timur Tengah Dalam Tinjauan Hukum Islam (Analisa Terhadap Syajar Al Durr)', *Kafa'ah*, 9.1 (2019)

Moh Muhtador, 'Hadis-Hadis Misoginis Dalam Perspektif Gender Dan Hermeneutika (Studi Hadis Tentang Perempuan Dalam Keluarga)' (UIN Sunan Kali Jaga Yogyakarta, 2015)

———, 'Memahami Hadis Misoginis Dalam Perspektif Hermeneutika Hans Gadamer', *Diya Al-Afkar*, 2018

Muhammad bin 'isa bin Saurah bin Musa bin Ad-Dahhak, *Al-Jami' Al-Kabir Sunan At-Tirmidzi*, Juz 2 (Beirut: Darul Garib al-Islamiy, 1998)

Muhammad Fahrizal Amin, 'AMINA WADUD : PENDEKATAN HERMENEUTIKA UNTUK GERAKAN GENDER', *AL-Adyan: JUrna Studi Lintas Agama*, 15.2 (2020), 237–54

Muhammad Husayn al-Thaba'thabâ'î, *Tafsir Al Mizan*, Jilid IV (Beirut: Mu'assasah al-'Âlamî li al-Mathba'ah, 1991)

Muhammad 'Abd Rahmân Ibnu 'Abd al-Rahîm al-Mubarakfuri, *Tuḥfat Al-Ahwâdz Bi Syarh Jâmi' Al-Tirmidzî*, Beirut (Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah)

Muhammad ibn Umar, *Uqud Al-Lujain* (Indonesia: Jedda)

Muhammad Irfan Syahroni, 'ALIRAN HERMENEUTIKA DALAM PANDANGAN FILSAFAT PENDIDIKAN ISLAM : Sejarah Perkembangan Aliran Hermeneutika Di Dunia Barat, Tokoh-Tokoh Dan Pemikirannya, Serta Implikasinya Dalam Pendidikan Islam Muhammad', *Jurnal Al-Musthafa STIT Al-AziziyahLombok Barat*, 1.2 (2022), 68–84

Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1997)

Mutiah, Riska, 'Sistem Patriarki Dan Kekerasan Atas Perempuan', *Komunitas: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, 10.1 (2019), 58–74

Mutiara Rizqa Chairunnisa, 'KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM HERMENEUTIKA FEMINISME AMINA WADUD', *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 8.2

Mutrofin, 'Kesetaraan Gender Dalam Pandangan Amina Wadud Dan Riffat Hassan', *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, III.I, 230

Nasaruddin Umar, *'Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam' Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan PSW UIN SUKA, 2002)

Nawawi, Hadari, *Metodologi Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1995)

Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitattif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998)

Nurul Agustina, 'Fatimah Mernissi; Kekuatan Mimpi Dari Dalam Harem', *Jurnal Perempuan*, XXII (2002), 97

Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation in Scheilermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1996)

———, 'Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpreasi', 2003

S. Hidayatullah, *Teologi Feminis Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)

Sa'id Hawa, *Al Islam (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, Dkk)*, Kedua (Jakarta: Gema Insani Press, 2004)

Sadawi, Nawal El, *Perempuan Dalam Budaya Patriarki* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)

Safi, Omid, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003)

Said Abdullah Seib Al-Hatimy, *Cinta Sebuah Identitas Wanita Dalam Perjalanan Sejarah* (Surabaya: Risalah Gusti, 1994)

Saifuddin, 'Transmisi Hadis Dan Kontribusinya Dalam Pembentukan Jaringan Keilmuan Dalam Islam', *Ilmu Ushuluddin*, 8.2 (2009), 255–85

Sauda, Limmatus, 'Hadis Misoginis Dalam Perspektif Hermeneutika Fatima Mernissi', *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, 9.2 (2014)

Sayid Muhammad Husain Fadhullah, *Dunia Wanita Dalam Islam* (Jakarta: Lentera, 2000)

Sayyid Quthb, *Fi Zilaalil Quran* (Beirut: Dar Al Syuruq, 1980)

Simon de Beauvoir, *Second Sex: Kehidupan Perempuan* (Yogyakarta: Narasi, 2016)

Sri Djoharwinarlien, *Dilema Kesetaraan Gender*

Sudarto, *Metodologi Penelitian FIlsafat* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2002)

Suharsimi Arikunto, *Prosodur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002)

Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada,

1998)

Sumaryono E, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999)

Syafiq Hasyim, *Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam* (JPPR, 1999)

Syamsul Hadi Untung, 'Telaah Kritis Terhadap Hadis Misoginis', *Kalimah Jurnal Studi Agaman Dan Pemikiran Islam*, 11.1 (2013)

Tanggareng, Tasmin, 'Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hadis', *Karsa*, 23.1

Ummi Inayati, 'PENDEKATAN HERMENEUTIKA DALAM ILMU TAFSIR', *Falasifa*, 10.2 (2019), 68–88

Wahyudi, Nur Fadilah, 'TINJAUAN HERMENEUTIS TERHADAP HADIS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM ISLAM', *Fikri:Jurnal Kajian Agama,Sosial Dan Budaya*, 03.02 (2018)

Wardah Nuroniah, 'KONSEP QIWAMAH DAN FENOMENA PEREMPUAN KEPALA KELUARGA', *Qualita*, 4.1

Wildan El Mazir, *Pola Relasi Gender Hadis Misoginis Dan Konstruksi Pemikiran Moderasi Islam* (UIN Sunan Kali Jaga, 2020)

Yusuf al-Qardhawi, *Fiqih Daulah Perspektif Alquran Dan As-Sunnah* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997)