

STUDI NAQD AL-HADĪTH ATAS HADIS 'ĀISYAH TENTANG MESJID TIDAK HALAL BAGI PEREMPUAN HAID

H. Rajab

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon

Email: rajabzethiainambon.ac.id

Abstract

This study intends to research the hadith of Aisyah ra. about the mosque is not lawful for menstruating women. This research is important because the need for women who are menstruating to enter and be in the mosque today is getting stronger, such as attending the Koran, studying, and teaching, while there is an opinion that is still firmly held by the Muslim community to this day is that women who are menstruation are prohibited from entering the mosque. Some studies conclude that the hadith of 'Āisyah is daif because one of its narrators is considered majhūl. But is it true? This study attempts to re-examine Aisyah's hadith by using the methods and stages of research as described by M. Syuhudi Ismail, namely takhrij al-ḥadīth, sanad research, matan research, and concluding. This is a library research and analytical method using the theory of authenticity of hadith compiled by Ibn al-Ṣalāḥ. From the research conducted, it is known that the quality of the hadith 'Āisyah is Hasan. There is a problem with his sanad, namely with Aflat bin Khalīfah, because his personality did not get a perfect assessment from hadith critics, although it is not proven that he is majhul. From the perspective of hadith, there is no contradiction of this hadith with other traditions, because the traditions that are considered contradictory can be compromised through the al-jam'u wa al-taufiq method.

Keywords

Menstruation, Mosque, Hasan hadith, majhūl.

Abstrak;

Penelitian ini bermaksud untuk meneliti hadis Aisyah ra. tentang masjid tidak halal bagi wanita yang sedang haid. Penelitian ini penting dilakukan karena kebutuhan wanita yang sedang haid untuk masuk dan berada di masjid saat ini semakin kuat, seperti mengaji, menuntut ilmu dan mengajar, sedangkan ada pendapat yang masih dipegang teguh oleh masyarakat muslim terhadap hal ini. Hari itu wanita yang sedang haid dilarang masuk masjid. Beberapa penelitian menyimpulkan bahwa hadis 'Āisyah adalah daif karena salah satu perawinya dianggap majhūl. Tapi apakah itu benar? Penelitian ini mencoba menelaah

kembali hadis Aisyah dengan menggunakan metode dan tahapan penelitian seperti yang dijelaskan oleh M. Syuhudi Ismail, yaitu *takhrīj al-ḥadīth*, penelitian sanad, penelitian matan, dan kesimpulan. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dan metode analisis dengan menggunakan teori otentisitas hadis yang disusun oleh Ibn al-Ṣalḥ. Dari penelitian yang dilakukan, diketahui bahwa kualitas hadis 'Āisyah adalah Hasan. Ada masalah dengan sanadnya, yaitu dengan Aflat bin Khalīfah, karena kepribadiannya tidak mendapatkan penilaian yang sempurna dari para kritikus hadis, meskipun tidak terbukti bahwa dia majhul. Dari segi hadis, tidak ada kontradiksi antara hadis ini dengan hadis-hadis lainnya, karena hadis-hadis yang dianggap kontradiktif dapat dikompromikan melalui metode *al-jam'u wa al-taufiq*.

Kata Kunci

Haid, Mesjid, hadis Hasan, majhūl.

Pendahuluan

Kajian Hadis di Indonesia sudah berkembang sejak lama. Pada abad ke 17 M, Nuruddin ar Raniri menulis kitab hadis *Hidayah al habib fi at targib wa tarhib* (Azra, 2013). Lalu kemudian Abdul Rauf al Sinkili Menyusun buku yang berisi hadis-hadis qudsi yang diberi judul *al mawaid badi'ah*. (Azra, 2013). Setelah itu sempat terjadi kemandekan akibat kolonialisasi Belanda di Indonesia. Tindakan yang agresif dari penjajah mempengaruhi Pendidikan di Indonesia termasuk pada kajian Hadis.

Tak dapat dipungkiri bahwa sampai hari ini, masih kuat keyakinan dalam masyarakat muslim bahwa perempuan yang sedang dalam keadaan haid dilarang masuk ke dalam mesjid dan berdiam diri di dalamnya. Hal itu terjadi karena sebagian besar ulama tampaknya sepakat dengan pelarangan ini. Dasar utama pelarangan itu adalah hadis Nabi saw. yang mengatakan:

فَإِنِّي لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ¹

“Bahwa Saya (Nabi saw) melarang mesjid untuk orang yang sedang dalam kondisi haid dan orang yang dalam keadaan junub”.

Hadis ini ada dalam Sunan Abī Dāwūd, dan menjadi rujukan kitab-kitab fikih untuk melarang perempuan haid masuk ke dalam mesjid. Mazhab Hanafi dan mazhab Maliki melarang secara mutlak, sementara mazhab Syafii dan mazhab Ḥambali memberi kelonggaran untuk sekedar berlalu lalang saja untuk suatu keperluan yang mengharuskannya masuk mesjid, tanpa berdiam diri.

Padahal, bila mengacu pada masa Rasulullah saw. dan para sahabatnya, masjid menjadi pusat aktivitas umat Islam. Ketika itu Rasulullah saw. membina para sahabat yang nantinya menjadi kader tangguh dan terbaik umat Islam generasi awal untuk

¹ Abū Dāwūd Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd* (Bairut: al-Maktabat al-Aṣriyyah, n.d.), Juz I, h. 60.

memimpin, memelihara, dan mewarisi ajaran-ajaran agama dan peradaban Islam yang bermula dari masjid. Lebih dari itu, berbagai kegiatan maupun problematika umat yang menyangkut bidang agama, ilmu pengetahuan, politik kemasyarakatan, dan sosial budaya juga dibahas dan dipecahkan di lembaga masjid tersebut. Sehingga pada masa itu masjid mampu menjadi pusat pengembangan kebudayaan Islam, sarana diskusi kritis, mengaji, serta memperdalam ilmu-ilmu pengetahuan agama secara khusus, dan pengetahuan umum secara luas.²

Adanya pelarangan tersebut mengakibatkan para perempuan muslimah mengalami keterbatasan dalam meraih kebaikan-kebaikan dan ikut serta dalam kegiatan-kegiatan yang berkenaan dengan mesjid, ketika ia sedang haid. Mereka tidak bisa mengikuti pengajian, ceramah dan majelis ta'lim yang dilaksanakan di Mesjid. Selain itu, khusus bagi jamaah yang sedang melaksanakan haji atau umrah, tak bisa mengunjungi makam Rasulullah saw., karena makam Rasulullah saw. berada dalam Mesjid Nabawi di Medinah.

Kenyataan tersebut menyebabkan munculnya pertanyaan, bagaimana sesungguhnya kualitas hadis yang menjadi dasar pelarangan tersebut. Pertanyaan ini mendorong diadakannya penelitian kembali terhadap kualitas hadis pelarangan tersebut, baik dilakukan oleh para ulama hadis, maupun pengkaji hadis modern. Ada kecenderungan para peneliti ini untuk mengatakan bahwa hadis tersebut adalah hadis daif yang tidak bisa dijadikan hujjah. Al-Albānī misalnya telah memberikan penilaian tentang kualitas 2 versi hadis yang telah disebutkan. Al-Albānī menyebut 2 hadis tersebut adalah hadis daif,³ tapi tidak ditemukan penjelasan yang komprehensif tentang alasan mengapa 2 hadis itu daif. Penelitian juga pernah dilakukan oleh Hisamuddin Afanah dalam kitab *Fatāwā* di bawah tema *hukm dukhūl al-Hāid al-Masjid?* Pada penelitian ini Hisamuddin mengatakan bahwa hadis-hadis pelarangan yang digunakan oleh Jumhur ulama adalah hadis yang diperdebatkan dengan perdebatan yang besar.⁴ Hisamuddin selanjutnya menjelaskan dengan baik mengapa hadis-hadis itu diperdebatkan dengan menjelaskan cacat pada periwayat-periwayat hadisnya. Hisamuddin tampaknya setuju kalau hadis-hadis tersebut adalah hadis daif. Hanya saja penelitian ini terlihat belum dilakukan secara sistematis.

Di Indonesia, meski tidak secara jelas mengatakan bahwa hadis ini daif, dalam penelitian yang dilakukan oleh Ulfia di simpulkan bahwa perempuan haid dan orang junub tidak terlarang memasuki masjid karena adanya suatu kepentingan dengan syarat ia bisa menjaga darah haidnya agar tidak sampai tercecceh di dalam mesjid. Ini

² Ahmad Putra and Prasetio Rumondor, "Eksistensi Masjid Di Era Rasulullah," *Tasamuh* 17, no. 1 (2019): 245–64, <https://doi.org/10.20414/tasamuh.v17i1.1218>.

³ Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, h. 60.

⁴ Hisāmuddīn bin Mūsā Muhammad bin Afānah, *Fatāwā Hisām Afānah* (al-Maktabat al-Syamilah, 2010), Juz 8, h. 85.

berdasarkan kepada pemahaman terhadap hadis di atas, seperti yang diajukan oleh Ibn Hazm dan hadis yang berasal dari Aisyah.⁵

Berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya, penelitian ini meneliti hadis tentang pelarangan perempuan masuk mesjid secara sistematis dan komprehensif sebagaimana metode dan tahapan penelitian hadis yang dikembangkan oleh M. Syuhudi Ismail, yang meliputi; *takhrij al-Hadīth*, penelitian sanad, penelitian matan dan penarikan kesimpulan.⁶ Penelitian ini diharapkan dapat menghasilkan kesimpulan yang lebih komprehensif dan lebih tegas dalam menentukan kualitas hadis dan dapat menjawab apakah argumen ulama yang menilai hadis ini daif benar adanya dan dapat dipertanggungjawabkan.

Penelitian bersifat kepustakaan. Data-data yang digunakan keseluruhannya berasal dari sumber-sumber pustaka, berupa kitab-kitab, buku, artikel dan sumber pustaka lainnya. Adapun teori yang digunakan dalam menentukan kualitas hadis adalah teori kesahihan hadis yang disusun oleh Ibn al-Salah, bahwa hadis sahih adalah hadis yang bersambung sanadnya, yang diriwayatkan oleh periwayat yang 'ādil dan ḍābiṭ dari periwayat yang 'ādil dan ḍābiṭ sampai akhir sanad, dan tidak terdapat *syūḍūḍ* (kejanggalaan) dan 'illah (cacat).⁷ Lima kriteria kesahihan hadis yang dikemukakan oleh Ibn al-Ṣalāḥ dan dianggap sebagai rangkuman dari kriteria-kriteria kesahihan hadis yang telah dikemukakan oleh para ulama. Tiga kriteria yang pertama akan lebih diarahkan pada penelitian sanad, sedangkan dua kriteria terakhir, yaitu tidak mengandung *syūḍūḍ* dan 'illah digunakan dalam penelitian matan.

Penelitian ini dianggap masih perlu dilakukan, karena penelitian hadis bersifat ijtihadi,⁸ sebagaimana dikatakan M. Syuhudi Ismail. Artinya, Hasil penelitian yang telah dikemukakan oleh ulama pada dasarnya tidak terlepas dari dua kemungkinan, yakni benar dan salah. Jadi hadis tertentu yang dinyatakan berkualitas sahih oleh seorang ulama hadis, masih terbuka kemungkinan diketemukan kesalahannya setelah dilakukan penelitian kembali secara cermat. Demikian pula sebaliknya.

Kualitas Hadis Pelarangan Perempuan Masuk Mesjid

1. *Takhrij al-Hadīth*

Takhrij al-Hadīth yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah menunjukkan atau mengemukakan letak asal hadis pada sumbernya yang asli, yakni berbagai kitab yang di dalamnya dikemukakan hadis itu secara lengkap dengan sanadnya masing-

⁵ Ulfia, "Kajian Tematis Tentang Larangan Perempuan Haid Masuk Mesjid Dan Membaca Al-Qur'an," *Agenda, Analisis Gender Dan Agama* 2, no. 1 (2019): 72–80, <http://ecampus.iainbatusangkar.ac.id/ojs/index.php/agenda/article/view/1994/1487>.

⁶ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 41-159

⁷ Abū 'Amr Uthmān bin 'Abd al-Rahman Ibn Al-Ṣalāḥ, *Muqaddimat Ibn Al-Ṣalāḥ* (Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002), h. 7-8.

⁸ Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 29.

masing; kemudian, untuk kepentingan penelitian, dijelaskan kualitas hadis yang bersangkutan.⁹

Melalui penelusuran menggunakan *al-Maktabat al-Syāmilah* ditemukan 2 riwayat tentang hadis yang melarang perempuan masuk dan berdiam dalam mesjid, yaitu:

1. حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ، حَدَّثَنَا الْأَفْهَلِيُّ بْنُ خَلِيفَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي جَسْرَةُ بِنْتُ دَجَاجَةَ قَالَتْ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تَقُولُ: جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوُجُوهُ بُيُوتِ أَصْحَابِهِ شَارِعَةً فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: «وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ». ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَ يَصْنَعُ الْقَوْمُ شَيْئًا رَجَاءً أَنْ تَنْزَلَ فِيهِمْ رُحْمَةٌ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ بَعْدُ فَقَالَ: «وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ، فَإِنِّي لَا أَحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ»¹⁰
2. حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَيْنَةَ، عَنْ أَبِي الْخَطَّابِ الْهَجْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الدَّهْلِيِّ، عَنْ جَسْرَةَ، قَالَتْ: أَخْبَرْتَنِي أُمُّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَرْحَةَ هَذَا الْمَسْجِدِ، فَتَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ «إِنَّ الْمَسْجِدَ لَا يَحِلُّ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ»¹¹

Kedua riwayat tersebut bersumber dari 2 orang sahabat perempuan yang juga adalah istri Nabi saw. yaitu ‘Āisyah dan Ummu Salamah. Lalu dari kedua sahabat tersebut diterima oleh 1 orang periwayat perempuan bernama Jasrat binti Dajajah. Versi yang Jasrat riwayatkan dari ‘Āisyah dapat ditemukan dalam *Sunan Abī Dāwūd*, sedangkan versi riwayat Jasrat dari Ummu Salamah ditemukan dalam *Sunan Ibn Mājah*. Ini menunjukkan bahwa hadis ini di tingkat sahabat adalah ‘*azīz*, tetapi kemudian setelah itu menjadi *gaīb*, karena hanya diriwayatkan oleh Jasrat, sehingga jika ada kekurangan pada diri Jasrat, maka tidak ada yang dapat menolongnya untuk mengangkat kualitasnya. Setelah Jasrat, hadis kembali menjadi ‘*azīz*, diriwayatkan oleh dua orang periwayat, hingga akhir sanad.

2. Penelitian Sanad.

a. *I’tibār sanad al-Ḥadīth*

Langkah pertama dalam penelitian sanad adalah *I’tibār sanad al-Ḥadīth*, yaitu menyertakan sanad-sanad yang lain untuk suatu hadis tertentu, yang hadis itu pada bagian sanadnya tampak hanya terdapat seorang periwayat saja, dan dengan menyertakan sanad-sanad yang lain akan dapat diketahui apakah ada periwayat yang lain ataukah tidak ada untuk bagian sanad dari sanad hadis dimaksud.¹²

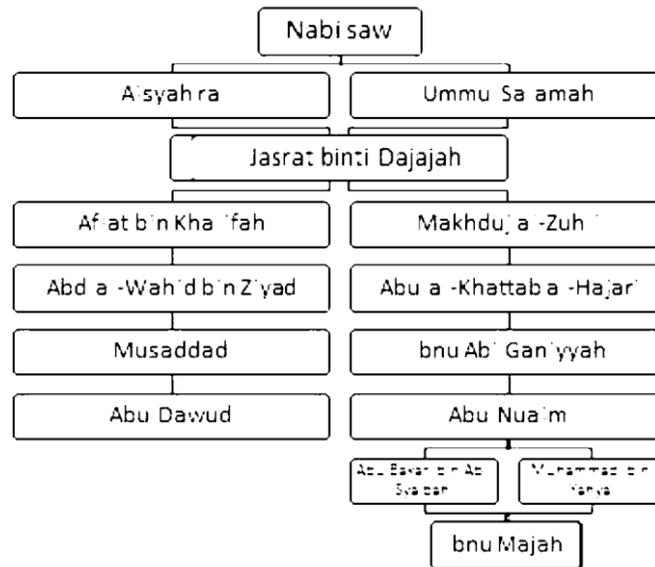
I’tibār sanad al-Ḥadīth dilakukan dengan cara membuat skema sanad hadis. Untuk hadis-hadis larangan mesjid bagi perempuan haid, skema sanadnya adalah sebagai berikut:

⁹ Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 41.

¹⁰ Abū Dāwūd Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd* (Bairut: al-Maktabat al-Aṣriyyah, n.d.), Juz I, h. 60.

¹¹ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd Al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Dār Ihyā al-Kutub al-Arabiyyah, n.d.), juz I, h. 212

¹² Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 51



b. Biografi Perwayat Hadis

Biografi perwayat dikemukakan untuk menguji kaidah-kaidah kesahihan hadis yang telah disebutkan, yaitu apakah di antara para perwayat hadis dapat dibuktikan persambungannya, apakah para perwayat itu memiliki sifat ‘*ādil* dan *ḍābit*; serta apakah ada kejangalan dan cacat pada sanad hadis. Di sini ada 2 sanad yang perwayat-perwayat akan dibahas, pertama sanad Abū Dāwūd dan kemudian sanad Ibnu Mājah. Adapun yang akan diteliti dalam penelitian ini adalah Sanad Abū Dāwūd yang di dalamnya terdapat 6 perwayat hadis, yaitu Abū Dāwūd sendiri, Musaddad, Abd al-Wāhid, Alfat bin Khalīfah, Jasrat binti Dujājah dan ‘Āisyah ra.

Berikut biografi masing-masing:

1) Abū Dāwūd

Nama lengkap Abū Dāwūd adalah Sulaimān bin al-Asy’ath bin Sidād bin ‘Amr bin ‘Āmir. Pendapat lain mengatakan namanya adalah Sulaimān bin al-Asy’ath bin Bisyr bin Syidād. Ada juga yang berpendapat Sulaimān bin al-Asy’ath bin Ishak bin Basyir bin Syidād. Salah satu kakek buyut Abū Dāwūd bernama Imrān termasuk salah satu yang gugur dalam peristiwa Siffīn bersama Alī bin Abī Tālib.¹³

Abū Dāwūd merupakan ulama yang sangat fokus dalam mempelajari hadis. Ia melakukan rihlah, berkeliling dunia, mengumpulkan, menyusun dan menulis hadis yang ia dapatkan dari guru-gurunya yang tersebar di Irak, Khurasan, Syam, Mesir, al-Jazair, Hijaz dan sebagainya.¹⁴ Al-Mizzī menyebut Musaddad bin Musarhad sebagai

¹³ Yūsuf bin al-Zakī Abd al-Rahmān Abū al-Hajjāj Al-Mizzī, *Tahzīb Al-Kamāl min Asmā' al-Rijāl* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1980), Juz XI, h. 355-356.

¹⁴ Al-Mizzī, h. 356.

salah seorang gurunya yang sangat banyak,¹⁵ yang menunjukkan bahwa pernyataan Abū Dāwūd bahwa ia menerima hadis ini dari Musaddad dapat dibenarkan.

Abū Dāwūd juga merupakan seorang ulama yang memiliki reputasi tinggi di bidang hadis. Tak ada ulama yang memberikan penilaian negatif terhadapnya. Di antara penilaian ulama adalah:

- a) Menurut Abū Bakar al-Khallā', Abū Dāwūd adalah seorang Imam yang terkemuka pada masanya, seorang yang tidak tertandingi di berbagai bidang ilmu dan seorang yang memiliki sifat wara'
- b) Aḥmad bin Muḥammad bin Yāsin mengatakan, Abū Dāwūd adalah salah seorang *huffāz al-Islām* dalam bidang hadis, ilmu hadis, *ilal al-ḥadīth*, dan sanad hadis, pada tingkat yang paling tinggi, namun dibarengi dengan sifat ahli ibadah, sederhana, dermawan dan wara'.
- c) Muḥammad bin Ishak berkata, hadis Nabi dibuat menjadi lembek bagi Abū Dāwūd (al-Sijistānī), sebagaimana besi dibuat lembek bagi (Nabi) Dāwūd as.
- d) Menurut Muḥammad bin Makhlad, Abū Dāwūd menghafal seratus ribu hadis dan ketika ia menulis kitab "al-Sunan", kitabnya itu menjadi bagaikan mushaf al-Quran, diikuti dan dihafal oleh para ulama di zamannya.
- e) Mūsā bin Harun mengatakan, Abū Dāwūd di dunia diciptakan untuk hadis, dan di akhirat diciptakan untuk masuk surga.
- f) Menurut 'Allan bin Abd al-Samad, Abū Dāwūd adalah ksatria dalam ilmu ini (Hadis).
- g) Al-Hākim mengatakan, Abū Dāwūd adalah seorang pemimpin ahli hadis di masanya, tanpa tandingan.¹⁶

Demikian beberapa penilaian ulama terhadap Abū Dāwūd, yang menunjukkan bahwa Abū Dāwūd adalah seorang yang 'ādil dan ḍābit dalam periwayatan hadis. Abū Dāwūd wafat pada tanggal 15 Syawal 275H di Basrah.¹⁷

2) Musaddad

Sanad kedua hadis ini adalah Musaddad. Nama lengkapnya Musaddad bin Musarhad bin Musarbal bin Mustaurid al-Asadī al-Basri Abū al-Hasan. Namanya sangat unik, berbeda dengan periwayat-periwayat lainnya. Menurut Ibnu Hajar, nama sebenarnya adalah Abd al-Mālik bin Abd al-Azīz, sedangkan Musaddad hanya 'laqb' saja.¹⁸

Menurut al-Zahabī, Musaddad lahir sekitar tahun 150H,¹⁹ dan wafat, sebagaimana dikatakan oleh al-Bukhārī, pada tahun 228H. Musaddad merupakan

¹⁵ Al-Mizzī, h. 359.

¹⁶ Ibnu Hajar Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb* (India: Dāirat al-Ma'ārif, n.d.), Juz IV, h. 169-173

¹⁷ Al-Mizzī, *Tahzīb Al-Kamāl Min Asmā' Al-Rijāl*, h. 367.

¹⁸ Ibnu Hajar Al-Asqalānī, *Taqrib Al-Tahzīb* (Suriah: Dār al-Rasyīd, 1986), h. 528.

¹⁹ Syamsuddīn Al-Žahabī, *Siyar A'lām Al-Nubalā'* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), Juz X, h. 591

penulis pertama kitab *Musnad* di Kota Basrah, Irak. Ia juga merupakan guru dari para *mukharrij al-Ḥadīth*, selain Muslim dan Ibnu Majah. Al-Bukhārī bahkan meriwayatkan 358 hadis darinya.²⁰ Al-Mizzī menyebut 48 nama yang menjadi guru Musaddad dan meriwayatkan hadis dari mereka. Di antara nama-nama itu terdapat nama Abd al-Wāhid bin Ziyād yang ada dalam sanad yang diteliti ini.²¹ Ini menunjukkan bahwa sanad antara Musaddad dengan Abd al-Wāhid adalah sanad yang bersambung.

Mengenai kualitas pribadi Musaddad, beberapa penilaian ulama telah dikemukakan, sebagai berikut:

- a) Yaḥyā bin Maʿīn mengatakan bahwa Yaḥyā bin Saīd al-Qaṭṭān mengatakan seandainya kamu mendatanginya Musaddad lalu kamu belajar hadis di rumahnya, maka itu adalah suatu yang pantas.
- b) Abū Zurʿah pernah berkata bahwa Aḥmad bin Ḥambal mengatakan kepadanya bahwa Musaddad adalah seorang yang, maka apa saja yang kamu tulis darinya, jangan lagi kamu kembalikan ke saya
- c) Muḥammad bin Hārūn berkata, saya pernah bertanya kepada Yaḥyā bin Maʿīn tentang Musaddad, lalu Yaḥyā mengatakan, Musaddad *ṣadūq*.
- d) Jaʿfar al-Tayyālīsī juga pernah bertanya kepada Yaḥyā bin Maʿīn, “dari siapa saya menulis hadis di Basrah?”. Jawab Yaḥyā: “tulislah hadis yang berasal dari Musaddad”, karena ia *thiqah-thiqah*.
- e) Menurut al-Nasaī, Musaddad *thiqah*.
- f) Menurut al-Ajalī, Musaddad seorang penduduk Basrah yang *thiqah*.
- g) Menurut Abd al-Rahmān bin Abī Ḥātim, bapak saya pernah ditanya tentang Musaddad, lalu ia jawab, Musaddad seorang yang *thiqah*.²²

Penilaian-penilaian ulama seperti digambarkan di atas menunjukkan bahwa tak ada seorang ulama pun yang mencela kepribadian Musaddad dalam periwayatan hadis. Ini menunjukkan bahwa Musaddad dapat diterima hadis yang diriwayatkannya.

3) Abd al-Wāhid bin Ziyād

Periwayat ketiga dalam sanad adalah Abd al-Wāhid bin Ziyād. Ia dinisbahkan dengan al-ʿAbdi, sementara kinayahnya adalah Abū Bisyr atau Abū Ubaidah al-Basri.²³ Ada 49 nama guru Abd al-Wāhid yang ada dalam *Tahzīb al-Kamāl*, karya al-Mizzī, salah seorang dari nama tersebut adalah Aflat bin Khalīfah, yang menunjukkan bahwa antara Abd al-Wāhid dengan Aflat terdapat hubungan guru-murid, sehingga pernyataan Abd al-Wāhid bahwa ia menerima hadis dari Aflat dapat dibenarkan.

Penilaian ulama terhadap Abd al-Wāhid antara lain:

²⁰ Al-Ḥabībī, h. 593.

²¹ Al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl Min Asmāʾ al-Rijāl*, Juz XXVII, h. 443.

²² Al-Mizzī, Juz XXVII, h. 443-444

²³ Al-Mizzī, Juz XVIII, h. 450

- a) Menurut Muawiyat bin Sālih, saya pernah bertanya kepada Yaḥyā bin Ma‘īn, siapakah murid al-A‘masy yang paling *sabt*. Yaḥyā mengatakan: “setelah Sufyan dan Syu‘bah adalah Abū Muawiyah al-Darīr, dan setelah itu Abd al-Wāhid bin Ziyād.
- b) Al-Dārimī bertanya kepada Yaḥyā bin Ma‘īn, Apakah Abū ‘Awānah lebih kamu sukai daripada Abd al-Wāhid bin Ziyād? Yaḥyā mengatakan: “Saya lebih suka Abū ‘Awānah, tetapi Abd al-Wāhid adalah periwayat *thiqah*.”
- c) Ṣālih bin Aḥmad bin Ḥambal dari Ali bin al-Madīnī bahwa saya mendengar Yaḥyā bin Said berkata: “saya melihat Abd al-Wāhid tidak belajar hadis di Basrah saja, atau di Kufah saja, dan kami pernah duduk di depan pintu rumahnya pada hari Jumat setelah salat, saya membacakannya hadis al-A‘masy, tapi tak satu huruf pun yang ia tahu”.
- d) Menurut Muḥammad bin Sa‘ad, Abd al-Wāhid dikenal dengan gelar *al-Thaqafi*, ia adalah *maulā* Abd al-Qays, seorang periwayat *thiqah* dan hadisnya banyak.
- e) Menurut Abū Zur‘ah dan Abū Ḥātim, Abd al-Wāhid adalah periwayat *thiqah*.
- f) Menurut al-Nasaī, Abd al-Wāhid *laisa bih ba’s* (tidak ada masalah padanya).²⁴

Penilaian-penilaian di atas, meskipun ada yang menunjukkan bahwa Abd al-Wāhid tidak sangat ahli dalam bidang hadis, tetapi hal itu tidak sampai melahirkan penilaian negatif terhadapnya sebagai periwayat hadis. Karena itu, Abd al-Wāhid dapat dikatakan sebagai periwayat *thiqah*, dan pernyataannya bahwa ia menerima hadis ini dapat diterima.

4) Al-Aflat bin Khalīfah

Periwayat keempat dalam sanad adalah Al-Aflat bin Khalīfah. Ada perbedaan tentang namanya yang sesungguhnya. Dalam sanad ini tertulis al-Aflat, tetapi dalam kitab-kitab Rijal ditulis dengan Aflat saja (tanpa *a*). kemudian penisbahannya juga diperselisihkan. Selain al-Kufi, ada yang menyebut al-‘Āmirī, yang lain menyebut al-Zuhlī atau al-Huzlī. Adapun kinayahnya adalah Abū Hassān.²⁵ al-Bukhārī menyebutkan dalam *Tarikh al-Bukhārī*, menurut Yaḥyā bin Said namanya adalah Fulait al-‘Āmirī, sedangkan menurut Ibn Mahdi, namanya adalah Fulait al-Zuhli.²⁶

Aflat tampaknya bukan periwayat yang banyak meriwayatkan hadis. Namanya hanya ada dalam *Sunan Abī Dāwūd* dan *Sunan al-Nasaī*. Guru hadisnya juga terbilang sedikit. Hanya dua orang periwayat perempuan saja, Jasrat binti Dujājah (yang ada dalam sanad yang diteliti) dan Dahimah binti Hisām. Demikian pula dengan muridnya, juga tidak banyak. Hanya ada 3 orang, Sufyān al-Thaurī, Abū Bakar bin Iyāsy dan Abd

²⁴ Al-Mizzī, Juz XVIII, h. 453-454

²⁵ Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb*, Juz I, h. 366.

²⁶ Muḥammad bin Ismā‘īl Al-Bukhārī, *Al-Tārikh Al-Kabīr* (Haidarabad: Dār al-Ma‘ārif al-Usmāniyyah, n.d.), Juz II, h. 67.

al-Wāhid.²⁷ Namun demikian, pernyataan bahwa Aflat menerima hadis dari Jasrat, dapat dibenarkan dan dinyatakan bersambung, karena Jasrat adalah guru dari Aflat dalam periwayatan hadis.

Tentang penilaian terhadap pribadi Aflat, tampaknya ulama berbeda pendapat. Beberapa ulama menunjukkan penilaian memuji Aflat, misalnya:

- a) Menurut Aḥmad bin Ḥambal, *laisa bih ba's*
- b) Menurut Abū Hatim, *syaikh*
- c) Menurut al-Daruqutni, *ṣālih*.²⁸
- d) Ibnu Hibban memasukkan Aflat sebagai periwayat *thiqah* dalam kitab *Al-Thiqāt*
- e) Penyusun kitab *al-Kāsyip* menyebut Aflat *ṣadūq*
- f) Di dalam kitab *al-Badr al-Munīr* dikatakan ia *masyhūr* dan *thiqah*.²⁹

Penilaian-penilaian tersebut, menunjukkan bahwa Aflat adalah periwayat yang dapat diterima riwayatnya. Hanya saja tidak semua ulama menilai seperti itu. Ibnu Hazm menyebut Aflat adalah periwayat yang tidak diketahui keadaannya (*majhūl al-ḥāl*).³⁰ Al-Khaṭṭābī mengatakan, para ulama menilai daif hadis (yang diteliti) ini, Aflat yang menjadi periwayatnya adalah *majhūl*, tidak sah menggunakannya sebagai hujjah.³¹

Terlihat ada perbedaan pendapat ulama tentang pribadi Aflat. Ada yang menilainya dengan *ta'dīl* atau *tauthīq*, penilaian yang menguatkan bahwa Aflat adalah periwayat yang diterima riwayatnya, ada pula yang menilainya dengan *tajīh*, penilaian yang menunjukkan bahwa Aflat tidak dapat diterima riwayatnya. Terhadap perbedaan ini, ulama hadis menolak penilaian *tajīh* terhadap Aflat. Jika Aflat dianggap *majhūl*, maka penilaian ini dapat dibantah dengan menunjukkan bahwa Aflat memiliki guru-guru dan murid-murid yang jelas dalam periwayatan hadis, sebagaimana telah disebutkan. Apalagi jika penilaian itu dianggap berasal dari Aḥmad bin Ḥambal, sebagaimana dikatakan oleh al-Bagawī,³² karena Aḥmad sendiri menilai Aflat dengan *laisa bih ba's*, yang termasuk kategori *ta'dīl*, meskipun rendah.

Penilaian-penilaian terhadap Aflat memang *Ta'dīl* yang tergolong rendah sebagaimana pengkategorian *'ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Penilaian seperti *laisa bih ba's*, *syaikh*, *ṣālih*, dan *ṣadūq* adalah penilaian peringkat ketiga dan keempat di bawah

²⁷ Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb*, Juz I, h. 366.

²⁸ Al-Mizzī, *Tahzīb Al-Kamāl Min Asmā' Al-Rijāl*, h. 454.

²⁹ Abū al-Ḥasan Al-Mubārakfūrī, *Mir'āt Al-Mafāṭīḥ Syarḥ Misykāt Al-Maṣābīh* (India: Idārat al-Buḥūth al-Ilmiyyah, n.d.), Juz II, h. 156.

³⁰ Al-Mubārakfūrī, Juz II, h. 156.

³¹ Khalīl Aḥmad al-Sahāranfūrī, *Buḥār al-Majhūd Fi Hill Sunan Abī Dāwūd* (India: Markaz al-Syaikh Aḥmad al-Nadwī, 2006), Juz II, h. 215

³² Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb*, Juz I, h. 366.

penilaian peringkat pertama lainnya.³³ Itulah sebabnya, hadis yang diriwayatkan oleh Aflat tidak dinilai sahih, melainkan hadis hasan.³⁴ Ibnu Sayyid al-Nās mengatakan, penilaian sebagai hadis Hasan itu didasarkan pada rendahnya peringkat ke-*thiqah*-an periwayatnya dan juga adanya sanad lain yang menjadi *syāhid* dari sanad ini. Oleh karena itu, tidak ada alasan bagi Ibnu Hazm untuk menolak penilaian Hasan ini.³⁵ Adapun penilaian bahwa Aflat adalah periwayat *matrūk*, sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-Rifʿah adalah penilaian yang harus ditolak, karena tidak pernah diungkapkan oleh seorang pun ulama-ulama hadis sebelumnya.³⁶

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa riwayat Aflat adalah riwayat yang dapat diterima. Bahwa ada yang memberikan penilaian *tajīh*, penilaian yang menunjukkan adanya kekurangan, itu benar, tetapi semuanya dapat dibantah, sehingga penilaian *tauthīq*, penilaian yang menunjukkan kekuatan harus lebih dikedepankan.

5) Jasrat binti Dujājah.

Periwayat keempat dalam sanad adalah Jasrat binti Dujājah. Tak banyak yang bisa ādiperoleh dari kitab-kitab Rijal tentang biografi Jasrat. Dikatakan bahwa nama lengkapnya adalah Jasrat binti Dujājah al-ʿĀmiriyyah al-Kūfiyyah. Seorang Tabiin perempuan yang menerima hadis dari Abū Zarr, Alī bin Abī Ṭālib, ʿĀisyah dan Ummu Salamah. Sedangkan hadis-hadis yang ia riwayatkan diterima oleh Aflat bin Khalīfah, Makhdūj al-Zuhlī dan ʿUmar bin ʿĀmir bin Makhdūj.³⁷ Ini menunjukkan bahwa terdapat persambungan sanad antara Jasrat dengan ʿĀisyah sebagaimana terdapat dalam sanad yang diteliti ini. Riwayat-riwayat Jasrat hanya bisa ditemukan dalam kitab-kitab *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan al-Nasāi* dan *Sunan Ibn Mājah*.

Adapun tentang penilaian kritikus hadis terhadap Jasrat, juga tak banyak. Al-Ajalī mengatakan Jasrat adalah seorang Tabiyyah yang *thiqah*, dan Ibnu Hibban memasukkan namanya dalam kitabnya *al-THiqāt*. Sementara penilaian yang agak negatif disebutkan oleh al-Bukhārī, bahwa Jasrat memiliki riwayat yang aneh-aneh (*ajāib*). Namun menurut Abū al-Hasan bin al-Qaṭṭān, penilaian al-Bukhārī ini tidak cukup untuk dijadikan alasan bagi yang menolak riwayat Jasrat. Tampaknya, pernyataan Abū al-Hasan ini ditujukan pada Ibnu Hazm yang menganggap bahwa hadis riwayat Jasrat adalah *bātil*.³⁸ Dengan demikian, meski disebutkan oleh al-Bukhārī riwayatnya terkadang aneh, tetapi Jasrat adalah periwayat yang dapat diterima riwayatnya.

³³ Srifariyati, “Urgensi Ilmu Jarah Wa Ta’dil Dalam Menentukan Kualitas Hadits,” *Jurnal Madaniyah* 10 (2020): 131–46, <https://journal.stipemalang.ac.id/index.php/madaniyah/article/view/1>.

³⁴ Al-Hanafī, *Syarḥ Sunan Ibn Majah*, Juz I, h. 878.

³⁵ Al-Mubārakfūrī, *Mir’āt Al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt Al-Maṣābīh*.

³⁶ Muhammad bin Ali Al-Syaukānī, *Nail Al-Autar* (Mesir: Dār al-Ḥadīth, 1993), Juz I, h. 288.

³⁷ Al-Asqalānī, *Tahzīb Al-Tahzīb*, Juz I, h. 366.

³⁸ Al-Asqalānī, Juz I, h. 367..

6) 'Āisyah r.a

'Āisyah adalah istri Rasulullah saw. Putri Abū Bakar r.a. dan *Umm al-Mu'minīn*. Ia dipanggil dengan *kināyah* Ummu Abdillah. Ibunya bernama Ummu Rumān binti 'Āmir dari Banī Ganam bin Mālik bin Kinānah.

'Āisyah dinikahi oleh Rasulullah saw. 2 tahun sebelum Hijrah menurut pendapat Abū Ubaidah, tapi ada sejumlah pendapat lain, 3 tahun, 1.5 tahun dan sebagainya, sebelum Hijrah. Saat itu 'Āisyah berumur 6 tahun, tetapi ia baru tinggal bersama Rasulullah saw. saat di Medinah setelah perang Badar pada tahun kedua Hijrah saat berusia 9 tahun. Pendapat lain mengatakan, tinggal bersama Nabi saw. pada bulan Syawal 18 bulan setelah Nabi saw. hijrah ke Medinah.³⁹

Selain langsung dari Rasul saw. sebagai sumber terbanyak dari perbendaharaan Hadisnya, 'Āisyah juga menerima Hadis melalui sahabat lainnya, yaitu dari ayahnya Abū Bakar, 'Umar, Sa'ad ibn Abī Waqqāṣ, Usaid ibn Khuḍair dan lain-lain. Demikian pun dengan hadis-hadisnya, terdapat sejumlah Sahabat lain yang meriwayatkan darinya, seperti Abū Hurairah, Abū Musa al-Asy'ari, Zaid ibn Khalid al-Juhni, Syafiah binti Syaibah. 'Āisyah termasuk salah seorang periwayat Sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. Jumlah Hadis yang diriwayatkannya adalah 2210 Hadis.⁴⁰

Ulama hadis sepakat menerima periwayatan semua sahabat Nabi saw. tanpa harus mempertanyakan kualitas pribadinya. Teori *al-Ṣahābat kulluhum 'ādūl*, adalah teori yang disepakati di kalangan ulama hadis, bahwa semua sahabat Nabi saw. adalah 'ādil. Reputasi 'Āisyah pun dikenal luas sebagai salah satu istri Nabi saw. yang paling cerdas. Karena itu, pernyataan bahwa ia menerima hadis ini dari Nabi saw. harus diterima dan dipercayai.

Demikianlah, dari sisi sanad hadis, sanad hadis yang diteliti ini adalah sanad yang bersambung. Sejak dari *mukharrij al-Ḥadis*, yaitu Abū Dāwūd, terjalin hubungan guru-murid di antara para periwayatnya sampai ke Rasulullah saw. Adapun sisi ke-'ādil-an dan ke-*dabīṭ*-an para periwayatnya, sebagaimana telah dijelaskan, terdapat perbedaan pada sosok Aflat bin Khalīfah. Beberapa ulama memberikan penilaian *tajīh* terhadapnya, tetapi penilaian-penilaian tersebut dapat dipatahkan dengan argumentasi yang logis. Namun keadaan Aflat yang diperdebatkan, dan penilaian *ta'dīl* terhadapnya yang terbilang rendah, menyebabkan hadis ini tidak mencapai derajat sahih dari sisi sanad, melainkan hanya sampai pada hadis hasan saja. Adapun periwayat selain Aflat, tidak ditemukan penilaian negatif yang bisa mengurangi kedudukan para periwayat itu sebagai periwayat hadis.

³⁹ Al-Mizzī, *Tahzīb Al-Kamāl Min Asmā' Al-Rijāl*, Juz XXXV, h. 227.

⁴⁰ Darliana Sormin, "Kedudukan Sahabat Dan 'Adalahnya," *Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial & Keislaman* 1, no. 1 (2017): 1–19, <https://doi.org/10.31604/muaddib.v1i1.103>.

c. Penelitian Matan Hadis

Matan Hadis yang diteliti ini adalah:

جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوُجُوهُ بُيُوتِ أَصْحَابِهِ شَارِعَةً فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: «وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ». ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ يَصْنَعْ الْقَوْمُ شَيْئًا رَجَاءً أَنْ تَنْزِلَ فِيهِمْ رُحْمَةٌ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ بَعْدُ فَقَالَ: «وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ، فَإِنِّي لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ»⁴¹

“Rasulullah saw datang, sementara pintu-pintu rumah sahabat terbuka dan berhubungan dengan masjid. Maka Nabi pun bersabda: “Pindahkanlah pintu-pintu rumah kalian untuk tidak menghadap ke masjid!”, lalu Nabi saw. masuk masjid, dan para sahabat belum melakukan apa-apa dengan harapan ada wahyu yang turun yang memberi keringanan kepada mereka. Kemudian Rasul saw. keluar menemui mereka seraya berkata: “Pindahkanlah pintu-pintu rumah kalian untuk tidak menghadap dan berhubungan dengan masjid, karena saya tidak menghalalkan masuk masjid bagi wanita yang sedang haid dan orang yang sedang junub.”

Dikisahkan oleh ‘Āisyah dalam hadis di atas bahwa Nabi saw. memerintahkan para sahabatnya yang berdiam di sekitar mesjid Nabawi untuk memindahkan letak pintu-pintu rumah mereka yang menghadap dan berhubungan langsung dengan Mesjid. Hal tersebut dilakukan oleh Nabi saw. karena kata Nabi: “Saya tidak menghalalkan mesjid bagi orang haid dan orang yang junub”. Kisah ini diutarakan oleh Ummu Salamah dengan kalimat yang berbeda, sebagai berikut:

قَالَتْ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَرْحَةَ هَذَا الْمَسْجِدِ، فَتَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ «إِنَّ الْمَسْجِدَ لَا يَحِلُّ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ»⁴²

Ummu Salama berkata: “Rasulullah saw. masuk halaman masjid kemudian mengumumkan dengan suara keras, sesungguhnya masjid tidak halal untuk orang junub dan tidak pula untuk orang haid”.

Tampak ada perbedaan redaksi dari dua matan hadis tersebut, tapi peristiwa yang dikisahkan adalah sama. Bahwa Nabi saw. disebut mengumumkan dengan suara keras, itu terjadi karena para sahabat yang disuruh menutup dan memindahkan pintu-pintu mereka tidak melakukan apa-apa, karena berharap adanya kemurahan hati Nabi membiarkan pintu rumah-rumah tersebut seperti adanya. Tapi Nabi tidak melakukan tersebut, bahkan Nabi menegaskan kembali perintahnya untuk memindahkan, sebagaimana dalam riwayat ‘Āisyah. Perbedaan juga terjadi pada urutan penyebutan *al-hā'id* (orang haid) dan *al-junub* (orang junub), di hadis ‘Āisyah orang haid yang lebih dahulu disebut, sedangkan di hadis Ummu Salamah orang junub yang lebih dahulu.

⁴¹ Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Juz I, h. 60.

⁴² Al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, juz I, h. 212.

Perbedaan-perbedaan ini tampaknya terjadi hanya karena periwayatan hadis secara makna saja, dan tidak mengubah maksud hadis.

Hadis ini menjadi dalil keharaman perempuan yang sedang haid dan orang yang sedang junub untuk memasuki mesjid, dalam segala kondisi. Ini adalah pandangan yang dianut oleh mayoritas Ulama.⁴³ Menurut Ibnu Ruslān, hadis ini dijadikan dasar untuk mengharamkan berdiam diri dalam mesjid dan berlalu-lalang di dalamnya, baik itu untuk suatu keperluan tertentu atau bukan, baik berdiri, duduk atau pun mondar-mandir dalam segala kondisi, baik dengan disertai wudhu atau pun tidak, karena kalimat yang digunakan dalam hadis adalah kalimat umum. Lebih jauh Ibnu Ruslān mengatakan, di kalangan mazhab Syāfiī dan mazhab Mālikī, dibolehkan berlalu-lalang di dalam mesjid, tanpa diselingi berdiam diri, baik dilakukan untuk sesuatu keperluan tertentu atau tidak, sedangkan menurut Ibn al-Munzir, Sufyan al-Thaurī, Abū Hanifah dan pengikut-pengikutnya, dan Ishak bin Rāhawaih, tidak dibolehkan berlalu-lalang di dalam mesjid kecuali untuk suatu keperluan yang tidak mungkin ditinggalkan. Ia harus berwudhu sebelum memasuki mesjid. Jika tidak ada air, ia boleh bertayammum. Adapun mazhab imam Aḥmad adalah membolehkan berlalu-lalang dalam mesjid jika ada keperluan untuk itu, seperti mengambil sesuatu di dalam mesjid, memasukkan sesuatu ke dalamnya, atau karena mesjid itu menjadi jalan yang harus dilewati. Jika bukan untuk hal tersebut, maka tidak dibolehkan berlalu-lalang dalam segala hal.⁴⁴

Padahal sesungguhnya ada juga hadis-hadis Nabi saw. yang dapat dimaknai bahwa perempuan yang sedang haid sah-sah saja berada di dalam mesjid, sebagai berikut:

1) Kisah seorang perempuan berkemah di dalam mesjid Nabi.

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ وَلِيدَةَ كَانَتْ سَوْدَاءَ لِحْيٍ مِنَ الْعَرَبِ، فَأَعْتَقَهَا، فَكَانَتْ مَعَهُمْ، ... قَالَتْ: «فَجَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْلَمَتْ»، قَالَتْ عَائِشَةُ: «فَكَانَ لَهَا خِيَاءٌ فِي الْمَسْجِدِ - أَوْ حِفْشٌ -»⁴⁵
'Āisyah menceritakan bahwa ada seorang budak perempuan hitam kepunyaan salah satu suku dari bangsa Arab. Lalu mereka memerdekakannya, kemudian ia pun tinggal bersama mereka" ... 'Āisyah berkata: "Lalu perempuan itu datang kepada Rasulullah saw. dan masuk Islam." 'Āisyah mengatakan: "Dan perempuan itu mempunyai kemah kecil di masjid (yakni sebagai tempat tinggalnya)".

Dari hadis ini dapat diketahui tentang bolehnya bagi perempuan haid untuk tinggal lama atau diam di masjid. Karena Rasulullah saw. tidak pernah memberikan pengecualian kepada perempuan dalam hadis ini yang tinggal di masjid dan

⁴³ al-Husain bin Muḥammad Al-Magribī, *Al-Badr Al-Tamām Syarḥ Bulūg Al-Marām* (T.tp: Dār al-Hijr, 1994), Juz II, h. 129.

⁴⁴ Muḥammad Asyraf al-Azīm Ābādī, *Aun Al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd* (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.), Juz I, h. 268.

⁴⁵ Muḥammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Damaskus: Dār Tūq al-Najāḥ, 1422), Juz I, h. 95.

mempunyai kemah untuk dia tidur. Kalau sekiranya perempuan haid itu tidak boleh tinggal atau diam di masjid tentu Rasulullah saw. telah memberikan pengecualian seperti di atas. Akan tetapi Nabi saw. telah menetapkan dan membolehkan perempuan tersebut untuk tinggal di masjid bahkan mempunyai kemah sendiri secara umum dan mutlak tanpa satu pun pengecualian. Padahal Nabi saw. mengetahui bahwa perempuan setiap bulannya akan melalui hari-hari haid.⁴⁶ Menurut Ibnu Hazm, perempuan tersebut tinggal di dalam mesjid Nabi saw. dan suatu hal yang pasti dialami oleh perempuan adalah haid, lalu Nabi saw. tidak mencegah dan tidak melarangnya, dan semua yang tidak dilarang oleh Nabi saw. adalah hukumnya boleh.⁴⁷

2) Kisah 'Āisyah haid di musim haji

Ketika melaksanakan haji bersama Nabi saw., 'Āisyah mengalami haid. Kemudian, Nabi saw. memerintahkan kepada 'Āisyah:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: قَدِمْتُ مَكَّةَ وَأَنَا حَائِضٌ، وَلَمْ أَطْفِ بِالْبَيْتِ وَلَا بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ قَالَتْ: فَشَكَوْتُ ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «أَفْعَلِي كَمَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي»⁴⁸

Dari 'Āisyah ra. ia berkata: Saya memasuki kota Mekah padahal saya belum Tawaf dan belum Sai. Lalu saya mengadukan hal tersebut kepada Rasulullah saw. Lalu Nabi saw. bersabda: "Lakukanlah apa saja yang dilakukan oleh jamaah haji lainnya selain tawaf di Ka'bah, hingga engkau suci."

Dalam hadis ini, Nabi saw. hanya melarang 'Āisyah untuk tawaf di Ka'bah dan tidak melarang 'Āisyah untuk masuk mesjid. Ibnu Hazm mengatakan, seandainya masuk ke mesjid itu tidak boleh untuk orang haid, tentu hal tersebut akan diberitahukan Nabi saw. kepada 'Āisyah, karena 'Āisyah pada saat itu haid, lalu Nabi tidak melarangnya kecuali dari melakukan Tawaf saja. Adalah suatu pendapat salah, jika diyakini bahwa 'Āisyah sebenarnya dilarang masuk mesjid, lalu Nabi saw. tidak melarangnya dari hal tersebut, dan hanya melarangnya melakukan tawaf saja.⁴⁹

3) Kisah 'Āisyah masuk Mesjid saat haid

Nabi saw. bersabda:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَاوِلِينِي الْحُمْرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ»، قَالَتْ فَقُلْتُ: إِنِّي حَائِضٌ، فَقَالَ: «إِنَّ حَيْضَتَكَ لَيْسَتْ فِي يَدِكَ»⁵⁰

Dari 'Āisyah ra. bahwa Rasulullah saw. pernah berkata kepadanya, "Ambilkan sajadah untukku di masjid!" 'Āisyah mengatakan, "Saya sedang haid." Nabi saw. bersabda, "Sesungguhnya, haidmu tidak berada di tanganmu".

⁴⁶ August, "Bolehkah Wanita Haid Memasuki Masjid?," 2015, <http://kudus84islam.blogspot.com/2015/11/bolehkah-wanita-haid-memasuki-masjid.html>.

⁴⁷ Ibn Hazm Al-Andalūsī, *Al-Muḥallā Bi Al-Athar* (Bairut: Dār al-Fikr, n.d.), Juz I, h. 401.

⁴⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Juz II, h. 159.

⁴⁹ Al-Andalūsī, *Al-Muḥallā Bi al-Athar*.

⁵⁰ Muslim bin al-Ḥajjāj Al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Bairut: Dār Ihyā al-Turāth al-Arabī, n.d.), Juz I, h. 244.

Hadis ini menjadi dalil tentang bolehnya wanita haid masuk masjid untuk mengambil sesuatu di dalamnya. Al-Tirmizī setelah mengemukakan hadis ini mengatakan, pendapat yang dianut oleh semua ulama, tidak diketahui adanya pendapat yang berbeda tentang hal itu adalah bahwa tidak apa-apa jika seorang perempuan haid mengambil sesuatu dari mesjid.⁵¹

Apakah hadis-hadis yang disebutkan terakhir bertentangan dengan hadis 'Āisyah yang diteliti ini? Tampaknya, di sini letak permasalahannya. Sebagian ulama menganggap hadis-hadis itu saling bertentangan, sehingga memilih untuk melaksanakan salah satunya, sedangkan lainnya ditinggalkan. Sebagian lainnya menganggap hadis-hadis ini tidak saling bertentangan dan dapat dikompromikan pelaksanaannya. Dalam ilmu hadis, ada beberapa metode penyelesaian dalam menghadapi hadis-hadis yang tampak bertentangan, yaitu:

- a) Metode *Al-Jam'u wa al-Tawfiq* (mengompromikan). Maksud dari metode ini adalah penyelesaian hadis yang bertentangan dengan cara mencari titik temu kandungan hadis-hadis tersebut, sehingga maksud sebenarnya yang dikehendaki oleh masing-masingnya dapat dikompromikan, sehingga masing-masing dapat diamalkan sesuai dengan tuntutan.
- b) Metode *al-Naskh*. Maksud dari metode *al-nasakh* adalah penyelesaian hadis yang bertentangan dengan mengetahui kronologi munculnya hadis-hadis yang satu sama lain yang saling berbeda makna tekstualnya. Jika hal tersebut diketahui, maka hadis yang muncul lebih dulu dinilai telah *mansukh* (dihapus hukumnya) oleh hadis yang datang setelahnya.
- c) Metode *al-Tarjīh*. Maksud dari metode *al-tarjīh* adalah penyelesaian hadis yang bertentangan dengan membandingkan hadis yang secara tekstual saling berbeda maknanya, dengan menyelidiki hal-hal yang terpaut dengan masing-masingnya agar diketahui mana hadis-hadis yang lebih kuat untuk dipegang sebagai dalil hukum.
- d) Metode *al-Tawaqquf*. Maksud dengan metode *al-tawaqquf* adalah hadis yang bertentangan didiamkan, tidak dijadikan dalil hukum dalam jangka waktu yang tidak ditentukan sebelum ditemukan dalil yang menguatkan salah satunya.
- e) Metode *al-Takhyīr*. Maksud dari metode *al-takhyīr* adalah penyelesaian hadis yang bertentangan dengan cara memilih salah satu dari beberapa hadis mengenai persoalan tertentu.⁵²

Kalangan ulama yang membolehkan perempuan secara mutlak masuk ke dalam mesjid dan berdiam di dalamnya saat haid, tampaknya menggunakan metode *tarjīh*

⁵¹ Abū Īsā al-Tirmizī, *Sunan Al-Tirmizī* (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975), Juz I, 241.

⁵² Ahmad Syaripudin, "Metodologi Studi Islam Dalam Menyikapi Kontradiksi Hadis (Mukhtalaf Al-Ḥadīth)", *Nukhbatul 'Ulum: Jurnal Bidang Kajian Islam* 4, no. 1 (2018): 31–39, <https://doi.org/https://doi.org/10.36701/nukhbah.v4i1.31>.

dalam hal ini. Mereka berusaha menolak hadis ‘Āisyah yang dipandang bertentangan dengan hadis-hadis lain yang membolehkan perempuan masuk ke mesjid. Itulah yang dilakukan oleh Ibnu Hazm dari mazhab al-Zahiri, yang mengatakan bahwa hadis ‘Āisyah yang diteliti ini adalah hadis daif dan tidak dapat dijadikan sebagai hujjah. Hanya saja argumentasi yang dibangun oleh Ibnu Hazm bahwa periwayat hadis ini, yaitu Aflat *majhūl* dapat dibantah oleh ulama hadis. Demikian pula pernyataan bahwa Ahmad bin Hambal juga ikut mendaifkan hadis ini adalah pernyataan yang tak dapat dipertanggung jawabkan, sebagaimana telah dijelaskan.

Oleh karena itu, menyikapi hadis-hadis yang tampak bertentangan ini, tampaknya metode yang paling baik digunakan adalah metode *al-jam’u wa al-taufiq*, bahwa hadis-hadis ini tidak saling bertentangan dan semuanya dapat digunakan sesuai dengan tuntutananya. Salah satu bentuk penyelesaian dalam *al-jam’u wa al-taufiq* ini adalah penyelesaian dengan pendekatan Ushul Fikih, yang mengacu pada kaidah: “Mengamalkan dua dalil yang berbenturan, lebih baik dari pada menyingkirkan satu di antaranya”.⁵³ Adapun cara yang dapat digunakan dalam pengamalan dua dalil dimaksud adalah dengan memperhatikan kaidah *āmm* dan *khāṣṣ*, yaitu memperlakukan salah satu dari hadis itu dalam pengertian yang umum, sedangkan lainnya diberlakukan secara khusus.

Cara inilah yang dapat digunakan pada hadis-hadis tentang hukum perempuan haid masuk mesjid. Hadis ‘Āisyah yang diteliti ini diberlakukan secara umum, bahwa perempuan yang sedang haid dilarang masuk mesjid, sebagai penghormatan kepada mesjid. Ini berlaku pada kondisi normal, di mana perempuan haid itu tidak memiliki kepentingan apa-apa di mesjid, sebab bagaimana pun orang yang haid, pada tubuhnya tetap ada darah yang dalam Islam adalah najis. Namun larangan ini dapat dilonggarkan, jika perempuan haid memiliki kepentingan di dalam mesjid, atau tidak bisa menghindari dari memasuki mesjid, karena mesjid itu merupakan satu-satunya jalan yang bisa dilewati misalnya. Itulah yang terjadi pada ‘Āisyah ketika Nabi saw. memerintahkannya untuk mengambil sajadah dalam mesjid. ‘Āisyah saat itu sedang haid, tetapi Nabi saw. mengatakan kepadanya masuk saja, karena darah haidmu tidak berada di tangan.

Ulama kemudian menyikapi izin yang diberikan Nabi saw. ini kepada ‘Āisyah dengan mengatakan, kalau sekedar lewat saja dalam mesjid dan bisa menjamin bahwa darah haid tidak akan jatuh bercucuran dan mengotori mesjid, maka boleh-boleh perempuan masuk mesjid. Hal sama berlaku pada hadis Nabi saw. yang membolehkan ‘Āisyah beraktivitas di mesjid al-Haram selain tawaf. Tawaf dilarang bukan karena lokasi pelaksanaan tawaf berada di dalam mesjid, melainkan karena syarat sahnya

⁵³ Kaizal Bay, “Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut Al-Syafi’i,” *Jurnal Ushuluddin* 2, no. 5 (2011): 183–201, <https://doi.org/10.24014/jush.v17i2.691>.

tawaf adalah suci dari hadas, bukan hanya hadas besar, seperti haid dan junub, melainkan juga hadas kecil. Orang yang tawaf harus berwudhu dulu sebelum melaksanakan tawaf.

Dengan demikian, orang yang lagi melaksanakan haji atau umrah dapat melaksanakan aktivitas yang berkaitan dengan rangkaian ibadah haji dan lainnya di dalam mesjid. Misalnya, ia bisa saja melakukan tawaf dan sai di antara Safa dan Marwa, meskipun menurut ulama letak Safa dan Marwa tidak termasuk sebagai bagian dari mesjid al-Haram. Tapi jika untuk menuju Safa dan Marwa itu, perempuan haid harus melewati bagian-bagian lain yang termasuk dalam mesjid al-Haram, maka itu tidak apa-apa. Hukumnya boleh. Demikian juga dengan perempuan haid yang ada dalam rombongan jamaah haji atau Umrah yang berada di Madinah. Salah satu tujuan utama kunjungan ke Madinah adalah mengunjungi makam Rasulullah saw. yang berada dalam mesjid Nabawi, selain melaksanakan salat *Arba'īn* di mesjid itu. Maka perempuan yang haid ini tidak boleh dilarang untuk sekedar masuk ke Mesjid al-Haram mengunjungi dan berdoa di makam Nabi saw. Kebolehan-kebolehan ini tentu harus dengan tetap menjaga bahwa mesjid harus dijaga kehormatannya, karena itu perempuan haid yang masuk mesjid harus yakin bahwa darah haidnya tidak akan jatuh dan mengotori mesjid.

Adapun jika kepentingan di dalam mesjid itu, mengharuskan perempuan harus tinggal dalam mesjid lebih lama, tidak sekedar lewat saja, maka yang perlu dilakukan adalah mempertimbangkan maslahat dan madharat yang muncul ketika perempuan haid berdiam diri dalam mesjid. Yang jelas, sudah ada izin dari Nabi saw. bagi perempuan untuk memasuki mesjid untuk kepentingan tertentu. Izin ini dengan pertimbangan bahwa masuknya perempuan itu tidak akan mengurangi kehormatan mesjid, karena darah haid tidak akan jatuh dengan hanya sekedar lewat saja. Jika menjaga kehormatan ini bisa dijaga dalam waktu yang lebih lama, sementara perempuan haid membutuhkan waktu yang lebih lama juga berada di dalam mesjid untuk kepentingan yang lebih besar juga, maka tampaknya, perempuan pun harus diizinkan berada di dalam mesjid untuk kepentingan yang lebih besar itu.

Kaidah Ushul Fikih mengatakan: “Jika ada beberapa kemaslahatan bertabrakan, maka maslahat yang lebih besar (lebih tinggi) harus didahulukan”.⁵⁴ Maksudnya, apabila ada beberapa kemaslahatan yang tidak mungkin diraih atau dikerjakan sekaligus, maka kemaslahatan yang lebih besar harus didahulukan. Karena pada urusan yang mengandung kemaslahatan lebih besar itu ada tambahan kebaikan dan lebih dicintai oleh Allah.

⁵⁴Abd al-Muḥsin bin Abdillāh Al-Zāmil, *Syarḥ Al-Qawā'id Al-Sa'diyyah* (Riyad: Dār Aṭlas al-Khuḍarā', 2001), h. 204.

Atas dasar pertimbangan manfaat yang lebih besar inilah sehingga Nabi mengizinkan seorang perempuan untuk tinggal dan membuat kemah dalam mesjid. Perlu diketahui bahwa perempuan tersebut baru saja dimerdekakan dari statusnya sebagai budak, tentu ia tidak memiliki rumah, karena sebelumnya ia tinggal di rumah tuannya. Ia juga baru saja memeluk Islam, karena itu keberadaannya dalam mesjid tentu dianggap lebih mengandung manfaat dari pada melarangnya, selain untuk keamanannya, juga agar ia dengan mudah dapat dididik dan dibina dengan ajaran-ajaran agama, mengingat ia adalah pemeluk Islam yang baru.

Berdasar pada uraian di atas, maka manakah yang lebih besar manfaatnya, perempuan haid dilarang masuk mesjid atau diizinkan masuk untuk belajar agama? Bisa jadi semua akan sepakat bahwa belajar agama lebih besar manfaatnya. Oleh karena itu, selagi perempuan yang haid bisa menjamin darah haidnya tidak keluar (tembus dan mengotori) ke daerah mesjid, maka ia tetap dinilai orang yang menghormati mesjid, dan tentu boleh beraktivitas di dalamnya. Terlebih, pada zaman sekarang hampir seluruh pembalut yang dikenakan perempuan bisa menjamin keamanannya. Hal yang bisa jadi tak terpikirkan ketika ulama-ulama terdahulu mengeluarkan pendapatnya tentang hukum perempuan haid masuk mesjid.

Bagaimanapun juga, hari ini kegiatan-kegiatan pengajian, majelis ta'lim dan kegiatan keagamaan lainnya, yang melibatkan perempuan, banyak dilakukan di mesjid-mesjid. Maka sangat dibutuhkan literasi dan pemahaman yang benar tentang hukum perempuan haid masuk dan berdiam diri dalam mesjid bagi perempuan-perempuan. Bahwa mereka tetap harus menjaga kehormatan mesjid. Mereka tidak boleh memasukinya sekehendak hati mereka. Adapun jika ada kebutuhan yang dibenarkan oleh agama, maka mereka boleh memasukinya. Jika dapat dilakukan dengan hanya lewat saja, maka itulah yang dilakukan, tetapi jika mengharuskan ia berada dalam mesjid dalam waktu yang lama, maka itu pun dapat dilakukannya, selama dapat menjaga kehormatan mesjid dengan memastikan bahwa darah haidnya tidak akan mengotori mesjid.

Dengan demikian, dapat dikatakan, matan hadis 'Āisyah yang diteliti ini kualitasnya sahih karena tidak bertentangan dengan hadis lain. Bahwa ada hadis-hadis lain tampak berbeda dengannya, itu benar, tetapi tidak diperlakukan sebagai suatu yang bertentangan sehingga memerlukan *tarjīh*, memilih mana di antara keduanya yang lebih kuat dari lainnya dari aspek penggunaannya sebagai hujjah. Sebaliknya yang dilakukan adalah *al-jam'u wa al-taufiq*, mengompromikan hadis-hadis yang tampak bertentangan itu, dengan memberlakukan salah satunya sebagai dalil bersifat umum, yaitu bahwa perempuan dilarang memasuki mesjid apalagi berdiam di dalamnya jika tidak ada kepentingan untuk masuk, untuk menjaga kehormatan mesjid dan tidak mengotorinya. Sedangkan hadis-hadis lain diberlakukan dalam arti khusus, bahwa

perempuan haid boleh memasuki mesjid jika ada keperluan yang harus dilakukannya dalam mesjid. Jika keperluan itu dapat dilakukan dengan hanya lewat saja, tanpa berdiam di dalamnya, maka itulah yang harus dilakukan. Sedangkan jika keperluan di dalam mesjid itu mengharuskan perempuan haid, berdiam lebih lama dalam mesjid, maka itu pun boleh ia lakukan, selama ia tetap menjaga penghormatan kepada mesjid dengan menjamin bahwa darah haidnya tidak akan bocor dan mengotori mesjid, dan keperluan berada dalam mesjid lebih lama itu dianggap lebih banyak manfaatnya dari pada tujuan pelarangan perempuan haid itu sendiri, yaitu sebagai penghormatan terhadap mesjid.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa dari segi sanad hadis, hadis 'Āisyah bahwa Mesjid tidak halal bagi perempuan haid kualitasnya adalah hadis hasan. Kualitas hasan ini disebabkan karena kekurangan pada salah seorang periwayatnya bernama Aflat bin Khalīfah yang tidak mencapai derajat periwayat hadis sahih. Penilaian-penilaian ulama yang diberikan kepadanya adalah peringkat *ta'dīl* (menunjukkan ke-'ādil-an periwayat) yang rendah. Adapun penilaian ulama yang mengatakan bahwa Aflat *majhūl* adalah penilaian yang tidak dapat dipertanggung jawabkan. *Pertama*, karena Aflat sendiri terbukti memiliki murid-murid dan guru-guru di bidang periwayatan hadis, yang menunjukkan ketidak *majhūl*-annya dan kedua karena "tuduhan" bahwa yang menilai Aflat adalah Ahmad bin Hambal tidak dapat dibuktikan karena Ahmad sendiri diketahui memberi penilaian *laisa bih ba's* terhadap Aflat. Adapun jika penilaian itu berasal dari Ibnu Hazm, maka itu pun tidak diterima, karena seharusnya penilaian terhadap periwayat datang dari ulama-ulama hadis sebelum masa Ibnu Hazm. Demikian juga penilaian bahwa Aflat adalah *munkar* tidak bisa diterima, karena tidak pernah ditemukan penilaian seperti itu dari ulama-ulama *mutaqaddimīn*.

Dari segi matan hadis, setelah melakukan perbandingan terhadap hadis dengan tema yang sama, tidak ditemukan adanya *syūzūz* dan *'illat* pada hadis 'Āisyah. Bahwa ada hadis-hadis lain yang tampak bertentangan dengan hadis 'Āisyah, karena hadis-hadis dimaksud menunjukkan bahwa perempuan haid sah-sah saja masuk atau berada dalam mesjid saat haid, tidak menunjukkan bahwa hadis-hadis tersebut benar-benar bertentangan satu dengan lainnya, karena dapat diselesaikan dengan metode *al-jam'u wa al-taufiq*, yaitu dengan menganggap hadis 'Āisyah berlaku umum bagi perempuan yang tidak memiliki kepentingan apa-apa di dalam mesjid, sedangkan hadis-hadis lain yang tampak bertentangan diberlakukan secara khusus, untuk perempuan-perempuan tertentu yang memiliki kepentingan di dalam mesjid. Kebolehan perempuan masuk ke dalam mesjid ini jika dapat dilakukan dengan hanya lewat saja, tanpa berdiam diri,

maka itulah yang harus dilakukan, lewat dan tidak berhenti di dalam. Namun jika mengharuskan perempuan berada dalam mesjid lebih lama dan berdiam diri di dalamnya, maka itupun dapat ia lakukan, dengan tetap harus menjaga kehormatan mesjid dan memastikan bahwa darah haidnya tidak akan menetes mengotori mesjid.

Dengan demikian, maka hadis ‘Āisyah adalah hadis yang dapat diterima sebagai hujjah, meskipun kualitas tidak sah, melainkan hasan. Hukum yang terkandung di dalam hadis ‘Āisyah ini juga tetap bisa diamalkan, meskipun tidak boleh mencegah perempuan untuk meraih maslahat yang lebih besar dari pada sekedar menjaga kehormatan mesjid yang menjadi dasar pelarangan perempuan masuk mesjid. Maslahat yang lebih besar itu, bisa berwujud kegiatan menuntut ilmu, mengajarkan ilmu, dan mengikuti kegiatan-kegiatan keagamaan lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abādī, Muḥammad Asyraf al-'Azīm. (n.d.). *Aun Al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd*. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abbas, Hasjim. (2004). *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin Dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras.
- Al-Ahdab, Khaldun. (1987) *Asbāb Ikhtilāf Al-Muḥaddithīn: Dirāsāt Naqdiyyat Muqāranat Hawla Asbāb Ikhtilāf Fī Qabūl Al-Aḥādīth Wa Raddiha*. Jeddah: al-Dār al-Sa'udiyyah.
- Al-Andalūsī, Ibn Hazm. (n.d.). *Al-Muḥallā Bi Al-Asar*. Bairut: Dār al-Fikr.
- Al-Asqalānī, Ibnu Hajar. (1422). *Nukhbat Al-Fikar Fī Muṣṭalah Ahl Al-Athar*. Riyad: Matbaat Safir.
- . (1422). *Nuzhat Al-Nazar Fī Tauḍīḥ Nukhbat Al-Fikar Fī Muṣṭalah Ahl Al-Athar*. Riyad: Maṭbaat Safir.
- . (n.d.). *Tahzīb Al-Tahzīb*. India: Dāirat al-Ma'ārif.
- . (1986). *Taqrib Al-Tahzīb*. Suriah: Dar al-Rasyid.
- August. (2015). “Bolehkah Wanita Haid Memasuki Masjid?,” <http://kudus84islam.blogspot.com/2015/11/bolehkah-wanita-haid-memasuki-masjid.html>.
- ‘Azamī, Muḥammad Mustafā. (1982) *Manhaj Al-Naqd ‘ind Al-Muḥaddithīn*. Riyad: al-'Umairiyyah.
- Al-Baghdādī, Al-Khatīb. (1989) *Al-Kifāyah Fī 'ilm Al-Riwāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Bay, Kaizal. (2011). “Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut Al-Syafi 'i.” *Jurnal Ushuluddin* 2, no. 5: 183–201.

- <https://doi.org/10.24014/jush.v17i2.691>.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl. (n.d.). *Al-Tārikh Al-Kabīr*. Haidarabad: Dār al-Ma‘ārif al-Usmāniyyah.
- . (1422) *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Damaskus: Dār Tūq al-Najāh.
- Al-Hanafī, Maglati bin Qulaij. (1999) *Syarḥ Sunan Ibn Mājah*. Nazar Must. Arab Saudi.
- Al-Hāzimi, Abū Bakar Musā. (1984) *Syurūṭ Al-Aimmah Al-Khamsah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- al-Husainī. Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Razzāq, (n.d.). *Tāj Al-‘Urūsy Min Jawāhir Al-Qāmūs*. al-Maktabat al-Syāmilah.
- Ibn Al-Ṣalāḥ, Abū ‘Amr Uthmān bin ‘Abd al-Rahman. (2002) *Muqaddimat Ibn Al-Ṣalāḥ*. Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- . (1972). *Ulūm Al-Ḥadīth*. Medinah: al-Maktabat al-‘Ilmiyyah.
- Al-Idlībī. Salāḥuddīn bin Aḥḥmad, *Manhaj Naqd Al-Matn*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1984.
- Ismail, M. Syuhudi. (1988). *Kaedah Kesahihan Sanad Ḥadis; Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang.
- . (1992) *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang.
- ‘Itr, Nūriddīn. (1981). *Manhaj Al-Naqd Fī ‘Ulūm Al-Ḥadīth*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Al-Jawābī, Muḥammad Ṭahir. (1986). *Juhūd Al-Muḥaddithīn Fī Naqd Matn Al-Ḥadīth Al-Nabawī Al-Syaīf*. Tunisia: Mu‘assasat ‘Abdilkarīm.
- Al-Khatīb, Muḥammad ‘Ajjāj. (1989) *Uṣūl Al-Ḥadīth Ulūmuhū Wa Muṣṭalāḥuhū*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Magribī. al-Husain bin Muḥammad, (1994). *Al-Badr Al-Tamam Syarḥ Bulug Al-Maram*. T.tp: Dar al-Hijr.
- Al-Miṣrī, Muḥammad bin Mukrim bin Manzūr al-Ifrīqī. (n.d.). *Lisān Al-‘Arab*. Beirut: Dār Sādir.
- Al-Mizzī, Yūsuf bin al-Zakī Abd al-Raḥmān Abū al-Hajjāj. (1980). *Tahzīb Al-Kamāl Min Asmā’ Al-Rijāl*. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
- Al-Mubārakfūrī, Abū al-Ḥasan. (n.d.). *Mir’āt Al-Mafāṭīḥ Syarḥ Misykāt Al-Maṣābīh*. India: Idārat al-Buḥūth al-Ilmiyyah.
- Al-Naisabūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bairut: Dār Ihyā al-Turāth al-Arabī.
- Poerwadarminta, W.J.S. (1988). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Putra, Ahmad, and Prasetyo Rumondor. (2019). “Eksistensi Masjid Di Era Rasulullah.” *Tasamuh* 17, no. 1: 245–64. <https://doi.org/10.20414/tasamuh.v17i1.1218>.
- Al-Qazwīnī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd. (n.d.). *Sunan Ibn Mājah*. Dār Ihyā

- al-Kutub al-Arabiyyah.
- Rajab. (2011). *Kaidah Kesahihan Matan Hadis*. Jogjakarta: Grha Guru.
- Sormin, Darliana. (2017). “Kedudukan Sahabat Dan ‘Adalahnya.” *Al-Muaddib : Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial & Keislaman* 1, no. 1: 1–19. <https://doi.org/10.31604/muaddib.v1i1.103>.
- al-Sahāranfūrī. Khalīl Aḥmad, (2006) *Buḥl Al-Majhūd Fi Hill Sunan Abī Dāwūd*. India: Markaz al-Syaikh Aḥmad al-Nadwī.
- Al-Sahāwī, Ibrāhīm al-Dasūqī. (n.d.) *Muṣṭalah Al-Ḥadīth*. Mesir: Syirkat al-Tabaat al-Fanniyat al-Muttahadah.
- Al-Ṣāliḥ, Subḥi. (1977) *Ulūm Al-Ḥadīth Wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.
- Syākir, Aḥmad Muḥammad. (1435). *Al-Bā’ith Al-Hathīth ‘alā Ikhtishār ‘Ilm Al-Ḥadīth*. Dār Ibn al-Jauzi,
- Al-Syaukānī, Muhammad bin Ali.(1993). *Nail Al-Auṭār*. Mesir: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Sijistānī, Abū Dāwūd. (2020). *Sunan Abī Dāwūd*. Bairut: al-Maktabat al-Aṣriyyah, n.d.
- Srifariyati. “Urgensi Ilmu Jarah Wa Ta’dil Dalam Menentukan Kualitas *Hadis*.” *Jurnal Madaniyah* 10: 131–46. <https://journal.stitpemalang.ac.id/index.php/madaniyah/article/view/1>.
- Suryadi, and Muḥammad Alfatih Suryadilaga. (2009). *Metodologi Penelitian Hadis*. Yogyakarta: T-H Press.
- Syaripudin, Ahmad. (2018). “Metodologi Studi Islam Dalam Menyikapi Kontradiksi Hadis (*Mukhtalaf Al-Ḥadīth*) Ahmad Syaripudin.” *Nukhbatul ‘Ulum : Jurnal Bidang Kajian Islam* 4, no. 1: 31–39. <https://doi.org/https://doi.org/10.36701/nukhbah.v4i1.31>.
- Al-Ṭahḥān, Maḥmūd. (n.d.). *Taysir Muṣṭalah Al-Ḥadīth*. Kuwait: Maktabat al-Ma’ārif, n.d.
- . *Taysir Muthṭalah Al-Ḥadīth*. Maktabat al-Ma’arif li al-Naza’ wa al-Tawzi’
- al-Tirmizī, Abū Isā. (1975). *Sunan Al-Tirmizī*. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī.
- Ulfia. (2019) “Kajian Tematis Tentang Larangan Perempuan Haid Masuk Mesjid Dan Membaca Al-Qur’an.” *Agenda, Analisis Gender Dan Agama* 2, no. 1: 72–80. <http://ecampus.iainbatusingkar.ac.id/ojs/index.php/agenda/article/view/1994/1487>.
- Al-Ḍahabī, Syamsuddīn. (1985). *Siyar A’lām Al-Nubalā’*. Muassasah al-Risālah.
- Zakariyā, Abū al-Husayn Aḥmad bin Fāris bin. (1994). *Mu’jam Al-Maqāyīs Fī Al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Zāmil, Abd al-Muḥsin bin Abdillāh. (2001). *Syarḥ Al-Qawā’id Al-Sa’diyyah*. Riyad: Dār Aṭlas al-Khuḍarā’.