

Kecenderungan 'Aisyah R.A Dalam *Istinbâth* Hadis-Hadis *Ahkâm*

(The Tendency of 'Aisyah R.A in the Istinbâth of Ahkâm Hadiths)

Sri Wihidayati, Yusefri

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Curup, Indonesia
s_wihidayati173@gmail.com, yusefriys@gmail.com

DOI: 10.29240/alquds.v4i2.1851

Submitted: 2019-08-04 | Revised: 2020-08-28 | Accepted: 2020-09-07

Abstract. Aisyah binti Abu Bakar r.a., was not only known as the wife of the Prophet PBUH, but also recognized as an intelligent female companion who narrated many hadiths and issued legal fatwas. Her fatwas were not infrequently different from other companions of the Prophet. The focus of this research object was the hadiths of *ahkâm* contained in several fatwas of Aisyah r.a. The purpose of this research was to reveal the tendency of the *istinbâth* of Aisyah r.a in analyzing the *ahkâm* hadiths. This research was qualitative descriptive, using the analytical methods of *istinbâth* theory and *fiqh al-hadîs*. The conclusion of this research extended to: first, that Aisyah not only witnessed many of the Prophet's traditions, but also tended to be critical and rational in understanding them. Second, between critical and rational attitudes could be seen in the use of semantic analysis of the meaning of a *lafazh*, historical and contextual, in the sense of social situations and conditions underlying the emergence of a hadith of the Prophet, or changes in social conditions that occurred at that time. Therefore, the tendency to the *istinbâth* of Aisyah was more likely to be *bil al-ra'yi*.

Keywords: Aisyah, hadis, *istinbâth*

Abstrak. Aisyah binti Abu Bakar r.a, ternyata tidak hanya dikenal sebagai istri Nabi SAW, tetapi juga diakui sebagai sahabat wanita yang cerdas, banyak meriwayatkan hadis dan mengeluarkan fatwa hukum. Fatwa-fatwanya, tidak jarang berbeda dengan sahabat-sahabat lain. Fokus objek penelitian ini adalah hadis-hadis *ahkâm* yang terdapat dalam beberapa fatwa Aisyah r.a. Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk mengungkapkan kecenderungan *istinbâth* Aisyah r.a dalam menganalisis hadis-hadis *ahkâm*. Penelitian ini berbentuk deskriptif kualitatif, menggunakan metode analisis teori *istinbâth* dan *fiqh al-hadîs*. Kesimpulan penelitian ini, adalah *pertama*, Aisyah tidak hanya banyak menyaksikan secara langsung terjadinya hadis-hadis Nabi SAW, tetapi juga cenderung bersikap kritis dan rasional dalam memahaminya. *Kedua*, diantara sikap kritis dan rasionalnya terlihat pada penggunaan analisis nalar semantik makna suatu *lafazh*, historis dan kontekstual, dalam arti situasi dan kondisi sosial yang melatari

munculnya suatu hadis Nabi, atau perubahan kondisi masyarakat yang terjadi saat itu. Oleh karena itu, kecenderungan *istinbâth* Aisyah terlihat lebih cenderung bersifat *bil al-ra'yi*.

Kata Kunci: Aisyah, hadis, *istinbâth*

Pendahuluan

Berbeda dengan sebagian pendapat kalangan orientalis¹ yang menyebut bahwa hukum Islam yang dikenal sekarang ini tidak pernah ada pada sebagian besar abad pertama Hijriyah, kalangan ahli sejarah dan hukum Islam justru sebaliknya berpandangan bahwa hukum Islam sudah ada sejak abad pertama Hijriyah. Ketika mengkaji sejarah perkembangan hukum Islam, dihasilkan beberapa teori (pendapat), antara lain misalnya menurut Khudhari Bek, bahwa perkembangan hukum Islam dapat diklasifikasikan pada enam periode, yaitu: (1) masa Nabi SAW, (2) masa Khulafâ al-Râsyidûn, (3) masa para Khulafâ al-Râsyidûn sampai awal abad ke-2 H, (4) masa awal abad kedua sampai pertengahan abad ke-4 H, (5) masa pertengahan abad ke 4 H sampai jatuhnya Baghdad, (6) Jatuhnya Baghdad sampai sekarang (masa modern).²

Periode Nabi SAW dimulai dengan sejarah kerasulan (diangkat menjadi Rasul) Muhammad SAW pada tahun 610 M dan berakhir dengan wafatnya beliau tahun 632/13 H. Sumber pokok hukum Islam pada masa ini adalah al-Qur`an. Pada hal tertentu, nabi SAW memberi penjelasan terhadap kandungan (hukum) al-Qur`an yang masih bersifat umum atau samar, atau bahkan juga memberi penetapan hukum terhadap kasus-kasus yang belum ada ketetapan hukumnya dalam al-Qur`an. Sebagai tambahan, bahwa ada tiga hal yang perlu dicatat dalam kaitannya pertumbuhan hukum masa Nabi SAW. *Pertama*, kekuasaan pokok pembuatan hukum (syari`at) pada masa ini mutlak hanya pada Rasul SAW sendiri dan dasar penetapannya hanyalah wahyu murni, baik langsung lewat al-Qur`an maupun lewat Sunnah Nabi SAW sendiri. *Kedua*, bahwa ayat-ayat hukum turun dilatar belakangi oleh sebab atau merupakan jawaban atas pertanyaan atau masalah yang muncul, dan sangat sedikit ayat yang tidak dilatarbelakangi oleh sebab tertentu. *Ketiga*, hukum Islam terbentuk tidak langsung dalam satu bentuk, melainkan ditetapkan sedikit demi sedikit sejalan

¹ Kalangan Orientalis yang berpendapat demikian antara lain Joseph Schacht dan Cristian Snouck Hurgronje. Schacht berargumentasi bahwa pada awal Islam tugas Muhammad hanyalah mengajarkan manusia agar berbuat baik dan meninggalkan perbuatan buruk (tidak boleh dikerjakan) agar kelak selamat dalam perhitungan di hari akhirat dan masuk surga. Tidak ada alasan bagi Muhammad untuk mengganti hukum adat yang sudah ada. Wewenang Muhammad tidak dalam masalah hukum tetapi pada masalah agama dan politik. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford, 1964), 11.

² Khudhari Bekh, *Târîkh Al-Tasyrî' al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Fikr, n.d.), 5–6.

mengikuti ayat-ayat yang turun atau sunnah yang muncul, yang dilatarbelakangi oleh masalah yang timbul.³

Setelah Nabi SAW wafat 632/13 H, masuklah periode sahabat Besar, Khulafâ al-Râsyidûn (13-41 H). Dengan wafatnya Nabi SAW wahyu (al-Qur`an) pun terhenti. Di sisi lain, berbagai permasalahan baru terus bermunculan seiring dengan perubahan masyarakat sebagai konsekuensi dari perubahan zaman. Setiap *social problem* yang baru muncul, umat Islam selalu ingin mendapat ketetapan hukum. Hingga berakhirnya masa sahabat ini, tidak ditemukan data tentang adanya kewenangan (otoritas) khusus mutlak yang diberikan pada seseorang atau institusi untuk memberikan fatwa menetapkan suatu hukum. Data yang ditemukan adalah bahwa penyelesaian dan atau penetapan hukum saat itu tidak hanya ditangan Khalifah yang mempunyai kekuasaan politik dan agama, akan tetapi sahabat-sahabat lain pun tidak sedikit berfatwa ketika sebuah pertanyaan tentang suatu hukum diajukan kepadanya. Tersebutlah dalam banyak literatur sejarah hukum Islam (*târikh tasyrî'*) diantara sahabat yang paling banyak memberikan fatwa sepanjang masa itu adalah Aisyah bin Abu Bakar r.a, istri Nabi Muhammad SAW.

Artikel atau hasil penelitian yang berkaitan dengan tentang Aisyah bin Abu Bakar r.a, dapat dikatakan masih jarang dan walaupun ada, objek pembahsannya tidak dalam kaitannya dengan hukum. Diantaranya, artikel ilmiah berjudul *Āishah Binti Abū Bakr r.a. Wanita Istimewa yang Melampaui Zamannya*, dalam Dirosat, *Journal of Islamic Studies*, 2016.⁴

Kemudian artikel berjudul “Kontrovesi Usia Kawin Aisyah dan Kaitannya dengan Legalitas Perkawinan Anak Dibawah Umur Dalam Islam”, dalam Istinbath, *Journal of Islamic Law IAIN Mataram*⁵ Dalam repository. radenintan.ac.id, ada dua hasil penelitian berkaitan dengan Aisyah r.a. Yaitu, penelitian Zaini Sahara, tahun 2017 dengan judul Pendidikan Karakter Aisyah RA Dalam Buku Sirah Aisyah Ummul Mukminin RA Karya Sulaiman An-Nadwi. Sedangkan Agus Syaipuddin, tahun 2018 berjudul Pemikiran Sayyid Sulaiman Al-Nadwi Tentang Aisyah r.a Potret Wanita Mulia Sepanjang Zaman.

³Muhammad 'Ali al-Sāyis, *Tarikh Al-Fiqh al-Islam* (Mesir: Makatabah wa al-Mathbuat, n.d.), 32–33.

⁴Aisyah Tidjani, “Āishah Binti Abū Bakr r.a. Wanita Istimewa Yang Melampaui Zamannya,” *Dirosat, Journal of Islamic Studies* Volume 1 Nomor 1 (June 2016): 27–39.

⁵Yusuf Hanafi, “Kontrovesi Usia Kawin Aisyah Dan Kaitannya Dengan Legalitas Perkawinan Anak Dibawah Umur Dalam Islam,” *Istinbath, Journal of Islamic Law IAIN Mataram* Vol. 15, No. 2 (n.d.): 163–334.

Adapun artikel atau hasil penelitian tentang Aisyah r.a, dalam kaitannya dengan hukum Islam terlihat belum ada, dan karena itu artikel ini akan memfokuskan kajian (penelitian)nyapada hadis-hadis *ahkâm* yang terdapat dalam beberapa fatwa Aisyah r.a, dengan tujuan mengungkapkan kecenderungan *istinbâth* Aisyah r.a dalam menganalisis hadis-hadis *ahkâm*. Data-data akan dilacak melalui tekhnik studi kepustakaan, berbentuk deskriptif kualitatif, menggunakan metode analisis teori *istinbâth* dan *fiqh al-hadîs*.

Pembahasan

Biografi 'Aisyah r.a

Ia adalah 'Aisyah binti Abu Bakar al-Shiddiq, istri Rasulullah SAW. Ia terkenal dengan nama Aisyah dan julukan “ *al-shiddiqah* ” (perempuan yang benar dan lurus). Ia juga dipanggil “ *Umm al-Mu`minîn* “. Ada riwayat yang menyebut bahwa nama panggilannya adalah *Humairah*, tetapi Rasulullah SAW lebih sering memanggilnya dengan “ *Bint al-Shiddîq* ”⁶ putri dari laki-laki yang benar dan lurus (Abu Bakar).

Ayah Aisyah adalah Abu Bakar al-Shiddîq yang nama aslinya Abdullah. Dari sini nasab 'Aisyah adalah 'Aisyah binti Abu Bakar al-Shiddîq bin Abu Quhafah Utsmân bin 'Amir bin 'Amr bin Ka'ab bin Sa'ad bin Taim bin Murrah bin Ka'ab bin Lu'ai. Sedangkan ibunya bernama Umm Rummân. Dari pihak ibu ini, nasab 'Aisyah adalah 'Aisyah binti Ummu Rumman bin 'Amir bin 'Uwair bin 'Abd Syam bin 'Itab bin Udzainah bin Sabi' bin Duhmân bin Harits bin Ghanam bin Malik bin Kinanah al-Kinaniyah.⁷ Adapun tentang kelahiran Aisyah, sejauh ini dalam literatur sejarah Islam klasik tidak ditemukandata yang menyebut tanggal bulan dan tahun kelahirannya. Akan tetapi dari catatan sejarah bahwa Aisyah menikah dengan Rasulullah SAW pada tahun kedua atau ketiga sebelum hijriyah, 'Aisyah –saat itu- berusia enam atau tujuh tahun, maka diperkirakan 'Aisyah lahir sekitar tahun ke-4 setelah kenabian.⁸

Ibn Atsîr, dalam kitabnya *Asd al-Ghabab fî Ma'rîfat al-Shahâbah*, menceritakan bahwa setelah wafatnya Khadijah binti Khuwalid, Rasulullah SAW menikah Aisyah tepatnya pada bulan Syawal tahun 10 kenabian, tiga tahun sebelum Hijrah. Bagi Nabi SAW, Aisyah adalah istri yang paling dicintainya setelah Khadijah. Dalam banyak riwayat Nabi menyebut, *Aisyah adalah istriku di surga*. Bahkan ketika Aisyah bertanya kepadanya, “*Siapakah istri-*

⁶Ibn Atsîr, *Asd Al-Ghabab Fi Ma'rîfat al-Shahabab*, Juz VII (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 186.

⁷Al-Dzahabi, *Sîru A'lâm al-Nubalâ`* (Beirut: Mu`asasah al-Risâlah, 1993), 135.

⁸Menurut perkiraan al-Kayali, Aisyah lahir pada tahun 9 sebelum Hijrah (613 M) dan wafat tahun 58 H/ 678 M. Abd al-Wahhab al-Kayali, *Al-Mausu'ah al-Siyasah* (Beirut: Dar al-Faris li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1993), 797.

istrimu nanti di surga?". Nabi SAW menjawab: “ *Engkau adalah salah satunya.*” Aisyah wafat pada malam 17 Ramadhan seusai sholat witir, tahun 58 H (678 M) dengan usia 67 tahun.⁹ Aisyah wafat pada malam 17 Ramadhan seusai sholat witir, tahun 58 H (678 M) dengan usia 67 tahun.

Dalam kehidupan umat Islam, sahabat –dalam hal ini yang dimaksud sahabat Nabi SAW- dipandang memiliki kedudukan dan kemuliaan tertinggi setelah Nabi SAW. Meskipun demikian tidak berarti semua sahabat tingkat kesahabatannya sama. Para ahli ada yang mengklasifikasikannya dari aspek tingkat kemasyhurannya, aspek keterlibatan dalam periwayatan hadis, aspek pengetahuannya tentang hukum dan lain sebagainya. Dari aspek pertama, popularitas (kemasyhuran) Aisyah sebagai seorang sahabat Nabi SAW tentu tidak dapat dibantah. Apalagi ia adalah istri Rasulullah SAW. Dari aspek kedua, menurut para ulama, Aisyah termasuk satu dari tujuh sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis.¹⁰ Sedangkan dari aspek pengetahuan bidang hukum, Aisyah merupakan salah seorang sahabat yang paling banyak memberikan fatwa hukum.¹¹ Ibn Sa'ad dalam *Thabaqatnya* menyatakan bahwa para sahabat Besar sering bertanya tentang suatu hukum kepada Aisyah. Abu Musa al-Asy'ari, seorang sahabat berkata, “*Jika para sahabat kesulitan tentang sesuatu, mereka lalu bertanya kepada Aisyah dan mereka mendapatkan ilmu darinya.*” Menurut Masyruq, Aisyah ahli di bidang ilmu *farâidh*, para sahabat besar selalu bertanya kepadanya. Menurut sahabat lain, Abu Salamah bin Abd Rahman, Aisyah adalah orang yang paling mengetahui tentang sunnah-sunnah Nabi SAW.¹² Aisyah juga ternyata adalah yang paling mengetahui tentang turunya ayat, serta orang yang paling paham menggunakan pikiran (*ra`yu/rasio*) ketika ia berhujjah dengan pikirannya.¹³ Dari sini terlihat bahwa pada masa awal Islam, Nabi SAW tidak mendiskriminasi keterlibatan wanita dalam mendapatkan ilmu pengetahuan terutama tentang agama (ajaran Islam) yang berasal Nabi SAW.

⁹Ibn Sa'ad, *Al-Thabaqât al-Kubra*, Juz X (Kairo: Al-Syirkah al-Duwalayah li al-Thaba'ah, 2001), 65.

¹⁰Tujuh sahabat yang terkenal paling banyak meriwayatkan hadis adalah Abu Hurairah, Abd Allah ibn Umar, Anas ibn Malik, 'Aisyah, Abd ibn 'Abbas, Jabir ibn Abd Allah dan Abu Sa'id al-Khudhriy. Subhi al-Shalih, *Ulum al-Hadits Wa Mushtholabuhu* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malain, 1988), 359–70.

¹¹Para sahabat yang terkenal banyak memberikan fatwa adalah Umar ibn Khaththab, 'Ali ibn Abi Thalib, Ibn Mas'ud, Ibn Umar, Ibn Abbas, Zaid ibn Tsabit, dan 'Aisyah. Jamal al-Din al-Qasimi, *Qawa'id al-Tadits Min Funun Mustbolab al-Hadits* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Imiyah, n.d.), 72.

¹²Ibn Sa'ad, *Al-Thabaqât al-Kubra*, Juz II (Kairo: Al-Syirkah al-Duwalayah li al-Thaba'ah, 1421), 322–23.

¹³Ibn Atsir, *Asd Al-Ghabah Fi Ma'rifat al-Shabab*, 189.

Menurut Lukman Zais,¹⁴ para sahabat, baik laki-laki maupun perempuan, terlihat memiliki antusias tinggi dalam usaha memperoleh dan mempelajari ajaran Islam.

Polarisasi Istinbâth: Ahl al-Hadits, Ahl al-Ra'yi

Dalam kajian hukum Islam terdapat tiga istilah yang walaupun pengertiannya berbeda, akan tetapi memiliki keterkaitan satu sama lainnya. Ketiga istilah tersebut adalah *istinbâth*, *ijtihad* dan *fatwa*. *Istinbâth* (استنباط), secara bahasa dalam bahasa Arab berasal dari akar kata “النَّبْط/نَبَط” yang artinya air yang mula-mula memancar keluar dari sumur yang digali. Kata dasar ini kemudian menjadi kata “استنَّبأُ”, atau “استنَّبأُ”, artinya mengeluarkan air dari sumur atau tempat persembunyiannya. Jika disebut “استنَّبأُ الفقيه” maka artinya adalah mengeluarkan pemahaman dari yang belum tampak sebelumnya (*bathin*) melalui *ijtihad* dan pemahaman yang benar.¹⁵ Kata *istinbâth* kemudian dipakai dalam hukum Islam (*fikih*), yang mengandung arti upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya.

Adapun istilah *ijtihad* (bahasa Indonesia) yang diadopsi dari bahasa Arab (الاجتهاد), secara etimologi berasal dari akar kata “جهد” mengandung dua arti, yaitu (1) kemampuan, daya atau kekuatan (طاقة); (2) kesulitan atau kesukaran (مشقة).¹⁶ Dari makna bahasa ini terlihat bahwa asalnya makna *ijtihad* adalah maksimalisasi pengerahan daya, kekuatan dan kemampuan (بذل الوسع و المجهود) dalam menyelesaikan sesuatu yang sulit.¹⁷ Kemudian secara istilah (*terminologi*), khusus dalam kajian hukum Islam (*al-fqh wa ushûl al-fiqh*), kata *ijtihad*, diberi pengertian (*definisi*) dengan ungkapan yang beragam, akan tetapi secara substansi memiliki kesamaan, yaitu pengerahan seluruh kemampuan untuk memperoleh atau menemukan hukum syara’.

Jika dicermati, terlihat bahwa antara istilah *istinbâth* dan *ijtihad* memiliki keterkaitan dan kesamaan. Keterkaitannya yaitu bahwa usaha menggali dan merumuskan hukum dari sumbernya yang diistilahkan dengan *istinbâth*, harus dilakukan dengan mengerahkan seluruh kemampuan atau disebut *ijtihad*. Dengan kata lain, kerja ilmiah *istinbâth* dilakukan dalam kerangka *ijtihad*. Adapun kesamaannya adalah terletak pada kesamaan dalam hal untuk menggali, memunculkan dan merumuskan hukum *syara’* (Islam) dari sumbernya. Namun begitu, antara keduanya juga memiliki perbedaan. *Istinbâth* digunakan hanya dalam kaitannya dengan penggalian dan perumusan (*formulasi*) hukum.

¹⁴Lukman Zain, “Sejarah Hadis Pada Masa Permulaan Dan Penghimpunannya,” *Djya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Qur’an Dan al-Hadis LAIN Shekh Nurjati Cirebon* Vol. 2 No. 01 (Juni 2014): 9–10.

¹⁵Ibn Manzhar, *Lisân Al-‘Arab*, Juz VII (Beirut-Lebanon: Dar al-Ihyâ al-Turâts al-‘Arabi, n.d.), 410.

¹⁶Ahmad bin Fâris, *Mu’jam Maqâyis al-Lughab*, Juz I (Dâr al-Fikr, 1979), 489.

¹⁷Abû Hamid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfa Min ‘Ilm Ushûl*, Juz II (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2011), 467.

Sedangkan ijtihad, tidak hanya digunakan dalam kaitannya dengan penggalian dan perumusan hukum, disebut bentuk “*Ijtihad Istinbâthi*”, tetapi juga dalam hal penerapan hukum, disebut bentuk “*Ijtihad Tathbiqî*”.¹⁸

Adapun kata fatwa, yang juga diadopsi dari bahasa Arab “الفتوى”, makna asalnya menurut bahasa adalah “*al-ibânat*” (penjelasan). Secara etimologis, antara lain menurut Al-Ashfahani, fatwa adalah jawaban tentang ketidakjelasan suatu hukum (الجواب عما شكل من الأحكام).¹⁹ Hukum yang dimaksud adalah hukum *syara’* yang diperoleh melalui ijtihad atau yang dihasilkan seorang mujtahid, baik mujtahid yang berhasil menggalinya sendiri, atau mujtahid lain yang diikutinya.²⁰ Di sini terlihat, meski secara definitif fatwa memiliki makna yang berbeda dengan ijtihad dan *istinbâth*, akan tetapi ketiganya saling berkaitan. Hanya saja, ijtihad merupakan *istinbâth* (formulasi) aturan-aturan hukum secara umum, baik kasusnya sudah terjadi atau belum terjadi. Sementara fatwa berkenaan dengan kasus yang telah ada di mana mufti memberikan ketentuan hukumnya yang dilandaskan pada pengetahuan seorang mufti tersebut.²¹

Ketiganya, yakni ijtihad, *istinbâth* dan fatwa merupakan pranata hukum yang sangat dibutuhkan dalam rangka pengembangan dan penerapan hukum Islam. *Istinbâth* dan ijtihad dibutuhkan, pertama karena hukum *syara’* yang terkandung dalam nash al-Quran dan hadis/sunnah, kebanyakan tidak berbetuk “barang jadi” yang langsung bisa diambil dan diterapkan. Kedua, karena tidak semua persoalan yang muncul tidak semua dirujuk kepada teks-teks *nash*. Sedangkan fatwa dibutuhkan karena, tidak semua orang punya kemampuan untuk melakukan ijtihad dan *istinbâth*.

Telah menjadi kesepakatan di kalangan umat Islam, bahwa al-Qur’an merupakan sumber utama (primer) hukum Islam, sedangkan hadis sebagai sumber hukum kedua setelah al-Quran. Di satu sisi setelah Rasulullah SAW wafat (13 H), secara otomatis jumlah ayat dan hadis tidak akan bertambah. Segangkan itu di sisi lain, dinamika kehidupan sosial terus mengalami perubahan dan perkembangan sehingga memunculkan berbagai persoalan baru yang tidak akan ada hentinya namun tidak ditemukan penjelasan tentang

¹⁸Abi Hasan, “Ijtihad Tidak Membatalkan Ijtihad Yang Lain,” *BIDAYAH: Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Keislaman, Sekolah Tinggi Agama Islam Syekh Abdur Rauf Aceh Singkil* volume 9, No. 1 (June 2018): 1–12.

¹⁹Al-Raghib Al-Ashfahâni, *Mu’jam Mufradât Alfâzih al-Qur`an* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2010), 281.

²⁰Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II (Jakarta: Kencana, 2009), 459.

²¹Heri Fadli Wahyudi dan Fajar, “Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Aplikasinya Dalam Fatwa,” *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* Vol. 13 No. 2 (2018): 120–33.

ketentuan hukumnya pada teks ayat al-Quran dan hadis atau sunnah Nabi SAW.

Setelah Rasulullah SAW telah wafat, maka para sahabat menjadi tempat bertanya umat saat itu. Ketika menghadapi persoalan baru yang tidak ditemukan penjelasan ketentuan hukum pada teks-teks nash al-Quran dan hadis Nabi SAW, pada awalnya sahabat mengambil keputusan melalui proses kesepakatan kolektif (musyawarah) yang kemudian dikenal dengan *Ijma'*. Namun demikian, tetap ada juga sebagian sahabat yang menyelesaikannya melalui pendapat (ijtihad)nya secara individu.²² Perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa proses penyelesaian hukum melalui *ijma'* mulai mengalami kesulitan dikarenakan para sahabat mulai berjauhan, berpecah diberbagai wilayah Islam yang saat itu semakin luas. Konsekuensinya, penyelesaian hukum lebih banyak dilakukan oleh para sahabat secara individu lebih berkembang.

Para sahabat yang menyelesaikan persoalan hukum secara individu tentu memiliki cara yang tidak sama dan konsekuensinya menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan mereka. Para ahli sejarah hukum Islam mengidentifikasi bahwa saat itu sudah muncul embrio dua pola pemikiran hukum, atau dua kecenderungan dalam melakukan *istinbâth* hukum, yang kemudian menjurus terbentuknya dua mazhab (aliran/kelompok) pada masa Tabi'in (41-99 H) hingga masa imam Mujathid di abad II dan III H, yaitu mazhab *istinbâthbi al-badîs* (disebut *ahl al-badîs*), mazhab *istinbâthbi al-ra'yi* (disebut *ahl al-ra'yi*). Antara keduanya terdapat karakteristik dan metode *istinbâth* yang berbeda.

Dalam khazanah hukum Islam, *ahl al-badîs*, dikenal dengan metode *istinbâth*nya yang lebih dominan menggunakan riwayat hadis dari pada *al-ra'yu* (rasio/akal). Aliran atau kelompok *ahl al-badîs*, memahami *nash* al-Quran dan hadis, lebih cenderung bersifat *tekstualistik-literalis*.²³ Yaitu memahami teks nash lebih mengacu kepada makna tekstual melalui kajian kebahasaan.²⁴ Jadi hukum yang diambil dan dirumuskan (formulasi) berdasarkan pesan sebagaimana bunyi teksnya apa adanya.

Adapun sebaliknya, *ahl-al-ra'yi* dikenal sebagai kelompok yang lebih mengedepankan penggunaan akal (rasio/*ra'yu*) dari pada riwayat (hadis), atau dalam memahami teks nash lebih berorientasi pada makna kontekstual. Dalam

²² Abdulah Safe'i, "Redefinisi Ijtihad Dan Dan Taqlid: Upaya Reaktualisasi Dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis," *ADLIYA: Jurnal Hukum Dan Kemanusiaan, Fakultas Syariah Dan Hukum UIN Sunan Gunung Jati Bandung, Adliya* Vol. 11, No. 1 (June 2017).

²³ Zulkarnain Suleman, "Dinamika Pemikiran Hukum Islam: Corak Dan Karakteristik, Al-Mizan," *Journal LAIN Gorontalo* Vol 12 No. 1 (June 2016): 109.

²⁴ Munawir, "Ahl Al-Hadith Dan Ahl a-Ra'y: Dari Kontruksi Metodologi Hingga Tipologi Pemahaman Hadis Dialektika," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith, UIN Surabaya* Vol.9 No. 2 (2019): 239.

melakukan istinbath, hukum yang tersimpul pada al-Quran dan hadis, digali dan dirumuskan berdasarkan analisis secara kontekstual, tidak terikat pada teks yang tertulis (tekstual). Dalam hal ini yang dimaksud dengan cara kontekstual adalah bahwa sisi bahasa (semantik) dan kondisi sosial masyarakat dengan berbagai aspeknya yang melingkupi masa nuzûlnya al-Quran atau masa kenabian, menjadi tumpu bahan kajian analisis menggali dan merumuskan hukum.²⁵

Dalam perkembangan teori hukum Islam saat ini, ada pula yang disebut dengan *istinbâth bayânî*, *istinbâth ta’lîlî* dan *istinbâth isthilâhî*. *Istinbâth bayânî* adalah proses *istinbâth hukum* dengan cara melakukan analisis terhadap lafadz (ungkapan redaksi) pada suatu dalil (nash) melalui kaidah-kaidah kebahasaan atau makna lafadh, sehingga disebut juga dengan istilah *istinbâth lafzhi* atau *tharîq al-lughaniyah*. Adapun *Istinbâth bayânî* adalah proses *istinbâth hukum* dengan cara melakukan analisis mendalam atas ‘illat hukum (*causa legis*) dari suatu ketentuan hukum yang sudah ada kepastiannya pada nash, untuk kemudian dianalogikan dan diterapkan pada suatu kasus hukum yang tidak disebut oleh nash secara zahir. Sedangkan *istinbâth isthilâhî* adalah proses *istinbâth hukum* dengan cara melakukan analisis terhadap dalil-dalil umum yang berpijak pada asas kemaslahatan yang sesuai dengan *maqâsid al-syar’îah*.²⁶ Di sini terlihat bahwa permusan hukum dengan metode *istinbâth ta’lîlî* dan *istinbâth isthilâhî*, tidak terikat pada teks (*tekstualistik-literalis*), dan atau tidak kepada *nash* langsung sehingga disebut *istinbâth ma’navî* atau *tharîq al-ma’navî ma’navî*. Demikianlah secara umum beberapa hal kajian teoritis berkaitan dengan *istinbâth*.

Analisis Kecenderungan Istimbâth (Fiqh al-Hadis) ‘Aisyah

Pertama, *istinbâth* tentang bertemu dua kelamin walau tidak keluar sperma wajib mandi. Aisyah berfatwa bahwa jika telah bertemu dua kelamin, meskipun tidak mengeluarkan sperma (mani), hukumnya wajib mandi. Fatwa Aisyah ini terlihat jelas pada ucapannya dengan penyebutan kata wajib “فَقَدْ وَجِبَ الْعُسْلُ” sebagaimana dalam riwayat berikut.

عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ أَتَى عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ هَذَا لَقَدْ شَقَّ عَلَيَّ اخْتِلَافُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَمْرِ إِيَّيْ

²⁵Eko Zulfikar, Ahmad Zainal Abidin, “Ahmad Zainal Abidin, Penafsiran Tekstual Terhadap Ayat-Ayat Gender: Telaah Penafsiran Wahbah Az-Zuhaili Dalam Kitab Tafsiral-Munir,” *Al-Quds, Jurnal Studi Alquran Dan Hadis IAIN Curup* Volume 3, Nomor 2 (2019): 142–43.

²⁶Ahmad Mukhlisin, Aan Suhendri, dan Muhammad Dimiyati, “Metode Penetapan Hukum Dalam Berfatwa,” *Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Curup* Vol.3, No.2 (2018): 175.

لَأَعْظِمُ أَنْ أَسْتَفْبِكَ بِهِ فَقَالَتْ مَا هُوَ مَا كُنْتُ سَائِلًا عَنْهُ أَمَّاكَ فَسَلْنِي عَنْهُ فَقَالَ الرَّجُلُ
يُصِيبُ أَهْلَهُ ثُمَّ يُكْسِلُ وَلَا يُنْزَلُ فَقَالَتْ إِذَا جَاوَزَ الْحَيْتَانَ الْحَيْتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ. رواه
مالك

Dari Sa'id bin Masaiyib bahwa Abu Musa al-Asy'ari datang menghadap Aisyah, dan bertanya kepadanya, "Sungguh aku telah terjadi perbedaan pendapat di kalangan sahabat tentang suatu persoalan. Dan aku sangat menginginkan fatwamu tentang masalah itu". Aisyah balik bertanya, masalah apakah yang akan engkau tanyakan, tanyakanlah. (Al-Asy'ari) bercerita bahwa seseorang berhubungan badan dengan istrinya, kemudian ia mencabutnya dan tidak mengeluarkan (mani/sperma). Aisyah menjawab, apabila telah bertemu dua alat kelamin maka wajib mandi (meskipun tidak keluar mani) (H.R Malik)²⁷

Imam al-Nawâwi, dalam kitabnya "*Jâmi' shahîh bi syarh al-Nawâwî*" menceritakan bahwa fatwa Aisyah demikian itu berkenaan pada masa itu. Jelasnya setelah Nabi SAW wafat, terjadi perbedaan pendapat dan perdebatan di kalangan umat Islam, yaitu antara kelompok Muhajirin dan Anshar. Kelompok (orang-orang) Anshar berpendapat hukumnya tidak wajib mandi, kecuali telah keluar mani. Sedang kelompok (orang) Muhajirin berpendapat sebaliknya, yaitu *wajib mandî* jika telah bertemu dua kelamin walaupun tidak mengeluarkan mani. Perbedaan pendapat antara dua kelompok umat Islam itu ternyata mengkhawatirkan Abu Musa al-Asy'ari sehingga ia mendatangi Aisyah dan meminta fatwanya tentang masalah itu.²⁸

Penjelasan imam al-Nawâwi tersebut menunjukkan, bahwa pasca wafatnya Nabi SAW perselisihan atau paling tidak perbedaan pendapat di kalangan umat Islam (sahabat) tidak hanya terjadi pada bidang politik, tetapi juga bidang hukum. Perbedaan di kalangan sahabat ini dapat terjadi karena pengetahuan sahabat tentang al-Qur'an dan apa lagi tentang sunnah (ucapan dan perbuatan Nabi SAW) tidaklah sama, dan ini menyebabkan tidak jarang antara satu sahabat dengan sahabat lain memiliki pendapat atau fatwa yang berbeda dalam menjawab atas satu masalah. Imam al-Nawâwi bahkan menambahkan bahwa pada awal Islam memang mandi janabah tidak diwajibkan kecuali telah keluarnya mani. Tapi kemudian ketentuan awal itu *dinasakh* oleh hadis yang datang kemudian, yang boleh jadi ketentuan baru itu tidak semua sahabat yang mengetahuinya, sedangkan Aisyah mengetahuinya.²⁹

²⁷Malik bin Anas, *Al-Muwatththa`* (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), 64.

²⁸Al-Nawâwi, *Shahîh Muslim Bi Syarh Al-Nawawiy*, Juz II (Kairo: Dar al-Hadits, 2000), 275.

²⁹Ibid., 273–74.

Para ulama ahli hukum Islam, pada umumnya memang mengakui adanya teori *naskah mansukh* dalam kaitannya dengan perumusan hukum. Perubahan ketetapan hukum yang bersumber dari Nabi SAW, baik melalui ucapan atau perbuatannya, sudah tentu tidak lepas dari latar situasi dan kondisi tertentu saat itu, namun tetap dalam bimbingan wahyu.

Fatwa hukum Aisyah tentang masalah ini, sesungguhnya mendasarkan pada sabda (*qaul*) Nabi SAW

إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهَا الْأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجِبَ الْعَسَلُ

Apabila seseorang telah duduk diantara empat bahagian kemudian ia melakukannya (jima) maka wajib mandi (H.R Bukhari)³⁰

Pada hadis di atas terdapat lafazh kalimat “فَقَدْ وَجِبَ الْعَسَلُ”. Secara *zhabir*, kandungan makna *lafazh* kalimat tersebut sangat jelas dan mudah dipahami, yakni “*wajib mandi*”, tidak memungkinkan ada makna lain. Fatwa Aisyah tentang permasalahan ini, sekilas terlihat mendasarkannya pada makna zahir hadis tersebut. Akan tetapi, jika dikaitkan dengan penjelasan imam al-Nawâwi terdahulu di atas, bisa jadi Aisyah adalah orang yang paling mengetahui adanya perubahan (*nasakh*) ketentuan yang dilakukan oleh Nabi SAW melalui *qaul* (ucapan)nya tentang persoalan ini. Ini berarti, *istinbâth* Aisyah tentang persoalannya ini, tidak hanya berdasarkan analisis makna teks lafazh tetapi berdasarkan analisis pendekatan kontekstual.

Untuk persoalan yang menyangkut kehidupan rumah tangga, tampaknya Aisyah selalu menjadi tumpuan bertanya umat Islam saat itu. Tidak sedikit ditemukan bahwa fatwa Aisyah tentang menyangkut masalah ini bertentangan dengan sahabat lainnya. Dan ketika perbedaan itu nampak, umat Islam cenderung mendekat kepada fatwa Aisyah. Kenyataan demikian sesungguhnya sesuatu yang logis. Karena secara umum, seorang istri adalah orang yang paling dekat dan tahu tentang perkataan dan perbuatan suaminya. Begitupula dengan istri-istri Nabi SAW. Mereka mendapatkan banyak kesempatan untuk mengenal secara personal kepribadian Rasulullah SAW, serta segenap perkataan dan perbuatan beliau dari pada orang lain. Namun diantara sembilan istri Rasulullah SAW, ternyata Aisyah yang paling banyak mengetahui tentang bagaimana Rasulullah dalam berumah tangga.

Kedua, *istinbâth* tentang orang berpuasa yang dipagi (subuh) masih dalam keadaan junub.

³⁰Al-Bukhari, Abu Abd Allah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah, *Shahih Al-Bukhari*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), 75.

Aisyah berpendapat (berfatwa) bahwa orang berpuasa dalam keadaan junub di pagi (subuh) hari maka puasanya tetap sah. Fatwa Aisyah ini, didasarkan kepada *al-fi'l* (perbuatan) Nabi SAW, di mana beliau pernah dalam keadaan junub ketika fajar subuh telah tiba, dan beliau meneruskan puasanya. Fatwa Aisyah tentang hal ini terdapat dalam riwayat berikut.

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ وَأَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ فِي رَمَضَانَ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ فَيَغْتَسِلُ وَيَصُومُ. رواه مسلم

Dari 'Urwah bin Zubair dan Abu Bakar bin Abd Rahman, bahwa Aisyah, istri Nabi SAW berkata: "Adalah Rasulullah SAW mendapati subuh di bulan Ramadhan dalam keadaan junub bukan karena mimpi, kemudian ia mandi dan berpuasa. (H.R Muslim).³¹

Menurut al-Nawâwi, keluarnya fatwa Aisyah ini, sebenarnya dilatar belakangi sebuah peristiwa, di mana terjadi perdebatan di kalangan umat Islam tentang pendapat Abu Hurairah (sahabat) yang menyatakan “*siapa yang mendapati fajar subuh sedang ia dalam keadaan janabah, maka janganlah ia berpuasa*” (من أدركه الفجر جنباً فلا يصوم). Perdebatan itu, lebih lanjut menurut al-Nawâwi terjadi pada masa gubernur Marwan di Madinah (Khilafah Umayyayh). Salah seorang sahabat, yakni Abu Bakar bin Abd Rahman bin Harîts bin Hisyâm menolak pendapat Abu Hurairah itu. Karena tidak merasa puas, lalu Abu Bakar bin Abd Rahman menemui Ummu Salâmah dan Aisyah, maka keluarlah pernyataan Aisyah bahwa Nabi pernah melakukan demikian. Ketika pendapat Aisyah itu dikembalikan lagi kepada Abu Hurairah, ia berkata: “*هُمَا أَعْلَمُ*” (Kedua istri Rasulullah SAW itu lebih mengetahui dari pada aku.)” Bahkan Abu Hurairah mengaku bahwa ia berpendapat demikian berdasarkan informasi dari al-Fâdhil bin Abbâs. Ia sendiri (Abu Hurairah) tidak mendengar langsung dari Nabi SAW. Ibn Mundzir menambahkan, bahwa apa yang dinyatakan Abu Hurairah, pada awalnya memang demikian, yaitu ketika masih diharamkannya melakukan jima’ pada malam hari setelah bangun tidur. Tapi kemudian ketentuan itu telah *dinasakh*, akan tetapi Abu Hurairah tidak mengetahuinya.³²

Dasar dan dalil fatwa Aisyah tentang persoalan ini terlihat lagi adalah hadis dalam bentuk perbuatan (*al-fi'l*) Nabi SAW yang disaksikan dan dialaminya. Sejauh ini memang tidak ditemukan hadis Nabi dalam bentuk *qaul* (ucapan) tentang persoalan ini. Kalaupun sebelumnya ada diduga ada dalil yang

³¹Al-Nawâwiy, *Shahih Muslim Bi Syarh Al-Nawâwî*, Juz IV, 2000, 237.

³²Ibid., 238–39.

melarang (tidak sah) puasa bagi orang yang ketika waktu subuh tiba dan dalam keadaan janabah, tetapi Aisyah berfatwa sebaliknya. Ini berarti, *istinbâth* Aisyah tentang persoalannya ini, berdasarkan analisis kontekstual atas apa yang dilakukan oleh Nabi SAW yang disaksikan dan alaminya saat itu.

Ketiga, *istinbâth* tentang masa 'iddah cerai hidup tiga kali suci. Menurut ketentuan al-Qur'an, wanita yang diceraikan suaminya ada ketentuan masa menunggu ('*iddah*) yang berlaku baginya. Jika wanita diceraikan dalam keadaan hamil, maka masa '*iddah*nya adalah hingga ia melahirkan. Namun bagi wanita yang diceraikan suaminya tidak dalam keadaan hamil, maka al-Qur'an menyatakan masa '*iddah*nya adalah *tsalâtsa qurû'*, sebagaimana tertera dalam ayat surat al-Baqarah/2: 228,;

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurû'
(Q.S Al-Baqarah/2:228)

Ketentuan al-Qur'an tentang tiga kali (*tsalâtsah*) masa *qurû'* ternyata menimbulkan perdebatan di kalangan sahabat dan umat Islam. Dalam suatu riwayat diceritakan bahwa suatu hari, Hafsa binti Abd Rahman bin Abu Bakar diceraikan oleh suaminya. Setelah memasuki 3 kali siklus haid dari masa perceraian, iapun meninggalkan rumah suaminya. Ketika mendengar hal itu, Amrah binti Abd Rahman berkata, ia benar. Akan tetapi pendapat Amrah memicu perdebatan di tengah-tengah para sahabat dan masyarakat. Mereka menolak pendapat bahwa tiga kali *qurû'* yang berarti tiga kali suci dari haid.

Aisyah rupanya mendengar itu perdebatan itu. Kemudian ia berkata maksud *qurû'* adalah suci dari haid.³³

عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا انْتَقَلَتْ حَفْصَةَ بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ حِينَ دَخَلَتْ فِي الدَّمِّ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ قَالَ ابْنُ شَهَابٍ فَذَكَرَ ذَلِكَ لِعَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَتْ صَدَقَ عُرْوَةُ وَقَدْ جَادَلَهَا فِي ذَلِكَ نَاسٌ فَقَالُوا إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} فَقَالَتْ عَائِشَةُ صَدَقْتُمْ تَذَرُونَ مَا الْأَقْرَاءُ إِذَا الْأَقْرَاءُ الْأَطْهَارُ

Lafaz “ *qurû'* “ dalam penggunaan bahasa Arab, termasuk lafaz yang bersifat *musytarak* karena menurut arti kamus memiliki dua makna yaitu haid dan suci. Aisyah memilih makna *qurû'* adalah suci (*thobârah*), karena orang-

³³Malik bin Anas, *Al-Muwatbtha*, 403.

(bangsa) Arab, menurut Ibn Manzhûr,³⁴ umumnya menggunakan kata *al-qurû'* dalam arti *thoharah* (suci). Hal ini dapat dilihat dalam sya'ir Arab:

لما ضاع فيهما من قروء نساءكا
فالقروء هنا الاطهار لا الحيض * لأن النساء إنما يؤتين في
أطهارهن لاني حيضهن * فاما ضاع بغيبته عنهن أطهارهن

Tentang persoalan ini, Aisyah terlihat melakukan analisis yang mendalam terhadap makna kebahasaan lafal *al-qurû'* atau disebut melakukan *istinbâth bayânî*. Makna lafal *al-qurû'* dalam arti suci ini juga didukung sebuah peristiwa dalam riwayat bahwa suatu ketika Ibn Umar menceraikan istrinya dalam keadaan haid. Atas kejadian itu Umar (ayah Ibn Umar) meminta fatwa dari Rasulullah SAW. Maka Nabi SAW bersabda; “Suruh kembali ia (Ibn Umar) kepadanya. Jika ia telah dalam keadaan suci, barulah ceraikan ia. Itu adalah ‘iddah yang telah disuruh Allah pada seseorang yang akan menceraikan istrinya.”³⁵ Makna ini juga yang dipilih oleh imam al-Syafi’i dan pengikutnya serta ulama Hijaz (Makkah Madinah), menetapkan masa ‘iddah wanita yang diceraikan dalam keadaan hidup yaitu tiga kali siklus masa haid, sedangkan imam Abu Hanifah dan mazhabnya menetapkan tiga kali siklus masa haid.

Keempat, *istinbâth* tentang mayit tidak tersiksa oleh tangisan keluarganya, Aisyah berfatwa bahwa orang mukmin (Islam) yang sudah wafat tidak akandisiksa disebabkan oleh tangisan keluarganya. Argumentasi normatif yang dikemukakan Aisyah adalah ayat al-Qur’an surat al-Najm: 38 yang menyatakan { لَا تَزُرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى } “ seseorang tidak menanggung dosa orang lain”.³⁶

Munculnya pendapat ‘Aisyah, tampaknya berkaitan dengan sebuah pendapat (keyakinan) di kalangan sebagian umat Islam saat itu, bahwa orang yang sudah wafat akan disiksa disebabkan oleh tangisan keluarganya. Kalangan sahabat yang berpendapat demikian antara lain Ibn Umar, Ibn Abbâs dan beberapa sahabat lain. Muncul dan berkembangnya pemahaman “orang yang sudah wafat akan disiksa disebabkan oleh tangisan keluarganya” ada kaitannya dengan peristiwa akan wafatnya Khalifah Umar bin Khtthâb. Dalam banyak riwayat diceritakan bahwa saat setelah Umar wafat, karena ditikam oleh seorang Persia, Abu Lu’luah, kalangan sahabat dan umat Islam berdatangan melihat Umar dengan bersedih, menangis bahkan meratap. Melihat apa yang dilakukan oleh umat Islam itu, Umar melarang hal demikian dan mengemukakan sebuah pernyaa-taan Nabi “ إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذِّبُ بِكَيْدِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ ”

³⁴Ibn Manzhur, *Lisân Al-‘Arab*, 80.

³⁵Malik bin Anas, *Al-Muwaththa’*, 403.

³⁶Al-Nawāwiy, *Shahih Muslim Bi Syarh Al-Nawāwî*, 499.

(sesungguhnya mayit akan disiksa karena tangisan keluarganya). Riwayat itu selengkapnya sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ حُفْصَةَ بَكَتْ عَلَى عُمَرَ فَقَالَ مَهْلًا يَا بُنَيَّةُ أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ. رواه مسلم

Dari Abd Allah bin Umar, bahwa Hafshah menangis –ketika Umar akan wafat-. Maka Umar berkata: Tenanglah hai anakku, tidakkah engkau tahu bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya mayit itu akan disiksa dikarenakan tangisan keluarganya.” (H.R Muslim)³⁷

Kejadian itupun segera tersebar luas di kalangan umat Islam melalui periwiyatan Ibn Umar dan sabahat lainnya yang menyaksikan saat itu. Namun ketika berita tentang pendapat demikian sampai kepada Aisyah, beliau berkata: “Semoga Allah merahmati Umar. Ia mendengar hadis itu, tapi tidak mengingatnya dengan baik.” Selanjutnya Aisyahpun menceritakan hal yang terjadi berkenaan ucapan Rasulullah sebagaimana dalam riwayat berikut:

عَنْ عُمَرَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهَا أَخْبَرْتُهُ أَنَّهَا سَمِعَتْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ يَعْفُزُ اللَّهُ لِأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَمَا إِنَّهُ لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُ نَسِيَ أَوْ أَخْطَأَ إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى يَهُودِيَّةٍ يَبْكِي عَلَيْهَا أَهْلُهَا فَقَالَ إِنَّهُمْ لَيَبْكُونَ عَلَيْهَا وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا. رواه المسلم. كَمَا قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا { لَا تَزُرُّ وَازِرَةً وَزُرَّ أُخْرَى }

Dari ‘Amrah binti Abd Rahman, bahwa ia menyampai berita tersebut kepada Aisyah. Ketika Aisyah telah mendengarnya, iapun berkata: Semoga Allah merahmati Ibn Umar. Sungguh ia tidak berdusta, tapi mungkin ia tidak ingat atau tersalah mendengar hadis itu. Sebenarnya adalah, pada suatu hari Rasulullah SAW berjalan melintasi jenazah seorang Yahudi yang sedang ditangisi keluarganya. Lalu beliau bersabda: “Kalian menangis jenazah itu, padahal ia sedang disiksa. (H.R Muslim).³⁸

Kemudian Aisyah membacakan ayat { لَا تَزُرُّ وَازِرَةً وَزُرَّ أُخْرَى }, tidaklah seseorang menanggung dosa orang lain (Q.S al-Fathir/35: 18).

³⁷Al-Nawāwi, *Shahih Muslim Bi Syarh Al-Nawāwiy*, 499.

³⁸Ibid.

Menurut Aisyah di atas, bahwa orang Yahudi yang di dalam kubur itu tersiksa bukan karena tangisan keluarganya, akan tetapi karena kekufurannya sendiri.³⁹ Di sini terlihat bahwa Aisyah ingin meluruskan pemahaman hadis itu dengan melihat konteks terjadinya hadis itu dan membandingkannya dengan ayat al-Qur'an. Dalam hal ini terbaca bahwa dalam meresponi persoalan ini Aisyah melakukan analisis kontekstual dan rasional terhadap dalil ayat dan hadis yang ada.

Kelima, *istinbâth* tentang wanita sebaiknya sholat di rumah. Dalam sebuah riwayat Aisyah berpendapat (fatwa) bahwa kaum perempuan sebaiknya sholat cukup di rumah saja, tidak perlu di mesjid. Fatwa Aisyah ini terlihat dalam riwayat berikut.

عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ لَوْ أَدْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا
أَخَذَتِ النِّسَاءَ لَمَنْعَهُنَّ كَمَا مَنَعَتْ نِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ قُلْتُ لِعَمْرَةَ أَوْ مَنَعْنَ قَالَتْ نَعَمْ. رواه
مسلم

Dari 'Amrah, dari Aisyah ia berkata: "Senadainya Rasulullah SAW mengetahui apa yang terjadi pada kaum perempuan saat ini, beliau pasti akan melarang mereka (pergi ke mesjid), sebagaimana kaum perempuan bani Israil pernah dilarang melakukan hal sama pada masa lalu. (H.R Turmudzi).⁴⁰

Hingga di sini, peratannya muncul adalah tidakkah pendapat Aisyah itu berbeda dengan sabda Rasul yang justru melarang para suami (laki-laki) memberi izin perempuan ke mesjid? Sabda Nabi SAW tersebut:

عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَأْذَنْتِ امْرَأَةٌ أَحَدَكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ
فَلَا يَمْنَعُهَا. رواه مسلم

Dari Salim, dari ayahnya, dari Nabi SAW bersabda: "Jika istri salah seorang kamu minta izin (untuk pergi ke mesjid) janganlah seseorang itu melarangnya. (H.R Muslim)⁴¹

Pernyataan Aisyah “ لَوْ أَدْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَخَذَتِ النِّسَاءُ ” (seandainya Rasulullah SAW mengetahui apa yang terjadi (dilakukan) perempuan sekarang (maahdatsa), menunjukkan suatu kejadian yang baru, atau mengindikasikan kuat bahwa kejadian itu setelah Rasulullah SAW wafat. Jika

³⁹Muhammad al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah: Baina Abl Fiqh Wa Abl al-Hadits*, trans. Studi Kritis Hadis (Bandung: Mizan, 1989), 29–31.

⁴⁰Al-Turmudzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Tsaurah, *Sunan Al-Turmudziy*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 420.

⁴¹Al-Nawāwi, *Shahih Muslim Bi Syarh Al-Nawāwiy*, 397.

demikian halnya berarti ada perubahan perilaku perempuan dikarenakan perbedaan zaman, situasi dan kondisi sosial, yaitu antara masa Nabi dan masa pasca Nabi SAW.

Data sejarah menunjukkan bahwa para perempuan di zaman Rasulullah SAW biasa mendatangi mesjid beramai-ramai dan melakukan sholat berjamaah bersama beliau. Shaf sholat diatur dengan menempatkan kaum laki-laki di depan, disusul anak-anak, lalu kaum perempuan berada di barisan paling belakang. Rasulullah SAW sendiri memerintahkan para sahabat untuk tidak melarang istri mereka pergi ke mesjid sebagaimana terlihat dalam sabdanya itu. Tidak ada sesuatu yang berlebihan dari perilaku perempuan saat kecuali hanya untuk melaksanakan sholat di mesjid bersama Rasulullah SAW. Namun keadaan ini berubah. Pada zamannya, utamanya setelah habis masa sahabat (periode Umayyah) Aisyah melihat perempuan yang keluar rumah mulai sibuk berhias dan mempercantik diri.⁴² Fenomena perubahan perilaku sosial (perempuan) inilah yang tampaknya melatari Aisyah berpendapat bahwa senadainya Rasulullah mengetahui hal ini, pasti Rasulullah SAW melarang wanita pergi keluar (ke mesjid).

Setelah wafatnya Rasulullah SAW nyata terlihat perubahan, terutama perubahan politik yang sangat luar biasa. Di masa Aisyah masih hidup, wilayah kekuasaan pemerintah Islam meluas dan ekspansi pasukan muslim telah menjangkau wilayah-wilayah yang semakin jauh dari Jazirah Arab. Umat Islam berhasil mendapat harta rampasan perang dan kekayaan yang luar biasa melimpah. Orang-orang asingpun banyak masuk Islam. Mereka berasal dari beragam kebudayaan dan peradaban. Merekapun membawa warisan tradisi dan kebiasaan yang berbeda-beda. Perubahan sosial, politik dan ekonomi pun mendatangkan pengaruh besar bagi para perempuan muslim. Jadi dalam hal ini terbaca, bahwa dalam meresponi persoalan ini Aisyah melakukan analisis kontekstual dan rasional terhadap dalil ayat dan hadis yang ada.

Keenam, *istinbâth* tentang kebolehan memakan daging kurban lebih dari 3 hari. Menurut Aisyah menyimpan (memakan) daging kurban lebih dari 3 hari hukumnya boleh. Pendapat Aisyah ini berbeda dengan pendapat sahabat lain, seperti Abd Alllah bin Umar dan Abu Said al-Khudriy, yang berpendapat sebaliknya, tidak boleh menyimpan atau memakan daging kurban lebih dari tiga hari. Pendapat Ibn Umar dan al-Khudhriy itu beralasan pada hadis Nabi SAW:

⁴²Sualiman al-Nadawiy, *Sirah Al-Sayyidah 'Aisyah Umm al-Mu'minin*, Terj. *Aisyah, The Thru Beauty* (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007), 238–39.

عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَأْكُلُ أَحَدُكُمْ مِنْ لَحْمٍ أَضْحِيَّتِهِ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ. رواه الترمذي

Dari Nafi', dari Ibn Umar dari Nabi SAW bersabda, janganlah salah seorang kamu makan daging kurban lewat dari tiga hari. (H.R Turmudzi)⁴³

Aisyah sebenarnya mengakui adanya larangan Nabi tersebut. Akan tetapi menurutnya, larangan itu tidak berlaku selamanya dan bukan suatu keharusan (وَلَيْسَتْ بِعَزِيمَةٍ) melainkan hanya bersifat anjuran, sebagaimana terdapat dalam riwayat berikut:

عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ الضَّحِيَّةُ كُنَّا نَمْلَخُ مِنْهُ فَتَقَدَّمُ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ : “لَا تَأْكُلُوا إِلَّا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ” فَقَالَتْ وَلَيْسَتْ بِعَزِيمَةٍ وَلَكِنْ أَرَادَ أَنْ يُطْعِمَ مِنْهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ. رواه البخاري

Dari 'Amrah binti Abd Rahman, dari 'Aisyah r.a Aisyah berkata, Kami biasa menggarami daging binatang kurban dan menghidangkannya kepada Rasulullah SAW, setelah kami tiba di Madinah. Kemudian beliau bersabda: “Jangan kalian makan daging kurban itu lebih dari tiga hari.” Tetapi hal itu bukanlah suatu kewajiban. Rasulullah hanya menginginkan agar kami memberi makan orang-orang miskin dengan daging itu. (H.R Al-Bukhari)⁴⁴

Hingga disini mengapa Aisyah beranggapan larangan Nabi tersebut hanya bersifat sementara dan hanya sekedar anjuran.? Untuk menemukan jawaban pertanyaan ini, agaknya perlu dilihat aspek sosial historis dibalik munculnya larangan Nabi SAW tersebut tentang masalah ini.

Dalam sebuah riwayat dicertitakan bahwa suatu hari Ibn Rabi'ah bertanya kepada Aisyah “Apakah Rasulullah SAW melarang kita makan kurban kita sendiri? Aisyah menjawab; “Tidak”, ketika itu hanya sedikit orang yang menyembelih kurban. Karena itu beliau menginginkan agar orang-orang yang tidak berkurban juga bisa merasakan daging kurban. Kami juga biasa menyimpan bagian dari binatang kurban. Lalu setelah sepuluh hari kamipun memakannya.

عَابِسِ بْنِ رَبِيعَةَ قَالَ قُلْتُ لِأُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَى عَنْ لَحْمِ الْأَضْحَايِ قَالَتْ لَا وَلَكِنْ قَلَّ مَنْ كَانَ يُضْحِي مِنَ النَّاسِ فَأَحَبُّ أَنْ يُطْعَمَ مَنْ لَمْ يَكُنْ يُضْحِي وَلَقَدْ كُنَّا نَرْفَعُ الْكُرَاعَ فَنَأْكُلُهُ بَعْدَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ. رواه الترمذي

⁴³Al-Turmudzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Tsaurah, *Sunan Al-Turmudziy*, 170.

⁴⁴Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Juz III, 344.

Dari Ayis bin Rabi’ah berkata, aku bertanya kepada Ummu al-Mu’minin, apakah Rasulullah SAW melarang memakan daging kurban?. Ia menjawab “Tidak” waktu itu orang yang berkorban sangat sedikit. Karena itu beliau menginginkan agar orang-orang yang tidak berkorban juga bias merasakan daging kurban itu. Kami juga biasa menyimpan bagian kaki dari binatang kurban. Lalu setelah sepuluh hari kamipun memakannya. (H.R Turmudzi)⁴⁵

Pada riwayat lain, atas pertanyaan yang sama, jawab Aisyah “*مَا فَعَلَهُ إِلَّا فِي عَامٍ*”⁴⁶ (Nabi tidak berbuat demikian (melarang) kecuali di saat itu manusia dilanda kelaparan/kesulitan makanan, maka Nabi SAW menginginkan orang yang mampu memberi makan orang yang miskin). Dalam kaitan ini, al-Asqallani mengutip pendapat al-Qurthubi, mengatakan bahwa hadis yang melarang menyimpan atau memakan karena fakor (penyebabnya), yaitu adanya tuntutan dari suatu kelompok masyarakat (*badumi*) yang sangat memerlukan stok makanan pada awal dilaksanakannya syariat kurban, mereka tidak punya kemampuan untuk terkena bencana.⁴⁷

Demikianlah kondisi sosial yang dapat dilihat saat keluarnya sabda Nabi SAW yang melarang menyimpan atau memakan daging kurban lebih dari tiga hari. Latar belakang kondisi itu pula yang dilihat oleh Aisyah sehingga ia melihat larangan Nabi tentang masalah ini tidak selamanya, akan tetapi kondisional. Dari inilah ia berpendapat boleh menyimpan atau memakan daging kurban lebih dari tiga hari. Kebolehan ini, diperkuat lagi dengan pernyataan pengalamannya, yang jelas diketahui oleh Nabi SAW, dalam riwayat di atas, yaitu “*Kami juga biasa menyimpan bagian kaki dari binatang kurban. Lalu setelah sepuluh hari kamipun memakannya.*”

Kesimpulan

Dari data dan analisis sebagai dipaparkan di atas, maka sebagai penutup dapat diambil kesimpulan sebagai berikut. *Pertama*, Aisyah tidak hanya banyak menyaksikan secara langsung terjadinya hadis-hadis Nabi SAW, tetapi juga

⁴⁵Al-Turmudzi, *Sunan Al-Turmudziy*, Juz III, 171.

⁴⁶Ibn Hajr al-‘Asqallani, *Fath Al-Bariy Bi Syarh Shahih al-Bukhariy*, Jilid XI (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 146–147.

⁴⁷فَقَدْ قَالَ الْفُرْطِيُّ : حَدِيثٌ سَلَمَةٌ وَعَائِشَةُ نَصَّ عَلَى أَنَّ الْمَنْعَ كَانَ لِعِلَّةٍ ، فَلَمَّا ارْتَفَعَتْ ارْتَفَعَ لِارْتِفَاعِ مُوجِبِهِ
فَتَعَيَّنَ الْأَخْذُ بِهِ ، وَبَعُوذُ الْحُكْمِ تَعُودُ الْعِلَّةُ ، فَلَوْ قَدِمَ عَلَى أَهْلِ بَلَدٍ نَاسٌ مُخْتَلِفُونَ فِي زَمَانِ الْأَضْحَى وَهُمْ يَكْرَهُ عِنْدَ أَهْلِ ذَلِكَ
الْبَلَدِ سَعَةً يَسْتُدُونَ بِهَا فَاقْتَنَهُمْ إِلَّا الصَّحَابَا تَعَيَّنَ عَلَيْهِمْ إِلَّا يَدْخِرُوهَا فَوْقَ ثَلَاثِ
Ibn Hajr al-Asqallani, Jilid XI, 146-147

cenderung bersikap kritis dan rasional dalam memahaminya. *Kedua*, diantara sikap kritis dan rasionalnya terlihat pada penggunaan analisis nalar semantik makna suatu lafadh, historis dan kontekstual, dalam arti situasi dan kondisi sosial yang melatari munculnya suatu hadis nabi, atau perubahan kondisi masyarakat yang terjadi saat itu. Oleh karena itu, kecenderungan *istinbâth* Aisyah terlihat lebih cenderung bersifat *bil al-ra'yi*.

Bibliografi

- Abd al-Wahhab al-Kayali. *Al-Mausu'ah al-Siyasah*. Beirut: Dar al-Faris li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1993.
- Abdulah Safe'i. "Redefinisi Ijtihad Dan Dan Taqlid:Upaya Reaktualisasi Dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis." *ADLIYA: Jurnal Hukum Dan Kemanusiaan, Fakultas Syariah Dan Hukum UIN Sunan Gunung Jati Bandung*. *Adliya* Vol. 11, No. 1 (June 2017).
- Abi Hasan. "Ijtihad Tidak Membatalkan Ijtihad Yang Lain." *BIDAYAH: Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Keislaman, Sekolah Tinggi Agama Islam Syekh Abdur Rauf Aceh Singkil* volume 9, No. 1 (June 2018).
- Abû Hamîd Al-Ghazâlî. *Al-Mustashfa Min 'Ilm Ushûl*. Juz II. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2011.
- Ahmad bin Fâris. *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*.Juz I. Dâr al-Fikr, 1979.
- Ahmad Mukhlishin, Aan Suhendri, dan Muhammad Dimiyati. "Metode Penetapan Hukum Dalam Berfatwa." *Istinbath: Jurnal Hukum Islam LAIN Curup* Vol.3, No.2 (2018).
- Aisyah Tidjani. "Āishah Binti Abū Bakr r.a. Wanita Istimewa Yang Melampaui Zamannya." *Dirosat, Journal of Islamic Studies* Volume 1 Nomor 1 (June 2016).
- Al-Bukhari, Abu Abd Allah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah. *Shahih Al-Bukhari*. Juz I. Beirut: Dar al-Fikr, 2006.
- Al-Dzahabi. *Siru A'lâm al-Nubalâ`*. Beirut: Mu`asasah al-Risâlah, 1993.
- Al-Nawâwi. *Shahih Muslim Bi Syarh Al-Nawâwiy*. Juz II. Kairo: Dar al-Hadits, 2000.
- Al-Nawâwiy. *Shahih Muslim Bi Syarh Al-Nawâwiy*. Juz IV, 2000.
- Al-Raghîb Al-Ashfahânî. *Mu'jam Mufradât Alfâzih al-Qur`an*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2010.
- Al-Turmudzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Tsaurah. *Sunan Al-Turmudziy*. Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Amir Syarifuddin. *Ushul Fiqh*. Jilid II. Jakarta: Kencana, 2009.

- Eko Zulfikar, Ahmad Zainal Abidin. "Ahmad Zainal Abidin, Penafsiran Tekstual Terhadap Ayat-Ayat Gender: Telaah Penafsiran Wahbah Az-Zuhaili Dalam Kitab Tafsiral-Munir." *Al-Quds, Jurnal Studi Alquran Dan Hadis LAIN Curup* Volume 3, Nomor 2 (2019).
- Heri Fadli Wahyudi dan Fajar. "Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dan Aplikasinya Dalam Fatwa." *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* Vol. 13 No. 2 (2018).
- Ibn Atsîr. *Asd Al-Ghabab Fi Ma'rifat al-Shababab*. Juz VII. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Ibn Hajr al-'Asqallani. *Fath Al-Bariy Bi Syarh Shahih al-Bukhariy*. Jilid XI. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.
- Ibn Manzhur. *Lisân Al-'Arab*. Juz VII. Beirut-Lebanon: Dar al-Ihyâ al-Turâts al-'Arabi, n.d.
- Ibn Sa'ad. *Al-Thabaqât al-Kubra*. Juz II. Kairo: Al-Syirkah al-Duwaliyah li al-Thaba'ah, 1421.
- . *Al-Thabaqât al-Kubra*. Juz X. Kairo: Al-Syirkah al-Duwaliyah li al-Thaba'ah, 2001.
- Jamal al-Din al-Qasimi. *Qawa'id al-Tadits Min Funun Mustholab al-Hadits*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imiyyah, n.d.
- Joseph Scacht. *An Introducion to Islamic Law*. London: Oxford, 1964.
- Khudari Bekh. *Tārikh Al-Tasyri' al-Islām*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Lukman Zain. "Sejarah Hadis Pada Masa Permulaan Dan Penghimpunannya." *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Qur'an Dan al-Hadis LAIN Shekh Nurjati Cirebon* Vol. 2 No. 01 (June 2014): 9–10.
- Malik bin Anas. *Al-Muwaththa`*. Kairo: Dar al-Hadits, 2005.
- Muhammad al-Ghazali. *Al-Sunnah al-Nabawiyah: Baina Ahl Fiqh Wa Ahl al-Hadits*. Translated by Studi Kritis Hadis. Bandung: Mizan, 1989.
- Muhammad 'Ali al-Sāyis. *Tārikh Al-Fiqh al-Islām*. Mesir: Makatabah wa al-Mathbuat, n.d.
- Munawir. "Ahl Al-Hadith Dan Ahl a-Ra'y: Dari Kontruksi Metodologi Hingga Tipologi Pemahaman Hadis Dialektika." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, UIN Surabaya Vol.9 No. 2 (2019).
- Sualiman al-Nadawiy. *Sirah Al-Sayyidah 'Aisyah Umm al-Mu`minin*, Terj. Aisyah, *The Thru Beauty*. Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007.

Subhi al-Shalih. *Ulum al-Hadits Wa Mushtbolabuhu*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1988.

Yusuf Hanafi. “Kontroversi Usia Kawin Aisyah Dan Kaitannya Dengan Legalitas Perkawinan Anak Dibawah Umur Dalam Islam.” *Istinbath, Journal of Islamic Law LAIN Mataram* Vol. 15, No. 2 (n.d.).

Zulkarnain Suleman. “Dinamika Pemikiran Hukum Islam: Corak Dan Karakteristik, Al-Mizan.” *Journal LAIN Gorontalo* Vol 12 No. 1 (June 2016).