

KONTROVERSI HADIS MISOGINIS

Zikri Darussamin

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Suska Riau

Abstract

Tulisan ini memaparkan isu-isu ketidaksetaraan gender antara laki laki dan perempuan yang termuat dalam hadis kepemimpinan perempuan dan hak thalaq bagi perempuan. Hadis-hadis tersebut oleh pemikir gender dianggap sebagai hadis misoginis dan dha'if. Kesimpulan ini tentu saja mengejutkan dan menjadi kontroversial karena bertolak belakang dengan pandangan muhaddisûn. Dalam perspektif muhaddisûn, hadis-hadis tersebut adalah hadis maqbul dan bukan diskriminatif terhadap perempuan.

Keywords: Kontroversi, Hadis, Misoginis.

Pendahuluan.

Gerakan yang menyerukan isu kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan telah menjadi trend, khusus pada beberapa dasawarsa terakhir. Gerakan ini tidak hanya marak dilakukan di negara-negara Barat, akan tetapi juga telah merambah dunia Islam. Hal ini ditandai dengan semakin intensnya penelitian dan diskusi-diskusi tentang hak-hak perempuan, tidak terkecuali hak-hak mereka dalam kehidupan sosial keagamaan.

Tema-tema diskusi yang diangkat adalah hak perempuan yang berkaitan dengan masalah kepemimpinan perempuan dan hak thalaq bagi perempuan terhadap suami-suami mereka. Hadis-hadis kepemimpinan perempuan yang menjadi sorotan adalah hadis riwayat Bukhari, Rasul SAW bersabda; *“Orang-orang yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan tidak akan pernah mengenal kemakmuran”*. *“Anjing, keledai, dan perempuan akan membatalkan shalat seseorang apabila ia melintas di depan mereka, menyela dirinya antara orang yang shalat dengan kiblat”*. Hadis riwayat Bukhari lainnya adalah sabda Rasul SAW; *“Ada tiga hal yang membawa sial, yaitu; perempuan, kuda dan rumah”*. Sementara

Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman, Vol. 9, No. 1, Januari-Juni 2010

hadis “hak thalaq perempuan” yang menjadi bahan diskusi, di antaranya sabda Rasul SAW, *“Siapapun (isteri) yang meminta cerai pada suaminya tanpa alasan yang benar, maka dia tidak akan dapat mencium bau sorga.”* (H.R. Ibnu Majah).

Mereka menilai hadis-hadis tersebut di atas “diskriminatif” terhadap perempuan.¹ Hadis-hadis tersebut tidak valid dan tidak bisa diterapkan, karena bertentangan dengan semangat risalah Islam. Masalah kepemimpinan bukanlah hak (apalagi takdir) laki-laki saja, tetapi juga hak perempuan. Yang menjadi ukuran adalah kecakapan, kebijaksanaan dan keadilan dari laki-laki maupun perempuan. Sedangkan penyamaan perempuan dengan anjing dan keledai mengandung kontradiksi mendasar antara hakikat kemanusiaan dengan kesucian tempat ibadah. Kehadiran perempuan di tempat ibadah bagaimanapun juga tidak bisa disamakan dengan kehadiran anjing dan keledai.²

Demikian halnya dengan “hadis thalaq”. Sebab kalau laki-laki mempunyai hak untuk menceraikan isterinya mengapa isteri tidak dapat melakukan hal yang sama terhadap suaminya? Bukankah pernikahan itu merupakan perjanjian (*al-'aqad*) yang mengikat dan memberikan hak yang sama terhadap kedua belah pihak yang melakukan *'aqad*? Mengapa hak untuk memutuskan *al-'aqad* hanya diuntukkan kepada laki-laki saja dan bahkan dalam berbagai literatur, khususnya dalam kitab-kitab fiqh cenderung memberi kemudahan dalam melakukan proses perceraian kepada laki-laki (suami)? Hal ini terlihat, misalnya jika suami mengatakan; *“anti thaliqatun 'alayya”*, maka berarti thalaknya sudah jatuh. Karena termasuk dalam kategori redaksi yang *sharih*. Tidak hanya itu, dalam hadis juga dikatakan bahwa sekiranya kata-kata “thalaq” dijatuhkan dengan main-main sekalipun,

¹ Abdullah Ahmad An-Na'im, bahkan menganggap sebagai salah satu bentuk diskriminasi gender dalam agama, khususnya dalam hukum keluarga. Lihat Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LkiS, 1994), hlm. 336-337.

² Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaizar Radianti, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), hlm. 80.

maka perbuatan tersebut juga berdampak terhadap putusnya perkawinan³.

Makalah ini tentunya bukan dimaksudkan untuk menjelaskan boleh tidaknya perempuan jadi pemimpin serta syarat-syarat perempuan jadi pemimpin. Dan juga bukan untuk memberi solusi "thalaq" atau menjelaskan perdebatan seputar keabsahan thalaq yang dijatuhkan dengan main-main. Tulisan ini dirancang hanya untuk menjawab seputar keabsahan hadis yang membicarakan thalaq serta kualitas hadis tentang kepemimpinan perempuan. Pertanyaan substansial yang akan dicarikan jawabannya adalah apakah benar hadis-hadis tersebut di atas merupakan hadis misoginis sebagaimana dituduhkan kelompok feminisme serta bagaimana kualitas hadis tersebut dari perspektif *'ulûm al-hadîs*?

Feminisme dalam Islam.

Feminisme berasal dari bahasa Inggris *femenism* yang berarti keadaan kewanitaan.⁴ Kamla Bhasin dan Nighat Sa'îd Khan mengatakan, bahwa feminisme adalah suatu kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja dan dalam keluarga serta tindakan sadar oleh perempuan maupun lelaki untuk mengubah keadaan tersebut.⁵

Untuk merealisasikan tujuannya, kelompok feminisme melakukan kajian-kajian dan kritik-kritik yang cukup radikal. Dikatakan radikal, karena ia muncul dengan paradigma baru yang dapat disebut sebagai anti tesis terhadap paradigma pemikiran dan gerakan Islam selama ini yang bersifat *androcentris* (berpusat pada laki-laki). Gerakan ini menyerukan isu-isu kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan di dalam agama dan kehidupan kemasyarakatan.

Kalau kita lacak, sebenarnya gerakan ini telah muncul pada akhir abad ke-18 ketika Qasim Amin, seorang intelektual Mesir,

³ Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1975), jilid XII, hlm, 250.

⁴ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1986), hlm. 237.

⁵ Kamla Bhasin dan Nighat Sa'îd Khan, *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, terj. S. Herlina, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), hlm. 5.

mempublikasikan karya kontroversialnya "*Tabrir al-Mar`ab*" (pembebasan perempuan). Kemudian dilanjutkan dengan Zia Gokalp di Turki, dan beberapa tokoh lain di belahan dunia muslim yang lain. Tapi gerakan-gerakan semacam ini selama ini lebih banyak penentangannya ketimbang pendukungnya, bahkan dari kaum perempuan sekalipun.

Akhir-akhir ini muncul kembali gerakan perjuangan hak-hak perempuan (feminisme) dalam Islam, sejalan dengan pesatnya gerakan ini di Barat. Fatima Mernissi, Riffat Hasan, Amina Wadud Muhsin, Leila Ahmed untuk menyebut sebagiannya adalah pendukung gigih gerakan ini. Mereka mempunyai kesamaan pendapat bahwa akar fundamental subordinasi perempuan dalam Islam adalah paham teologis di samping masalah kultural tentang perempuan yang selama ini dirumuskan oleh para ulama yang hampir seluruhnya laki-laki. Namun mereka berbeda strategi perjuangan. Riffat Hasan dan Amina Wadud lebih menspesifikasikan dalam bidang penafsiran al-Qur`ân, sedangkan Fatima Mernissi dan Laila Ahmed lebih menonjolkan kritik sejarah dan sosial. Termasuk dalam kritik sejarah ini adalah hadis yang dianggap sebagai sejarah kenabian. Dari karya-karyanya inilah diperkenalkan istilah "hadis misoginis" dalam studi hadis kontemporer. Hadis misoginis adalah hadis-hadis yang merendahkan martabat perempuan yang menurut mereka hal tersebut mustahil diajarkan oleh Rasulullah SAW.

Peminisme dan Hadis Misoginis.

Kelompok feminisme mengatakan bahwa umat Islam harus kritis terhadap hadis, terutama yang berkaitan dengan perempuan. Hal ini disebabkan karena banyaknya hadis-hadis misoginis (merendahkan martabat perempuan) yang populer dalam masyarakat, yang menurut mereka lemah (*dha'îf*). Di antaranya adalah hadis-hadis berikut;

ينجح أمرهم () .

"Orang-orang yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan tidak akan pernah mengenal kemakmuran". (HR. Bukhari)

() . يقطع

“Anjing, keledai, dan perempuan akan membatalkan shalat seseorang apabila ia melintas di depan mereka, menyela dirinya antara orang yang shalat dengan kiblat”. (HR. Bukhari)

()

“Ada tiga hal yang membawa sial, yaitu; perempuan, kuda dan rumah.” (HR. Bukhari)

Hadis pertama diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Bakrah, seorang sahabat Rasulullah. Menurut Abu Bakrah, sebagaimana diungkapkan Mernissi, hadis itu diucapkan Rasulullah saat beliau mendengar bahwa yang menggantikan Kaisar Persia, Kisra, adalah putrinya.⁶ Hal ini terjadi setelah Heraklitus dari Romawi mengalahkan Persia dalam suatu peperangan. Kaisar Persia meninggal dunia dan terjadilah krisis kepemimpinan dalam kerajaan Persia. Pada saat itu banyak pihak yang mengklaim berhak atas tahta sasanid, termasuk di antaranya perempuan. Yang menjadi masalah menurut Mernissi adalah, mengapa Abu Bakrah baru mengatakan hadis itu ketika diminta dukungannya oleh ‘Aisyah setelah ia dikalahkan Ali bin Abi Thalib dalam perang Jamal, pada hal peristiwa itu terjadi dua puluh lima tahun setelah Rasulullah wafat dan mengapa bukan jauh-jauh sebelumnya sebagaimana hadis-hadis yang lain? Mengapa hanya dia sendiri yang meriwayatkan hadis tersebut?⁷

Mernissi melakukan kritik sanad dengan mengatakan, bahwa Abu Bakrah adalah seorang mantan Budak. Di dalam perbudakan, dia tidak memiliki apa-apa, harta, saudara bahkan harga diri. Dalam Islam, ia mendapatkan segalanya, seperti kemerdekaan, kehidupan yang layak, dan saudara sesama muslim yang amat banyak jumlahnya.⁸ Pada saat terjadi perang Jamal, Abu Bakrah adalah pemuka kota Basrah, tempat ‘Aisyah menanamkan pengaruhnya serta menggalang kekuatan untuk

melawan Ali. Saat itu, Abu Bakrah dipojokkan dalam posisi yang amat sulit, karena beberapa faktor, di antaranya:

1. Baik Ali maupun Aisyah adalah orang-orang kecintaan yang dipertemukan dalam Islam sebagai saudara.
2. Tindakan melawan Ali bagaimanapun juga merupakan tindakan melawan pemerintahan yang sah, walaupun ‘Aisyah beranggapan bahwa Ali adalah pemimpin yang tidak adil. Akan tetapi lebih baik negara dipimpin oleh pemimpin yang tidak adil dari pada dilanda perang saudara.
3. Sebagai pemuka kota Basrah, sangatlah berbahaya bagi Abu Bakrah untuk bergabung dengan ‘Aisyah untuk melawan Ali, karena hal itu bisa menjadikan seluruh rakyat Basrah keluar untuk memerangi Ali. Untuk itu ia menahan diri dengan cara menghindarkan diri dari keterlibatannya dalam fitnah dengan menggunakan hadis yang mengatakan; “*Orang-orang yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan tidak akan pernah mengenal kemakmuran*”. Hadis itu ia sampaikan sebagai senjata diplomasi.⁹

Kritik matan (kandungan hadis), dilaksanakan dengan menggunakan sebagaimana yang dilakukan Syekh Muhammad al-Ghazali tentang kisah Ratu Saba` dalam al-Qur`an.¹⁰ Sebagai perempuan yang memiliki kekuasaan dan kewibawaan, Ratu Saba bisa saja menolak ajakan Nabi Sulaiman untuk masuk Islam bersama rakyatnya. Tapi dia akhirnya memilih mengikuti da`wah Nabi Sulaiman setelah ditunjukkan kepadanya bukti-bukti kenabian dan kebesaran Allah. Ia mempunyai kearifan dan kebijaksanaan yang menonjol untuk mengakui bahwa ia bersama rakyatnya telah berada di jalan yang tidak benar dan sejak saat itu ia ikhlas memeluk agama Nabi Sulaiman.¹¹

⁹ *Ibid*, hlm. 65.

¹⁰ Q.S. *An-Naml*/27: 22-44. Bahkan nama Saba` diabadikan sebagai salah satu nama surat ke-34 dalam al-Qur`an. Lihat Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, terj. Team LSPPA, (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995), hlm. 190. hlm. 62.

¹¹ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 196.

⁶ Ibnu Hajar, *Fath al-Bâri Syarh Shahîb al-Bukhârî*, (Beirut: Dâr al-Fikri, t.t), Juz XIII, hlm. 46

⁷ *Ibid*, hlm. 192

⁸ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 65

Ratu Saba` adalah seorang perempuan yang sukses dalam memimpin dan dicintai rakyatnya. Ditangannya negaranya mencapai kemakmuran material, dan ditangannya pula rakyatnya mendapatkan hidayah Allah.

Ayat-ayat al-Qur`ân tentang Ratu Saba` ini tidak bisa tidak memberikan gambaran betapa jenis kelamin bukanlah ukuran sukses tidaknya suatu kepemimpinan. Kecakapan dan kemampuan yang dianugerahkan Allah-lah yang menjadi ukurannya. Dalam sejarah Islam, diketahui banyak perempuan yang jadi pemimpin yang sukses dalam kepemimpinannya.¹² Sebaliknya, tidak sedikit laki-laki yang jadi pemimpin yang gagal bahkan korup. Dari kritik sanad dan matan inilah kemudian mereka berkesimpulan bahwa hadis itu lemah dan tidak dapat dijadikan sandaran.

Hadis kedua diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Hurairah. Sebagaimana hadis pertama, mereka juga melakukan kritik sanad. Abu Hurairah sebelumnya bernama Abd al-Syam. Ketika ia masuk Islam, Rasulullah mengganti nama yang berbau keberhalaan itu dengan Abd Allah. Abu Hurairah berasal dari wilayah Yaman yang penduduknya bukan saja penyembah matahari, tetapi juga suatu wilayah yang dalam waktu yang sangat lama dipimpin oleh seorang perempuan, yang bernama Ratu Saba`.

Julukan Abu Hurairah (bapak kucing betina) diberikan Rasulullah kepadanya karena ia sering berjalan-jalan bersama kucing betina kecil piaraannya. Tetapi karena ada bau kewanitaan dalam julukan itu, maka Abu Hurairah mengatakan, “Jangan panggil saya Abu Hurairah. Rasulullah menjuluki saya nama Abu Hurr (bapak kucing jantan) karena jantan lebih baik daripada betina.” Lebih jauh Mernissi mengatakan:

“Sebaiknya dengan sungguh-sungguh kita teliti kepribadian Abu Hurairah. Si pengukuh tuduhan tersebut tanpa berpretensi sebagai penyelidik psikoanalisis, dapat saya katakan bahwa sikap ambivalen Abu Hurairah terhadap perempuan terselubung dalam kisah singkat mengenai namanya. Abu Hurairah secara

¹² Fatima Mernissi, *Ratu-ratu yang Terlupakan*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 24.

harfiah berarti kucing betina kecil, sebelumnya bernama Abd al-Syams (hamba sang matahari). Rasulullah memberinya nama tersebut karena ia seringkali berjalan-jalan dengan kucing betina piaraannya. Karena ada bau kewanitaan dalam julukan itu, maka Abu Hurairah mengatakan “Jangan panggil saya Abu Hurairah. Rasulullah menjuluki saya nama Abu Hurr (bapak kucing jantan) karena jantan lebih baik daripada betina.”¹³

Selanjutnya Mernissi mengatakan, bahwa ada hal lain yang membuat Abu Hurairah sangat sensitif terhadap feminitas, yaitu ia tidak memiliki pekerjaan yang menggambarkan “kejantanan”. Di samping menjadi pelayan rumah tangga Rasul. Abu Hurairah juga sering membantu di kediaman para wanita.¹⁴ Kondisi di atas sangat memungkinkannya membenci perempuan dan kucing betina, dan mendorongnya untuk berkata bahwa Rasulullah membenci dua makhluk, yaitu perempuan dan kucing betina, bahkan kucing betina lebih berharga dibandingkan perempuan.¹⁵

Dalam kaitannya dengan hadis kedua ini kelompok feminis melakukan kritik matan dengan menggunakan kritik logis. Menyamakan anjing serta keledai dengan wanita, menurutnya menimbulkan kontradiksi mendasar antara hakikat kemanusiaan seorang perempuan dengan kesucian tempat shalat. Abu Hurairah telah menjadikan perempuan sebagai makhluk anggota kerajaan

¹³ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 91. Berdasarkan pernyataan Mernissi, riwayat ini dinukilkan dari kitab *al-Isâbah fî Tamyiz al-Shabâbah*, karya Ibn Hajar al-Asqalani.

¹⁴ *Ibid*, hlm. 441

¹⁵ Seorang sahabat berkata: kami sedang bersama ‘Aisyah selagi Abu Hurairah bersama kami, ‘Aisyah bertanya kepadanya: “Kau kah yang mengatakan bahwa Rasulullah bersabda: Seorang perempuan masuk neraka hanya disebabkan karena membiarkan seekor kucing kelaparan dan tidak memberinya minum? Abu Hurairah menjawab: Saya mendengar Rasulullah berkata begitu.” ‘Aisyah mengatakan: “Seorang mukmin sangat berharga di mata Allah, bagaimana mungkin ia disiksa hanya karena seekor kucing? Abu Hurairah, lain kali hai-hati menyeter ucapan-ucapan Rasulullah! Lihat Zarkasyi, *al-Ijâb li Radd ma Istidrakathu ‘Aisyah alâ al-Sabâbah*, hlm. 118. sebagaimana dikutip Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 93

hewan. Kehadiran perempuan di tempat shalat, sama dengan kehadiran anjing dan keledai. Kehadiran perempuan dianggap merusak hubungan simbolis antara manusia dengan Allah SWT.¹⁶

Dalam kaitannya dengan hadis yang ketiga, yakni hadis yang mengatakan bahwa ada tiga hal yang membawa sial, rumah, kuda dan perempuan, kelompok feminisme mengutip informasi dari al-Zarkasyi bahwa 'Aisyah telah membantah hadis ini dengan tegas. 'Aisyah mengatakan bahwa Abu Hurairah mempelajari hadis ini dengan buruk sekali. Ia datang ke rumah kami, kata 'Aisyah, ketika Rasulullah sedang berada di tengah-tengah pembicaraannya. Ia hanya mendengar bagian akhir pembicaraan Rasulullah. Perkataan Rasulullah, menurut 'Aisyah sebagai berikut: "Semoga Allah membuktikan kesalahan orang yahudi. Mereka mengatakan ada tiga hal yang membawa sial, rumah, kuda dan perempuan."¹⁷

Dari kajiannya terhadap hadis-hadis kepemimpinan perempuan, kelompok feminisme menyimpulkan bahwa ada tiga hal yang menyebabkan terjadinya hadis-hadis misoginis, yaitu:

1. Berbohong atas nama Rasulullah, disengaja atau tidak disengaja, seperti terjadi pada hadis "perempuan, keledai dan kuda yang membatalkan shalat".
2. Tidak mampu memahami hadis secara filosofis dengan mengabaikan aspek-aspek kontekstualnya. Seperti hadis "tidak akan beruntung suatu kaum, yang dipimpin oleh seorang perempuan."
3. Sahabat periwayat hadis tidak memahami sabda Rasulullah secara komprehensif, tetapi menyampaikannya juga. Hal mana terjadi pada hadis Abu Hurairah, tentang hadis "perempuan pembawa sial".

Terhadap "hadis thalaq" mereka melakukan kritik terhadap rawi serta matan atau teks hadis. Kritik matan mereka lakukan dengan pola "ta'arudh", yakni membandingkannya dengan al-Qur'an. Menurut

¹⁶ *Ibid*, hlm. 89. Kritik logis ini pernah pula dipergunakan oleh 'Aisyah, misalnya dalam kasus sebagaimana tersebut dalam footnote di atas.

¹⁷ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 94 dan 97.

mereka dalam al-Qur'an, Allah memberikan hak khulu' kepada semua perempuan tanpa membedakan status sosialnya. Kebolehan khulu' secara tegas disebutkan dalam al-Qur'an, sebagai berikut:

بِهِ عَلَيْهِمَا فِيمَا ...
هُمْ يُتَعَدَّ تَعْتَدُهَا

"... Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim."¹⁸

Dalam konteks ini Amina Wadud mengatakan bahwa perempuan juga punya *power* yang *ique*l dalam masalah perceraian yang tidak bisa diabaikan begitu saja. Dan tidak ada indikasi dalam al-Qur'an yang dapat disimpulkan bahwa seluruh kekuasaan dalam perceraian dapat dihilangkan dari perempuan.¹⁹ Dengan demikian dapat dipahami, bahwa hadis thalaq riwayat Ibnu Majah, sebagaimana disebutkan di atas, tidak dapat dijadikan sebagai alasan untuk melarang isteri menuntut cerai kepada suaminya, karena matan hadis tersebut bertentangan dengan surat al-Baqarah ayat 229.

Konstruksi Autentikasi Muhaddisûn.

Kata hadîs²⁰ berasal dari bahasa 'Arab; *al-hadîts*, jamaknya, *al-ahâdîts*, *al-hidtsân* dan *al-hudtsân*. Dari segi bahasa, kata ini memiliki banyak arti di antaranya; "al-jadîd" (yang baru) lawan dari "al-qadîm"

¹⁸ Q.S. al-Baqarah/2: 229.

¹⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 80.

²⁰ Kata hadis telah menjadi salah satu kosakata bahasa Indonesia yang berarti semua aktivitas yang disandarkan kepada Nabi SAW baik yang berkaitan dengan ucapan, perbuatan, taqirir dan hal ihwal dari Nabi SAW. Lihat WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 338.

(yang lama), dan "al-*kebabar*" (kabar atau berita).²¹ Dalam istilah ilmu hadis, kata hadis menunjukkan arti segala sabda, perbuatan, taqir dan hal ihwal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Ibnu al-Subky tidak memasukkan "taqir" sebagai bagian dari rumusan definisi hadis. Alasannya karena "taqir" telah tercakup dalam "af'âl" (perbuatan Nabi). Sekiranya, kata taqir dinyatakan secara eksplisit, maka rumusan definisi akan menjadi "ghair mani"²². Akan tetapi umumnya ulama hadis berpendapat bahwa taqir merupakan salah satu unsur dari hadis.

Sebagai penjelasan terhadap al-Qur'ân, kemunculan hadis dimaksudkan untuk memberi penjelasan serta pedoman bagi para sahabat-sahabatnya. Hadis Nabi diterima oleh sahabat untuk selanjutnya ditransmisikan kepada generasi selanjutnya. Proses transmisi dari sahabat kepada generasi sesudahnya mengalami suatu perkembangan, bisa berkelanjutan, terputus atau mengalami suatu perubahan, bahkan terjadi penyimpangan.

Dengan demikian, maka setiap perintah Rasul SAW maupun larangannya mesti ditaati. Apabila ada orang yang meragukan Muhammad sebagai Rasul Allah, sama kafirnya dengan meragukan al-Qur'ân sebagai wahyu Allah. Akan tetapi mempersoalkan apakah suatu hadis berasal dari dan betul-betul dikatakan oleh Nabi adalah persoalan lain. Harus ada pembedaan yang jelas antara mengingkari Muhammad sebagai Rasul Allah dengan meragukan apakah suatu hadis itu betul-betul darinya. Apabila mempersoalkan hadis yang berasal dari lingkaran yang kedua tadi dimaksudkan sebagai sikap kritis terhadap hadis, maka hal itu bukanlah merupakan sesuatu yang tabu. Sebab, selain faktor kodifikasi, juga hadis diterima oleh para penerima (sahabat, tabi'in dan seterusnya) dalam konteks dan kondisi yang berbeda-beda pula.

²¹ Majid al-Din bin Asir, *Al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîs*, (Mesir: Isa Bâbi al-Halabi wa Syârah, t.t.), hlm 350-1.

²² Al-Banani, *Hasyiyah ala Syarh Muhammad bin al-Mabally Jam' al-Jawâmi' li al-Imâm Taj al-Din 'Abd al-Wahhâb ibn al-Subkîy*, (Mesir: Dâr Ihyâ al-Kutub al-Arabiyyah, t.t.), hlm 94-5.

Ulama hadis telah menetapkan lima syarat bagi sahihnya sebuah hadis. Kelima syarat tersebut, tiga berkenaan dengan *sanad* dan dua berkenaan dengan *matn*²³. Yang berkaitan dengan *sanad*, disamping *sanad* harus bersambung, semua *perawi*-nya juga harus *dhâbit* dan *thiqât*, inilah yang dimaksud dengan kritik eksternal. Sedangkan yang berkaitan dengan *matn*, adalah keharusan tidak adanya *syâdz* dan *'illat*. Hal yang kedua ini termasuk kritik internal dengan melihat kriteria, yaitu: a. formasi kata, termasuk kehalusan kata-kata yang dipilih Nabi; b. makna hadis tidak bertentangan dengan akal sehat manusia, ilmu pengetahuan yang teruji dan sunnah Allah; c. kesesuaian dengan nash al-Qur'ân dan hadis *mutawâtir*. seleksi tersebut dilakukan dengan maksud mencari hadis yang dipandang shahih untuk bisa diamalkan (*ma'mûl bih*) dan menyisihkan yang lain yang tidak dapat diamalkan (*ghair ma'mûl bih*). Dari seleksi tersebut muncullah kategori-kategori hadis *shahîh*, *hasan* dan *dha'îf*.

Pengujian terhadap syarat yang berkaitan dengan *sanad* telah dilakukan sejak awal dengan cara meneliti kredibilitas para perawi, sehingga muncullah cabang ilmu hadis yang disebut dengan *al-jarh wa al-ta'dîl*. Yakni persyaratan bagi seorang *râwi* dalam kaitannya dengan diterima atau tidaknya hadis yang diriwayatkannya. *Al-jarh* mengandung pengertian yang berkaitan dengan cacat-cacat seorang *perawi* yang menjadi dasar riwayatnya ditolak. Sedangkan *al-ta'dîl* mengandung pengertian yang berkaitan dengan 'adalah *al-rawî* (sifat adil *perawi*), atau penyebab riwayat seorang rawi dapat diterima.

Al-jarh wa al-ta'dîl dilakukan pada lapisan (*tabaqât*) tabi'in terus kebawahnya. Sedangkan lapisan sahabat tidak dilakukan *al-jarh wa al-ta'dîl*. Artinya keadilan sahabat dalam meriwayatkan hadis tidak perlu dipersoalkan. Ini hendaknya tidak disalahpahami sebagai orang-orang

²³ Lihat Muhammad 'Ajaj al-Khatib. *Ushûl al-Hadîth Ulûmuh wa Mustalâhuhu*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1989), hlm 304; Subbi al-Shaleh. *Ulûm al-Hadîth wa Mustalâhuhu*, (Beirût: Dâr 'Ilm al-Malâ'yain, 1988), hlm 145; Ahmad bin Taimiyah, *Ilm al-Hadîth*, (Tunisia :Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, t.t), hlm 109, Nuruddin Attar . *Manhâj an-Naqd fî Ulûm al-Hadîth*, (Beirût : Dâr al-Fikr, 1979), hlm 242-243; Jalaludin Abdurrahman bin Abi Bark al-Suyuti. *Tadrîb al-Râwî fî Sharh al-Nawawî*, (Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Ilmiyyah, 1972), hlm 182.

yang terbebas dari dosa, melainkan sekedar keyakinan bahwa dalam meriwayatkan hadis, para sahabat tidak pernah bermaksud membuat pendustaan kepada Nabi.

Penilaian hadis sesuai dengan tujuannya mengandung pengertian perhatian yang sungguh-sungguh untuk mengetahui derajat, kualitas, nilai dan keabsahan suatu hadits untuk diketahui, posisi dan kedudukannya sekaligus pula termasuk di dalamnya pengertian diterima atau ditolak. Penilaian berarti "to appraise carefully"²⁴. Penilaian selalu bermakna melakukan kritik. Bahwa kritik adalah : a. person skilled in judging the qualities of some class of thing, b. one who censure or find fault.²⁵ Dari pengertian ini terdapat penekanan makna penilaian lebih tertuju pada keabsahan kualitas dan bersifat menemukan kekurangan dan kesalahan.

Terminologi kritik hadis dalam aplikasinya yang positif maupun yang negatif, dimaksudkan sebagai seleksi diterimanya suatu hadis, sekaligus penangkal dari berbagai aktivitas para pemalsu dan perusak hadis.²⁶

Hadis Misoginis menurut Muhadditsûn.

Upaya kritik hadis yang dilakukan kelompok feminisme untuk autentikasi "hadis kepemimpinan perempuan" dan "hadis thalaq" patut dihargai. Akan tetapi, apakah upaya tersebut sudah memenuhi standarisasi kritik hadis adalah persoalan lain yang harus dikritisi.

1. Hadis kepemimpinan perempuan.

Ketiga hadis yang dinilai sebagai misoginis yang dikatakan riwayat Imam Bukhari, setelah dilacak dengan bantuan *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâdz al-Ahâdis al-Nabawiyah* dan *Jami' al-Ushûl li Ahâdis al-Rasûl*, ternyata yang berasal dari koleksi Imam al-Bukhâri hanya hadis pertama saja. Hadis dimaksud terdapat dalam kitab *al-Maghâzi, bâb*

²⁴ Jess Stein, *American Dictionary*, (New York: Random House, 1961), hlm. 158

²⁵ *Ibid*, hlm 107

²⁶ Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makânatuba fi al-Tasyri' al-Islami*, (Qâhirah: Dâr al-Qaumiyyah li al-Tibâ'ah wa al-Nashr, 1960), hlm. 89.

"*Kitâb al-Nabi Shallallah 'Alaihi wa Sallam ila Kisra wa Qaisar*". Teks yang lebih ringkas terdapat dalam kitab "*al-Fitân allati Tamujuka Manj al-Babr*". Di samping itu juga terdapat dalam Musnad Ahmad, Sunan Tirmizi, dan Sunan al-Nasa'i dengan teks yang persis sama dengan yang terdapat pada kitâb Shahîh al-Bukhâri. Teks dalam Shahîh Bukhâri berbunyi:

الهيثم
سمعتها
عليه
أهل
عليه
أمرهم
يفلح

Hadis kedua tidak terdapat dalam Shahîh Bukhâri melainkan terdapat dalam Shahîh Muslim, Musnad Ahmad, Sunan Abu Daud, Sunan Tirmizi, Sunan al-Nasa'i, Sunan Ibnu Majah, dan Sunan ad-Darimi, Teks hadisnya berbunyi :

إبراهيم
وهو زياد -
هريرة
ويقي

Hadis ketiga juga tidak terdapat dalam Shahîh Bukhâri, melainkan diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Teksnya berbunyi:

سعيد،
لئين،
عليه يقول: " الطيرة
هريرة يحدث

Dalam penelitian terhadap ketiga hadis tersebut terlihat dengan jelas bahwa kelompok ini tidak dapat melepaskan diri dari pandangan minornya terhadap matan hadis tersebut akibat dari faham feminis yang memang sangat sensitif dengan segala sesuatu yang berbau ketidakadilan gender. Oleh sebab itu, penelitiannya berangkat dari asumsi bahwa tidak mungkin Rasulullah SAW yang sangat menghormati dan memuliakan kaum perempuan menyatakan hal yang

membenci perempuan. Akhirnya penelitiannya diarahkan kepada perawi hadis yaitu; Abu Bakrah dan Abu Hurairah.

Dari berbagai pemikiran dan analisis mereka terhadap Abu Bakrah dan Abu Hurairah, terkesan sangat mengada-ada dan bersifat subjektif. Penilaian minor kelompok feminisme terhadap kedua perawi tersebut lebih didorong oleh interpretasinya yang negatif terhadap matan hadis, akibat dari bias feminisme yang mereka perjuangkan. Oleh karena itu, mereka melakukan rekayasa-rekayasa untuk memberikan penilaian minor terhadap kedua perawi tersebut.

Dalam hal yang berkaitan dengan Abu Barkah umpamanya, kelompok feminisme tidak hanya mengupas sikap Abu Bakrah dalam perang Jamal antara Aisyah dan Ali, akan tetapi juga mengatakan bahwa Abu Bakrah pernah dihukum cambuk oleh khalifah Umar bin Khattab dalam kasus tuduhan perzinahan yang dilontarkannya terhadap *Mughirah ibn Shu'bah*. Oleh karena itu, riwayatnya harus ditolak.²⁷

Esensinya, kasus hukum cambuk yang diberikan khalifah Umar bin Khattab kepada Abu Bakrah tidak dapat dijadikan alasan untuk menolak kredibilitasnya sebagai perawi hadis, meskipun apa yang dikatakan Mernissi itu benar adanya. Abu Bakrah pernah dijatuhi hukuman dera sebanyak 80 kali karena tuduhan perzinahan itu. Akan tetapi bukan berarti Abu Bakrah sengaja memberikan kesaksian palsu. Sebab, dia dan dua orang saksi lain yakin dengan kesaksiannya, sedangkan saksi yang satu lagi ragu-ragu. Al-Maududi mengatakan bahwa Mughirah yang dituduh melakukan perbuatan zina memang melakukan hubungan seksual, tapi bukan dengan perempuan yang dituduhkan melainkan dengan isterinya sendiri yang kebetulan wajahnya mirip dengan orang yang dituduhkan itu.²⁸ Jadi masalah sebenarnya adalah kesalahpahaman. Akan tetapi karena sudah diangkat ke pengadilan, maka secara hukum apabila tuduhan itu tidak terbukti maka hukuman tetap dijalankan.

Demikian juga pandangannya tentang Abu Hurairah. Kelompok feminisme tidak hanya mencurigai latar belakang pribadinya, tetapi

²⁷ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 7

²⁸ Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makânatuba fi al-Tasyri' al-Islami*, hlm. 94.

juga mencurigai sikapnya yang menolak tugas yang diberikan khalifah Umar bin Khattab kepadanya untuk memangku jabatan Gubernur. Alasan penolakan itu, menurut Mernissi dilatarbelakangi oleh perasaan bersalah dan rasa malasnya. Karena Umar bin Khattab pernah mencurigai asal usul kekayaannya yang bernilai 10.000 dinar sesaat setelah bertugas sebagai Gubernur di Bahrain.

Dalam kitab *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*,²⁹ dijelaskan bahwa semula Umar bin Khattab memang merasa curiga terhadap asal-usul kekayaan Abu Hurairah yang bernilai 10.000 dinar. Akan tetapi setelah diadakan penelitian, Umar dapat mempercayai laporan Abu Hurairah tentang asal-usul hartanya itu. Itulah sebabnya Umar bin Khattab kembali menawarkan kepada Abu Hurairah jabatan Gubernur di tempat lain. Tawaran yang kedua itulah yang ditolak Abu Hurairah. Jadi, bukan pekerjaan biasa untuk mencari penghasilan sebagaimana dikatakan Mernissi. Dan penolakan Abu Hurairah itu bukan pula karena merasa bersalah atau karena sifat pemalasnya. Abu Hurairah mengatakan bahwa penolakannya itu dilatarbelakangi oleh rasa kekhawatirannya akan ketidakmampuannya dalam mengemban amanah itu.³⁰ Dengan demikian adalah tidak logis bila menjadikan penolakan ini sebagai alasan melemahkan kredibilitasnya sebagai periwayat hadis, sebagaimana yang dituduhkan terhadap Abu Bakrah dalam kasus qazab.

Disisi lain, untuk mengatakan matan suatu hadis bertentangan dengan nash yang lain maka kita dituntut memahami teks hadis tersebut dengan baik, termasuk memahami *asbāb al-wurud*-nya. Ibnu Hajar al-Asqalani dalam "*Fath al-Bari*" mengatakan bahwa untuk memahami teks hadis kepemimpinan wanita, riwayat Abu Bakrah dan Abu Hurairah kita harus merujuk kepada peristiwa pertama antara Nabi dengan Kisra, karena kedua peristiwa tersebut saling berkaitan.³¹

²⁹ Muhammad 'Ajā' al-Khattib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, (Beirut: Dār al-Fikri, 1971) hlm. 415-416.

³⁰ *Ibid*

³¹ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikri, t.t), Juz viii, hlm. 127-128.

Ibnu Hajar lebih lanjut mengatakan bahwa pada tahun ke-7H, Nabi Muhammad SAW mengirim surat kepada *Kisra ibn Barwis ibn Harmuz ibn Anusyirwan*. Surat tersebut diantarkan oleh *Abdullah ibn Huz'ifah* kepada Gubernur Persia di Bahrain, *al-Munzir ibn Sawi al-'Abdi*, untuk disampaikan ke Kisra. Setelah membacanya Kisra merobek-robek surat Nabi Muhammad dengan penuh amarah. Dia mengirim surat perintah kepada Gubernur-nya di Yaman, Bazan, supaya mengutus dua orang untuk menemui Nabi Muhammad di Hijaz. Misi yang dibawa oleh kedua orang tersebut adalah membawa Nabi Muhammad SAW menghadap Kisra, kalau tidak bersedia, Bazan, diminta mengirim pasukan untuk membunuh-nya.³²

Melalui dua orang utusan itu, Nabi Muhammad SAW mengirim pesan kepada Bazan, bahwa "Tuhanku mematikan tuannya malam ini". Waktu itu, hari Selasa 10 Jumadil 'Ula tahun ke-7H. Memang benar, Kisra dibunuh oleh putranya sendiri, Syirawih. Mengetahui kebenaran ucapan Nabi Muhammad SAW, Bazan dan pengikutnya masuk Islam.

Sebelum Kisra terbunuh, dia telah mencium upaya makar yang akan dilakukan oleh anaknya itu. Untuk itu, dia memasang perangkap untuk membunuh anaknya itu dengan cara memasukkan racun kedalam sebuah peti yang diberi tulisan "*Haq al-Jima', man tanawalahu kadha, jama'a kadha*". Tulisan ini dibaca Syirawih enam bulan setelah bapaknya meninggal. Dia terjebak dan mati. Setelah itu, pihak keluarga mengangkat putri Kisra yang bernama Buran menjadi Kisra. Hal itu dilakukan karena tidak ada lagi saudara-saudaranya yang laki-laki untuk diangkat sebagai Kisra, karena semuanya telah dibunuh Syirawih.³³

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa riwayat Abu Bakrah, seperti tersebut diatas adalah berkaitan dengan kerajaan Persia. Nabi Muhammad SAW tidak bermaksud menyatakan secara normatif, bahwa kerajaan atau negara manapun kalau dipimpin oleh seorang wanita akan hancur. Akan tetapi Nabi Muhammad SAW mengatakan hal tersebut dalam konteks do'a ketika suratnya dirobek-

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

robek oleh Kisra. Oleh karena itu, maka hadis ini tidak dapat dinilai sebagai hadis misoginis.

Demikian halnya dengan hadis riwayat Abu Hurairah, tentunya juga mempunyai asbâbul wurud yang pemahamannya tidak harus terlepas dari konteks penyebab hadis itu disabdakan Rasulullah SAW. Oleh karena itu, penyebutan wanita, anjing dan keledai dalam satu kalimat tidak berarti bahwa hadis itu misoginis. Karena dalam asbâbul wurud dikatakan bahwa yang melakukan shalat itu adalah laki-laki dan yang melintas itu adalah wanita dan dua ekor binatang. Al-Nawawi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan memutuskan shalat adalah berkurangnya kesempurnaan shalat karena konsentrasi "mushalli" terganggu dengan kejadian tersebut.³⁴ Jadi, bukan shalatnya menjadi batal akibat melintasnya wanita dan binatang.

2. Hak Thalaq Perempuan.

Pelacakan hadis "hak thalaq", dilakukan dengan menggunakan kitab "*al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâd al-Abâdis al-Nabawiyah*" yang disusun oleh Weinsinck. Hadis dimaksud terdapat dalam Sunan Ibnu Majah bab *karâhiyah al-kehulû' li al-mar'ah*.³⁵ Teks hadisnya berbunyi;

زيد الأزهر،
أيوب عليه
أيماء : زوجها غير
عليها

Hadis thalaq lainnya dalam Sunah Ibn Majah, disebutkan dengan redaksi yang berbeda, yaitu;

عنه
عليه : زوجها غير كنهه
ريح ريحها ليوحد مسيرة أربعين .

³⁴ Imam an-Nawawi, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Imâm an-Nawâvi*, (Beirut: Dâr al Fikri, 1981), Juz. II, hlm. 226-227.

³⁵ Lihat Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Beirut: Dâr al-Fikri, t.t), hadis no. 947.

Dalam Sunan al-Tirmizi "hadis thalak" disebutkan dengan redaksi, yaitu;

عليه : عقبه
هن .

Susunan sanad "hadis thalaq" yang terdapat dalam Sunan Ibnu Majah bab *karâhiyah al-kbulû' li al-mar`ah* adalah sebagai berikut;

a. Ibnu Majah.

Nama lengkapnya adalah Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Majah Al-Rabi' Al-Qazwini lahir di Qazwin tahun 209 H dan wafat tanggal 22 Ramadhan 273 H. Beliau berguru kepada Abu Bakr bin Abi Syaibah Muhammad bin Namir bin Ammar, Muhammad bin Rum, serta Ahmad bin al-Azhar bin Basyir bin Adam. Para Ulama, antara lain Abu Ya'la al-Khalil al-Qazwini mengatakan bahwa beliau adalah seorang *tsiqât*, *shadûq*, dan *hujjah*. Sementara az-Zahabi mengatakan, bahwa Ibnu Majah merupakan seorang ahli hadis yang besar.³⁶

b. Ahmad bin al-Azhar Mani'.

Beliau adalah Ahmad bin al-Azhar bin Mani' yang biasa di panggil dengan sebutan Abu Azhar. Dia termasuk ahli hadis dari golongan "tabaqât al-wusthâ" dari *tâbi' al-tâbi'in* dan merupakan guru dari Ibnu Majah. Tinggal di Nahawand sampai ia meninggal dunia tahun 263 H.

Beliau berguru kepada Adam bin Iyas, Ruh Ibnu Abi Ubaidah Ibnu A'la Abdurrahman Ibnu Waqid Ibnu Muslim, Abdurrazaq ibnu Hammam Ibnu Nafi'. Serta muhammad bin Fadl. Umumnya ahli hadis mengkategorikannya sebagai rawi yang kredibel dengan berbagai sebutan, misalnya "min ahli *siddiq wal amânal*" dan sebagai rawi *hasanul hadis*. Ibnu Hibban mengatakannya sebagai rawi "zakarahu fi al-*tsiqât*". Tidak seorang ahli hadis pun yang menjarb riwayatnya.

c. Muhammad bin Fadl.

Nama lengkapnya adalah Abu Nu'man Muhammad bin Fadl. Dia termasuk *tâbi' al-tâbi'in* kecil yang bernasab kepada as-Sadusi, tinggal di Bashrah dan wafat di sana pada tahun 224 H. Beliau berguru, diantaranya kepada Hammad bin Zaid bin Dirham, Hammad bin Salamah bin Dinar, Abdullah ibnu Mubarrak bin Wadih, serta Mahdi bin Maimun. Para ulama hadis tidak sepekat dalam menilai riwayat Muhammad bin Fadl ini. Sebagian menilainya sebagai rawi yang *tsiqât*. Akan tetapi sebagian ahli hadis yang lain, seperti an-Nasa'i dan al-Bukhari menempatkannya sebagai rawi "taghayyara fi *akbkiri umri*". Artinya, di akhir hayatnya beliau sering keliru.

d. Hammad bin Zaid.

Beliau adalah Hammad bin Zaid bin Dirham. Sering dipanggil dengan sebutan al-Azraq. Dia merupakan *tabaqât al-wusthâ* dari *tâbi' al-tâbi'in*. Menetap di Bashrah dan wafat di sana tahun 179H. Para ulama hadis menilainya sebagai rawi *tsiqât tsabât*.

e. Ayyûb.

Nama lengkapnya adalah Ayyûb bin Abi Tamîmah ibn Kisân. Beliau termasuk *tabaqât al-sughrâ* dari *tâbi'in*. Tinggal di Bashrah hingga akhir hayatnya tahun 131H. Para ulama hadis menilainya sebagai rawi yang *tsiqât, tsabât* dan *hujjah*.

f. Abi Qilâbah.

Beliau adalah Abi Qilâbah Abdullah bin Zaid bin Amr bin Nabil. Dia termasuk *tabaqât wusthâ min al-tâbi'in*. Tinggal di Bashrah dan wafat di Syam tahun 104 H. Dia pernah berguru kepada Anas bin Malik, Tsabit bin Dahhâk bin Khalîfah dan, 'Amr bin Mu'âwiyah. Ulama hadis memasukkan ke dalam rawi yang *tsiqât*. Bahkan, Abu Hatim al-Razi menyebutnya sebagai *râwi tsiqât la yu'rafu labu tadlis*.

g. Abi Atsma'.

Nama lengkapnya Amr ibnu Mursyid Abu Atsma'. Beliau termasuk *tabaqât wusthâ min al-tâbi'in*. Dia tinggal di Syam sampai akhir hayatnya. Dia pernah belajar hadis kepada Tsauban ibnu Mujaddad. Murid-muridnya antara lain; Abu Qilâbah Abdullah bin Zaid bin Amr bin Nabil, Makhyul, Yahya bin Haris. Ulama hadis menilainya sebagai *râwi* yang *tsiqât*.

h. Tsauban bin Mujaddad.

³⁶ Muhammad Abu Syuhbah, *Kutub al-Sittah: Menggali Enam Pokok Kitab Hadis Shabih*, terj. Ahmad Utsman, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1993), hlm. 97-8.

Beliau termasuk kalangan sahabat yang bernasab pada al-Hasyimi dan sering dipanggil dengan sebutan Abu Abdullah. Tinggal di Syam dan wafat di Hulwan pada tahun 54 H. Para ulama mengkategorikan sebagai salah seorang sahabat yang mempunyai tingkat keadilan dan ketsiqahan yang paling tinggi.

Dari aspek matan, "hadis thalâq" riwayat Ibnu Majah dari Tsauban ibnu Mujaddad tidak bermasalah. Artinya, berdasarkan standarisasi keshahihan *matn* hadis, seperti yang disebutkan di atas, maka *matn* hadis ini memenuhi unsur keshahihan *matn*. Karena memang tidak ada kerancuan dalam struktur bahasa dan maknanya tidak bertentangan dengan logika, apalagi bertentangan dengan ayat al-Qur'ân maupun hadis mutawatir. Kecuali itu, terdapat pula hadis-hadis yang menjadi *syâhid* atau *mutâbi'*,³⁷ yang mempertegas ketidakbolehan isteri minta cerai pada suaminya.³⁸

Meskipun demikian, dalam salah satu riwayat dikatakan bahwa Rasulullah membolehkan perempuan menuntut *khulu'*.³⁹ Hal ini, misalnya terlihat dalam kasus Habibah yang pernah menuntut *khulu'* kepada suaminya, Tsabit bin Qais. Dalam kasus tersebut Rasulullah mengabulkan permohonan cerai Habibah terhadap suaminya dengan menyuruh mengembalikan kebun yang diberikan suaminya.⁴⁰

Abu Syuqah menjelaskan alasan Habibah minta cerai pada suaminya, yaitu karena dia tidak suka dengan suaminya yang pendek,

³⁷ Pengertian dari dua istilah ini yang dipedomani mayoritas ulama hadis, yaitu: *mutâbi'* adalah hadis yang menyerupai hadis pokok (*al-fard*) baik secara lafal dan makna, atau makna saja dengan memiliki kesamaan pada shahabat yang meriwayatkannya. Sedangkan *syâhid* adalah sebaliknya, dimana memiliki perbedaan pada shahabat yang meriwayatkannya. Lihat: Mahmud ath-Thahhân, *Taysîr Mushthalab al-Hadîs*, (Surabaya: Bangkul Indah, t.th.), hlm. 141.

³⁸ Lihat hadis riwayat Ibnu Majah dari Ibnu Abbas dan riwayat al-Tirmizi dari 'Uqbah bin Amru dalam tulisan ini.

³⁹ *Khulu'* berasal dari bahasa Arab "*khul'us Tsaub*", yang berarti melepaskan pakaian. Para Fuqaha' mendefinisikan *khulu'* dengan perceraian seorang suami atas isterinya karena permintaan isteri dengan cara menebus dirinya dengan memberi tebusan. Lihat HAS. Al-Hamdani, *Risalah Nikah*, terj. Agus Salim, (Jakarta: Pustaka Amani, 1985), hlm. 227

⁴⁰ Imam Bukhari, *Shahîh Bukhari*, Juz. III, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.) hlm. 273

dan hitam kulitnya. Dia khawatir akan melakukan kekufuran terhadap suaminya itu. Sebab dia tidak dapat berbuat baik terhadap suaminya, karena memang dia tidak mencintainya. Dalam hadis riwayat Ibnu Abbas, diceritakan bahwa Habibah pernah datang kepada Rasulullah dan mengadukan perihal suaminya itu. Habibah mengatakan: "Ya Rasulullah!, Saya memang tidak meragukan akhlak suami saya, tetapi saya khawatir akan berbuat kekufuran kepadanya. Seandainya saya tidak takut kepada Allah SWT, niscaya saya ludahi wajah suamiku". Kemudian Rasulullah bersabda: apakah kamu mau mengembalikan kebun yang telah diberikan suamimu kepadamu? Habibah menjawab; "mau ya Rasul". Maka setelah kebun itu dia kembalikan, Rasulullah lalu menceraikan mereka.⁴¹

Pertanyaannya, apakah hadis riwayat Tsauban ibn Mujaddad tidak kontradiktif dengan hadis *khulu'*? Seandainya kontradiktif, apakah *matn* hadis tersebut mardud. Sebaliknya, kalau tidak kontradiktif, bagaimana solusi yang harus ditempuh?

Riwayat Tsauban ibn Mujaddad yang kelihatan kontradiktif dengan hadis *khulu'*, penyelesaiannya dapat dilakukan dengan menggunakan "*al-jam'u*", yakni dengan cara mengkompromikannya. Artinya, kedua riwayat tersebut baik yang melarang ataupun yang membolehkan isteri minta cerai kepada suaminya, sama-sama diamalkan. Caranya adalah dengan melihat alasan dan argumen yang dikemukakan oleh isteri. Apakah alasan tersebut dapat dibenarkan oleh syara' atau tidak. Misalnya, suami tidak mau memberi nafkah lahir atau nafkah bathin, kepada isterinya. Atau suaminya melakukan "selingkuh", atau pemabuk, pejudi dan sebagainya. Jika terdapat faktor-faktor seperti tersebut di atas, maka isteri diberikan hak untuk meminta cerai kepada suaminya. Namun sebaliknya, jika yang dijadikan sebagai alasan itu hanya keadaan yang bersifat duniawi, seperti kecantikan umpamanya, maka haram bagi isteri menuntut cerai kepada suaminya.

⁴¹ Perawi hadits ini mengatakan, bahwa kasus ini merupakan kasus *khulu'* pertama kali dalam Islam. Lihat Ash-Shan'ani, *Subulus Salâm*, Juz. III, (Mesir: Mustafa al-Bâbi al-Halabi, t.t.), hlm. 168.

Dengan demikian, jelaslah bahwa hadis riwayat Tsauban ibn Mujaddad bukan hadis misogonis yang menghilangkan sama sekali hak perempuan menuntut cerai pada suaminya. Artinya, perempuan juga *power* yang *iquel* dalam masalah perceraian yang tidak bisa diabaikan begitu saja, selama mereka punya alasan yang dibenarkan oleh hukum syara'. Sayyid Sabiq menyebutkan dua alasan yang boleh isteri minta cerai kepada suaminya, yaitu; *pertama, 'uyûb al-kehalqiyah* (cacat tubuh) *kedua, al-sû'u al-kehlûqiyah* (cacat moral).⁴²

Ibnu Majah mengatakan, bahwa alasan yang dibenarkan syara' adalah "*al-dharâr wa al-syddah allati taljauba ila su'ali al-mufaraqah*", yaitu bahaya atau kepayahan yang dapat menyebabkan isteri boleh meminta cerai. Artinya, jika isteri mempunyai alasan-alasan tertentu yang dapat dibenarkan oleh syara', maka isteri boleh meminta cerai kepada suaminya. Sebab, pernikahan sesungguhnya merupakan sebuah ikatan yang mesti dipatuhi oleh kedua belah pihak yang melakukan 'aqad itu. Oleh karena itu, ketika salah seorang merasa tidak ada kecocokan atau merasa dirugikan dalam ikatan itu maka dia berhak menuntut pembatalan.⁴³

Keberadaan khulu' sebagai suatu proses untuk mengakhiri suatu perkawinan dapat dipandang sebagai bentuk penghargaan Islam terhadap kaum perempuan, yang sebelumnya hanya merupakan hak prerogatif suami. Dilihat dari perspektif historis, kasus khulu' pernah terjadi pada masa jahiliyah. Namun hal itu hanya untuk kalangan tertentu saja, seperti kasus putri Amir bin Dharb.⁴⁴ Sebaliknya Islam memberikan hak khulu' kepada semua perempuan tanpa membedakan status sosialnya. Kebolehan khulu' secara tegas disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 229 sebagaimana disebutkan di atas.

Kesimpulan.

⁴² Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid. XII, hlm. 229

⁴³ Asghar Ali Enginer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha, (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 185.

⁴⁴ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid. XII, hlm. 296.

Istilah hadis misoginis tidak dikenal dalam literatur hadis klasik maupun kontemporer. Istilah hadis misoginis dikemukakan oleh kelompok feminis terhadap hadis-hadis yang menurut mereka hadis tersebut merendahkan martabat perempuan. Secara metodologi, kritik hadis yang dilakukan oleh kelompok feminis untuk menentukan kualitas suatu hadis telah sesuai dengan metodologi kritik hadis yang telah ditetapkan ahli hadis. Akan tetapi ketika melakukan autentikasi terhadap hadis-hadis yang dipandang sebagai misogonis seperti riwayat Abu Bakrah dan Abu Hurairah, kelompok feminis melakukan rekayasa-rekayasa serta interpretasi yang terkesan mengada-ada. Oleh karena itu, pendapat mereka yang mengatakan hadis kepemimpinan wanita riwayat Abu Bakrah dan Abu Hurairah sebagai hadis dha'if tidak terbukti. Hadis thalaq riwayat Ibnu Majah dari Tsauban Ibnu Mujaddad, bukan hadis dha'if. Hadis tersebut adalah hadis hasan, karena di dalam sanadnya terdapat rawi yang mengalami *ikhtilâf al-dhabti* pada akhir hayatnya, yaitu; Muhammad Ibnu Fadl. Namun hadis tersebut punya *syâhid* atau *mutâbi'*, yaitu hadis riwayat Imam Ahmad, Ad-Darimi dan at-Tirmizi. Maka oleh karena itu, derajatnya berubah menjadi hadis *shâbih lighairihi*. Autentikasi terhadap hadis-hadis yang mereka nilai misoginis telah mengalami bias feminisme, sehingga mereka menutup diri untuk menilainya secara objektif. Namun, semuanya masih terbuka untuk didiskusikan.

Bibliografi

Abu Syuhbah, Muhammad. *Kutub al-Sittah: Menggali Enam Pokok Kitab Hadits Shâbih*, terj. Ahmad Utsman, Surabaya: Pustaka Progresif, 1993.

Abu Syuqah, Abdul Halim, *Kebebasan Wanita*, Bandung: Gema Insani Press, 2001.

Ali Enginer, Asghar, *Hak-hak perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA, 2000.

Azami, Muhammad Mustafa, *Manhâj al-Naqd 'inda al-Muhadditsîn*, Riyâdh: Syirkah al-Tibâ'ah al-Arabiyah al-Sa'udiyah, 1982.

Zikri Darussamin, *Kontroversi Hadis Misoginis*

-----, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Mustafa Ya`qub, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Bukhari Al, *Al-Jamî'u al-Shahib*, Beirut: Dâr al-Fikri, t,t, juz III.

Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Penebit Pustaka, 1995

Ghazali, Muhammad al-, *Studi Kritik atas Hadis Nabi SAW Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Bandung: Mizan 1991.

Hamadah, Abbas Mutawali. *As-Sunnah an-Nabawiyah wa Makânatuba fi at-Tasyrî'*, Kairo: Dâr al-Qaumiyah li ath-Thib`ah wa an-Nasyr, 1965.

Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dâr al-Fikri, t.t.

Jurjâwi, Ali Ahmâd al-. *Hikmatut Tasyri' wa Falsafâtuhu*, Juz. II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

Khâtib, Muhammad 'Ajjâj al. *As-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Beirut: Dâr al-Fikri, 1971.

-----, *Ushûl al-Hadits: Ulûmuhu wa Musthalâbuhu*, Beirut: Dâr al-Fikri, 1989.

Mernissi, Fatima, *Ratu-ratu yang Terlupakan*, Terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 994.

-----, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yazjar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.

-----, *Islam dan Demokrasi*, terj. Amiruddin Arrani, Yogyakarta: LKIS, 1994.

-----, *Setara di Hadapan Allah*, Yogyakarta: LSPA, 1996.

Muhsin, Amina Wadud, *Qur'ân and Women*, New York: Oxford University Press, 1999.

Nawâwi, Imâm al-, *Shahîb Muslim bi Syarh al-Imâm an-Nawâwi*, vol. ii, Beirut: Dâr al Fikri, 1981.

Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman, Vol. 9, No. 1, Januari-Juni 2010

Na'im, Abdullah Ahmed al-. *Dekontruksi Syari'ah*, Yagyakarta: LkiS, 1994.

Rassam, Amal, "Fatima Mernissi", dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, New York – Oxford: Oxford University Press, 1995.

Sayyid Sâbiq, *Fiqh Sunnah*, jilid XII, Beirut: Dâr al- Kitâb al- Arabi, 1975.

Shâleh. Subbi al-. *Ulûm al-Hadîth wa Musthalâbuhu*, Beirut: Dâr 'ilm al-Malâ'yîn, 1988

Syâtibi, al., *al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Syari'ah*, Juz. I Beirut: Dâr al-Fikri, t.t.

Syaukâni asy-, *Fath al-Qâdir*, Beirut: Dâr al-Fikri, t.t.

Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*. Beirut: Dâr al-Fikri, 1980.

Wadud Muhsin, Amina, *Wanita di dalam Al-Qur'ân*, terj Yazjar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.