

Misogynistic Interpretations of Hadith: A Foucauldian Genealogical Analysis

Interpretasi Misoginis terhadap Hadis: Analisis Genealogis dalam Perspektif Michel Foucault

Siti Masykuroh*

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Indonesia
email: sitimasykuroh@radenintan.ac.id

Masruchin

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Indonesia
email: masruchin80@radenintan.ac.id
*corresponding author

Article history: Received: May 5, 2026, Revised: May 29, 2026; Accepted June 27, 2026;
Published: June 30, 2026

Abstract:

This study examines misogynistic narratives in the hadith tradition by investigating how specific hadiths concerning women have been constructed and legitimized as dominant discourses within Muslim societies. The analysis focuses on hadiths portraying women as sources of temptation (*fitnah*), deficient in intellect and religion, unqualified for leadership, restricted in their mobility, and created from a crooked rib. The study employs Asma Barlas's critical hermeneutics as a supporting interpretive approach to distinguish between the hadith text, its socio-historical context, and its interpretive tradition, thereby identifying patriarchal assumptions embedded in their reception and interpretation. Michel Foucault's genealogical approach serves as the primary analytical framework to trace the historical processes through which these interpretations were produced, codified,

Author correspondence email: address@mail.ac.id

Available online at: <http://ejournal.iainmadura.ac.id/index.php/elnubuwwah/>

Copyright (c) 2026 by El Nubuwwah Jurnal Studi Hadis



legitimized, and reproduced within relations of power. The findings demonstrate that misogynistic tendencies are not inherent in the hadith texts themselves but are products of interpretive constructions shaped by patriarchal socio-historical contexts. Genealogical analysis further reveals that these interpretations were institutionalized through hadith commentaries, Islamic jurisprudence, and religious institutions, eventually evolving into a *regime of truth* that positioned women in subordinate social and religious roles. This study argues that the critique should be directed not at the authority of hadith as a source of Islamic teaching, but at the historical processes through which patriarchal interpretations have been produced and sustained.

Keywords:

Genealogy; Hadith; Michel Foucault; Misogyny; Power Relations.

Abstrak:

Penelitian ini mengkaji narasi-narasi misoginis dalam tradisi hadis dengan menganalisis bagaimana hadis-hadis tentang perempuan dikonstruksi dan dilegitimasi sebagai wacana dominan dalam masyarakat Muslim. Objek kajian meliputi hadis yang merepresentasikan perempuan sebagai sumber fitnah, kurang akal dan agama, tidak layak memimpin, terbatas mobilitasnya, serta diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. Penelitian ini menggunakan hermeneutika kritis Asma Barlas sebagai pendekatan pendukung untuk membedakan antara teks hadis, konteks sosio-historis, dan tradisi penafsirannya, sehingga dapat diidentifikasi konstruksi makna dan bias patriarkal dalam interpretasi hadis. Selanjutnya, pendekatan genealogis Michel Foucault digunakan sebagai kerangka analisis utama untuk menelusuri proses historis pembentukan, kodifikasi, legitimasi, dan reproduksi penafsiran tersebut dalam relasi kuasa. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kecenderungan misoginis tidak melekat secara inheren pada teks hadis, melainkan terbentuk melalui konstruksi penafsiran yang dipengaruhi oleh konteks sosial-historis masyarakat patriarkal. Analisis genealogis juga memperlihatkan bahwa penafsiran tersebut dilembagakan melalui tradisi syarah, fikih, dan institusi keagamaan hingga berkembang menjadi *regime of truth* yang menempatkan perempuan pada posisi subordinatif. Penelitian ini menegaskan bahwa kritik diarahkan bukan pada otoritas hadis sebagai sumber ajaran Islam, melainkan pada

Siti Masykuroh, et al.

proses historis yang membentuk dan melanggengkan penafsiran patriarkal.

Kata Kunci:

Genealogi; Hadis; Michel Foucault; Misogini; Relasi Kuasa

Pendahuluan

Dalam sejarah perkembangan Islam, hadis memainkan peran sentral dalam membentuk kerangka normatif umat terhadap berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam hal relasi gender. Sebagai sumber ajaran kedua setelah al-Qur'an, hadis tidak hanya dijadikan rujukan dalam bidang hukum (*fiqh*), tetapi juga berperan besar dalam membentuk nilai-nilai sosial, budaya, dan bahkan politik umat Islam sepanjang sejarahnya. Namun demikian, tidak sedikit hadis yang memuat narasi-narasi tentang perempuan yang secara eksplisit maupun implisit memperlihatkan kecenderungan merendahkan posisi dan peran perempuan, baik dalam ruang privat seperti rumah tangga, maupun dalam ruang publik seperti kepemimpinan, pendidikan, dan partisipasi sosial. Narasi-narasi seperti perempuan sebagai penyebab fitnah, kurang akal dan agama, sumber kecelakaan bagi laki-laki, hingga larangan perempuan bepergian sendiri atau tampil di ruang publik, menjadi bagian dari diskursus keagamaan yang terus direproduksi dalam literatur keislaman klasik maupun dalam praktik sosial masyarakat Muslim.¹

Sejumlah hadis secara tekstual menggambarkan perempuan dalam posisi inferior atau bahkan problematik. Misalnya, hadis yang sangat masyhur berbunyi: "Aku tidak melihat seseorang yang kurang akal dan agamanya yang lebih mampu mengalahkan laki-laki yang bijak selain dari kalian (perempuan)" (*mā ra'aytu min nāqisāti 'aqlin wa dīn aḡhab li-lubb al-rajul al-ḥāzim minkunna*), terdapat dalam *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*² Hadis ini kerap dipahami secara literal

¹ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland (Reading: Addison-Wesley, 1991), 43–51.

² Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), Kitāb al-Ḥaid, no. 304; 1/213; Muslim ibn

sebagai bukti kelemahan intelektual dan spiritual perempuan, tanpa memperhatikan konteks retorik dan historisnya. Selain itu, terdapat pula hadis yang menyebutkan bahwa perempuan adalah sumber fitnah terbesar bagi laki-laki: "*Aku tidak meninggalkan fitnah yang lebih membahayakan bagi laki-laki setelah aku selain fitnah perempuan*" (HR. Bukhari dan Muslim)³ Narasi ini kemudian menjadi dasar teologis yang sering dijadikan alasan untuk membatasi ruang gerak perempuan di ranah publik, seperti pelarangan bepergian sendirian tanpa mahram,⁴ atau pelarangan perempuan menjadi pemimpin dalam hadis yang berbunyi: "Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan"⁵

Hadis-hadis tersebut diawatirkan, tidak sekadar dipahami sebagai produk sejarah yang lahir dalam konteks sosial tertentu, tetapi kerap dihayati secara literal dan transhistoris, seakan-akan berlaku mutlak di semua tempat dan zaman. Reproduksi narasi ini diperkuat oleh institusi-institusi otoritatif seperti lembaga keagamaan, pesantren, dan bahkan sistem pendidikan formal yang menanamkan pemahaman gender secara hirarkis, dan hal ini menjadi diskursus keagamaan dominan yang direproduksi dan dilembagakan dalam literatur fiqh klasik, tafsir, serta institusi keilmuan Islam selama berabad-abad. Ketika teks-teks ini dijadikan rujukan normatif tanpa disertai pendekatan historis-kritis, maka hadis yang sejatinya bersifat partikular – terikat waktu, tempat, dan kondisi sosial tertentu – justru menjadi dalih teologis untuk mengukuhkan pembatasan struktural terhadap perempuan dalam banyak masyarakat Muslim kontemporer.

Dalam kerangka ini, hadis tidak hanya menjadi teks keagamaan, melainkan juga alat produksi norma sosial yang dapat memperkuat struktur patriarki dalam masyarakat. Oleh karena itu, menjadi mendesak untuk mengkaji ulang hadis-hadis tersebut tidak hanya dari sisi sanad dan matan, tetapi juga dengan

al-Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), Kitāb al-Īmān, no. 79, 2/134.

³ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Kitāb al-Nikāḥ, Bāb Mā Yuttaqā min Fitnat al-Nisā', no. 5096, 2/78; al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Riqāq, Bāb Bayān al-Fitnah bi al-Nisā', no. 2740, 3/67.

⁴ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Kitāb al-Ḥajj, no. 1862, 3/102; al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Ḥajj, no. 1339, 2/96.

⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Kitāb al-Maghāzī, no. 4425, 4/112.

mempertimbangkan konteks sosiokultural dan struktur kekuasaan yang membentuk serta melestarikannya. Pendekatan ini akan memberi ruang bagi pembacaan kritis terhadap teks keagamaan yang selama ini dianggap “selesai”, dan sekaligus membuka kemungkinan reinterpretasi yang lebih adil terhadap posisi dan peran perempuan dalam Islam.

Membaca hadis-hadis yang memuat kecenderungan misoginis memerlukan pendekatan yang tidak hanya berfokus pada autentisitas sanad dan struktur matan, tetapi juga memperhatikan konteks sosial-historis yang melatarbelakangi kemunculannya. Dalam banyak kasus, narasi tentang subordinasi perempuan, pembatasan mobilitas, atau penolakan terhadap kepemimpinan perempuan dipahami secara tekstual tanpa mempertimbangkan situasi sosial, budaya, dan relasi kuasa yang melingkupi proses kemunculan, transmisi, serta penerimaannya dalam masyarakat Muslim. Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan perspektif hermeneutika kritis sebagaimana dikembangkan oleh Asma Barlas. Barlas menekankan pentingnya membedakan antara teks normatif (*nash*) dan konteks historis (*siyāq*), sekaligus mengkritik kecenderungan penafsiran yang mengaburkan perbedaan keduanya sehingga menghasilkan legitimasi terhadap struktur patriarkal. Meskipun gagasan tersebut dikembangkan dalam pembacaan Al-Qur'an, penelitian ini mengadaptasinya sebagai kerangka hermeneutik untuk menelaah hadis, dengan menempatkan makna hadis sebagai hasil interaksi antara teks, konteks historis, serta tradisi penafsirannya. Melalui pendekatan ini, penelitian berupaya mengidentifikasi sejauh mana pembacaan atas hadis dipengaruhi oleh asumsi-asumsi patriarkal yang berkembang dalam sejarah penafsiran, sehingga memungkinkan dilakukannya pembacaan yang lebih kontekstual dan berorientasi pada prinsip keadilan. Perspektif ini terutama merujuk pada karya-karya Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* serta *Believing Women in Islam: A Brief Introduction* (2006).⁶

Namun, penelitian ini tidak berhenti pada level interpretasi tekstual. Untuk memahami bagaimana narasi-narasi tersebut

⁶ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002); Asma Barlas, *Believing Women in Islam: A Brief Introduction* (University of Texas Press, 2006).

memperoleh status otoritatif dan bertahan sebagai kebenaran yang dominan, penelitian ini juga menggunakan pendekatan genealogis Michel Foucault. Berbeda dari hermeneutika yang berfokus pada relasi antara teks dan konteks, genealogi digunakan untuk menelusuri proses historis pembentukan wacana, termasuk bagaimana hadis-hadis tertentu diproduksi, diseleksi, ditransmisikan, dilegitimasi, dan direproduksi oleh otoritas keagamaan dalam berbagai periode sejarah. Dalam konteks ini, otoritas ulama, fuqaha, dan institusi keilmuan Islam dipahami sebagai bagian dari jaringan kuasa yang turut menentukan hadis mana yang memperoleh legitimasi lebih besar dalam pembentukan norma sosial tentang perempuan. Pemahaman mengenai genealogi ini terutama merujuk pada karya-karya Michel Foucault, terutama *Nietzsche, Genealogy, History* (1971), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1975), dan *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (1976), yang menjelaskan bagaimana pengetahuan, kebenaran, dan relasi kuasa saling membentuk dalam proses historis.⁷

Dengan demikian, penelitian ini memadukan hermeneutika kritis dan genealogi secara komplementer. Hermeneutika digunakan pada level kritik tekstual untuk membedakan antara *nash* dan *siyāq* serta mengkaji konstruksi makna hadis, sedangkan genealogi Foucault digunakan pada level historis dan institusional untuk menganalisis relasi kuasa yang memungkinkan narasi-narasi misoginis memperoleh status sebagai rezim kebenaran (*regime of truth*) dalam tradisi hadis dan masyarakat Muslim.

Relasi kuasa dalam hadis tidak hanya hadir saat periwayatan dan kodifikasi, tetapi juga saat ia ditafsirkan dan diberlakukan dalam sistem hukum dan pendidikan. Dengan memahami otoritas keagamaan sebagai entitas yang tidak netral, kita bisa melihat bahwa wacana keagamaan adalah medan kontestasi yang mempertahankan struktur sosial tertentu. Genealogi tidak dimaksudkan untuk menolak hadis, tetapi untuk mengevaluasi pengaruh non-teologis dalam

⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History, Dalam Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 139–64.

pembentukannya, demi keadilan substantif yang selaras dengan *maqāṣid al-sharī'ah*.⁸

Foucault melihat bahwa pengetahuan dan kekuasaan saling membentuk.⁹ Dalam tradisi hadis, narasi misoginis tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosial-politik masa kodifikasi, di mana kepentingan politik dan otoritas ulama turut menentukan hadis mana yang dianggap sahih dan dijadikan rujukan hukum. Dengan demikian, pendekatan ini membuka ruang bagi kritik terhadap legitimasi narasi yang menindas, sekaligus menawarkan pembacaan yang lebih adil, kontekstual, dan inklusif terhadap perempuan dalam Islam.

Fenomena masih kuatnya narasi-narasi misoginis dalam tradisi hadis memunculkan sejumlah persoalan mendasar yang perlu ditelaah secara kritis dan historis. Pertama, perlu diidentifikasi secara konkret bentuk-bentuk narasi misoginis apa saja yang termuat dalam literatur hadis, baik yang bersifat eksplisit maupun implisit, serta bagaimana narasi tersebut memengaruhi persepsi umat Islam terhadap perempuan. Kedua, penting untuk ditelusuri proses historis dan konteks sosial-politik yang membentuk dan melegitimasi narasi-narasi tersebut – yakni bagaimana kondisi patriarkal masyarakat Arab klasik, serta otoritas ulama dan institusi keilmuan, berperan dalam membentuk tafsir yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat. Ketiga, persoalan ini juga berkaitan erat dengan relasi kuasa dalam sejarah transmisi dan kanonisasi hadis, di mana otoritas keagamaan memiliki kendali atas produksi dan distribusi makna, sehingga narasi tertentu menjadi dominan dan terus direproduksi dalam berbagai ruang sosial, pendidikan, maupun hukum. Keempat, dibutuhkan pendekatan teoretis yang mampu membongkar struktur kekuasaan yang tersembunyi di balik konstruksi narasi tersebut, di mana pemikiran Michel Foucault, khususnya melalui pendekatan genealogi, memberikan alat analisis untuk memahami asal-usul, pembentukan, dan pelanggaran narasi misoginis dalam hadis

⁸ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), 44–47.

⁹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 113–16.

sebagai produk dari wacana dan kekuasaan yang bekerja secara historis.

Kajian-kajian serupa pada penelitian terdahulu, telah memberikan kontribusi penting terhadap pemahaman hadis bermuatan misoginis—melalui pendekatan kontekstual, hermeneutika, dan kritik gender. Penelitian oleh Rodliyana (2023)¹⁰ menyoroti bagaimana hadis misoginis dari al-Nasā'ī dapat direkontekstualkan dan diinterpretasikan ulang agar selaras dengan prinsip keadilan gender dalam Islam.¹¹ menggunakan pendekatan konteks sosiokultural untuk menafsirkan ulang hadis-hadis seperti wanita dari rusuk laki-laki atau kekurangan akal, menunjukkan bahwa pemahaman tekstual saja menyebabkan bias gender dalam interpretasi hadis. Selain itu, studi di Makassar oleh Tasbih et al.¹² memperlihatkan bagaimana aktivis feminis menolak pemahaman literal terhadap hadis misoginis dan mendorong interpretasi kontekstual sebagai basis keadilan gender dan perubahan sosial. Namun, meskipun penelitian-penelitian tersebut menyentuh pentingnya konteks historis dan interpretasi kritis terhadap hadis misoginis, pendekatan yang secara eksplisit menggunakan kerangka teori Foucault—seperti genealogi dan relasi kuasa-pengetahuan—belum banyak diadopsi. Sebagian besar studi lebih fokus pada hermeneutika feminis atau praktik ijtihad kontemporer tanpa secara sistematis menelaah asal-usul struktur kekuasaan dalam pembentukan narasi misoginis itu sendiri.

Penelitian ini menawarkan kebaruan (*novelty*) melalui integrasi hermeneutika kritis Asma Barlas dan pendekatan genealogis Michel

¹⁰ M. Dede Rodliyana, 'Reevaluating Gender Dynamics: A Critical Analysis of Misogynistic Narratives in Hadith Literature', *International Journal of Nusantara Islam*, 11, no. 2 (2023): 312–26, <https://doi.org/10.15575/ijni.v11i2.31219>.

¹¹ Mira Fauziah, 'Reinterpretation of Gender-Biased Hadiths: A Contextual Approach Towards Gender Equality in Islam', *El-Sunan: Journal of Hadith and Religious Studies*, 2, no. 2 (2024): 144–55, <https://doi.org/10.22373/el-sunan.v2i2.5988>.

¹² Tasbih Tasbih et al., 'Islamic Feminists' Rejection of the Textual Understanding of Misogynistic Hadiths for the Advancement of Gender Justice in Makassar, Indonesia', *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 8, no. 1 (2024): 196, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.19856>.

Foucault, dengan menempatkan genealogi Foucault sebagai kerangka analisis utama dan hermeneutika Barlas sebagai pendekatan pendukung. Hermeneutika kritis digunakan untuk mengidentifikasi bagaimana makna hadis dibentuk melalui proses penafsiran yang dipengaruhi oleh konteks sosio-historis serta asumsi-asumsi patriarkal, sedangkan genealogi Foucault digunakan untuk menelusuri bagaimana konstruksi penafsiran tersebut diproduksi, dikodifikasi, dilegitimasi, dan direproduksi melalui relasi kuasa dalam tradisi keilmuan Islam. Dengan demikian, penelitian ini tidak berhenti pada kritik terhadap teks atau interpretasi hadis, tetapi juga menjelaskan mekanisme historis, institusional, dan epistemologis yang memungkinkan narasi-narasi misoginis berkembang menjadi *regime of truth* dalam tradisi hadis.

Metode

Artikel ini berfokus pada pembacaan kritis terhadap narasi-narasi misoginis dalam tradisi hadis dengan menelaah bagaimana teks-teks tersebut terbentuk, dilembagakan, dan diwariskan dalam struktur sosial-keagamaan Islam klasik. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif-analitis dengan menempatkan pendekatan arkeologis-genealogis Michel Foucault sebagai kerangka analisis utama. Analisis diawali dengan pembacaan kritis terhadap matan hadis dan penafsirannya dalam berbagai kitab *syarah* menggunakan perspektif hermeneutika kritis Asma Barlas. Tahap ini bertujuan mengidentifikasi konstruksi makna, asumsi gender, serta konteks sosio-historis yang melingkupi teks sehingga dapat dikenali bentuk-bentuk pembacaan yang berpotensi mereproduksi bias patriarkal. Namun, hermeneutika kritis dalam penelitian ini hanya berfungsi sebagai tahap interpretatif awal dan tidak menjadi kerangka analisis utama.

Selanjutnya, analisis difokuskan pada pendekatan arkeologis-genealogis Michel Foucault untuk menelusuri bagaimana hadis-hadis tersebut diproduksi, diseleksi, ditransmisikan, dilegitimasi, dan direproduksi sebagai bagian dari pembentukan wacana tentang perempuan dalam masyarakat Muslim. Pendekatan ini tidak diarahkan untuk mencari makna tersembunyi di balik teks, melainkan untuk menganalisis kondisi-kondisi historis yang memungkinkan

suatu pernyataan memperoleh status sebagai kebenaran (*regime of truth*) dan berfungsi dalam jaringan relasi kuasa tertentu. Dengan demikian, fokus analisis penelitian ini terletak pada pembongkaran formasi diskursif, mekanisme produksi pengetahuan, serta relasi kuasa yang menopang keberlangsungan narasi-narasi misoginis dalam tradisi hadis, sedangkan hermeneutika kritis berperan sebagai perangkat pendukung untuk memperoleh pemahaman awal terhadap konstruksi makna teks yang kemudian dianalisis secara genealogis.

Sumber data primer dalam artikel ini adalah korpus hadis dari kitab-kitab induk seperti *Shahih Bukhari*, *Shahih Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, dan lainnya, yang mengandung narasi-narasi bernuansa bias gender. Data sekunder berupa kitab-kitab syarah hadis, tafsir, serta karya-karya yang membahas sejarah perempuan dalam Islam, baik dari khazanah klasik maupun studi kontemporer. Analisis dilakukan melalui beberapa tahapan: pertama, klasifikasi hadis-hadis misoginis berdasarkan tema utama seperti kecerdasan, moralitas, kepemimpinan, dan ruang publik perempuan. Kedua, penelusuran konteks sosial-historis di mana hadis-hadis tersebut muncul dan dipahami. Ketiga, identifikasi proses institusionalisasi hadis oleh otoritas keilmuan, termasuk ulama dan institusi pendidikan klasik. Terakhir, dilakukan pembacaan ulang melalui kerangka genealogi dan relasi kuasa, guna mengungkap bagaimana wacana tersebut dikonstruksi dan dijadikan legitimasi atas ketimpangan gender dalam masyarakat Muslim.

Dengan perpaduan pendekatan ini, penelitian bertujuan membuka ruang interpretasi baru yang lebih adil gender serta mendorong refleksi kritis atas warisan intelektual Islam yang kerap dianggap final dan bebas dari pengaruh kekuasaan.

Hasil dan Diskusi

Genealogi dan Relasi Kuasa: Konsep-Konsep Kunci dalam Pemikiran Michel Foucault

Untuk memahami bagaimana suatu wacana memperoleh status sebagai kebenaran yang mapan, Michel Foucault mengembangkan pendekatan genealogis. Berbeda dari historiografi yang menelusuri asal-usul secara kronologis untuk menemukan titik awal yang otentik, genealogi bertujuan membongkar bagaimana suatu diskursus terbentuk, memperoleh legitimasi, dan berfungsi sebagai

rezim kebenaran (*regime of truth*) melalui relasi kuasa dan pengetahuan (*power/knowledge*).¹³ Genealogi berangkat dari asumsi bahwa nilai, norma, dan pengetahuan yang tampak alamiah atau universal sesungguhnya merupakan hasil dari proses historis yang sarat kontestasi serta dibentuk melalui relasi kuasa yang bersifat produktif, yakni kuasa yang tidak hanya membatasi, tetapi juga menghasilkan subjek, institusi, dan rezim kebenaran. Dalam perspektif ini, kebenaran diproduksi melalui mekanisme seleksi, klasifikasi, dan institusionalisasi yang berlangsung dalam berbagai lembaga sosial, seperti agama, pendidikan, hukum, dan negara, sehingga setiap rezim kebenaran memiliki sejarah pembentukannya sendiri.¹⁴ Oleh karena itu, genealogi tidak bertujuan mengungkap makna tersembunyi di balik suatu teks, tetapi menelusuri kondisi-kondisi historis yang memungkinkan suatu wacana muncul, berkembang, dan mendominasi. Dalam penelitian ini, pendekatan tersebut digunakan untuk mengkaji bagaimana hadis-hadis yang dipahami bernuansa misoginis memperoleh otoritas dalam tradisi keilmuan Islam melalui proses kodifikasi, syarah, transmisi, dan pelembagaan, sehingga penafsiran tertentu tentang perempuan diterima sebagai kebenaran yang mapan dan terus direproduksi dalam kehidupan sosial-keagamaan.

Genealogi, dalam pemikiran Michel Foucault, merupakan suatu metode kritis yang berfungsi untuk membongkar asal-usul sebuah *diskursus*—yakni sistem nilai, norma, dan praktik yang dipahami sebagai kebenaran dalam suatu tatanan sosial tertentu. Berbeda dari historiografi konvensional yang cenderung melacak asal-usul secara linear dan mencari titik awal yang murni atau otentik,

¹³ Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History, Dalam Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, 139–64; Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1978), 92–102. Menjelaskan penolakan terhadap asal-usul esensial, konsep *power/knowledge*, dan *regime of truth*.

¹⁴ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Vintage Books, 1982), 21–39; Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), 27–38. Menjelaskan pembentukan diskursus, mekanisme institusionalisasi, dan reproduksi pengetahuan melalui relasi kuasa.

genealogi justru menolak gagasan tentang asal-usul esensial tersebut. Ia lebih tertarik pada proses-proses historis yang bersifat tidak stabil, terputus-putus, dan penuh kontestasi, di mana nilai-nilai yang kita anggap sebagai "alami", "kodrati", atau "abadi" ternyata merupakan hasil dari konstruksi sosial-historis yang diproduksi dalam relasi kuasa yang kompleks.¹⁵

Foucault menyatakan bahwa tugas genealogi bukanlah mengungkap "kebenaran sejati" di balik ide-ide moral atau institusi sosial, melainkan menunjukkan bagaimana kebenaran-kebenaran tersebut terbentuk dalam medan pertarungan kekuasaan—yakni melalui penyaringan, eksklusi, dan pelembagaan oleh institusi seperti agama, hukum, pendidikan, atau negara.¹⁶ Dalam pandangan ini, apa yang dianggap sebagai moralitas, seksualitas, atau bahkan gender, bukanlah fakta objektif yang netral, tetapi hasil dari praktik-praktik diskursif yang terus-menerus direproduksi dan dipaksakan oleh struktur kuasa dominan. Dengan pendekatan ini, genealogi membuka kemungkinan kritik yang mendalam terhadap struktur wacana yang telah mapan, termasuk wacana keagamaan. Ia memperlihatkan bahwa dominasi suatu diskursus tidak terjadi secara alamiah atau netral, tetapi melalui mekanisme kekuasaan yang menegaskan narasi-narasi alternatif. Maka, membongkar asal-usul suatu diskursus berarti juga membongkar kekuasaan yang menopangnya, serta membuka ruang bagi resistensi dan kemungkinan wacana tandingan.

Foucault secara tegas menyatakan bahwa "tidak ada hubungan kuasa tanpa formasi pengetahuan yang sesuai, dan tidak ada pengetahuan yang tidak berasaskan atau menghasilkan kekuasaan"¹⁷ Pernyataan ini menjadi fondasi dari konsepsi relasi kuasa-pengetahuan (*power/knowledge*) dalam teorinya. Dalam pandangannya, pengetahuan tidak pernah netral atau bebas nilai; ia selalu melekat pada konfigurasi kekuasaan tertentu yang menentukan bagaimana sesuatu boleh dikatakan, siapa yang berhak mengatakan, dan dalam

¹⁵ Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History, Dalam Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, 142–44.

¹⁶ Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, 117–19.

¹⁷ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), 27.

konteks apa ia menjadi sah untuk dipercaya. Dalam salah satu esainya, Foucault menegaskan bahwa penyebaran formasi diskursif dalam konstruksi rezim kebenaran—yang kerap diasumsikan sebagai sesuatu yang alamiah—sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari batasan-batasan, mekanisme seleksi, serta pengawasan yang berasal dari berbagai struktur non-diskursif. Inti dari argumen ini adalah bahwa diskursus mengandung potensi yang membahayakan, sehingga kekuasaan senantiasa berupaya mengatur dan mengendalikannya.

Dalam penelitian ini, pendekatan genealogis tidak diarahkan untuk menguji autentisitas sanad maupun validitas normatif hadis, melainkan untuk menelusuri proses historis yang menjadikan hadis-hadis tertentu memperoleh posisi dominan dalam konstruksi wacana tentang perempuan. Dengan perspektif ini, hadis dipahami bukan sekadar sebagai teks keagamaan, tetapi juga sebagai bagian dari praktik diskursif yang mengalami proses seleksi, kodifikasi, syarah, pengajaran, dan institusionalisasi dalam tradisi keilmuan Islam. Oleh karena itu, analisis genealogis difokuskan pada pertanyaan-pertanyaan seperti: mengapa hadis-hadis tertentu lebih sering dikutip dibandingkan hadis lain yang memberikan citra lebih egaliter terhadap perempuan; bagaimana otoritas ulama, fuqaha, dan institusi pendidikan Islam membentuk legitimasi atas pembacaan tertentu; serta bagaimana konstruksi tersebut kemudian diterima sebagai norma yang dianggap alamiah dalam kehidupan sosial umat Islam. Dengan demikian, objek utama genealogi bukanlah benar atau salahnya kandungan hadis, melainkan sejarah pembentukan otoritas atas pengetahuan keagamaan yang memungkinkan narasi-narasi tertentu memperoleh status sebagai *regime of truth* mengenai perempuan.

Berdasarkan kerangka tersebut, penelitian ini menganalisis hadis-hadis yang sering dijadikan dasar legitimasi subordinasi perempuan—seperti hadis tentang kepemimpinan perempuan, kesaksian perempuan, intelektualitas perempuan, dan relasi suami-istri—bukan hanya dari aspek kandungan tekstualnya, tetapi juga dari sejarah pembentukan wacananya. Analisis diarahkan untuk mengidentifikasi aktor-aktor yang berperan dalam reproduksi penafsiran, institusi yang memberikan legitimasi, konteks sosial-

politik yang melatarbelakangi dominasi penafsiran tertentu, serta mekanisme eksklusi terhadap pembacaan alternatif. Dengan cara ini, genealogi memungkinkan penelitian memperlihatkan bahwa dominasi narasi misogini tidak semata-mata merupakan konsekuensi langsung dari teks hadis, tetapi juga merupakan hasil dari proses historis pembentukan pengetahuan yang berlangsung melalui relasi kuasa dalam tradisi intelektual Islam.

Memahami Konsep Misogini: Definisi, Akar Sejarah, dan Manifestasinya

Istilah *misogini* berasal dari bahasa Yunani kuno, yaitu *misos* yang berarti “kebencian” dan *gynē* yang berarti “perempuan.” Secara harfiah, misogini diartikan sebagai kebencian terhadap perempuan. Namun, dalam perkembangan teoritis dan kajian kritis gender, makna ini berkembang melampaui definisi literalnya. Misogini tidak semata-mata menunjuk pada ekspresi kebencian pribadi terhadap perempuan, melainkan mencerminkan suatu struktur sosial dan kultural yang menempatkan perempuan dalam posisi inferior secara sistematis dan historis.¹⁸ Penting untuk membedakan misogini dari istilah lain yang kerap digunakan secara bergantian namun memiliki cakupan makna berbeda, seperti *seksisme*, *patriarki*, dan *androcentrism*. *Seksisme* merujuk pada diskriminasi berbasis jenis kelamin, biasanya dalam bentuk perlakuan tidak adil terhadap perempuan. *Patriarki* mengacu pada sistem sosial yang secara struktural memberikan dominasi kepada laki-laki atas perempuan di hampir semua aspek kehidupan. Sementara itu, *androcentrism* adalah pandangan dunia yang menempatkan laki-laki sebagai pusat dari pengalaman manusia dan tolok ukur kemanusiaan secara umum.¹⁹ Misogini, dalam konteks ini, lebih spesifik sebagai sistem yang *menghukum* perempuan ketika mereka menyimpang dari norma atau peran gender yang ditetapkan dalam masyarakat patriarkal.

Dalam kerangka teoritis yang lebih mutakhir, Kate Manne (2018) mendefinisikan misogini bukan sekadar sebagai kebencian individual terhadap perempuan, melainkan sebagai mekanisme sosial

¹⁸ Allan G. Johnson, *The Gender Knot: Unraveling Our Patriarchal Legacy* (Philadelphia: Temple University Press, 2005), 46.

¹⁹ Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 20–23.

yang berfungsi menjaga dan mereproduksi tatanan patriarkal. Dalam perspektif ini, misogini bekerja melalui praktik pengendalian, disiplin, dan penghukuman terhadap perempuan yang dianggap melampaui batas-batas peran gender yang telah ditentukan.²⁰ Kerangka ini relevan untuk membaca sejumlah hadis yang dalam tradisi Islam sering dipahami sebagai dasar pembatasan peran perempuan, seperti hadis tentang perempuan sebagai sumber fitnah, hadis mengenai kekurangan akal dan agama perempuan, hadis yang menolak kepemimpinan perempuan, serta hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk yang bengkok. Dalam konteks ini, hadis-hadis tersebut tidak dipahami semata-mata sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai bagian dari konstruksi wacana yang berperan dalam membentuk dan meneguhkan posisi sosial perempuan dalam masyarakat Muslim. Dengan demikian, konsep misogini yang dikemukakan Manne menyediakan perangkat analitis untuk melihat bagaimana narasi-narasi keagamaan tertentu dapat berfungsi sebagai mekanisme legitimasi terhadap struktur relasi gender yang hierarkis.

Secara historis, akar misogini dapat ditelusuri sejak peradaban kuno, terutama dalam warisan intelektual Yunani dan Romawi. Dalam filsafat Yunani Kuno, perempuan diposisikan sebagai makhluk inferior secara moral, rasional, dan biologis. Aristoteles, misalnya, secara eksplisit menyebut perempuan sebagai “laki-laki yang tidak sempurna” (*a misbegotten male*) karena dianggap kurang rasional dan hanya berperan pasif dalam proses reproduksi.²¹ Pandangan ini memperkuat dualisme biner antara laki-laki (rasional, aktif, superior) dan perempuan (emosional, pasif, inferior), yang menjadi dasar legitimasi struktural terhadap subordinasi perempuan dalam masyarakat.

Narasi misoginis ini kemudian diserap dan diperkuat dalam tradisi agama-agama Abrahamik—Yahudi, Kristen, dan Islam—melalui pembacaan teks-teks keagamaan yang bias gender. Dalam tradisi Yahudi dan Kristen, misalnya, perempuan pertama (Hawa) sering disalahkan atas dosa asal manusia, yang menciptakan

²⁰ Kate Manne, *Down Girl: The Logic of Misogyny* (New York: Oxford University Press, 2018), 33–35.

²¹ Aristotle, *Generation of Animals*, trans. A. L. Peck, Book II (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942), 737a-b.

paradigma bahwa perempuan adalah sumber godaan dan kelemahan moral.²² Dalam Islam, meskipun Al-Qur'an sendiri tidak menyalahkan Hawa secara eksplisit, tafsir dan hadis-hadis yang berkembang dalam tradisi patriarkal tetap menampilkan perempuan sebagai pihak yang lebih mudah tergoda, kurang akal, atau harus dikontrol secara sosial.²³ Penafsiran semacam ini tidak lepas dari konteks sosial-politik di mana teks-teks keagamaan tersebut dirumuskan dan ditafsirkan, yang kerap kali dilakukan oleh laki-laki dari lingkungan budaya yang didominasi struktur patriarki. Lebih lanjut, budaya patriarkal memainkan peran sentral dalam melanggengkan hierarki gender di berbagai masyarakat sepanjang sejarah. Budaya ini tidak hanya meresap dalam lembaga agama, tetapi juga dalam institusi pendidikan, hukum, dan keluarga, yang semuanya bekerja sebagai alat reproduksi nilai-nilai patriarkal. Simone de Beauvoir dalam karya klasiknya *The Second Sex* menegaskan bahwa perempuan tidak dilahirkan sebagai "yang lain," tetapi dijadikan "yang lain" melalui konstruksi sosial dan kultural yang terus-menerus memosisikan laki-laki sebagai subjek dan perempuan sebagai objek.²⁴ Dengan demikian, misogini bukan sekadar warisan pemikiran kuno atau kesalahan penafsiran agama, melainkan bagian dari konstruksi sosial yang sistematis dan berkelanjutan untuk mempertahankan dominasi laki-laki atas perempuan.

Dalam diskursus sosial dan keagamaan, misogini sering kali termanifestasi melalui representasi perempuan dalam berbagai teks keislaman. Salah satu bentuk yang paling menonjol dapat ditemukan dalam literatur klasik, terutama hadis, tafsir, dan fatwa yang membahas kedudukan serta peran perempuan dalam masyarakat.

Dalam sejumlah kitab hadis induk terdapat riwayat-riwayat yang menggambarkan perempuan sebagai "kurang akal dan agama" (*nāqisāt 'aql wa dīn*) sebagaimana diriwayatkan dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim (HR. al-Bukhārī No. 304; Muslim No. 79). Terdapat

²² Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 72–75.

²³ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 138–45.

²⁴ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley (New York: Vintage Books, 1989), 267–68.

pula hadis yang menyatakan bahwa perempuan merupakan fitnah yang paling membahayakan bagi laki-laki (HR. al-Bukhārī No. 5096; Muslim No. 2740), serta hadis yang menyebutkan bahwa mayoritas penghuni neraka adalah perempuan (HR. al-Bukhārī No. 29; Muslim No. 907). Narasi-narasi tersebut tidak hanya berfungsi sebagai teks keagamaan, tetapi juga berperan sebagai perangkat kultural yang membentuk persepsi kolektif mengenai posisi dan peran perempuan dalam masyarakat Muslim. Melalui proses reproduksi yang berlangsung dalam ceramah, pendidikan agama, dan berbagai praktik sosial-keagamaan, narasi tersebut memperoleh legitimasi yang semakin kuat.

Pengaruhnya dapat dilihat dalam berbagai pandangan keagamaan yang membatasi ruang gerak perempuan, seperti larangan bepergian tanpa mahram yang didasarkan pada sejumlah riwayat dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim (HR. al-Bukhārī No. 1088; Muslim No. 1339), penekanan pada domestifikasi perempuan melalui penafsiran QS. al-Aḥzāb [33]: 33 (*qarna fi buyūtikunna*), serta penolakan terhadap kepemimpinan perempuan yang sering dikaitkan dengan hadis “suatu kaum tidak akan beruntung apabila menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan” (HR. al-Bukhārī No. 4425). Meskipun sejumlah ulama kontemporer telah mengkritisi validitas, konteks historis, dan cakupan penerapan hadis-hadis tersebut, wacana subordinatif terhadap perempuan tetap bertahan dan memperoleh dukungan dari struktur sosial yang bercorak patriarkal.

Dalam kajian hadis, penting untuk membedakan antara *nash* (teks) dan *siyāq* (konteks) karena banyak hadis lahir dalam situasi sosial, politik, dan kultural tertentu pada masa Nabi Muhammad SAW maupun generasi awal Islam. Ketika konteks historis tersebut diabaikan dan teks dipahami secara literal, muncul berbagai penafsiran yang berpotensi melanggengkan bias patriarkal dan mengabaikan dimensi historis hadis. Sebagaimana dikemukakan oleh Asma Barlas, pembacaan patriarkal terhadap teks-teks Islam tidak merepresentasikan esensi ajaran Islam itu sendiri, melainkan merupakan hasil konstruksi penafsiran yang dibentuk oleh pengalaman historis dan perspektif para penafsir yang hidup dalam masyarakat patriarkal.

Berdasarkan kerangka tersebut, penelitian ini menempatkan pendekatan genealogis Michel Foucault sebagai kerangka analisis utama untuk menelusuri proses historis pembentukan, legitimasi, dan reproduksi narasi-narasi misoginis dalam tradisi hadis. Melalui perspektif ini, analisis diarahkan bukan pada penentuan benar atau salahnya kandungan hadis, melainkan pada bagaimana penafsiran tertentu memperoleh otoritas, dilembagakan oleh tradisi keilmuan Islam, dan berfungsi sebagai bagian dari relasi kuasa yang membentuk wacana tentang perempuan. Untuk mendukung analisis tersebut, penelitian ini memanfaatkan hermeneutika kritis Asma Barlas sebagai perangkat interpretatif pada tahap pembacaan teks. Pendekatan ini digunakan untuk membedakan antara dimensi tekstual hadis dan konteks sosio-historis kemunculannya, mengidentifikasi asumsi-asumsi patriarkal yang mungkin memengaruhi proses penafsiran, serta menelaah bagaimana makna hadis dikonstruksi dalam tradisi syarah. Hasil pembacaan hermeneutik tersebut kemudian menjadi pijakan bagi analisis genealogis untuk menjelaskan mengapa penafsiran tertentu memperoleh status sebagai *regime of truth*, sementara pembacaan lain tersisih atau kurang memperoleh legitimasi dalam sejarah intelektual Islam. Dengan demikian, hermeneutika kritis berfungsi sebagai metode pendukung untuk memahami konstruksi makna teks, sedangkan genealogi Foucault menjadi pendekatan utama dalam membedah formasi diskursif dan mekanisme relasi kuasa yang menopang keberlangsungan narasi-narasi misoginis dalam tradisi hadis.

Narasi Misoginis dalam Korpus Hadis: Analisis Genealogi dan Kuasa ala Foucault

Dalam mengkaji hadis-hadis yang mengandung narasi misoginis, diperlukan klasifikasi tematik untuk memetakan bentuk-bentuk representasi subordinatif terhadap perempuan yang kerap muncul dalam literatur hadis klasik. Beberapa tema dominan yang sering dijadikan justifikasi atas marginalisasi perempuan dalam ruang sosial dan keagamaan dapat diidentifikasi sebagai berikut.

Pertama, perempuan sebagai sumber fitnah dan godaan, merupakan salah satu tema paling menonjol dalam konstruksi wacana keagamaan yang bernuansa misoginis. Tema ini mendapatkan legitimasi teks melalui hadis riwayat al-Bukhari yang berbunyi: "*Mā taraktu ba'di fitnatan aḍarra 'alā al-rijāl min al-nisā'*"

(ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء)

"Tidak aku tinggalkan setelahku fitnah yang lebih membahayakan bagi laki-laki selain perempuan."²⁵ Hadis ini tercantum dalam *Shahih al-Bukhari*, no. 5096 dalam Kitab Nikah (كتاب النكاح), dan sering dikutip dalam konteks penguatan moralitas laki-laki melalui pembatasan gerak perempuan.

Penafsiran klasik terhadap hadis ini cenderung bersifat literal dan normatif. Ibnu Hajar al-'Asqalani dalam *Fath al-Bari* misalnya, menjelaskan bahwa "fitnah" dalam hadis ini berkaitan dengan potensi perempuan untuk menggoda laki-laki dan mengalihkan perhatian mereka dari ketaatan kepada Allah.²⁶ Demikian pula al-Nawawi dalam *Syarh Shahih Muslim* memandang bahwa fitnah perempuan menjadi salah satu sebab utama kerusakan spiritual jika tidak dikontrol.²⁷ Pandangan ini merefleksikan konstruksi sosial yang menempatkan perempuan sebagai objek godaan, bukan sebagai subjek yang rasional atau moral secara utuh.

Dalam perspektif hermeneutika kritis Asma Barlas, hadis ini tidak dapat dipahami semata-mata melalui pembacaan literal²⁸ yang mengidentikkan perempuan sebagai sumber fitnah, tetapi harus dibaca dengan membedakan antara teks, konteks kemunculannya, dan konstruksi makna yang berkembang dalam tradisi penafsiran. Barlas mengingatkan bahwa bias patriarkal sering kali tidak melekat pada teks itu sendiri, melainkan muncul melalui proses interpretasi yang dipengaruhi oleh struktur sosial yang didominasi laki-laki.²⁹ Oleh karena itu, istilah *fitnah* dalam hadis ini perlu dibaca dalam konteks moral yang lebih luas sebagai peringatan terhadap berbagai bentuk ujian yang dapat mengalihkan manusia dari ketaatan kepada Allah, bukan sebagai penetapan sifat esensial perempuan sebagai sumber kerusakan moral.

²⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Kitab al-Nikah, no. 5096, 2/78.

²⁶ Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath Al-Bari Bi Syarh Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), 9/5096.

²⁷ Al-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 9/159.

²⁸ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 1-32, 185-206.

²⁹ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 17-28, 185-94.

Penafsiran klasik dalam kerangka tersebut, yang memusatkan makna hadis pada tubuh dan keberadaan perempuan³⁰ merefleksikan pergeseran dari pesan etis menuju kategorisasi gender. Tafsir Ibnu Hajar al-'Asqalani maupun al-Nawawi, misalnya, lebih menonjolkan perempuan sebagai objek godaan yang harus dikendalikan demi menjaga moralitas laki-laki. Pembacaan seperti ini menunjukkan bagaimana pengalaman sosial masyarakat yang patriarkal ikut membentuk horizon penafsiran³¹, sehingga tanggung jawab moral lebih banyak dibebankan kepada perempuan daripada kepada laki-laki sebagai subjek yang memiliki kemampuan mengendalikan diri.

Lebih jauh lagi, dari perspektif hermeneutika kritis Asma Barlas, hadis ini tidak dapat dipahami secara ahistoris atau dilepaskan dari konteks sosial yang melatarbelakangi kemunculan dan penafsirannya. Meskipun berstatus *khavar āḥād* dan dinilai sahih dari aspek sanad, pemaknaan terhadap matannya tetap memerlukan pembacaan kritis yang membedakan antara teks, konteks, dan tradisi interpretasi yang berkembang sesudahnya. Barlas menegaskan bahwa bias patriarkal umumnya tidak melekat pada teks keagamaan itu sendiri³², melainkan muncul melalui proses penafsiran yang dipengaruhi oleh struktur sosial dan relasi kuasa yang didominasi laki-laki. Oleh karena itu, pemaknaan hadis ini sebagai legitimasi bahwa perempuan merupakan sumber fitnah lebih mencerminkan konstruksi penafsiran patriarkal daripada pesan normatif yang bersifat universal. Dampak dari pembacaan literal tersebut terlihat dalam berbagai praktik sosial yang membatasi partisipasi perempuan di ruang publik, mulai dari pendidikan, kepemimpinan, hingga aktivitas sosial-keagamaan. Sebaliknya, melalui pembacaan yang kontekstual dan berorientasi pada prinsip-prinsip etika Al-Qur'an³³, hadis ini lebih tepat dipahami sebagai peringatan moral mengenai potensi ujian dalam relasi antarmanusia yang menuntut pengendalian

³⁰ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 163–206.

³¹ Barlas, *Believing Women in Islam: A Brief Introduction*, 15–30.

³² Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 17–28, 185–206.

³³ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 3–11, 206–14.

diri dari setiap individu, bukan sebagai justifikasi teologis untuk menempatkan perempuan sebagai sumber kerusakan moral ataupun objek subordinasi.

Pernyataan bahwa "perempuan adalah sumber fitnah dan godaan" dalam kerangka analisis wacana Michel Foucault, bukan sekadar representasi keagamaan yang netral, melainkan bagian dari konstruksi kuasa yang terlegitimasi melalui teks-teks normatif. Ia mesti dilihat sebagai bagian dari *dispositif* kuasa-pengetahuan, yaitu jaringan mekanisme sosial, institusional, dan diskursif yang bekerja secara sistemik untuk memproduksi subjek tertentu dalam relasi kuasa.³⁴ Dalam hal ini, wacana tentang perempuan sebagai fitnah bekerja untuk mengatur tubuh dan perilaku perempuan melalui proses pendisiplinan, pembatasan ruang gerak, serta internalisasi rasa bersalah dan pengawasan diri. Hadis tersebut tidak hanya berfungsi sebagai teks religius, tetapi sebagai bagian dari rezim kebenaran (*regime of truth*) yang memproduksi perempuan sebagai subjek subordinat.

Genealogi Foucault menekankan bahwa kita tidak boleh menerima narasi seperti ini sebagai kebenaran transenden, melainkan harus menelusuri sejarah sosial-politik yang melatarbelakangi mengapa dan bagaimana teks-teks tersebut muncul, diterima, dan diinstitusikan sebagai norma. Dalam konteks masyarakat patriarkal awal Islam, bisa jadi hadis ini mencerminkan kekhawatiran terhadap perubahan struktur sosial pasca wafatnya Nabi, di mana pengaturan terhadap relasi gender menjadi salah satu arena strategis dalam distribusi kuasa.³⁵ Lebih jauh, Foucault menolak ide bahwa kuasa hanya bekerja secara represif; ia justru produktif – membentuk subjek melalui bahasa, aturan, dan institusi. Dengan demikian, narasi perempuan sebagai fitnah bukanlah refleksi realitas biologis atau spiritual perempuan, melainkan mekanisme pendisiplinan yang dimediasi melalui teks agama untuk membentuk *docile bodies*, yaitu tubuh-tubuh jinak yang tunduk pada norma-norma sosial dan

³⁴ Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, 194–228.

³⁵ Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 31–39.

gender.³⁶ Dalam kerangka ini, maka wacana misoginis seperti dalam hadis tersebut bukan semata masalah teologis, tetapi bagian dari politik representasi dan produksi kuasa dalam masyarakat Muslim. Ini membuka ruang bagi pembacaan kritis terhadap teks, serta desakan untuk membedakan antara ajaran esensial agama dan konstruksi sosial-historis yang membungkusnya.

Kedua, perempuan sebagai makhluk yang "kurang akal dan agama" merupakan tema sentral dalam konstruksi wacana patriarkal yang memiliki daya reproduksi kuat dalam kehidupan sosial keagamaan umat Islam. Narasi ini didasarkan pada hadis riwayat *Shahih al-Bukhari* no. 304 dan *Shahih Muslim* no. 79, dalam mana Nabi ﷺ bersabda kepada para perempuan: "*Mā ra'aytu min nāqisāti 'aqlin wa dīn, aghlaba li dhī lubbin minkunna*"

(ما رأيت من قصات عقل ودين أغلب لدي لب منكن)

"Aku tidak melihat orang yang kurang akal dan agamanya yang lebih mampu mengalahkan laki-laki yang berakal selain kalian (kaum perempuan)."³⁷ Pernyataan ini, ketika ditafsirkan secara tekstual tanpa mempertimbangkan konteks sosial-historisnya, sering digunakan untuk membenarkan subordinasi perempuan dalam bidang intelektual, spiritual, maupun kepemimpinan.

Sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Hajar al-'Asqalani dalam *Fath al-Bārī*, dalam tafsir klasik, kekurangan akal dikaitkan dengan kesaksian perempuan yang dinilai setengah dari laki-laki dalam urusan hukum, sedangkan kekurangan agama dihubungkan dengan tidak dilaksanakannya salat dan puasa selama masa haid.³⁸ Penafsiran ini cenderung menggeneralisasi kondisi biologis dan ketentuan fikih menjadi karakter esensial perempuan, sehingga aspek biologis dan yuridis dijadikan legitimasi teologis bagi inferioritas perempuan.

Dari perspektif hermeneutika kritis Asma Barlas, pembacaan semacam ini perlu dikaji ulang dengan membedakan antara teks keagamaan dan tradisi penafsirannya. Barlas menegaskan bahwa bias

³⁶ Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Sheridan (1995), 135–69.

³⁷ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 1/213; al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2/134.

³⁸ al-'Asqalani, *Fath Al-Bari Bi Syarḥ Shahih al-Bukhari*, 1/403-404.

patriarkal pada umumnya tidak melekat pada teks³⁹, melainkan muncul melalui proses interpretasi yang dipengaruhi oleh struktur sosial dan otoritas keagamaan yang didominasi laki-laki. Oleh karena itu, penyematan sifat "kurang akal" dan "kurang agama" sebagai karakter kodrati perempuan lebih mencerminkan konstruksi historis dari tradisi penafsiran daripada pesan normatif Islam itu sendiri. Dengan membaca hadis ini dalam terang prinsip-prinsip tauhid, keadilan (*'adl*), dan kesetaraan tanggung jawab moral yang menjadi fondasi etika Al-Qur'an⁴⁰, hermeneutika kritis Asma Barlas menunjukkan bahwa penyebutan 'kurang akal' dan 'kurang agama' tidak dapat dipahami sebagai penetapan inferioritas ontologis perempuan, melainkan harus dibaca dalam konteks sosial-historis yang melatarbelakangi penyampaian hadis serta tradisi penafsirannya. menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek moral yang sama-sama bertanggung jawab di hadapan Allah, sehingga hadis ini lebih tepat dipahami sebagai penjelasan terhadap situasi hukum dan biologis yang bersifat kontekstual daripada sebagai dasar teologis untuk menetapkan inferioritas perempuan. Kritik terhadap pembacaan yang mengesensialisasi perempuan ini juga sejalan dengan analisis Fatima Mernissi yang menunjukkan bahwa dominasi tafsir patriarkal tidak dapat dilepaskan dari peran otoritas keilmuan laki-laki dalam proses transmisi dan legitimasi hadis-hadis mengenai perempuan.

Lebih lanjut, hadis ini disampaikan dalam konteks khutbah Nabi setelah salat Id, ketika beliau memberikan nasihat moral kepada para perempuan dengan menggunakan gaya retorik yang lazim dalam tradisi dakwah Arab. Dari perspektif hermeneutika kritis Asma Barlas, konteks penyampaian seperti ini penting diperhatikan agar makna hadis tidak dilepaskan dari situasi komunikatif yang melatarbelakanginya maupun dari proses penafsiran yang berkembang sesudahnya. Barlas menegaskan bahwa bias patriarkal sering kali tidak bersumber dari teks keagamaan itu sendiri, tetapi lahir melalui tradisi interpretasi yang mengubah ungkapan

³⁹ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 17-28, 185-206.

⁴⁰ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 3-11, 206-14.

kontekstual menjadi klaim normatif yang bersifat universal.⁴¹ Oleh karena itu, penggunaan istilah *nāqīṣāt* ("kurang") lebih tepat dipahami sebagai bagian dari strategi retorik untuk menyampaikan pesan etis, bukan sebagai penetapan inferioritas ontologis perempuan. Pembacaan ini menemukan titik temu dengan penjelasan *Min Qaḍāyā al-Mar'ah fī al-Sunnah al-Nabawīyyah: Shubuhāt wa Rudūd*⁴² yang menempatkan hadis tersebut dalam konteks pedagogis Nabi dan menolak pemaknaannya sebagai bentuk penghinaan terhadap perempuan. Di sisi lain, Oulfa Yousef dalam *Nāqīṣāt 'Aqlin wa Dīnin* menunjukkan bahwa makna hadis telah mengalami penyempitan akibat dominasi pembacaan patriarkal yang mengabaikan konteks historis dan kebahasaan.⁴³ Dengan demikian, hadis ini lebih tepat dipahami sebagai peringatan moral yang bersifat situasional daripada sebagai legitimasi teologis untuk menetapkan perempuan sebagai makhluk yang secara kodrati kurang akal dan kurang agama.

Berdasarkan analisis terhadap hadis tentang perempuan sebagai *nāqīṣāt 'aql wa dīn*, sintesis antara hermeneutika kritis Asma Barlas dan pendekatan genealogis Michel Foucault dapat dirumuskan sebagai berikut.

1. Bias misoginis lebih merupakan hasil konstruksi penafsiran daripada sifat inheren teks hadis. Hermeneutika kritis Asma Barlas berpijak pada asumsi bahwa bias patriarkal tidak melekat secara inheren pada teks keagamaan, melainkan muncul melalui proses interpretasi yang dipengaruhi oleh struktur sosial dan budaya patriarkal.⁴⁴ Oleh karena itu, hadis mengenai perempuan yang "kurang akal dan agama" tidak dapat langsung dipahami sebagai penetapan inferioritas ontologis perempuan, tetapi harus dibaca dengan membedakan antara teks, konteks penyampaiannya, dan tradisi penafsiran yang berkembang kemudian. Pembacaan ini juga perlu ditempatkan dalam

⁴¹ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 17-28, 185-206.

⁴² Hay'ah Kibar al-'Ulamā' bi al-Azhar al-Sharīf, *Min Qaḍāyā Al-Mar'ah Fī al-Sunnah al-Nabawīyyah: Shubuhāt Wa Rudūd* (Kairo: Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah, n.d.), 56.

⁴³ Oulfa Yousef, *Nāqīṣāt 'Aqlin Wa Dīnin* (Beirut: Dār al-Jamal, 2016), 78.

⁴⁴ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 3-11, 17-28, 285-214.

kerangka etika Al-Qur'an yang menegaskan keadilan, kesetaraan tanggung jawab moral, dan kemuliaan manusia tanpa membedakan jenis kelamin. Dengan demikian, yang menjadi objek kritik bukanlah hadisnya, melainkan proses interpretasi yang mengubah ungkapan yang bersifat kontekstual menjadi doktrin normatif mengenai kodrat perempuan.

2. Genealogi Foucault menjelaskan bagaimana tafsir patriarkal memperoleh legitimasi historis. Apabila hermeneutika Barlas mengidentifikasi adanya konstruksi patriarkal dalam tradisi penafsiran, maka genealogi Michel Foucault menjelaskan bagaimana konstruksi tersebut berkembang menjadi pengetahuan yang memiliki otoritas.⁴⁵ Penafsiran terhadap hadis tidak lahir dalam ruang yang netral, melainkan melalui proses kodifikasi hadis, penyusunan kitab-kitab *syarah*, formulasi fikih, serta transmisi keilmuan yang berlangsung dalam masyarakat yang secara sosial didominasi oleh laki-laki. Dalam proses tersebut, otoritas para muhaddis, fuqaha, dan ulama berperan penting dalam menentukan penafsiran mana yang dianggap sah dan diwariskan sebagai norma keagamaan. Dengan demikian, dominasi tafsir patriarkal tidak hanya ditentukan oleh isi teks, tetapi juga oleh mekanisme historis yang memberikan legitimasi terhadap penafsiran tertentu.
3. Narasi tentang perempuan sebagai "kurang akal dan agama" berkembang menjadi *regime of truth* dalam tradisi keilmuan Islam. Dalam perspektif Foucault, suatu penafsiran menjadi dominan bukan semata-mata karena paling benar secara normatif, melainkan karena memperoleh dukungan dari jaringan pengetahuan dan kekuasaan yang terus mereproduksinya.⁴⁶ Penafsiran mengenai perempuan sebagai makhluk yang kurang akal dan agama kemudian diintegrasikan ke dalam berbagai disiplin keilmuan, mulai dari fikih, pendidikan, hingga praktik sosial-keagamaan. Akibatnya, konstruksi tersebut diterima sebagai sesuatu yang alamiah dan seolah-olah merepresentasikan ajaran Islam secara keseluruhan, padahal ia merupakan hasil dari

⁴⁵ Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 21-39; Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Sheridan (1977), 27-38.

⁴⁶ Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, 92-102.

proses historis yang panjang. Analisis genealogis memperlihatkan bahwa keberlangsungan narasi tersebut tidak dapat dipisahkan dari mekanisme institusional yang secara terus-menerus mengukuhkan otoritasnya.

Ketiga, narasi pelarangan perempuan menjadi pemimpin merupakan salah satu wacana yang paling banyak direproduksi untuk mempertahankan struktur sosial patriarkal dalam masyarakat Muslim. Hadis yang sering dijadikan landasan utama dalam hal ini berasal dari *Shahih al-Bukhari* no. 7099, yang menyebutkan: “*Lan yufliha qawmun wallaw amrahum imra’ah*”

(لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَامَرَهُمْ امْرَأَةٌ)

“Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan (kepemimpinan) mereka kepada seorang perempuan.”⁴⁷

Hadis ini secara luas dimaknai sebagai pelarangan mutlak terhadap perempuan untuk menduduki posisi otoritas publik, khususnya dalam bidang pemerintahan, legislatif, atau bahkan dalam skala yang lebih kecil seperti kepemimpinan komunitas.

Namun, pembacaan tekstual yang menggeneralisasi makna hadis ini sering kali mengabaikan konteks historis dan situasi politik yang melatarbelakangi kemunculannya. Sejumlah sejarawan dan ulama menjelaskan bahwa hadis tersebut diucapkan ketika Nabi menerima kabar bahwa Kekaisaran Persia mengangkat putri Kisra, Boran binti Kisra, sebagai penguasa setelah terjadinya krisis dinasti. Dengan demikian, sabda Nabi lebih tepat dipahami sebagai respons terhadap kondisi politik yang spesifik daripada sebagai ketetapan normatif yang berlaku universal bagi seluruh perempuan di setiap ruang dan waktu.⁴⁸

Persoalan utamanya dalam perspektif hermeneutika kritis Asma Barlas, bukan terletak pada teks hadis itu sendiri, melainkan pada proses interpretasi yang mengubah pernyataan yang bersifat kontekstual menjadi doktrin umum mengenai ketidaklayakan perempuan memegang kepemimpinan. Barlas menegaskan bahwa

⁴⁷ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Kitab al-Fitan, no. 7099, 3/243.

⁴⁸ Muhammad al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyyah Baina Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Hadith* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1990), 92–93.

bias patriarkal umumnya lahir melalui tradisi penafsiran yang dipengaruhi oleh struktur sosial dan relasi kuasa, sehingga suatu interpretasi perlu diuji dengan prinsip-prinsip etika Al-Qur'an yang menegaskan keadilan, kesetaraan moral, dan akuntabilitas setiap individu di hadapan Allah. Dari perspektif ini, hadis tersebut tidak dapat dijadikan dasar tunggal untuk menetapkan larangan absolut terhadap kepemimpinan perempuan tanpa mempertimbangkan konteks historis kemunculannya, keseluruhan ajaran Al-Qur'an, serta praktik sosial pada masa Nabi yang menunjukkan keterlibatan aktif perempuan dalam berbagai urusan publik. Oleh karena itu, pembacaan yang mengaitkan kepemimpinan semata-mata dengan jenis kelamin lebih mencerminkan konstruksi penafsiran patriarkal daripada pesan normatif Islam yang menempatkan keadilan, kompetensi, dan kemaslahatan sebagai prinsip utama dalam kehidupan sosial-politik.⁴⁹

Pembacaan tersebut juga diperkuat oleh analisis Fatima Mernissi dalam *Women and Islam*, yang menunjukkan bahwa hadis tentang larangan perempuan menjadi pemimpin tidak dapat dilepaskan dari konteks politik yang melatarbelakangi kemunculannya, terutama dinamika Kekaisaran Persia pasca wafatnya Kisra. Mernissi mengingatkan bahwa suatu pernyataan yang lahir dalam situasi historis tertentu tidak serta-merta dapat digeneralisasi menjadi norma universal yang berlaku sepanjang masa.⁵⁰ Pandangan ini sejalan dengan hermeneutika kritis Asma Barlas yang membedakan antara teks keagamaan, konteks historis, dan tradisi penafsirannya. Dalam perspektif Barlas, persoalan utama bukan terletak pada teks hadis, melainkan pada proses interpretasi yang mengubah respons Nabi terhadap suatu peristiwa politik menjadi doktrin normatif mengenai kepemimpinan perempuan.⁵¹

⁴⁹ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 3–11, 17–28, 185–214; Barlas, *Believing Women in Islam: A Brief Introduction*, 15–31.

⁵⁰ Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 49–52.

⁵¹ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 17–28, 185–210.

Hadis semacam ini dari perspektif Foucault, dapat dibaca sebagai bagian dari *formasi diskursif* (*discursive formation*) – yakni sistem produksi pengetahuan yang menentukan apa yang bisa dikatakan, siapa yang berhak berbicara, dan dalam kerangka apa suatu pernyataan dianggap benar.⁵² Ucapan Nabi yang pada mulanya bersifat partikular dan kontekstual tidak berhenti sebagai peristiwa historis, melainkan mengalami proses *re-artikulasi* melalui praktik keilmuan hadis dan fikih. Dalam proses ini, otoritas ulama berperan sebagai “penjaga wacana” (*gatekeepers of discourse*) yang menentukan validitas, distribusi, dan legitimasi makna.

Transformasi dari pernyataan kontekstual menjadi norma universal dapat dipahami sebagai bagian dari operasi *power/knowledge*, di mana pengetahuan keagamaan tidak hanya mencerminkan realitas, tetapi sekaligus membentuknya. Ketika hadis tersebut dikodifikasi dalam kitab-kitab fikih dan digunakan untuk menetapkan batasan kepemimpinan perempuan, maka ia berfungsi sebagai instrumen normatif yang mengatur struktur sosial. Di sinilah wacana agama berkelindan dengan praktik kuasa: bukan sekadar memberi makna, tetapi juga mengatur perilaku.

Hal ini bukan hanya pembatasan eksternal, tetapi proses *subjektivasi* (*subjectivation*), di mana perempuan dibentuk sebagai subjek yang mengenali dirinya melalui kategori-kategori yang diproduksi oleh wacana tersebut. Dalam konteks ini, pertanyaan tentang siapa yang boleh tampil di ruang publik dan siapa yang “seharusnya” tinggal di rumah bukanlah sekadar persoalan hukum, melainkan hasil dari jaringan kuasa yang bekerja melalui teks, institusi, dan praktik interpretasi.

Keempat, batasan mobilitas dan ruang publik bagi perempuan merupakan isu sentral dalam wacana keagamaan yang menyentuh langsung relasi kuasa gender dalam masyarakat Muslim. Banyak hadis yang dijadikan rujukan untuk menetapkan larangan terhadap perempuan bepergian tanpa mahram atau untuk menegaskan bahwa tempat terbaik bagi perempuan adalah di dalam rumah. Salah satunya adalah hadis riwayat *Sunan Abi Dawud* no. 1726:

لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلَاثَةَ أَهْمٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ

⁵² Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 38–49.

“Janganlah seorang perempuan bepergian selama tiga hari kecuali bersama mahramnya.”⁵³

Hadis lain yang sering dikutip adalah riwayat *Shahih Muslim* no. 1339:

لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ أَنْ تُسَافِرَ سَفَرًا يَكُونُ ثَلَاثَةَ أَهْمٍ فَصَاعِدًا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوهَا،
أَوْ وَلِيُّهَا، أَوْ زَوْجُهَا، أَوْ أَخُوهَا، أَوْ ذُو مَحْرَمٍ مِنْهَا

“Tidak halal bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir bepergian selama tiga hari atau lebih kecuali disertai oleh ayahnya, anaknya, suaminya, saudaranya, atau mahramnya.”⁵⁴

Hadis-hadis ini sering dimaknai secara literal dan diberlakukan secara universal, sehingga dijadikan dalih untuk membatasi ruang gerak perempuan dalam pendidikan, pekerjaan, dan aktivitas sosial-politik. Hadis mengenai larangan perempuan bepergian tanpa mahram selama tiga hari atau lebih kerap dipahami secara literal dan diberlakukan secara universal, sehingga dijadikan dasar normatif untuk membatasi mobilitas perempuan dalam bidang pendidikan, pekerjaan, maupun aktivitas sosial-politik. Dari perspektif hermeneutika kritis Asma Barlas, pembacaan semacam ini perlu dikaji ulang dengan membedakan secara tegas antara teks hadis, konteks historis penyampaiannya, dan tradisi penafsiran yang berkembang kemudian. Barlas menegaskan bahwa bias patriarkal pada umumnya tidak melekat pada teks keagamaan itu sendiri, melainkan lahir melalui proses interpretasi yang dipengaruhi oleh struktur sosial dan relasi kuasa yang didominasi laki-laki.⁵⁵ Oleh karena itu, ketentuan mengenai keharusan mahram lebih tepat dipahami sebagai respons terhadap kondisi sosial Arab abad ke-7 yang ditandai oleh tingginya risiko perjalanan, lemahnya sistem keamanan, serta kuatnya perlindungan berbasis kabilah. Dalam konteks tersebut, tujuan utama hadis adalah memberikan perlindungan terhadap

⁵³ Sulaymān ibn al-Ash‘ath Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Bayrūt: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2009), Kitab al-Manasik, no. 1726, 1/214.

⁵⁴ al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab al-Hajj, no. 1339, 2/108.

⁵⁵ Barlas, *Believing Women in Islam: A Brief Introduction*, 15–31.

keselamatan perempuan, bukan menetapkan pembatasan permanen atas mobilitas mereka. Dengan demikian, pembacaan yang mengubah ketentuan kontekstual ini menjadi larangan universal terhadap aktivitas perempuan di ruang publik lebih mencerminkan konstruksi penafsiran patriarkal daripada pesan normatif Islam yang berlandaskan keadilan, kemaslahatan, dan tanggung jawab moral setiap individu.

Pembacaan tersebut juga memperoleh dukungan dari pendekatan kontekstual Abdullah Saeed yang menekankan pentingnya membedakan antara pesan moral yang bersifat universal dengan bentuk penerapannya yang dipengaruhi oleh kondisi sosial pada masa pewahyuan. Menurut Saeed, yang bersifat normatif dari hadis ini bukanlah keharusan adanya mahram sebagai syarat mutlak perjalanan, melainkan prinsip perlindungan terhadap keamanan dan martabat manusia yang dapat diwujudkan melalui mekanisme yang berbeda sesuai perubahan kondisi masyarakat.⁵⁶

Pembatasan mobilitas perempuan dalam kerangka pemikiran Michel Foucault, sebagaimana ditemukan dalam sebagian hadis bisa dipahami sebagai bagian dari mekanisme *disciplinary power* atau kekuasaan disipliner. Kekuasaan semacam ini tidak bersifat represif secara langsung, melainkan bekerja secara halus melalui internalisasi norma dan pembentukan subjek yang patuh (*docile bodies*). Foucault dalam *Discipline and Punish* menegaskan bahwa kekuasaan modern tidak lagi hanya menghukum tubuh, tetapi mendisiplinkannya: mengaturnya, mengawasinya, dan menetapkan batas-batas pergerakan serta ekspresinya melalui institusi seperti sekolah, rumah sakit, militer—atau dalam konteks ini, melalui institusi keagamaan dan norma sosial.⁵⁷ Hadis-hadis yang menegaskan larangan bepergian tanpa mahram atau anjuran tinggal di rumah bagi perempuan, bila ditempatkan dalam kerangka ini, berfungsi sebagai instrumen yang membentuk *regime of truth*—yaitu seperangkat wacana yang dikukuhkan sebagai kebenaran oleh otoritas agama dan sosial, lalu diinternalisasi oleh individu. Perempuan tidak sekadar diatur dari

⁵⁶ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (London: Routledge, 2014), 54–78.

⁵⁷ Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Sheridan (1995), 135–69.

luar, tetapi juga dibentuk untuk secara sukarela tunduk pada pembatasan tersebut sebagai bagian dari identitas religius dan moral mereka. Dengan kata lain, kuasa bekerja bukan hanya melalui larangan formal, tetapi melalui *disiplin kultural* yang membuat perempuan "mematuhi" tanpa perlu dipaksa.

Foucault lebih lanjut, menyebut bahwa kekuasaan bekerja melalui proses *normalisasi*, yaitu ketika suatu bentuk perilaku (dalam hal ini, pembatasan mobilitas perempuan) diposisikan sebagai standar moral atau religius yang ideal.⁵⁸ Akibatnya, perempuan yang aktif di ruang publik kerap dianggap sebagai devian atau pembangkang terhadap tatanan ilahiah. Dalam konteks ini, teks-teks hadis tidak bisa dipisahkan dari medan kuasa yang memproduksi dan mereproduksi makna-makna gender – dan genealogi kritis menjadi penting untuk menelusuri bagaimana "kebenaran" tersebut dikonstruksi secara historis, bukan diwarisi secara mutlak. Karenanya, tugas pembacaan kritis terhadap hadis dalam wacana ini bukanlah menafikan keberadaan teks, tetapi mempersoalkan cara-cara penafsiran yang menjadikan tubuh perempuan sebagai objek pengendalian sosial yang sah. Sebagaimana Foucault ingatkan, analisis harus berfokus pada “kapan, bagaimana, dan mengapa” sebuah wacana muncul dan menjadi dominan dalam satu konfigurasi historis tertentu.⁵⁹

Kelima, narasi penciptaan perempuan dari tulang rusuk yang bengkok sering ditafsirkan sebagai simbol kodrat perempuan yang tidak sempurna, emosi dominan, dan butuh "koreksi" oleh laki-laki. Hadis ini diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 5186 dan *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1468 a:

اسْتَوْصُوا لِلنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الصِّلَعِ أَغْلَاةٌ، فَإِنْ دَهَبَتْ ثَقِيمُهُ كَسَرَتْهُ، وَإِنْ تَرَكْتُهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ.

“Saling berwasiatlah kalian terhadap perempuan dengan kebaikan – karena sesungguhnya mereka diciptakan dari tulang rusuk, dan sesungguhnya bagian yang paling bengkok dari rusuk itu adalah yang atas. Jika engkau

⁵⁸ Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, 92–102.

⁵⁹ Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, 118–20.

hendak meluruskannya, engkau akan mematahkannya.

Jika engkau membiarkannya, ia akan tetap bengkok."⁶⁰

Hadis yang menyamakan perempuan dengan "tulang rusuk yang bengkok" sering dipahami secara literal sebagai penegasan bahwa perempuan secara kodrati memiliki karakter yang kurang sempurna sehingga memerlukan bimbingan dan kontrol laki-laki. Pembacaan semacam ini kemudian berkembang menjadi landasan normatif bagi pembentukan relasi gender yang hierarkis dalam sebagian tradisi keilmuan Islam. Dari perspektif hermeneutika kritis Asma Barlas, persoalan tersebut tidak terletak pada teks hadis itu sendiri, melainkan pada proses interpretasi yang mengubah metafora menjadi klaim ontologis mengenai hakikat perempuan. Barlas menegaskan bahwa bias patriarkal pada umumnya lahir melalui tradisi penafsiran yang dipengaruhi oleh struktur sosial dan relasi kuasa, bukan berasal dari ajaran Islam itu sendiri.⁶¹ Oleh karena itu, metafora "tulang rusuk yang bengkok" tidak semestinya dipahami sebagai legitimasi teologis atas inferioritas moral, intelektual, ataupun spiritual perempuan, melainkan sebagai ungkapan retorik yang mengandung pesan etis mengenai pentingnya membangun relasi keluarga dengan kelembutan, penghormatan, dan sikap saling memahami.

Setiap interpretasi terhadap teks keagamaan Dalam kerangka hermeneutika Barlas, harus diuji dengan prinsip-prinsip universal Al-Qur'an yang menegaskan kesetaraan martabat manusia, tanggung jawab moral yang sama di hadapan Allah, serta penolakan terhadap segala bentuk dominasi yang dilegitimasi atas dasar jenis kelamin. Dengan pendekatan ini, hadis tentang "tulang rusuk yang bengkok" tidak dapat dijadikan dasar untuk menetapkan bahwa perempuan secara esensial lebih rendah daripada laki-laki. Sebaliknya, yang tampak adalah bagaimana tradisi penafsiran tertentu telah menggeser sebuah metafora etis menjadi kategori antropologis mengenai kodrat perempuan. Sejalan dengan itu, sebagian ulama klasik seperti al-Qurṭubī dan al-Nawawī juga menjelaskan bahwa istilah "tulang

⁶⁰ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Kitāb al-Nikāḥ; no. 5185-5186, 2/96; al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb ar-Ridā', no. 1468a, 3/174.

⁶¹ Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, 3-11, 17-28, 185-214.

rusuk" lebih tepat dipahami sebagai bahasa kiasan (*majāz*), bukan sebagai penjelasan mengenai asal-usul biologis ataupun penilaian terhadap kualitas kemanusiaan perempuan.⁶² Dengan demikian, melalui hermeneutika kritis Asma Barlas, fokus pembacaan bergeser dari upaya membenarkan superioritas laki-laki menuju pengungkapan bagaimana interpretasi patriarkal telah membentuk cara memahami hadis tersebut sepanjang sejarah.

Pembacaan hermeneutika kritis Asma Barlas menunjukkan bahwa bias misoginis tidak melekat pada teks hadis, melainkan lahir melalui proses penafsiran yang dipengaruhi oleh struktur sosial patriarkal. Namun, pendekatan ini belum sepenuhnya menjelaskan bagaimana penafsiran tersebut kemudian memperoleh legitimasi dan bertahan sebagai kebenaran yang dominan. Pada titik inilah analisis genealogis Michel Foucault digunakan untuk menelusuri proses historis pelembagaan tafsir patriarkal dalam tradisi keilmuan Islam.

Hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk yang bengkok dalam perspektif Michel Foucault, dapat dibaca sebagai bagian dari *dispositif* atau perangkat kuasa, yaitu jaringan elemen wacana (diskursif) dan praktik non-diskursif yang bekerja secara sistemik dalam membentuk subjek dan mengatur populasi. Hadis ini, yang dalam praktik keagamaan sering diangkat sebagai penegasan kodrat perempuan, berperan sebagai *instrumen kuasa* untuk menstrukturkan relasi gender melalui norma, bahasa, dan institusi sosial. Sejalan dengan konsep *docile bodies*—yakni tubuh-tubuh yang dilatih untuk tunduk, patuh, dan dapat dikendalikan—narasi ini menginternalisasi kepatuhan dalam tubuh perempuan melalui simbolisasi kelemahan, ketidakstabilan, dan ketergantungan mereka terhadap laki-laki.

Hadis ini dalam kerangka *genealogi* Foucauldian, yang berupaya menelusuri asal-usul wacana dan membongkar bagaimana wacana tersebut diproduksi, disebarluaskan, dan dilembagakan, tidak dapat dilihat sebagai kebenaran ilahiah yang bebas nilai. Sebaliknya, hadis ini merupakan bagian dari *regime of truth*—sebuah sistem yang

⁶² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2006), 2/13; Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.), 213.

menetapkan mana yang boleh disebut kebenaran dan siapa yang berwenang mengatakannya.⁶³ Wacana “perempuan bengkok” berfungsi dalam kerangka sosial yang lebih besar: ia dilegitimasi oleh institusi keagamaan (ulama, madrasah, kitab tafsir), direproduksi dalam budaya populer (ceramah, buku nikah, nasihat rumah tangga), dan diperkuat dalam praktik sosial-politik (pembatasan ruang gerak perempuan, pembenaran ketimpangan hukum waris, kepemimpinan, dll.). Foucault menekankan bahwa kuasa modern tidak lagi bersifat represif secara langsung, melainkan bekerja melalui mekanisme *normalisasi*—yakni menciptakan standar “normal” lalu menyanksi yang menyimpang darinya.⁶⁴ Dalam hal ini, hadis tentang “tulang rusuk bengkok” menjadi bagian dari kerja *kuasa normatif* yang menyisip hal-hal ideologis ke dalam moralitas, spiritualitas, bahkan cinta. Maka dari itu, tafsir literal terhadap hadis ini tidak sekadar bersifat teologis, tetapi merupakan hasil kontestasi wacana dalam sejarah Islam patriarkal yang membentuk apa yang dianggap sebagai “feminitas ideal”: tunduk, lemah lembut, dan pasrah.

Pembacaan genealogis terhadap hadis ini dengan demikian, tidak bertujuan untuk menafikan teks, tetapi membuka ruang untuk menelisik siapa yang berbicara, dalam konteks apa, dan untuk kepentingan siapa kebenaran itu diklaim. Ini sejalan dengan peringatan Foucault bahwa di balik setiap “kebenaran”, tersembunyi konfigurasi kuasa yang mempertahankan dominasi melalui legitimasi simbolik dan naratif.⁶⁵ Oleh karena itu, reinterpretasi kritis terhadap hadis-hadis seperti ini menjadi penting sebagai bagian dari upaya dekonstruksi wacana misogynis dan pembentukan epistemologi Islam yang lebih adil gender.

Genealogi Kuasa atas Tubuh Perempuan: Membaca Narasi Hadis dalam Perspektif Foucault

Pendekatan genealogi dalam kerangka pemikiran Michel Foucault, merupakan metode untuk menelusuri asal-usul wacana

⁶³ Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, 131–32.

⁶⁴ Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Sheridan (1995), 136–49.

⁶⁵ Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 27–28.

yang selama ini dianggap "alami" atau "given", guna membongkar relasi kuasa yang tersembunyi di baliknya. Genealogi tidak mencari asal mula tunggal yang murni, tetapi menelusuri bagaimana kebenaran terbentuk secara historis melalui pertarungan diskursif dalam konteks sosial-politik tertentu. Hal ini berkaitan erat dengan konsep *regime of truth*, yakni sistem produksi, distribusi, dan legitimasi kebenaran yang dikendalikan oleh institusi dominan.⁶⁶ Dengan demikian, kebenaran bukanlah entitas absolut, melainkan produk dari relasi kuasa yang berhasil memaksakan dirinya sebagai standar universal.

Salah satu instrumen utama dalam kerja kuasa ini adalah apa yang disebut Foucault sebagai *dispositif*, yaitu jaringan heterogen yang terdiri dari wacana, institusi, praktik sosial, dan aturan normatif yang berfungsi mengatur kehidupan subjek. Dalam konteks hadis misoginis, *dispositif* bekerja dengan cara membingkai tubuh perempuan sebagai objek yang harus dikendalikan, diregulasi, dan diatur melalui teks agama, fatwa, serta norma sosial. Tubuh perempuan kemudian menjadi *docile bodies* – tubuh yang tunduk dan terdisiplinkan melalui pengawasan simbolik maupun institusional.⁶⁷ Hal ini memperlihatkan bagaimana agama (dalam bentuk teks dan tafsir) tidak netral, melainkan terlibat aktif dalam pembentukan struktur kuasa yang mendisiplinkan gender.

Hadis-hadis yang bernuansa misoginis dengan pendekatan ini, tidak bisa dipahami semata sebagai produk spiritual yang terlepas dari realitas historisnya. Sebaliknya, ia merupakan hasil dari proses transmisi, seleksi, dan institusionalisasi yang melibatkan konfigurasi kuasa tertentu. Misalnya, hadis-hadis tentang "perempuan sebagai sumber fitnah" atau "tidak sah kepemimpinan perempuan" mendapatkan legitimasi kanonik karena berhasil masuk ke dalam korpus hadis otoritatif (seperti Shahih Bukhari), bukan semata karena validitas spiritualnya, melainkan juga karena cocok dengan nilai-nilai

⁶⁶ Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History, Dalam Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, 139–64.

⁶⁷ Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Sheridan (1995), 135–69.

patriarkal yang dominan pada masa kodifikasi.⁶⁸ Maka, pembacaan kritis terhadap hadis harus mencakup analisis terhadap siapa yang menyampaikan, siapa yang mencatat, dalam konteks sosial-politik apa, dan untuk kepentingan kuasa siapa.

Pemetaan narasi-narasi misoginis dalam korpus hadis merupakan langkah aplikatif dalam menerapkan pisau analisis Foucauldian terhadap wacana keagamaan yang memproduksi dan mereproduksi subordinasi perempuan. Pendekatan ini tidak lagi bersifat teoritis, melainkan operasional—dengan cara membongkar relasi kuasa yang beroperasi secara diskursif dalam teks-teks hadis. Hadis-hadis yang menempatkan perempuan sebagai sumber fitnah (“*Mā taraktu ba’dī fitnatan aḍarra ‘alā al-rijāl min al-nisā’*”) ⁶⁹ sebagai makhluk kurang akal dan agama (“*Mā ra’aitu min nāqisāti ‘aqlin wa dīn...*”) ⁷⁰, hingga hadis pelarangan perempuan memimpin (“*Lan yufliha qawm wallaw amrahum imra’ah*”) ⁷¹, bila dibaca dalam kerangka Foucault, bukanlah semata ajaran normatif yang universal dan transhistoris. Sebaliknya, ia merupakan bagian dari *regime of truth*—yakni konstruksi kebenaran yang dilembagakan melalui institusi-institusi keagamaan dan sosial yang mendefinisikan mana yang dianggap sah untuk dipercaya dan diamalkan. Dalam perspektif ini, narasi-narasi hadis bekerja sebagai *dispositif*, yaitu kumpulan elemen diskursif dan non-diskursif—termasuk teks agama, fatwa, pendidikan, dan kebijakan—yang mengatur tubuh sosial secara menyeluruh. Tubuh perempuan, sebagaimana dikemukakan Foucault, menjadi sasaran dari sistem kuasa yang menciptakan *docile bodies*—tubuh-tubuh yang patuh, diawasi, dan diatur melalui wacana keagamaan yang tampak netral namun mengandung bias kuasa.⁷² Oleh karena itu, hadis-hadis ini tidak dapat dipisahkan dari konfigurasi historis-sosiologis yang melahirkannya, dan pengulangannya dalam wacana kontemporer tanpa kritik terhadap

⁶⁸ Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), 105–12.

⁶⁹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Kitāb al-Nikāḥ, no. 5096, 2/78.

⁷⁰ al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Īmān, no. 79, 2/134.

⁷¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Kitāb al-Fitan, no. 7099, 3/243.

⁷² Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Sheridan (1995), 135–69.

konteks dan relasi kuasa yang menyertainya justru menjadi instrumen untuk menormalisasi ketimpangan gender dalam struktur sosial umat Muslim.

Kesimpulan

Berdasarkan analisis dengan memadukan hermeneutika kritis Asma Barlas dan pendekatan genealogis Michel Foucault, penelitian ini menunjukkan bahwa narasi-narasi misoginis dalam tradisi hadis tidak dapat dipahami sebagai makna yang melekat secara inheren pada teks, melainkan sebagai hasil konstruksi penafsiran yang berkembang dalam konteks sosial-historis tertentu. Melalui hermeneutika kritis, penelitian ini menemukan bahwa representasi perempuan sebagai sumber fitnah, makhluk yang kurang akal dan agama, larangan kepemimpinan, pembatasan mobilitas, hingga simbolisasi perempuan sebagai tulang rusuk yang bengkok lebih mencerminkan pembacaan patriarkal yang menggeneralisasi pesan-pesan kontekstual menjadi doktrin normatif tentang kodrat perempuan. Selanjutnya, melalui pendekatan genealogis Michel Foucault sebagai kerangka analisis utama, penelitian ini memperlihatkan bahwa konstruksi penafsiran tersebut kemudian memperoleh legitimasi melalui proses kodifikasi hadis, tradisi syarah, formulasi fikih, serta pelembagaan dalam institusi keilmuan Islam, sehingga berkembang menjadi *regime of truth* yang menempatkan perempuan pada posisi subordinatif dalam tatanan sosial-keagamaan.

Hermeneutika kritis Asma Barlas menunjukkan bahwa narasi-narasi misoginis dalam hadis tidak dapat dipahami sebagai makna yang melekat secara inheren pada teks, melainkan sebagai hasil konstruksi penafsiran yang dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan relasi gender pada masa pembentukannya. Melalui pembedaan antara teks, konteks historis, dan tradisi penafsiran, penelitian ini menemukan bahwa hadis-hadis mengenai perempuan sebagai sumber fitnah, makhluk yang kurang akal dan agama, larangan kepemimpinan, pembatasan mobilitas, maupun metafora "tulang rusuk yang bengkok" lebih merefleksikan pembacaan patriarkal yang menggeneralisasi pesan-pesan kontekstual menjadi doktrin normatif mengenai kodrat perempuan. Dengan demikian, kritik dalam penelitian ini tidak diarahkan kepada otoritas hadis sebagai sumber

ajaran Islam, melainkan kepada proses interpretasi yang mengonstruksi dan mempertahankan bias patriarkal dalam tradisi keilmuan Islam.

Analisis tersebut kemudian diperdalam melalui pendekatan genealogis Michel Foucault yang menjelaskan bagaimana konstruksi penafsiran tersebut memperoleh legitimasi historis dan berkembang menjadi *regime of truth*. Genealogi memungkinkan penelitian ini menelusuri bagaimana hadis-hadis tersebut diproduksi, dikodifikasi, ditransmisikan, disebarkan, dan diinstitusionalisasikan dalam sistem fikih, pendidikan, serta otoritas keagamaan sejak periode klasik Islam. Dalam proses tersebut, ulama, muhaddis, dan institusi keilmuan berperan sebagai agen yang menyeleksi, mengafirmasi, dan mereproduksi penafsiran tertentu hingga diterima sebagai kebenaran yang mapan mengenai posisi perempuan. Oleh karena itu, keberlangsungan narasi misoginis dalam tradisi hadis lebih tepat dipahami sebagai hasil pembentukan wacana melalui relasi kuasa dan pengetahuan daripada sebagai konsekuensi langsung dari teks hadis itu sendiri. Integrasi hermeneutika kritis Asma Barlas dan genealogi Michel Foucault menunjukkan bahwa pembacaan ulang terhadap hadis-hadis tersebut menuntut bukan hanya reinterpretasi terhadap teks, tetapi juga kritik terhadap proses historis yang telah melembagakan penafsiran patriarkal sebagai otoritas keagamaan.

Daftar Pustaka

- Al-Nawawi. *Syarḥ Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Aristotle. *Generation of Animals*. Translated by A. L. Peck. Book II. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.
- ‘Asqalani, Ibnu Hajar al-. *Fath Al-Bari Bi Syarḥ Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma‘rifah, n.d.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: IIIT, 2008.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: A Brief Introduction*. University of Texas Press, 2006.

Siti Masykuroh, et al.

Barlas, Asma. *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Translated by H. M. Parshley. New York: Vintage Books, 1989.

Brown, Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl al-. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Edited by Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987.

Fauziah, Mira. 'Reinterpretation of Gender-Biased Hadiths: A Contextual Approach Towards Gender Equality in Islam'. *El-Sunan: Journal of Hadith and Religious Studies*, 2, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.22373/el-sunan.v2i2.5988>.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1995.

Foucault, Michel. *Nietzsche, Genealogy, History, Dalam Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edited by Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Vintage Books, 1982.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1978.

Ghazali, Muhammad al-. *As-Sunnah an-Nabawiyyah Baina Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Hadith*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1990.

Johnson, Allan G. *The Gender Knot: Unraveling Our Patriarchal Legacy*. Philadelphia: Temple University Press, 2005.

Manne, Kate. *Down Girl: The Logic of Misogyny*. New York: Oxford University Press, 2018.

Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. Reading: Addison-Wesley, 1991.

Naisābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Edited by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.

Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf al-. *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.

Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-. *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2006.

Rodliyana, M. Dede. 'Reevaluating Gender Dynamics: A Critical Analysis of Misogynistic Narratives in Hadith Literature'. *International Journal of Nusantara Islam*, 11, no. 2 (2023). <https://doi.org/10.15575/ijni.v11i2.31219>.

Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. London: Routledge, 2014.

Siti Masykuroh, et al.

Sharīf, Hay'ah Kibar al-'Ulamā' bi al-Azhar al-. *Min Qaḍāyā Al-Mar'ah Fī al-Sunnah al-Nabawiyyah: Shubuhāt Wa Rudūd*. Kairo: Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah, n.d.

Sijistānī, Sulaymān ibn al-Ash'ath Abū Dāwūd al-. *Sunan Abī Dāwūd*. Edited by Muḥammad Muḥyī ad-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2009.

Tasbih, Tasbih, Abbas Langaji, Saidah A. Hafid, Andi Faisal Bakti, and Abdul Gaffar Haris. 'Islamic Feminists' Rejection of the Textual Understanding of Misogynistic Hadiths for the Advancement of Gender Justice in Makassar, Indonesia'. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 8, no. 1 (2024). <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.19856>.

Trible, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Walby, Sylvia. *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Yousef, Oulfa. *Nāqishāt 'Aqlin Wa Dīnin*. Beirut: Dār al-Jamal, 2016.